



PUC  
RIO

MARCIA BOTELHO DE SOUZA

DO NÃO-SER AO SER:  
UMA TRAJETÓRIA DE SEPARAÇÕES

DISSERTAÇÃO DE MESTRADO

DEPARTAMENTO DE PSICOLOGIA


RIO DE JANEIRO, 1987

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA  
DO RIO DE JANEIRO

Rua Marquês de São Vicente, 225 - Gávea  
CEP 22453-900 Rio de Janeiro RJ Brasil  
<http://www.puc-rio.br>

091 cont. 73 01 08 ADIUTAO MILITARES

Nº Chamada: 1507 S/29d/TESE UC  
Título: Do não serão ser uma trajetoria de sep



0 0 2 1 8 9 6 7

EX: 1-CENTRAL 2020

MARCIA BOTELHO DE SOUZA

DO NÃO-SER AO SER:  
UMA TRAJETÓRIA DE SEPARAÇÕES

Dissertação apresentada ao Departamento de Psicologia da PUC/RJ como parte dos requisitos para obtenção do título de Mestre em Psicologia.

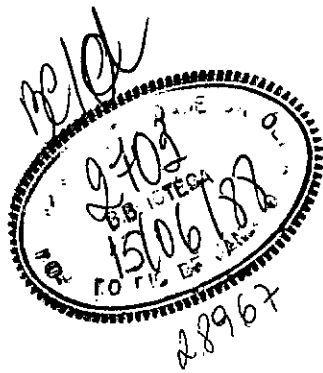
Orientadora: Circe Navarro Vital Brazil

DEPARTAMENTO DE PSICOLOGIA

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO RIO DE JANEIRO

Rio de Janeiro, 1987

UC 17978-3



150  
S729d  
TESUC

per device preparation.

## AGRADECIMENTOS

À Professora Circe Navarro Vital Brazil pela confiança e carinho com que ouviu o meu trabalho.

À Elizabeth Tolipan pelo companheirismo atento.

À Nádia Tawk e Carlos Corrêa pela constância.

À Lolita Garcia e Maria de Lourdes Corrêa pela divisão diária das dificuldades.

À Glória, Geraldo e Marcelo por terem me dado o começo.

Aos estudantes de Psicologia da Universidade de Alfenas porque juntos temos aprendido um pouco mais sobre este fato de estarmos no mundo.

Às mulheres que gentilmente se propuseram a participar deste trabalho.

## SUMÁRIO

|   |    |
|---|----|
| INTRODUÇÃO. . . . .                             | 1  |
| I - UM PARÊNTESE SOBRE O SUJEITO . . . . .      | 5  |
| 1.1 - O Nascimento . . . . .                    | 5  |
| 1.2 - O Beijo na Boca. . . . .                  | 30 |
| II - O DESEJO COMO PARADIGMA. . . . .           | 55 |
| 2.1 - A "Des-Cola": A Novidade do Amor. . . . . | 55 |
| CONCLUSÕES. . . . .                             | 92 |
| REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS. . . . .             | 96 |

## RESUMO

O texto que se segue tem como objetivo encaminhar algumas questões a respeito do sujeito, enquanto uma entidade constituída na ordem simbólica e que nesta perspectiva aparece como uma formação eminentemente histórica. Tendo a sua forma atual concebida a partir da postulação do inconsciente psicanalítico e assim sendo, pela urgência do desejo.

Tomando esta forma de análise, queremos chegar à formação de grupos de mulheres descasadas como características de uma comunidade semiológica, do momento em que produzem símbolos novos para o processo de identificação do "ser-mulher", na medida em que se formularam a partir da desconstrução de símbolos como por exemplo o de casamento, maternidade e conjugalidade.

## RESUMÉE

Le texte que se suit a comme objectif l'acheminement de quelques questions à propos du Sujet, tandis qu'il est une entité constitué dans l'ordre symbolique et dans cette perspective is apparaît comme une formation éminemment historique, ayant sa forme actuelle conçue à partir de la postulation de l'inconscient psicanalytique et comme tel, déterminé par l'urgence du désir.

Prennant cette forme d'analyse, nous voulons arriver à la formation de groupes de femmes divorcées comme caractéristiques d'une communauté semiologique, du moment qu'elles produisent de nouveaux symboles dans le procès d'identification de "l'être-femme" puisqu'ils se sont formulés à partir de la deconstruction des symboles comme, par exemple, le mariage, la maternité et la cohabitation.



## INTRODUÇÃO

Lá, onde se apresenta o lado de fora, está o nome do amor. O de que se corre, o para que se corre, e do que se decorre. E desse corre corre, nascemos.

O lado de dentro é sempre amorfo, desejoso de que o outro apareça e assim se possa, em face da diferença, organizar-se. Por isso o nome do amor está do lado de fora, porque é do outro. É sempre a hiância o que condiciona o sentido. Sem percebê-la, cai-se no contínuo imaginário, como se entre eu e o amado nada houvesse de continente de diferença. E no entanto, esse meio, esse entre, é o que é a diferença.

Mas tudo isso é o que não se quer ver, ou, não se pode ver isso e o dourado de um sonho ao mesmo tempo. Mesmo porque, o que é que sutura o parecer idêntico se não a imaginação? Só a imaginação envolve os seres de modo tão fino que a diáde se dissolve, o seu efeito é vão diante da alegoria imaginária completa.

Nesse deleite envolvente, nem faz ter importância o conluio, pois na verdade a outra imagem é dissipada numa única. Assim, parece que só se dá a aparência quando o outro "dispula" o muro e aparece lá do outro lado, o de fora. Neste instante ele ganha de volta seu nome, seu contorno. Vira saudade. Porque simultaneamente o que esteve do lado de cá "des-colou", apareceu, foi sentido, veio a Ser.

A propriedade privada do homem é o amor, porque é o

único que sabe tudo a seu respeito. Apesar de raramente conseguir ser sábio, visto que o seu olhar está sempre voltado para lá de si mesmo, para sua imagem que o horizonte reflete e, cada vez mais, olhando para o além, ele vai perdendo o toque com a sua sabedoria. Vai narcisicamente prostando-se na sua própria imagem. A beleza narcísica o constituiu, mas é no fascínio pelo outro que ele se descobre fascinado e então fascinante.

O sentido é um andarilho nas veias e artérias do homem. Ora aparece no coração, ora nos intestinos, ora na garganta, na saliva e vez em quando cai-lhe da boca revelando-se como palavra. Já é a própria fala do homem.

Muitas vezes a palavra fica sem sujeito ou o sujeito é tão assujeitado que não vê mais a palavra na fala. Perde-se do efeito, do qual é um fato, da palavra ou da linguagem. A palavra vem sempre na fala do outro. Digamos que haja nela um excedente cuja vitalidade é a gênese do sentido.

Do ato existencial o sujeito é o movimento, é o que movimenta. O que existe, existe porque passou ao campo da relação, passou a integrar a constelação de fatos do sujeito. Ganhou representação no tempo. Pode-se dizer que entrar na história do outro ou de si são formas de existir.

A existência é dada pela relação.

O sujeito é sempre efeito da ambigüidade que o inaugura: um amor de filho é um ódio de escravo. Sabe-se sempre neste suposto. Que, só vem a tona, a partir do ato de separação, de "des-identificação". Esse é o lugar de resgate do sujeito como estilo, como ser amoroso.

Árduo o caminho da existência. Caminho que arde incessantemente, pondo o sujeito em movimento. Fazendo com que ele, de segundo a segundo se interesse, ponha a mão, faça seu movimento, como uma vara de condão, a intenção simbólica. Dá-se assim, o que se pode chamar de processo mágico, do ponto de vista do vir a ser. Como se deixar o estado de não-ser fosse um efeito mágico de determinar uma totalidade, um Ser. É o destino de ilusionista quem formula a dignidade humana.

Começamos a falar do homem e já não sabemos mais nada sobre os seus contornos, já nos colocamos como passado, já somos enfeitiçados pelo tempo e então, já perdemos o dom do aqui e agora.

O símbolo é ágil, tem a agilidade da morte. O momento de passagem não é apreensível, é perverso demais.

A questão é de risco, do não ser ao Ser tem o ponto de passagem, tem a morte. A morte de um vira vida para o outro. É a essência do movimento.

Existe um ponto, como ponto cego. Onde o sexo evapora, a palavra é pouca e o sonho acabou. O tempo é um fio cortante que sangra de nó em nó os laços, os entre-abraços. Vão sendo traçadas as mal queridas linhas das perdas.

Eis que de rompante o gato pula o telhado, encontra um quarto e já quase amanheceu.

Finalmente, depois da revoada que se segue à chuva, corre um inquietante desejo de beijar a flor. Trazer à vida.

E, neste instante o ciclo se completa. E a história segue,  
sempre como uma viela de muitos amores.

## I - UM PARÊNTESE SOBRE O SUJEITO

### 1.1 - O Nascimento

Achamos que se pode falar em uma constituição histórica do homem, ou pelo menos, é isso que podemos constatar ao vê-lo definir-se ao longo da história. Ao homem é dado conhecer, decompor em visibilidades a nudez do mundo a sua volta, em outros termos se pode dizer que a vontade de saber caracteriza o seu estar no mundo. O ser humano vai encontrar-se por natureza, exatamente através do traçado ideológico resultante de sua própria produção do conhecimento. Seu destino não se encontra definido pelo seu nascimento biológico, mas é traçado no curso de sua empiricidade, no curso de suas relações. Isto porque o homem, diferentemente das outras espécies, caminha ao encontro de uma identidade, sua existência solicita um certo resgate da generealidade do grupo de iguais: sua existência é nomeada, é individuada. E tal posição ele só encontra nascendo dentro da cultura ou, assimilando um universo de símbolos através dos quais veja a si e ao mundo. O seu entendimento não se dá na imediatez mas é mediado pelo símbolo. Assim sendo, pensemos num pós-nascimento do homem, e como tema das ciências humanas que, nada mais são, senão um modo de compreensão deste ser do homem.

A rede na qual se estreitam as ciências humanas é fundamentada não na complexidade biológica do homem, mas sim, na distância entre este organismo (o homem) e sua duplicação nas formas de representação: esse parece ser o destino do homem, essa vontade de saber, essa tomada do significado, essa

vontade de fazer uma ponte entre ele e tudo o mais, a representação. O homem individualiza, reveste o outro de sentido e, mesmo a si, só se vê nascido como individualidade, aparecendo como identidade.

As ciências humanas, com efeito, endereçam-se ao homem, na medida em que ele vive, em que fala, em que produz. É como ser vivo que ele cresce, que tem função e necessidades, que vê abrir-se um espaço cujas coordenadas móveis ele articula em si mesmo; de um modo geral sua existência corporal fã-lo entrecruzar-se de parte a parte, com o ser vivo; produzindo objetos e utensílios, trocando aquilo de que tem necessidade, organizando toda uma rede de circulação ao longo da qual perpassa o que ele pode consumir e onde ele próprio se acha definido como elemento de troca, aparece ele em sua existência imediatamente imbrincado com os outros; enfim porque tem uma linguagem, pode constituir para si todo um universo simbólico, em cujo interior se relaciona com seu passado, com coisas, com outrem, a partir do qual pode imediatamente construir com um saber (particularmente esse saber que tem de si mesmo e do qual as ciências humanas desenham uma das formas possíveis). Pode-se, portanto, fixar o lugar das ciências do homem nas vizinhanças, nas fronteiras imediatas e em toda a extensão dessas ciências onde se trata da vida do trabalho e da linguagem. (Foucault, 1981, p. 368).

Nestes termos tem-se a natureza humana muito mais fundamentada na ordem da cultura do que num prolongamento su-postamente intrínseco à sua conformação biológica. O homem é um ser de cultura, essa é sua natureza. Por cultura quere-mos nos referir a uma certa articulação de símbolos que têm por conseqüência uma certa visão de mundo. É pois, dentro de um grupo dado que o homem se reconhece enquanto um ser que vi-ve, que trabalha e que fala. A compreensão que tem de si fica

portanto assujeitada ao modo, e histórico que é, da relação que mantêm com aquelas três produções específicas: vida, trabalho e linguagem.

Se aceitamos este raciocínio podemos ver que o homem tal como é interpretado pelas ciências humanas vai por em evidência uma novidade a respeito de si: vamos poder falar num confronto entre a epistemologia dita clássica e uma epitemologia moderna, já que a primeira é fundamentada na filosofia da consciência e a segunda aparece marcada pela estrutura funcional do inconsciente. Falemos por partes destas epistemologias.

Historicamente falando pode-se dizer que a sujeição do homem vem do idealismo cuidadoso de Descartes, foi ele quem ao conjugar como máxima filosófica "Penso, logo existo", capturou o homem assujeitando-o à sua consciência, ao tomar esta pelo lugar onde se realiza a atividade humana por excelência, o pensar. A filosofia da consciência corrobora com o modelo empírico-racionalista cartesiano. Funda-se neste ponto do pensamento filosófico um ser sujeito de seus próprios atributos: um ser que se deduz a existência a partir da atividade do pensamento que, para Descartes é a forma de captação de tudo o que acontece com o sujeito. E tudo o que acontece ao sujeito e por ele é percebido, sentido, qualificado, é consciência que aparece sob forma de pensamento. É nesta própria injunção entre o objeto tal como está no mundo empírico e o "mesmo objeto" tal como é experimentado e traduzido pelo sujeito através do entendimento, que origina o nascimento do su

jeito que, enquanto tal, é percepção-consciência. Um sujeito cuja captura, cuja condição de possibilidade é o registro da consciência, ou lugar onde se dá o sujeito em sua empiricidade.

Enquanto desta maneira rejeitamos tudo aquilo de que podemos evitar, e que simulamos mesmo ser falso, supomos, facilmente, que não há Deus, nem céu, nem terra e que não temos corpo. Mas não poderíamos igualmente supor que não existimos, enquanto duvidamos da verdade de todas estas coisas: porque, com efeito, temos tanta repugnância em conceber que aquele que pensa não existe verdadeiramente ao mesmo tempo que pensa que, apesar das mais extravagantes suposições, não poderíamos impedir-nos de acreditar que esta inferência EU PENSO, LOGO EXISTO, não seja verdadeira e, por conseguinte, a primeira e a mais certa que se apresenta aquele que conduz os seus pensamentos por ordem.

(Descartes, 1985, p. 55)

Está-se neste sentido alocando de maneira original a empiricidade da matéria ou substância e a idealidade reflexiva da razão. A consciência como lugar onde se dá a empiricidade do "eu" pensante e que nesta condição é possibilidade para um "eu sou" irrefutável porque suposto a partir do ato de pensar. É a existência cunhada da reflexão, a apreensão do ser a partir do seu próprio testemunho, é o sujeito reflexivo, que se materializa na consciência, que se auto-realiza na consciência de alguma coisa.

Depois, examinando com atenção o que eu era e vendo que podia fingir não ter corpo algum e não existir nenhum mundo nem lugar onde eu estivesse, verificava que não podia, por isso, fingir que eu não existia. Ao contrário, do próprio facto de pensar em duvidar da verdade das outras coisas seguia-se muito evi



dentemente e muito certamente que eu existia; ao passo que, se deixasse somente de pensar, ainda que todo o resto do que eu imaginava fosse verdadeiro, não teria qualquer razão de crer que eu existia. Disto conheci ser eu uma substância cuja essência ou natureza era apenas e inteiramente pensar e que, para existir, não precisava de qualquer lugar nem depende de qualquer coisa material. De sorte que este eu, ou seja a alma pela qual sou o que sou, é inteiramente distinta do corpo e até mais fácil de conhecer do que ele. E, ainda que o corpo não existisse, a alma não deixaria de ser tudo o que ela é.

(Descartes, 1977, p. 52)

Bem, na reinvenção moderna do homem foi o cogito cartesiano, como promotor máximo da filosofia da consciência, quem se vê declinado pela sujeição do homem a um tipo de demanda que, lhe sendo inconsciente, o descentraliza. A racionalidade foi revestida de outro tom que não aquele privilegiado pela filosofia cartesiana. O pensamento como ato de fundamento do sujeito, suposto então como eminentemente racional, distancia-se da concepção moderna, na qual o sujeito é muito mais suportado pela emocionalidade, pela afetividade. É isso que nos afirma a Psicanálise, segundo a qual o ato de vontade, de querer, se encontra superdeterminado e não assegurado pelo livre arbítrio como assegura a filosofia da consciência. Doravante o ser voluntário cede lugar a um ser cuja vontade está determinada em outra cena; não mais se reconhece no ato direto de suas relações mas sim através da história de suas relações. Essas sim determinam a própria estrutura de suas relações presentes. Digamos que a autonomia da vontade cedeu lugar a um efeito do desenvolvimento afetivo que marcou o sujeito e assim determinou sua história ou a forma como se conduzira dentro da "convivên

cia" com tudo mais. Consideremos então que, na ordem do atual discurso sobre o homem encaminhado pelas ciências humanas, a constituição do homem se dá ao nível do conluio afetivo e cognitivo que se engendra no seio das relações humanas. De forma que, de subjetividade a subjetividade o sujeito é posto como tal estabelecendo-se como diferença. Parece indubitável neste prisma que o estar cōnscio de si mesmo surja muito mais como efeito da relação entersubjetiva do que como causalidade humana, como nos propõe a filosofia da consciência.

Não se trata pois do sujeito da certeza, mas sim do sujeito do simbólico. Do sujeito que tem entre ele e o que não é ele a efemeridade do imaginado que, como tal, se afunila e dá-se a conhecer através da possibilidade de ser simbolizado tornando-se assim operante, tanto para o sujeito individual quanto para o sujeito social.

Um símbolo é por definição uma relação constituída, fundada não em si mesma mas no arbítrio histórico na sua formulação social e cultural. Neste movimento as coisas dão-se à função simbólica a partir do apelo intrínseco da espécie de realizar o seu vivido, objetivando seu curso existencial.

Assim sendo o sujeito traz em si a marca de uma abstração e que se põe em relação com um outro abstrato. Tudo a princípio é lícito e apropriado uma vez que se justifique ao nível da vontade. Mas, numa instalação "mágica" aparece o plano legislativo da vulnerabilidade humana: o plano simbólico. O símbolo é o próprio âmbito da estabilização da enormidade de sentimentos que povoam a trajetória humana. Através

dele se pode por em relação esse corredor de emoções internas com a, embora aparente, funcionalidade lógica do mundo externo. Nesse entrecruzamento vão sendo firmadas as identidades e por conseqüência as diferenças. O símbolo é assim a tentativa de "desabstrair" esse rumo movediço da experiência humana tornando-a eficiente do ponto de vista afetivo e cognitivo. Mesmo a troca cooperativa entre sujeitos fica possibilitada por este princípio de identidade.

Parece que a compreensão do homem a nível de sua produção simbólica marca estruturalmente a tomada de uma epistemologia dita moderna. Isto porque dentro deste caráter simbólico, teremos que abrir mão de um projeto de conhecimento propriamente empírico do homem uma vez que na sua experiência de sentir e viver o mundo já estaremos encontrando as próprias razões e formas de suas práticas, porque o real dito fora do sujeito é o inimaginável. Pelo menos a presença simbólica alude sempre por princípio à ausência do algo (real empírico) que simboliza. O que a tradição empirista nos coloca é exatamente o oposto, ou seja, concebe uma verdade como substância encontrada pelo sujeito e quando em contato com o mundo real, ou o mundo tal como lhe acontece na experiência sensível. Desta forma indica no mesmo golpe a ausência de verdade embutida na imaginação visto que esta seria o próprio negativo do contato pleno com o mundo sensível. A imaginação que, neste caso toma o aspecto da ilusão, é precária para o assentimento da verdade. A verdade para um empirista é possível na sua plenitude, supõe um sujeito cognoscente que se ilumina e se rejubila por ela que tem nela a própria direção de sua

cognição. Em última análise é o sujeito da consciência e que pode desta forma ser plenamente refletido por ela. O sujeito pensante cartesiano é redutível à consciência como se fosse mesmo seu lugar de origem. Mas o sujeito mediado pela ausência não pode aí ser reduzido, por apenas encontrar nisso da consciência (o determinante da hiância entre o sistema consciente e o sistema pré-consciente), a própria razão de ser partido, pois que ela não tem meios de refletí-lo na sua abstração ou no seu desejo. Esse sujeito enredado condicionalmente na forma simbólica é o sujeito do inconsciente, é o sujeito que tem como condição de ser, a entrada na ordem, o assentimento da lei, lei que não é outra, senão aquela do que já estava aí antes, é o que interdita as falcatruas do "infans" dando-lhe a condição cultural e humana de ser um ser desejante.

Desta modulação aparentemente desveladora segue-se a nova tragédia do ser humano: a de não ser mais contado a partir do puro instante da consciência, no que esta reflete e qualifica as percepções dos sentidos à forma de uma consciência reflexa. O que o conceito de consciência passou a subsumir é menos do que o necessário para dar conta do fenômeno da existência. Desse lugar, caído do galho da certeza, apareceu um sujeito como efeito e não mais como causa. Efeito de simbolização, efeito de suas percepções.

Tais percepções ao se conjugarem, constituem formas representativas do mundo circundante. Bem, podemos dizer que estas representações podem ser análogas à constituição funcional dos mitos, cuja finalidade é a de traduzir as formas como

o mundo se realiza através da seriação dos acontecimentos.

O mito é o que confere uma fórmula discursiva a qualquer coisa que não pode ser transmitida na definição da verdade, porque a definição da verdade não se pode apoiar senão em si mesma, e é enquanto palavra progride que ela a constitui. A palavra não se pode apreender a si mesma, nem apreender o movimento de acesso a verdade, enquanto verdade objetiva. Ela apenas, a pode exprimir - e isto, de um modo mítico.

(Lacan, 1980, p. 49)

De um lado a possibilidade gerada pela produção de mitos, de outra a possibilidade de produzir verdades. O encontro destas duas possibilidades salvaguarda o viver humano do caos, isto porque elide a solidão da ignorância do homem frente ao mundo a sua volta e ainda tal elisão é garantida, uma vez que a verdade atua como um valor e não como um fato dentro da comunicação. Se pode dizer que, esta é a forma na qual a verdade transita na produção do conhecimento. A ambição científica cartesiana de chegar às idéias claras e distintas como expressão do conhecimento, perdeu-se frente a enunciação dos argumentos modernos.

A cognição não é imparcial, ao contrário, comunga em sua fonte com a parcialidade do afetivo. O afetivo por sua vez funciona como um eixo motriz para todas as peripécias do homem, e por isso mesmo é um divisor de águas entre o que é do homem e o que é do bicho e que este não come. Só o metabolismo do homem é afetivo e libidinal, e isso o assujeita a uma qualidade no seu desenvolvimento que será determinante em sua constituição e não apenas o será o curso bio-anátomo-fisiológico.

Por exemplo, a construção de mitos ocupa na humanidade a fora uma importância capital, pelo menos pelo fato de encaminhar algum tipo de explicação-relação de todos os outros do convívio do homem. Digamos que modernamente essa construção de mitos vem sendo compreendida de modo mais legítimo, pois na verdade parece ser muito mais apropriada à condição cognitiva do homem do que, ao modo da ciência clássica, seria a espesura da razão. Assim sendo pensemos na formação de mitos como contraponto ideológico do modo de apresentação do mundo ao homem, como lugares onde os símbolos se organizam. Os outros do mundo aparecem ao homem de modo inoperante, a organização de fatos suposta na constituição mítica funciona de modo elucidativo, apaziguando tanto o caráter pesquisador quanto o agarramento tempestuoso do homem.

Pela própria forma como colocamos este valor do mito por referência à constituição dos cânones da civilização, vale dizer também a sua funcionalidade ao nível do sujeito, digamos que no processo individual dá-se o mesmo, ou por outra, a constituição psico-social do sujeito vai sendo feita à medida em que o sujeito organiza para si o mundo à sua volta e, como já nos referimos, tal organização pode ser comparada à formação mítica.

Talvez aqui se possa lembrar convenientemente a colocação lacaniana sobre o real. O real visto como o resultado do encontro do sujeito com o mundo, aparece a este sem fissuras, o testemunho do real é um amalgamento entre o eu e o não eu, interno e externo. O eu está presente no não eu como nega

tividade, assim como o interno no externo. O que é, é porque nos parece. O mito é a própria expressão deste amálgama por isso é também expressão da verdade uma vez que nada se lhe contrapõe.

Lembrem-se do seguinte a respeito da exterioridade e da interioridade - esta situação não tem nenhum sentido ao nível do real. O real é sem fissuras. O que lhes ensino, e aí Freud converge com o que podemos chamar de filosofia da ciência, e que este real, para apreendê-lo, não temos outros meios - em todos os planos, e não somente no do conhecimento a não ser por intermédio do simbólico.

(Lacan, 1985, p. 128)

Bem, neste plano constitucional do sujeito, onde o eu e o não eu aparecem muito mais como condição do que como evidências imediatas, pelo menos do ponto em que o sujeito olha. O pacto intersubjetivo figura como mínimo necessário à condição de existência do sujeito. Assim sendo, o que é do sujeito, o que é que constitui o sujeito enquanto tal: um campo limitado e identificado com um eu por oposição a um não eu? Tomos esse lugar que testemunha a ocorrência do sujeito como sua consciência.

Através do conceito de consciência nos referiremos ao lugar, pensemos num sistema, donde emerge este fascínio que realiza o estado de ser único e diferenciado: o eu. A consciência como um pólo que centraliza e sustenta as repercussões do um que se diz ser, através de um eu que se coloca em permanente interrelação, como uma ponta da relação intersubjetiva. E mesmo tal acontece devido à prova de realidade sustentada pelo funcionamento do sistema perceptual consciente. Se estamos

falando num sistema de funcionamento haveremos de nos referir também ao nível pré-consciente, uma vez que a teoria freudiana postula este último como sendo da mesma ordem sistemática que o sistema Cs., Apenas os conteúdos psíquicos que estão ao nível pré-consciente não gozam da mesma focalização que os que ascendem a uma posição na consciência. Mas, a princípio nada há que os impeça de tal ascensão.

Agora, lembremos a sugestão freudiana de derivar todo este funcionamento do sistema inconsciente (Ics.). Sistemáticamente teríamos dois sistemas, o Cs. e o Ics., o primeiro é secundário e o segundo primário. Tal primazia se deve tanto à origem quanto ao tipo de funcionamento, ou seja, no sistema Ics. fatores de extrema importância, pelo menos para a coerência implícita na postulação do eu, tais como: a organização temporal dos fatos e imagens, a hierarquia promovida pela atenção, a priorização do prazer, a coerência de afetos exclusivos, são articulados por este sistema de maneira livre, inversamente ao processo secundário, cuja urgência de tais fatores é tanto evidente quanto é evidente a conformação social do homem. Por sistema Ics. Freud se refere tanto ao insustentável pelo plano da consciência quanto ao intraduzível pelo sujeito através de sua aparelhagem simbólica. Vigora assim como uma constante força tentando pressionar a incansável coerência do eu, tentando a todo momento dissuadi-lo de suas certezas.

Deste modo, a consciência equivale a um viés da vida psicológica, na qual o sujeito aparece como agente de sua



experiência no que tem aí condições de organizar suas percepções internas e externas, vamos dizer que a consciência valha como expressão da ordem subjetiva

Dou-lhes uma definição possível da subjetividade, ao formulá-la como sistema organizado de símbolos que almeja cobrir a totalidade de uma experiência, animá-la, dar-lhe sentido.

(Lacan, 1985, p. 58)

O subjetivo é por excelência aquilo que representa puramente o que é do sujeito. Mas, se por outro lado pensarmos que este subjetivo só aparece por diferença ou seja, não é um ente por si mesmo; que a subjetividade é exatamente esse algo resgatante do sujeito em relação ao que lhe rodeia. Então este subjetivo só pode ser encontrado sob forma de consciência sob pena de não existir, ou melhor, se não puder marcar-se pela palavra não funciona como diferencial, não traduz a peculiaridade da organização dos símbolos. A sua existência só se dá em presença. Neste caso não saímos um só instante do simbólico, pois que é através dele que o ser fala e no que fala estreita-se, rentringe-se através dos significados que produz. Essa produção de significados é a própria insistência da existência, é a fruição do ser. O significado é generoso, é algo que passeia, que desliza na planície do significante e, é essa generosidade do significado que condiciona o sujeito à constante produção simbólica, lutando pela sua própria existência.

No rastro que estamos vindo, sugerimos que a consciência reflexiva cartesiana como não fértil no sentido de apreensão do ser enquanto tal, contrapomos uma consciência

uma consciência existencial muito mais assujeitada aos jogos afetivos do que a um livre arbítrio do pensamento. Podemos assim nos referir a concepção hegeliana da consciência, no que ela nos é demonstrada muito mais como um campo que se dá a conhecer através da dialética da intersubjetividade.

Anteriormente já nos referimos às suposições cartesianas como sendo a expressão de um idealismo cuidadoso, isto porque encontraremos no caminho da filosofia, mais tarde em Hegel, suposições fundamentadas num idealismo levado às últimas conseqüências. Achamos que em Hegel tal acontece a partir de sua postulação sobre a consciência. Vemos que aí, a consciência antes de ser trazida pela clareza a respeito da evidência do objeto em si mesmo, é um lugar onde o objeto se dá a conhecer e não como uma captura de sua natureza. Mas como é, segundo atribuição recebida da consciência, digamos que o objeto se dá a conhecer nela, através da forma como aparece a ela. A consciência aparece como uma fenomenologia da experiência do sujeito percipiente e que num certo sentido é refratária ao objeto mesmo, porque o toma em sua aparência; não pode olhá-lo como que por de trás dele em todos os seus raios, impressiona-se apenas por aqueles que nela se refletem e tem nisso a representação de sua totalidade. Não pode pois tomar o objeto na empiricidade mesmo dele, pode apenas designá-lo e isto à luz da forma como o experimenta, essa é sua verdade, vale dizer que é tanto do objeto pois nada mais há a seu respeito, quanto é verdade para a consciência.

A consciência assim posta aparece muito mais como um

meio, onde as várias formas nas quais o objeto aparece são a mediação do conhecimento. O conhecimento não é imediato, é antes mediado pelas formas do aparecer do objeto. O objeto aparece em seu puro devir, no seu movimento constante de transformação, a percepção dele portanto é a captura de um momento desse processo de transformação: o que é agora... já não é mais, foi. Daí Hegel coloca a consciência como um enquanto, a determinação de um momento tal que, a captura do objeto só se dá na idealidade da razão e não no puro devir do objeto. Portanto a consciência aparece como transcendente ao objeto e aquém de sua totalidade. O que aparece como o em-si do objeto nada mais é senão o ser do ser para quem percebe. Logo, o conhecimento se estabelece a partir do que é para a consciência, esta é a medida. Numa seqüência vemos então, a consciência do objeto em si mesmo e a consciência do objeto para ela, ou seja, o objeto e o conceito. Resta à consciência equacionar os dois tempos e assim extrair o que é verdadeiro ou a igualdade objeto-conceito. A consciência assim é a própria reificação do objeto, fazendo-o para ela mesma em forma de conceito ou do seu saber a respeito do objeto percebido. Tais suposições levaram Hegel na Introdução da Fenomenologia do espírito a dizer que: "o que é real por excelência é o conceito não realizado". Não existe "real" fora do racional, fora do que é pelo sujeito percebido, e designado., nomeado. Fica pois a existência do objeto atrelado à percepção da consciência.

Esse é o movimento da dialética hegeliana, na qual a consciência é uma intervenção essencial para a existência,

uma vez que é a consciência quem realiza, quem distingue um singular da universalidade anônima. Através da consciência o ser encontra sua forma una e exclusiva, sai da diversidade e retorna como diferença para a consciência e, ela por sua vez, vê-se nesse movimento, num aparecer de si mesma.

Da mesma forma, a percepção que temos do outro semelhante é o que suporta a existência dele em nós e ainda somos nós quem aparecemos e enquanto percebemos o outro. Dá-se então que, um e outro estão ligados no jogo das subjetividades. Lembremos o exemplo das posições de senhor e escravo e veremos que assim são firmados dois sujeitos, designados e, isto só ocorre dentro da ordem simbólica. Enquanto que fora dessa designação duas subjetividades se articulam tomando uma por referência a outra, dado que as duas encontram na existência de uma a razão necessária de sua própria existência. Fica pois a intersubjetividade na gênese do simbólico.

Esse jogo de projeção e introjeção de forças de uma e de outra posição é da ordem do que é para Lacan o Imaginário. Portanto é ainda da intersubjetividade e que só vai dando-se a conhecer através do simbólico, ao ser nomeada e circunscrita por este ou por seu protótipo: a linguagem.

Posto desta forma este fenômeno chamado consciência pode ser tido como um plano receptivo, que enseja um relevo, uma silhueta que permite a identidade manifestar-se, o si mesmo tomar forma, ser suportado pelo pronome eu que, neste caso, subsume o que é idêntico ao sujeito. A partir dessa aquisição o sujeito acontece dentro do curso processual das subje-

tividades. O sujeito é aquilo que aparece surgido da generalidade particularizante do símbolo. Assim sendo passa a transparecer-se através do continente dos símbolos sócio-culturais e tomando forma a partir da consciência de si mesmo.

Esta consciência coloca o sujeito dentro da cadeia do discurso e como um eu que se traduz, que tem a sua praxis na fala. Eis que chegamos à fala como lugar de articulação próprio do sujeito, lugar onde a generalidade da linguagem se constrange através do sentido único que o usuário da mesma lhe empresta. Chegamos então ao sujeito que se faz enquanto tal através, não do enunciado mas da enunciação.

Compreendamos pois a linguagem como a rede simbólica por excelência e que por isso se pode dizer que ela instrui e orienta a gênese do sujeito.

Trata-se de uma fórmula - a linguagem tem função de comunicação, até mesmo de transmissão, e a fala tem função de fundação, até mesmo de revelação.

(Leclaire, in Lacan, 1984, p.348)

Reconhecida neste "status" a linguagem preexiste ao sujeito, o qual posteriormente a vivificará na medida em que, encontrará nela sua existência e ela sobreviverá nele como resistência.

A porção lexical transita errante entre bocas e olhos, os quais por um gesto de bravura arriscam assumir alguma sugestão semântica para retratar o que ocorre no seu ser. Esse momento de suposto encontro de sentidos equivalentes conduz o sujeito a um êxtase inigualável que, não é outro se não o da co

municação: deixar sair de si e em seu nome o seu ridículo ab soluto como se fosse verdadeira máxima lancinante da sabedoria egôica. Eis o grande risco, o de confrontar-se com o outro e arriscar sua diferença e como única condição de existir para si e para o outro.

A língua em sua liberdade formal circula despreten ciosamente no jogo das falas e estas insistente e obstinadamente procuram o sentido preciso, certo, como um algo concreto, o que em outros termos pode ser chamado de real. Mas, se o real é mesmo impossível como nos disse Lacan, o que sobra é a insistência como forma de encontro.

Neste ponto, se é que saímos, voltamos ao jogo da in tersubjetividade como única possibilidade de se vislumbrar o sentido e trans-aparecer o sujeito.

O sujeito é ninguém. Ele é decomposto, despedaçado. E ele se bloqueia, é aspirado pela imagem, ao mesmo tempo enganada e realizada do outro, ou, igualmente, por sua própria imagem especular. Lá ele encontra sua unidade.

(Lacan, 1985, p. 74)

Para Lacan só no que ele aponta como registro do imaginário é possível o sujeito se "eunificar", se representar, se recompor como unidade.

É preciso que, no sistema condicionado pela imagem do eu, o sistema simbólico in tervenha para que uma troca possa estabelecer-se, algo que seja, não o conhecimento, porém o reconhecimento.

Vocês estão vendo através disto que o eu não pode, em caso algum, ser outra coisa senão uma função imaginária, mesmo que

num certo nível ele determine a estrutur  
ração do sujeito. Ele é tão ambíguo quanto  
 pode ser o próprio objeto, do qual  
 ele é, de certa maneira, não apenas uma  
 etapa, mas o correlato idêntico.

O sujeito se coloca como operante, como  
 humano, como "je", a partir do momento  
 em que aparece o sistema simbólico. E  
 esse momento não é dedutível de nenhum  
 modelo que seja da ordem de uma estrutu  
ração individual.

(Lacan, 1985, p. 72)

Desta forma vê-se que não há sujeito constituído co  
 mo humano fora da ordem simbólica. Como já aludimos antes, o  
 sujeito não precisa somente de iguais mas, mais ainda, de ser  
um entre os iguais. E isso começa pelo nome como a marca de  
 dissimetria, de identidade. Mas, quando acatamos tal propõsio  
 apontamos simultaneamente para uma ordem que é preexistente  
 tal ordem não é outra que não a linguagem, ou este conjunto  
 de termos articulados dentro de normas, ou mesmo dentro da  
 Lei social. É nesse quadro que os tais termos fazem o sentido  
 que pretendem, apontando direções para a conduta humana. É sa  
 bido ainda que é dentro dessa quadratura que o sujeito aparece  
 enquanto tal porque é aí dentro que ele fala; que ele ouve e  
 fala.

Assim o sujeito é permitido-constituído, e situado  
 ganhando o que é de si mesmo e, de um só golpe torna-se incluido  
 do, patenteado para a comunicação, pronto a dialetizar com o  
 outro imediato. Dito de outro modo, na plenitude das palavras,  
 símbolos que são, enraizam-se significados completamente estra  
nhos, porque arbitrários. Dessa arbitrariedade deduz-se a compre  
ensão como a grande aventura pretendida pelo ser falante  
 mas que por sua vez não foge a ela, ao contrário mergulha es-

sencialmente nesta aventura, aliás como condição "sine qua non" para existir.

A compreensão vista desta forma é muito mais um encontro eventual do que um dado de tradução. Neste caso, a confirmação do outro é fundadora do entendimento, sem ela a já falada aventura insistente não chegaria nunca a tocar, ainda que parcialmente, o pretendido.

Compreender é opor à palavra do locutor uma "contrapalavra"...  
 Na verdade, a significação pertence a uma palavra enquanto traço de união entre os interlocutores, isto é, ela só se realiza no processo de compreensão ativa e responsiva. Ela é o efeito de interação do locutor e do receptor produzido através do material de um determinado complexo sonoro. É como uma faisca elétrica que só se produz quando em contato com dois polos opostos.

(Bakhtin, 1981, p. 432)

A compreensão é um modo de existir; é um produto da relação dual na qual o assentimento do sentido do outro num dos parceiros é condição necessária para que a comunicação se faça, a parceria se faz necessária. E o desejo de falar o que se quer dizer se encontra aí condicionalmente realizado. Mas, tal parceria nos leva a uma outra necessidade, a de uma afinidade simbólica, uma certa proximidade na semantização do vivido, por isso é tão difícil e as vezes impossível compreender uma semântica que seja estranha à história sócio-cultural. Mas ainda não são, essa sociedade só é eficiente se a reboque conduzir sentimentos de afeição suficientes, para que o eu possa se estender até o outro e deixar-se "com-penetrar" por ele. É um processo de aceitação, de deixar-se reconhecer atra



vês da palavra do outro e, disso se pode dizer, é um efeito de amor.

Sem dúvida aludimos assim a um certo tipo de assujeitamento, quando supomos a comunicação como sendo dialética. Mas, sendo ela mesma a essência da comunicação, tal assujeitamento integra-se no devir do sujeito porque, ao retornar sobre ele assegura-lhe sua própria existência. Então, chamemos este assujeitamento de situação ideal, porque nele, se fundamenta o sujeito, por oposição ao assujeitamento estruturado pelo monólogo do conquistador, porque este leva à morte.

Este último, nos conta a história, marcou doloridamente a ascensão de uns sobre outros. O monólogo do conquistador usurpa o mundo do outro que, assim, tomba sem lugar. Neste caso é o aniquilamento do outro que vigora como reconhecimento para o conquistador. Sendo assim se pode dizer que por definição tal discurso perverte o processo de compreensão. Uma vez que sua palavra se ergue em sinal ao outro, mas não como efeito de compreensão, mas sim para marcar-se fora do processo sócio-cultural deste outro que, então, se vê conquistado, "sub-julgado", tendo o seu discurso enquistado no discurso do conquistador.

Por outro lado, se pode pensar ainda neste processo como sendo uma espécie de delegação. A própria derrota determina isso, exige intrinsecamente a perda potencial de certo "status" dentro do agenciamento do próprio devir histórico. Doravante o conquistador conta a história e se conta através dela. Passando a enfrentar o conquistado com a sua própria novidade, instala-se no cotidiano dele, incitando-o a uma certa forma de con

versão, concedendo-lhe novos rumos de representação deste mesmo cotidiano, através da reificação de significados, os quais pouco a pouco torna-se-ão verdadeiros passaportes para a cultura dominante. Como se fosse acontecendo um processo de "mesmização", transformação de signos de diferença, através da troca, e consolidação de signos de igualdade. Isto seria exatamente o movimento seguinte à perda da hegemonia, seria o que se pode chamar de aculturação. Esse momento é sem dúvida desejado pelo lado do dominante uma vez que o enfrentamento pode suscitar sua remissão, sua destruição, sua morte.

Também a distinção entre a função e os efeitos é necessário na análise dos conflitos ideológicos, no sentido de que uma emissão e uma recepção podem ter efeitos e conseqüências não desejadas, eventualmente opostas àquelas que eram visadas. Uma violência simbólica, por exemplo, funciona para o grupo que a provoca, pode suscitar reações negativas nos grupos rivais e provocar a destruição do grupo iniciador.

(Ansarte, P. 1978, p. 210)

Em outros termos, as posições conquistadas são mantidas se são capazes de articular efeitos de fetichização sobre os sujeitos, para que estes ao encontrarem onde se refletirem tenham onde se reconhecerem e possam desta forma se integrarem no conjunto e virem a admitir a tradução que o conquistador faz deles. Assumam assim a si mesmos através da ação do outro. Então, se concordamos, somos levados a pressupor nisto um certo engendramento de alienação.

Tudo isto ao final percorre um contorno intrinsecamente humano que não é outro senão o da alienação. A aliena

ção como forma que cobre a distância do homem à natureza.

Na forma de tudo que foi dito, não se pode renunciar à compreensão de uma alienação, configurada dentro do próprio processo de constituição do humano. Uma espécie de alienação que ontologicamente funda o sujeito humano. A existência humana é mediada é "inter-ferida" pelas relações que se faz e pelos significados que estas relações adquirem na biografia do sujeito. Ele se relaciona e com toda espécie de coisas, para isso basta que as perceba. Na própria essência desse relacionar-se está o efeito de sua produtividade, ou seja, o ser humano produz sobre a natureza não a toma em si mesma, mas a transforma tecendo a compreensão que tem da mesma. Em outros termos se pode dizer que a atividade produtiva joga o homem inexoravelmente dentro do movimento histórico. É no seu devir histórico que ele vai encontrar-se como ser produtivo através do sentido historicamente dado a sua produção.

Aqui caberia recorreremos a denúncia que Marx fez quanto à atividade produtiva do homem. Segundo ele, esse modo de ser do homem que se define através de sua natureza produtiva vai substanciá-lo como um ser historicamente determinado. O homem se auto-produz na medida em que faz sua automeadiação. Mészáros enfatiza isso através da seguinte citação de Marx:

Nunca se pode alcançar um ponto histórico no qual seja possível dizer: "agora a substância humana foi plenamente realizada". Essa delimitação privaria o ser humano de seu atributo essencial:

seu poder de automediação "e autodesenvolvimento".

(Mészáros, I, 1981, p. 107)

Desta forma o homem vai, ao se produzir, determinando formas de alienação que, por sua vez, vão sendo estruturadas de acordo com o modo de organização do espaço social dele. Assim Marx aludiu ao modo capitalista de produção como promotor de uma definição peculiar da trajetória do homem, tendo em vista uma demarcação de espaços e encargos sistematicamente determinados por aquele modo de produção, para com isso administrar o ir e vir humano. Tanto assim que o trabalho visto como iniciativa obreira natural à espécie humana perde sua força própria em favor da força constituída pelo capital. Desta forma, o trabalho passa a equivaler um valor determinado como valor salário. Passando este último a ser o referente eficiente para a liquidação das necessidades do homem, já que estas serão supridas a partir da compra de condições de saúde, educação, habitação, vestuário, etc,... A qualidade de tais condições será determinada pelo próprio poder aquisitivo, uma vez que são articuladas dentro do sistema não como bens naturais mas sim como mercadoria. Isto nos faz retornar ao valor salário. Logo, o salário como poder de troca será a reificação do trabalho do homem e, assim sendo, o trabalho deixa de ser um fim para ser um meio de alienação. Mas, pela própria essência acumulativa do capitalismo, sabe-se que este tem estrategicamente a maquinaria necessária para a produção de necessidades ao reificar objetos que hierarquizam o consumo. Tanto se sabe disso quanto se sabe que isso se faz necessário

para o próprio equilíbrio e manutenção do sistema de produção e consumo capitalista. Aliás o valor salário é constituído a partir da virtualidade de prazeres que ele representa.

Sem dúvida que o sujeito do nosso tempo é bastante representativo desta situação. A própria produção de conhecimento sobre o homem tem sido feita de forma a fragmentá-lo como objeto de diversos saberes. O sujeito moderno que aparece como desejante, como suposto a partir do inconsciente é a produção das ciências humanas, é portanto um sujeito articulado historicamente. Um sujeito cuja mediação é feita através do desejo, ou isso que sempre sobra, que não se realiza, que mantém sempre acesa a promessa de felicidade no que pode vir a realizar-se, é um sujeito do puro devir, da busca incansável de si mesmo como forma de aproximar-se de seu próprio desejo, de capturá-lo mesmo. É um sujeito egoísta por natureza, que está pronto a alienar-se num objeto que sobre ele mantenha um certo encantamento.

Concluindo, o homem é tão alienado quanto é capaz de produzir sua própria história, e, se Marx nos encanta, nos encanta exatamente onde caracterizou o modo de alienação histórico do homem. Por uma questão constitucional o ser humano é alienado porque é mediatizado frente à natureza, por outro lado a tradução que faz desta mediatização não é constitucional, mas tem a temporalidade da história. Marx chamou este primeiro modo de alienação de primária, ou legítima da espécie humana trabalhadora que é. Esta forma de conceber a constituição humana já elide o vislumbre de um homem puro, desalienado como projeto de militância política, nos apontando sim

como caráter perverso, a produtividade que se faz sobre a produção, ou a sua tradução como já nos referimos. Neste processo de alienação secundário é que vamos encontrar formas que historicamente se colocam como constituintes da espécie humana. É no movimento de secundarização do trabalho que iremos encontrar as instituições promotoras de uma certa forma de organizar e distribuir dentro do corpo social, tanto o trabalho como o conhecimento.

## 1.2 - O Beijo na Boca

Pode-se chamar de ponte - ponte no sentido de ligação, de trânsito entre um e outro - é um ponto de vista. É nesta função de intermediário, de espaço fundamentado tanto no plano objetivo quanto no subjetivo, é nesta perspectiva que queremos falar do símbolo.

O símbolo é atributo de um cem número de impressões: o símbolo é aquilo que se vê; o símbolo é aquilo que aparece; o símbolo é aquilo que se pensa ver; etc., Eis a metáfora: o simbólico. Neste ponto poderíamos arriscar uma rápida compreensão do signo que é a espécie simbólica - o signo como a parceria metafórica significante/significado.

Eu queria, em suma, que minha imagem, môbil, sacudida entre mil fotos variáveis, ao sabor das situações, das idades, coincidissem sempre com meu "eu" (profundo, como é sabido); mas é o contrário que é preciso dizer: sou "eu" que não coincido jamais com minha imagem; pois é a imagem que é pesada, imóvel, obstinada (por isso a sociedade se apóia nela), e sou "eu" que sou leve, dividido, disper

so e que, como um ludião, não fico no lugar, agitando-me em meu frasco: há, se ao menos a Fotografia pudesse me dar um corpo neutro, anatômico, um corpo que nada signifique! Infelizmente, estou condenado pela Fotografia, que pensa agir bem, a ter sempre uma cara: meu corpo jamais encontra seu grau zero, ninguém o dá a ele (talvez apenas minha mãe? Pois não é a indiferença que retira o peso da imagem - nada como uma foto "objetiva", do tipo "Photomaton", para fazer de você um indivíduo condenado, vigiado pela polícia -, é o amor, o amor extremo).

(Barthes, 1984, p. 24)

Essa fala de Barthes bem lembra uma forma poética no que a poesia tem de por em si, por a nú o que vai na alma humana. A Fotografia toma a expressão de uma grafia, de um marco que traceja uma existência digamos um eu no sentido de uma identidade. Esse grau diferencial da Fotografia talvez possa ser aplicado como predicado também da palavra. A palavra circuncreve um limite, na medida em que expressa um conceito que funciona como uma fotografia. A palavra falada resulta de uma combinação sonora convencional, de modo que pode estabilizar uma série de significados, tais que, dispostos na seqüência da própria fala produzam uma comunicação. A palavra então, se vale de seu limite "corporal" para combinar-se deslocar-se no curso do discurso, e isto só é assim porque ela é um signo, assim como a Fotografia é um signo. Apenas, cabe distinguir, a palavra enquanto é um signo lingüístico é um signo imotivado. Nada suporta a união de um significado a um significante (par que tem por resultado a palavra) senão uma convenção. Como é sabido a língua é um conjunto de termos convencionados. Já na fotografia a junção significado/significante é plenamente moti

vada, é representativa de uma evidência, é um retrato. Logo por natureza a fotografia é um signo ícone.

O funcionamento do signo é metafórico, implica na sugestão de um sentido mantido por um significado. É um efeito produzido pela ausência do referente, é o que cobre o hiato ser-cultura, hiato aliás no qual tudo se passa, talvez daí resulte o estatuto original da linguagem como sistema fundador de tudo que é. É um sistema sígnico a partir do qual se tem todos os outros. A linguagem é pois constitucional, dentro de la se produz a diferença fundadora da existência. A existência referida pela palavra constitui-se exatamente através da oposição de sentidos e não por uma gama de realidade que supostamente a palavra concretizaria. A palavra tão somente realiza o ato de demarcação necessário para que um sentido venha a emergir e consolidar a essência de uma comunicação. Nestes termos o que se quer comunicar transparece através da justa posi-ção das palavras que, por sua vez, prestam-se constantemente a uma nova significação dada pela ordem geral do discurso. Ao ser usada uma palavra atua como uma fotografia ou parte de uma, exatamente quando é a captura da imagem que leva o sujeito a comunicar-se, neste momento a palavra perde seu grau zero e "corporifica" um sentido. Sai da sua plenitude lingüística e reaparece marcada pela individualidade da fala.

Da mesma forma, o ser identificado com um eu sai de seu grau zero e reaparece como um significado, identificado com um corpo (significante). Pode-se dizer neste sentido que o eu é puro asseguramento de uma imagem, nada mais pode ser.



Quanto Barthes reclama a ousadia da Fotografia, a pretensão de de la, lembramos o que constantemente sobra, o que s se apreende por momentos. Em outros termos, estamos nos referindo ao Desejo que, é finalmente o que produz toda esta movimentação dentro da qual o ser se flagra. Talvez, quando na citação o autor afirma que é o amor, o amor extremo, esteja se referindo a es te flagrante. O amor na verdade não é cego é primordialmente imparcial, pratica através da projeção, a reincidência do que é do sujeito.

O amor é a recorrência da outra cena do um. Na medi da em que o objeto amado atualiza partes da personalidade de quem ama e que foram reprimidas dentro do processo de estrutu ração psicológica do sujeito. Caso o sujeito tivesse acesso secundário a esta parcela de si, ora projetada no outro, o sen timento de estranheza seria inevitável pois que seria o fracas so da repressão que foi anteriormente instituída. O desejo existe para ser desejado, caso se efetive, se realize, declan charia o estranho. O amor é possível tal como da ordem do de sejo assim colocado.

No sentido psicanalítico do Amor poderíamos dizer ainda que o Amor é a metáfora da Paixão. Isto porque essenci almente o ser humano é apaixonado tanto quanto é libidinal, mas a efemeridade sensual do apaixonamento, tal que se satisfaz me diante a atividade sexual, é subjugada do ponto de vista soci al e cultural em favor da qualidade que é dada à constituição da Família, a procriação, o valor de estabilidade concedido a tudo aquilo que perdura, etc... O amor aparece como o apazi guamento da itinerância do desejo, porque resulta da retenção

da libido através do ser amado num jogo mágico, isto sem dúvi da empresta durabilidade ao sentimento. Mas é a paixão quem parece satisfazer aos impulsos primários de prazer. No amor é como se ocorresse uma paralização na imagem do outro, pode ríamos dizer que há desta forma o reconhecimento de um signo: um significado primário cola-se a um significante que, outra coisa não é senão a imagem do ser amado.

Bem, chegamos na motricidade do ser humano: a libi do, como traço diferencial de funcionamento. Isto significa que, da mesma forma que a pulsão e sua necessidade de tradu ção num significado, uma representação, assim também o indiví- duo age em relação a tudo o mais em procura da colação signi- ficado/significante, uma vez que é ela a moldura do sentido. Por isto falamos de um funcionamento metafórico do humano, e desde o início como condição de humanização. Nestes termos o Amor tem valor de polo cultural da Paixão, já que esta é na essência anobjetal, é a animalidade do animal homem. Assim sendo toda cultura tem como petição de princípio inscrever o sujeito dentro de um universo simbólico, e assim dar a aparên- cia, constituir significados. Por isso talvez Freud tanto in sistiu na posterioridade do significado, marcando o surgimen- to deste por ocasião da ordem simbólica ou ainda a interdição na perversão polimorfa infantil. É isto o que Freud nos diz quando nos sugere a trama edípica, ou seja a paixão da crian- ça ao ser interditada estrutura as futuras relações que, pro vavelmente terão o caráter nobre do amor. Essa é a matriz sim bólica para as relações posteriores.

Assim é possível esperar ver um animal doméstico, por exemplo, um gato, um cachorro ou uma ave de galinheiro, quando se acha perdido ou isolado, voltar ao comportamento natural que era o da espécie antes da intervenção exterior da domesticação. Mas nada de semelhante pode se produzir com o homem, porque no caso deste último não existe comportamento natural da espécie ao qual o indivíduo isolado possa voltar mediante regressão. Conforme dizia Voltaire, mais ou menos nestes termos, uma abelha extraviada longe de sua colméia e incapaz de encontrá-la é uma abelha perdida, mas nem por isso se tornou uma abelha mais selvagem.

(Lévi-Strauss, C. 1982, p.43)

Essa matriz das relações subsequentes de que nos fala Freud pode bem ser encontrada neste texto de Strauss, ou seja, a humanidade do homem é afetivamente organizada a partir da ordem dos símbolos culturais. Daí a função da ordem simbólica como encaminhamento necessário à sobrevivência dos símbolos culturais, a função simbólica ou a sua contrapartida freudiana, o superego.

Para Freud o superego é o legado da trama edípica, é o que se compõem à nível do sujeito como substrato das suas vivências com o outro, mais especificamente com as figuras parentais ou substituto destas. O sujeito neste início exhibe de forma bastante desenvolvida suas intenções amorosas o que em contrapartida faz com que as experiências de forma marcante. Tais marcas justificariam uma compreensão do superego como sendo a sede das qualidades e do curso afetivo do sujeito. Estão aí grafadas, através destes primeiros jogos amorosos, o arbítrio afetivo do sujeito, o que irá subsidiar suas relações, afeti-

vas que são, com tudo mais. A forma como o sujeito se encontrará com todos os outros estabelece-se a nível desta instância, uma vez que ela resultou do modo como a libido foi economicamente administrada ou, do movimento de projeção e introjeção feito, tanto de pessoas como de coisas.

Já sabemos que a libido é quem suporta as relações que o sujeito estabelece, aliás, ela só se dá a conhecer através dos investimentos que o sujeito faz e do caráter que eles tomam em sua vida, posto que os investimentos ou catexias nada mais são do que a evidência de uma relação. Neste sentido podemos dizer que a libido funciona como um puro significado que aparece através dos significantes em que cola, então toma e dá forma porque reveste afetivamente (catexiza) esta imagem, este significante. E assim, o sujeito vai consolidando um processo de identificação: dando a si formas de outrem e dando a outrem formas de si, "encontrando" metáforas para objetos fantasiados no plano imaginário.

É assim que a identificação estabelece com o objeto uma relação na qual nenhum dos dois pólos pode ser desconhecido. Precisamente a mediação entre tais pólos está realizada pela catexia que, de finitivamente, vem a ser a peculiar ligação que a identificação estabelece com o objeto. É como se, finalmente, a fantasia fosse, em tudo isso, a "expressão" ou superestrutura de uma relação peculiar fundada entre a identificação e o objeto.

(Cabas, A.G., 1982, p.4)

O processo de identificar no mundo algo, de distinguir da diversidade do coletivo um que seja uma forma duplicada daquilo que é do individual, do imaginado, realiza a sere

nidade almejada pelo sujeito. E isso se pode dizer no mínimo por dois motivos: primeiro porque tal processo funciona como equilibrador do sistema psíquico, movido que é pela energia libidinal, segundo porque inscreve o sujeito dentro do seu grupo de iguais, uma vez que o faz aparecer através do universo de símbolos de sua comunidade social.

Em suma, usando a palavra de Godino pode-se concluir que, esse processo diz respeito mesmo ao aparecer do sujeito enquanto tal, pois nele se conformam as três funções psíquicas estruturantes: o imaginário (do individual), o simbólico (do cultural) e o real (do objeto externo).

Diante da identificação tem-se agora o objeto encontrado, catexizado; mas, como sempre suposto, sendo sempre uma ousadia do ponto de vista da certeza, da afinidade natural sugerida pelo encontro. Aliás de certo só podemos conceber a verdade como sendo uma equação puramente formal, como valor que aparece através da interrelação das coisas e não como uma evidência; a verdade pode mesmo ser suposta como um coeficiente de significação e não como um atributo do conteúdo de uma situação.

É preciso não esquecer que, contrariamente ao que se sucede na linguagem comum, que me diz simplesmente que o significante exprime o significado, devem-se considerar em todo o sistema semiológico não apenas dois, mas três termos diferentes; pois o que se apreende não é absolutamente um termo, um após o outro, mas a correlação que os une: temos portanto o significante, o significado e o signo, que é o total associativo dos dois primeiros termos:

(Barthes, R. 1985, p. 135)

Isso que totaliza, contrariando a dispersão natural da disposição das coisas no mundo, que enlaça um significante e um significado legitimamente, é que faz com que um signo apareça enquanto tal, como um algo existente para o sujeito, relacionado com este e que ao passar a significar para ele assegura um sentido.

Paremos um pouco no isso totalizante.

O sujeito humano está sempre comovido ou pronto a se comover esse é um fato. A cada instante ele é arrebatado por uma seqüência de imagens qualquer que, ao se interpor no caminho de sua sensibilidade são rapidamente organizadas pela sua percepção. Mas, alguma coisa acontece à nível desta interposição, tal que, correríamos o risco de sermos no mínimo parciais se tendêssemos a uma compreensão análoga a um processo de estimulação. Visto que, ao que parece, tal processo centraliza o movimento perceptual na intensidade e qualidade do estímulo, ou objeto percebido. Isto em contrapartida sugeria uma certa imobilidade do organismo ao descrever sua motivação como provocada por uma fonte estimuladora externa. Mas, nesta perspectiva sobram umas tantas questões por não caberem, num movimento direto tal como o de E. R. Na verdade este entendimento da vida psicológica deixa ao sujeito a possibilidade tranquilizadora de sair deste estado de estimulação por elisão do estímulo, aliás isso é um fato notável do ponto de vista de uma concepção truista da experiência humana. E é por isso mesmo que ela caduca, ao primeiro golpe dado mais abaixo da epiderme. Certamente estaríamos sendo quase sábios estói

cos, uma vez que o nível de interesse explicável por esse circuito reflexo, seria bastante próximo da indiferença.

A experiência tem colocado complicadores evidentes a essa perspectiva diretiva, senão por outro, pelo fato de que nessa concepção, ao se prontificar ao entendimento de fatores causais, condena-se a ter que se contentar com as aparências e nunca poder chegar às causas que, vale lembrar, desde que Hume denunciou a causalidade como aparente e a impossibilidade de um isolamento do tipo causa efeito, que este esforço positivista corre sério risco de implosão. Não há como descartarmos o peso de arbitrariedade embutida na suposição E-R.

A questão assim colocada aparece na sua superfície, uma vez que de fato, a bem de um entendimento mais "co-medido" com as vicissitudes que temos sofrido, para elaborarmos de algum modo a beligerância humana, somos colocados na eminência da própria "natureza" agressiva do homem o que imediatamente vai levantar da estimulação externa o dote de causador. E transpô-la ao lugar de causado. Em outros termos, havemos de nos confrontar com a urgência do mundo interior e com a inoperância do mundo externo por ele mesmo. E, se for assim, o mundo interno sim será a fonte de estimulação privilegiada e que por sua própria constituição não se presta a ser elidida, atuando pois com a mesma constância da respiração.

Ocorre que aquilo que muitas vezes é visto como estímulo causador não passa de um suporte onde os grilhões da

vida interna se amarram e assim sendo, encontram maior conforto do ponto de vista, tanto da coerência interna quanto funciona como estratégia de fuga, já que postos para fora pode-se fugir deles.

Haveria assim uma inconsistência na referida concepção, pois que o tratamento do O - S - R iria aparecer como panacéia, por equacionar apenas por transferência do problema para o seu efeito ou o estímulo condicionado, enquanto que o aparelho de produção de tal condicionamento, as vicissitudes interna, não cessariam de procriar estímulos tensivos.

Na verdade o homem não conhece outra coisa senão a sua antiga conformação instintual, ou melhor, pulsional para ser chamada a responder por essa sua produção tão antinômica, como de fato é esse meio em que vive. Certamente não seria na beatitude de sua consciência, a qual poderia ser instruída por argumentações lógicas suficientes, a ponto de corrompê-lo frente a esta loucura lancinante que vem sendo transformado o planeta. Não pode ser contida na consciência tamanho despreendimento e ousadia em relação a sua própria morte. Mais do que nunca vai se pondo como evidência alguma coisa que não pode receber outra compreensão senão à daquela porção de morte a que Freud se referiu.

Dir-se-á que a característica das massas humanas aqui retratada, a qual se supõe provar que a coerção não pode ser dispensada no trabalho de civilização, constitui, ela própria, apenas o resultado de defeitos nos regulamentos culturais, falhas devidas às quais os homens se tornaram amargurados, vingativos e inacessíveis. Gerações novas, que forem educadas com bondade



de, ensinadas a ter uma opinião elevada da razão, e que experimentarem os benefícios da civilização numa idade precoce, terão atitude diferente para com ela. Sentir-la-ão como posse sua e estarão prontos, em seu benefício, a efetuar os sacrifícios referentes ao trabalho e à satisfação instintual que forem necessários para a sua preservação. Estarão aptos a fazê-lo sem coerção e pouco diferirão de seus líderes. Se até agora nenhuma cultura produziu massas humanas de tal qualidade, isso se deve ao fato de nenhuma cultura haver ainda imaginado regulamentos que assim influenciem os homens, particularmente a partir da infância.

(Freud, S. 1974, p. 18)

Somos todos condenados à morte, pelo menos uma parte de nós. E isso desde muito cedo, em nome da própria estrutura instintuante da humanização. A partir disso restou-nos como possibilidade um olhar para o mundo encolhido através de um buraco e não mais dispersado num horizonte. Disso se pode deduzir o desnorteamento agressivo da massa humana. Somos sempre suspirantes, desejantes de uma plenitude irrecuperável.

Lá, no aconchego do seio materno experimentamos um prazer de tamanha magnitude que nele nos perdemos, a tal ponto que tudo o mais seria dispensável. Era o próprio gozo. Durante fomos sendo sempre tomados pela ameaça da perda deste êxtase. E finalmente a ameaça se torna eficiente a ponto de nos levar a uma outra forma para sobrevivermos: àquela que nos permitisse condescendência com a espera, a assimilação do tempo e do tempo de espera. Pois já então o mais que perfeitamente prazeroso virou memória, cedeu sua presença à chegada do outro semelhante, com o qual, a partir de então essa memória será incansavelmente tentativa, motivo de convivência como uni

ca forma de resgate de alguma vivência próxima à anterior. Isto tudo pela grave assimilação da insuficiência de um sô e a conseqüente permissão, a existência do outro, sem o qual a nossa irremediável incompetência de recém-nascidos estaria confinada ao inviável.

Sem dúvida o homem não é por si um ser solidário, passa a sê-lo por amor a vida. O Édipo, essa coisa quase clara, talvez até a sua nunca solução se deva ao seu contorno tão óbvio que a percepção subtrai, reflete como precário. O óbvio pode ser precário pelo menos do ponto de vista da inteligência humana.

O ser do homem é marcado pelo amor e isso com todas as suas variáveis. Mesmo porque como já vimos, até por ter a sua vida articulada na vida do outro, esse amor é estrutural. A isso Freud se referiu propondo o termo libido, como continente de toda essa manifestação do ser em relação ao outro. E que tem na própria vivência desta manifestação a efetivação dos trilhos pelos quais o ser humano dar-se-á ao amor de si e ao amor pelo outro. Não se trata pois de um continente de caráter instintivo, de vez que o instinto por definição esgota o objeto de satisfação em sua própria especificidade, como que emana já de si o curso que se deve tomar para aplacar sua urgência. No homem, além da urgência fisiológica, aparece a urgência afetiva e esta é vivida em acordo com aqueles primeiros impulsos amorosos da infância. São esses impulsos que uma vez inibidos em seus fins, arrumam o tempo de espera do sujeito, conformando modos de prazer e desprazer, a partir das trocas de afeto que o sujeito vai fazendo com o mundo.

Para tal especificidade Freud postulou o caráter pulsional, ou a tensão somática inerente ao organismo com sua contrapartida psíquica ou representação. Fora deste viés representativo tal tensão não teria tradução para a psique do sujeito e assim sendo, não se fazendo no mínimo como sensação, não teria meios de acionar a motilidade, a fim de chegar à satisfação.

Desta petição de princípio, decorre a impossibilidade de deirmos a esgotar a pulsão através de uma satisfação plena. Pode-se apenas atenuá-la na sua urgência ou força, mas não totalizá-la em seu fim, pois que o momento a partir do qual ela teve que ser defletida é correlato ao momento em que o sujeito saiu da forma simbiótica para adquirir-se e conseqüentemente adquirir o outro enquanto seres de cultura. E portanto referidos não só por sua impulsividade pulsional, mas orientados pelo arbítrio da convivência com a legalidade que, não é outra senão aquela que é circunscrita pela ordem simbólica.

É nesta ordem que o sujeito deixa sua quimera animal e anônima para inserir-se na contingência do mundo social, é aí que de agora em diante ele vai encontrar tradutores, a forma de símbolos, para sua produção natural da vida, do trabalho e da linguagem.

Bem, houve um salto de um espaço digamos negativo do ponto de vista da individualidade, para um ponto positivo em relação à natureza própria cultural do homem. Como resultante constituiu-se o desejo como marco de uma perda, que tem como

distintivo o eterno retorno, por ter sido ao longo deste processo, produzido em função de algo que passou a ser o que falta, o que foi sacrificado pelo traço de humanização. Freud vai se referir a posterioridade como lugar onde as significações tomam forma, pois aí o sujeito encontrará sua tradução. As vivências de até então caíram para alguém do traço, que podemos reconhecer como divisor ou barreira da repressão, entre o sistema consciente e sistema pré-consciente.

Desta forma se compõe o hiato estrutural do sujeito, hiato que o colocará em permanente movimento de "re-composição". Como tentativa de restabelecer uma totalidade, descaracterizar o buraco e em seu lugar restituir uma significação "idêntica" àquilo que por demais de si perdeu-se no outro.

Isso que totaliza e põe em funcionamento uma significação, compõe um signo, é dessa ordem ou da ordem do que no ser humano é o desejo. Temos então o desejo como o próprio articulador da significação e que pelo caráter alienado que tem, vigora em constante deslizamento, deslocando-se de um a outro significante, condensando-se, mas sempre numa ação não mais que metonímica graças ao mandato metafórico da realidade.

À forma como dissemos antes, isso que totaliza é uma metáfora, porque pode substituir, pode representar um-algo-visto-pelo-sujeito, o sujeito reconhece porque motivou, legitimou a relação significante/significado à luz da espessura de sua própria história. Revestiu este, antes estrangeiro, com a peculiaridade, libidinizou, catexizou-o. Um signo neste sentido pode ser tido como resultado afetivo e cognitivo, engendrado

pelo sujeito biológico (pulsional), psicológico (libidinal) e ainda social (fundado pelo simbólico).

Ora, estamos tentando caminhar numa região bastante tensa, esta que de um só golpe traz tanto a constituição do indivíduo quanto a função do social, do cultural. Tal região não é outra que não a dimensão simbólica.

Não seria nossa proposta revisar toda uma literatura antropológica e sociológica dedicada à exposição desse tema: homem-natureza-cultura. A infinidade de trabalhos neste campo bem mostra a complexidade do tema. Mas, em seqüência ao encaminhamento dado neste trabalho, o ponto de vista que marca a produção simbólica como divisor de águas entre natureza e cultura e específica o que é do humano, sem dúvida tem sido privilegiado.

O homem, à diferença de outros animais transforma o continente natural a sua volta construindo objetos com os quais organiza o seu cotidiano. De tal forma que sua produção se orienta em infinitas direções e não só naquela apontada pelo imediatismo suscitado pelas chamadas necessidades básicas para a preservação da espécie, tais como: alimentação, moradia, etc... Em suplemento a sua sobrevivência biológica, o homem ainda produz uma linguagem, um valor de troca caracterizado como trabalho e um conhecimento sobre si mesmo, é em função destas produções que ele se organiza econômica e politicamente, o que sem dúvida especifica as sociedades humanas, subjugando-as a um entendimento social e cultural.

Nesta ordem de fatos, tal entendimento das atividades

des humanas não poderá ser alcançado senão à luz do acervo de códigos estruturados dentro de um sistema sócio-cultural, e que assim sendo, são específicos e marcam as diferenças tanto entre as organizações sociais quanto entre as disposições culturais. Desta forma, esse universal categorizado como ser humano, particulariza-se através do grupo com o qual compartilha uma certa modalidade de códigos, tomando-a como fonte de orientação para a sua própria experiência de estar no mundo. É dentro deste campo cultural e social particular que o homem encontra significados, conceitos tradutores tanto de si, enquanto subjetividade, quanto encontra modelos a partir dos quais conforma sua força de produção. Sendo que a ativação desta força é consolidada pelo desempenho de um conjunto de funções estabelecidas pelas instituições sociais.

No decorrer da assunção e conseqüente formação das expectativas para com o comportamento dos demais, vai sendo traçado o processo de socialização do homem, ao mesmo tempo em que vão sendo distribuídas as forças trabalhadoras de acordo com suas especificações e acesso à produção e consumo do conhecimento gerido pelo corpo social.

Mas, falamos em uma conformação do homem a modelos e isso requer um pouco mais.

Não são os níveis de docilidade, submissão ou criação do homem que estão em questão mas sim sua integração e constituição, a partir de sua participação enquanto sujeito social. Tal participação só é eficiente se está em assentimento com a série de condutas desejadas para o funcionamento e es

tabilidade do grupo. Do contrário a participação é neutralizada através do isolamento social promovido pelas várias modalidades de instituições de asilos.

Assim sendo, o desdobramento das instituições em tipos ou modelos de atuação viabilizam, além do funcionamento das mesmas, o próprio caráter de objetividade da realidade, à medida em que tais modelos ao sancionarem condutas determinadas por direitos, deveres e proibições para o sujeito, mantêm presentes e ativos valores que circulam dentro do corpo social. Ainda a respeito dos modelos de atuação se pode dizer que, eles justificam lógica e coerentemente, através de sua própria estrutura de significação, o constrangimento que exercem sobre a imaginária humana. Em contrapartida eles concedem condições de sócio-produção como se fossem títulos de propriedade de uma visão de mundo dentro da qual se articulam e se tornam legítimos.

O sujeito social é chamado assim para animar e dar sentido existencial às sanções do grupo, ao mesmo tempo em que realiza o seu processo de socialização ou humanização. Tendo em vista a assimilação feita das instruções dadas pelas instituições, através dos seus agentes sociais ou modelos. Desta forma os projetos sociais figurados pelas instituições se mantêm, ou encontram ao longo deste processo dialético de socialização condições de possibilidade para articularem fatores de mudança coerentes e lógicos do ponto de vista social e histórico. Em outros termos se pode dizer que a imaginária humana capturada como subjetividade é ponta de lança dos processos de

mudanças sociais, do momento em que funcionam como matéria prima de todo o engenho social.

Chegamos assim à constituição imaginativa do homem. O homem é o ser das imagens, dos valores, de significados que constantemente deslizam na sua rede de comunicação, na sua rede de relação, sem nunca encontrar um porto suficientemente seguro onde esgotar sua imaginação. Assim sendo, este constante relacionar-se compõe a realidade ou suporte como forma de objetivação, o qual tem efeito equilibrador deste tipo de experiência de estar no mundo, vivida pelo homem.

A realidade pode-se dizer, é a parada da imagem, ou pelo menos o que resiste nesta posição de fotografia instituída; é aquilo que na perspectiva social e histórica muda e assim marca a própria temporalidade da atividade instituinte do homem; é portanto o resto da produção imaginária do grupo social, como lugar de esgotamento desta produção.

A criação da sociedade instituinte, como sociedade instituída, é cada vez mundo comum - Kosmos Koinos: posição dos indivíduos, de seus tipos, de suas relações, de suas atividades, mas também posição de coisas, de seus tipos, suas relações, sua significação - uns e outros cada vez tomados em receptáculos e referenciais instituídos como comuns, que lhe dão unidade. Esta instituição é instituição de um mundo no sentido de que ela deve e pode cobrir tudo, que tudo, em e por ela, deve em princípio, ser dizível e representável, e que tudo deve absolutamente ser incluído na rede de significações, tudo deve fazer sentido. A maneira pela qual, de cada vez, tudo faz sentido e o sentido que faz provém do núcleo de significações imaginárias da sociedade considerada.

(Castoriadis, C. 1982, p. 415)

Logo, a respeito da realidade como "modus operante" da sociedade, se pode dizer ainda que, ela é um tecido de significações constituídas socialmente em acolhimento a isto que,



no homem, é sua própria itinerância constitucional: o sentido. É este, o sentido, que como sempre escapa na sua totalidade se comportando sempre como o emergente, o que vigora como pano de "fundo" desse movimento constante de figurar, de objetivar, de realizar; e por isso encerra o homem nas teias do simbólico como possibilidade de vir a tocá-lo. Mas, o espaçamento do símbolo guarda sempre a condição do que pode vir a ser, na verdade, uma "outra coisa". Tal espaço entre é sugerido pela forma de funcionamento do símbolo que parece ser o de um resumo do hiato entre a imagem e a sua designação. De tal modo, que a concepção de necessidades do homem, à exceção daquelas que o guardam para o prosseguimento da espécie, possa ser tematizada em função da captação de algo que se estabelece como propriedade, que seja dado à percepção como naturalmente faltante pela sua apreensão imediata, constituindo-se exatamente do peso desta falta, aí encontra o seu sentido, a sua razão de ser. Isto será sempre um símbolo pois vem em substituição a uma ausência. Mas, não substitui o algo ausente posto que este algo seria o objeto do desejo que, como tal é desconhecido, aliás, por excelência psicanalítica o desejo só serve para ser desejado e não para ser encontrado como substância de um objeto.

A cessação das necessidades através da satisfação das mesmas não implica num alcance de uma substância em si, mas talvez, implique muito mais numa saturação de um momento social e histórico o que em contrapartida coloca o homem-necessidade de volta ao ponto inicial. O que está no devir histórico como forma de invenções e descobertas não escapa a um movimento digamos prenehe da lógica racional histórica, porquanto o advento

do novo enquanto tal, pressupõe um ponto anterior a partir do qual algo se desaloja, constituindo-se como novidade. Esse desalojar-se é em si o próprio movimento da imaginária humana, em outros termos, se falamos num desalojamento é porque ainda não conjecturamos uma criação de um Novo objeto (o que fatalmente nos remeteria à problemas específicos). Mas, aludimos apenas a uma redimensão dos significados, tal que possam passar a serem revistos e operados de modo diferente, não importante nisso uma mudança no referente. Parece vital, esse raciocínio na medida em que em termos humanos não se pode chegar a um fator substancialmente necessário, através do qual e em nome do qual se pudesse compreender os processos de mudanças sociais. Em termos humanos aquilo que é dado como necessário, à exceção já feita, não nos é dado de outra forma senão a histórica.

Pensemos agora um pouco no aspecto paradoxal do símbolo, posto que o símbolo ao surgir perpetua sua forma representativa, está sempre no lugar de, sem jamais esgotar aquilo a que veio. O seu surgimento e funcionamento se devem a um efeito de oposição circunscrito à um conjunto de domínios ou códigos, e não por um fator intrínseco, legítimo e direto. Assim sendo um símbolo na sua existência se dá sempre à possibilidade de ser desconstruído, a partir do processo de dissecação que o homem faz própria e historicamente dos significados que recebe. Talvez se pudesse dizer que seria a partir do confronto entre o jogo de relações e significados apreendidos e a inquietude do desejo que se teria como resultante a constituição da história humana.

Bem, neste ponto podemos nos referir a um outro modo de equação deste tema em questão: a concepção funcionalista da produção humana ou cultural. A forma de compreender toda esta produção como sendo funcional e pela funcionalidade explicar o que se mantém e o que perece. Malinowski ao postular axiomas da teoria funcionalista enumera os seguintes:

- a) A cultura é essencialmente uma aparelhagem instrumental pela qual o homem é colocado numa posição melhor para lidar com os problemas específicos concretos que se lhe deparam em seu ambiente, no curso da satisfação de suas necessidades.
- b) É um sistema de objetos, atividades e atitudes, no qual cada parte existe como meio para um fim.
- c) É um integral na qual os vários elementos são interdependentes.
- d) Essas atividades, atitudes e objetos são organizados em torno de tarefas importantes e vitais, em instituições tais como a família, o clã, a comunidade local, a tribo e as equipes organizadas de cooperação econômica, política, legal e atividade educacional.
- e) Do ponto-de-vista dinâmico, ou seja, no tocante ao tipo de atividade, a cultura pode ser analisada numa série de aspectos tais como a educação, controle social, economia, sistemas de conhecimento, crença e moralidades, e também modos de expressão criadora e artística.

(Malinowski, B. 1975, p.140)

À sugestão de Malinowski pelo menos duas coisas podem ser ditas: que a produção cultural seja funcional do ponto de vista em que estabiliza a imaginária humana, viabilizando a construção de um sistema no qual o homem estabeleça uma comunicação cooperativa, existencial, e assim possa liquidar a própria construção de sua identidade, disso nada se pode objetar, ao contrário, esta é uma perspectiva evidentemente interessante e digna de aceitação, senão por outro motivo que não a nossa própria experiência em grupo. Mas pensar que haja um funcionamento cultural calcado no funcionamento das instituições como um todo e que tal aconteça por suprir adequadamente as intenções do grupo e desta forma se fazendo necessário, isso já pode parecer no mínimo intrigante, pelo menos à luz do raciocínio que estamos encaminhando.

Pois dizer que uma sociedade funciona é um truísmo; mas dizer que tudo, numa sociedade, funciona é um absurdo.

(Lévi-Strauss, C. 1975, p.27)

As posturas institucionais, tais que regulam a vida social ficam sempre ao risco da própria vida social. Pois, na verdade, elas são muito mais solos depositários da ambição auto-reguladora do homem, frente às suas incapacidades individuais e sociais, do que são determinantes, por articularem finalidades supostamente enriquecedoras para o convívio social. Na verdade elas resultam do próprio fazer social, é este último quem as concebe, e dentro do curso imaginário do grupo social.

No social se tem a rede de códigos necessária para o condicionamento de oposições e conseqüente assunção de símbolos

institucionais, o social é quem faz e não só metaboliza, mas conjuga tanto a produção de coisas como as formas de metabolizá-las. Logo, o movimento que vai da manutenção a transformação das instituições é determinado proporcionalmente pelo efeito delas, pela eficácia dos símbolos que as compõem. Vão se constituindo assim como fundamentais dentro do processo de integração e constituição do sujeito. A consolidação de tal processo pode ser suposta a partir do reconhecimento que o sujeito faça, do momento em que encontre subjetivamente paralelos daqueles símbolos institucionais. Isto denotaria a afinidade simbólica necessária para promoção do conforto sugerido pela convivência com o grupo de iguais.

Não contestamos a visão funcionalista na medida em que chama nossa atenção para o fato evidente, mas capital, de que as instituições preenchem funções vitais sem as quais a existência de uma sociedade é inconcebível. Mas a contestamos na medida em que pretenda que as instituições se limitem a isso, e que sejam perfeitamente compreensíveis a partir deste papel.

(Castoriadis, C. 1982, p. 141)

Digamos que o ponto seja exatamente a conotação intencional da produção social, tal que exclua a produtividade inerente ao intercâmbio social, nele mesmo. Na verdade um algo qualquer produzido, quer tenha um valor cultural ou um valor simplesmente de uso pelo caráter descartável que tenha, pela própria contingência simbólica não vai nunca ser completamente suposto, qualificado a partir unicamente do movimento de sua produção, ou seja, um objeto uma vez inserido no "ethos" sócio-cultural não poderá ser definido em sua extensão a partir dos passos dados ao longo de sua produção. E isso pode

ser dito apenas em função da multiplicidade explícita, da produção serial de objetos que, numa análise de necessidades funcionais ou produtividades funcionais não teríamos como justificar tamanha variedade. Parece sim mais provável, que haja um momento excepcional, no qual o objeto seja "realmente" criado: o momento de sua inscrição, passando assim a "fazer parte" das possibilidades de consumo do grupo. Através da demanda engendrada pelo consumo de objetos é que será feita a individualização de cada objeto e, desta forma, será inscrito o seu valor de necessidade.

## II - O DESEJO COMO PARADIGMA

### 2.1 - A "Des-Cola": A Novidade do Amor

Tomemos a subjetividade como correlativo simbólico da produção imaginária, como lugar-tenente dos símbolos sociais. É preciso que isso venha a se estreitar nas teias do discurso. O que quer dizer que tome forma de símbolo, para poder integrar-se como fato de comunicação.

Nestes termos, a produtividade social vai aparecendo como exterioridade em relação ao sujeito, mas encontrando nele a condição de ser enunciada. Ela vai equivalendo portanto a uma meta produção de cada sujeito social, e que sobre ele atua. Apesar desta produção não ser completamente transparente à cada sujeito, visto que é revestida com a marca do coletivo, mesmo assim sua consolidação é feita através de cada um que seja membro do grupo de iguais ou grupo sócio-cultural. A própria especificidade de tais grupos é circunscrita ao espaço onde imagens e idéias comunguem e dêem assim o tom de cotidiano. Desta forma é tecida a produção ideológica que instrumentaliza os contos sociais, com os quais o sujeito se conta e é contado pelo grupo, na extensão de suas surpresas e mobilidades próprias da fluência do aqui e agora, do momentâneo diário, substanciando as atitudes que se seguem a cada momento de consciência dado.

Assim sendo, a subjetividade vai encaminhando e sendo encaminhada dentro da laboração social.

Ora, vemos então um sujeito planejado subjetivamente através do aparelho simbólico disposto na rede social. Entre

um cem números de questões a que isto nos remeteria pensemos apenas numa: a aclimação de direitos e deveres do sujeito. Tal forma de abordagem nos é oportuna pelo fato de, noutra direção, nos apontar para a assunção de identidades sociais. Tentaremos colocar alguns dados do problema, de maneira genérica e tendo o simbólico como paradigma central, mesmo porque, esta formulação viria em assentimento com o curso dado ao trabalho.

Nesta perspectiva pode-se deduzir a postulação de direitos e deveres do sujeito, como sendo eminentemente uma resultante da ação institucional e que assim, encontra sua lógica exclusivamente nesta ação e não numa função constante de deliberação tal, que supusesse a partir da mecânica do sujeito, quer na sua expressão social, psicológica ou biológica, fatores que intrinsecamente demarcassem a assunção de direitos e deveres.

É fato que a disposição do Estado, a sua equação moral concebida através do paradigma de Nação e o valor da cidadania, constituem o eixo motor das deliberações políticas, econômicas e sociais de um grupo, definindo assim um sistema de governo. Mas também é fato que, essa interdependência deliberante é suportada e legitimada pela eficácia dos símbolos que compõem a administração de tal sistema, e ainda responde pela configuração dos tipos de poderes vigentes numa sociedade.

Nesta configuração de poderes inclui-se ainda a produção de contra-poderes, uma vez que tais posições de poder são formadas em função da própria estrutura de poder, aliás, esta estrutura se define exatamente através das táticas que engendra para a desconstrução das posições de contra-poder. E não só is



to, mas também o jogo de produção de poderes e contra-poderes é certamente o móvel da estrutura política. Assim, a eficácia dos símbolos firmados pela praxis política, muito antes de sugerir uma profissão de fé, é a estrutura mínima necessária para a própria ação política.

Pode-se desta forma pensar que direitos e deveres sejam muito mais apontados em função da enunciação de um sistema de governo do que seja um enunciado para o qual o sistema de governo se dirija afim de viabilizar o seu exercício.

É pois todo um outro modo de exterioridade ao poder que se instaura a partir do momento em que não há mais ancoradouro para o direito.

Esta última fórmula pode parecer extremada. Um novo ancoradouro é fixado: o homem. E fixado, além disso, em virtude de uma Constituição escrita: o direito encontra-se categoricamente estabelecido na natureza do homem, uma natureza presente em cada indivíduo. Mas que ancoradouro é este?

(Lefort, C. 1987, p. 54)

O espaço político vem sendo equivalente ao processo genealógico do urbanismo moderno. A relação que o sujeito desenvolve e deve desenvolver com seu vizinho, garantindo assim os princípios morais das relações sociais, é mediada pelos paradigmas políticos, no que estes traçam perfis de fatores básicos tais como: dignidade, segurança, direitos, deveres, proibições, propriedade, etc., o que em última análise vai levar ao assentamento de necessidades produzidas em observância à manutenção e funcionamento deste sujeito, perfilado pela cultura política.

Desta forma as condutas dos sujeitos da polis são in

duzidas pelo conjunto de expectativas mantidas pelo sistema político vigente. Tais condutas tendem portanto a repetir a visão de vizinhança transmitida pela concepção política, como corolário desta: a política define e regimenta o homem da polis enquacionando formas de tratamento que lhe devem ser aplicados.

Assim sendo pode-se deduzir que o direito de cada um e o seu dever são promovidos em função do arsenal de possibilidades disponíveis, pela ideologia resultante do aparelho de símbolos que definem e articulam o homem da polis. E, no caso de nossa sociedade, tal aparelho bem pode ser identificado com o caráter que toma a produção e o consumo dentro da moral capitalista. Parece mesmo que na atualidade esse aparelho tem sido assimilado de modo crescente, haja vista a sua incursão atual em outros modelos de produção e consumo, como por exemplo no modelo socialista.

O princípio das necessidades plenamente traduzido pela forma como são dispostos os objetos produzidos, equivale ao que poderíamos chamar de democratização do cotidiano, democratização das trajetórias do sujeito no edifício social. O que é necessário, o é do ponto de vista da liquidação do bem-estar, do ponto de vista da dedicação que nossas sociedades tem tido para com este bem, mitificando-o propriamente, apontadas como estão para o volume de felicidade. Tendo na base mesmo do trabalho a intenção de adquirir bens que propiciem um qualquer grau de felicidade, as nossas sociedades vão se colocando muito mais como sociedade de consumo do que de produção, ou melhor, o que se produz é a eternidade da chama do consumo.

O consumo é cada vez mais o solvente das intempéres dos sujeitos. O sistema de produção e consumo capitalista é cada vez mais o simulacro de democracia, já que no seu planejamento todos são incluídos como proprietários virtuais de todos os bens que ele possa supor. A argumentação alegórica do sistema de propaganda e "marketing" em função da felicidade, atravessa indiscriminadamente todos os seguimentos do plano social, descaracterizando assim diferenças naturais e configurando "diferenças interessantes". Nada que naturalmente seja dado como diferença ou marca de individualidade, ao contrário, o fantasma é o da igualdade.

A igualdade por seu lado é perversa para o espírito capitalista, já que ela não serve como moeda de troca na valoração do capital, em outros termos, como viver o aparelho acionado pelo capital mantendo a natureza igualitária? Por princípio a razão de ser do capital figura na diferença por ele marcada, sem este efeito de sinal, ele perde sua própria lógica. Perde sua ética.

Como é próprio à concepção democrata inventar efeitos de democracia, assim também é próprio ao consumo, "afair" hedonista, criar necessidades, fetichizando objetos. A democracia é um modo de relacionar fatores determinantes e fatores determinados, estabelecendo com isso lugares de escolha e justificando modos de sujeição. Tanto assim que, nada mais inexoravelmente democrata do que um mercado aberto onde o capital possa ser investido à critério do investidor, sem que haja a princípio a valorização de um tipo de investimento, à exceção

das obrigações filantrópicas tão sabiamente mantidas, até mesmo como conservação da moral, não faz parte dele nenhuma finalidade mais nobre, que não aquela que sacraliza a felicidade como resultado da aquisição de bens.

Assim sendo todos tem direito de comprar, assim como todos tem direito ao progresso e a ascensão social. Todos tem direito de saber a qualidade do produto que compram, mesmo porque a "certeza" dessa qualidade aparece nas cifras que põem diferença entre este e aqueles produtos. E se infelizmente não se puder adquirir a qualidade mas apenas um objeto neutro, não destacado dentro da seriação de objetos produzidos para o consumo, tal fatalidade de modo nenhum pode ser representativa de um totalitarismo classista, é apenas índice da "indesejável pobreza". Tanto isto é vero, quanto o é, o regozijo experimentado no dom da fraternidade assumido pelo viver igualitário. E que por sua vez funciona quase como um "lava-pés" da condição de penúria promovida pela praxis capitalista.

O caráter político da sociedade humana é estrutural para esta mesma sociedade. O discurso e a prática política movem-se nas fileiras de sujeitos, fazendo-os entrecruzarem-se de parte a parte com meios afins para a organização adequada de seus interesses.

Ao político é dado enxergar na extensão do plano social, as soluções convenientes para as inconveniências urbanas. Resta apenas como corredor móbil do discurso político caracterizar convenientes, ou seja, a estratégia política atual move-se muito menos pela evidência dos problemas sociais, do que pela

maquinária política. De tal modo que, entre o problema na sua evidência empírica e a solução para ele proposta pela ação política, existe o "olhar político" e este sem dúvida transpassa a realidade com dados que lhe são exteriores, revolvendo-a desta forma em função deste olhar e não mais em função da empiricidade do problema. Assim, como uma superestrutura onde são caucionados os motores da ação política, a partir da configuração de setores ou fatos problema.

Desta forma o discurso político passou a ser a própria prática política e na verdade as soluções para o urbanismo crescente continuam a deriva como uma "stultifera navis". Como se a política atual sobrevivesse exatamente desta "performance a-política" que constituiu, é mesmo deste espaço de acordo entre a eminência de uma solução e a crença messiânica na ação do político que a comoção ou ausência de comoção ao discurso deste ou daquele político é engendrada.

A ação política é um ponto de vista ao invés de ser uma racionalização da economia social.

A guerra nos mostra seus efeitos; mas não informa sobre os fundamentos dos políticos. A atitude diante da morte não decide a relação do homem com o homem da polis. A figura dos inimigos de fora e a dos inimigos de dentro, a figura dos agressores visíveis e a que a máscara do tirano oculta não podem ser sobrepostos.

(Lefort, C. 1987, p. 127)

Deste modo os direitos e deveres escorregam de momento a momento, subsidiados pela produção acelerada das possibilidades de assunção de prazeres na vida social. A produção de

bens de consumo amplia-se de segundo a segundo em face ao arrojo tecnológico crescente. A todo instante os sujeitos sociais são atropelados por objetos facilitadores, estéticos e até promissores do ponto de vista de assegurarem, através de sua aquisição, o espaço que os sujeitos ocupam dentro do campo social. E isso determina evidentemente não só o afamado "status" social mais concorre também para a definição dos rumos das relações sociais. Naturalizando cada vez mais direitos adquiridos, justificando vínculos sociais.

Pode-se pois pensar a seriação de objetos produzidos como indutora de necessidades. Pelo fato de que à cada objeto produzido corresponde um distintivo que, vai sendo composto como medida de diferença de um para outro objeto. Logo, e ao modo mesmo de uma produção simbólica: os objetos de consumo não se definem neles mesmos, mais dentro da estrutura do consumo formada pelas mil possibilidades de consumir. Esse leque de possibilidades se hierarquiza na proporção direta em que os objetos deixem seu grau zero e passem a ser subsumidos por uma marca registrada socialmente. Nesta sua última forma, MARCADA, é que os objetos são definidos e assim, ganham valor de necessidade. Exatamente porque tal marca ou atributo prontifica-se imediatamente a passar para a carreira do sujeito que dele tomar posse através do ato da compra.

A necessidade do objeto é inscrita a partir do valor que toma quem o usar, o seu uso portanto funciona como um distintivo de uma identidade social. Bem como a falta dele é distintivo também de uma identidade social. Pode-se dizer que

o sujeito encontra um gozo ao portar determinados objetos, pelo fato de ter nesse aparecer-com-o-objeto a reificação de uma identidade social. Mas, não só isso, o sujeito encontra neste emblema a carteira para o Clube de iguais, ou de sujeitos que como ele compartilham um mesmo "locus" social. Tem-se desta forma a identidade de classe igualmente reificada. Tal pensamento continua extremamente rico se nos interrogarmos sobre a natureza dos vínculos sociais.

Na verdade poderíamos muito discutir sobre as clas ses sociais, mas, também em função disso tentamos anteriormente por em evidência um certo lado da mecânica da democracia, pois que para o sistema democrata, a problemática das classes e das posições de dominação, são exatamente problemáticas desconstruídas em virtude de sua motivação igualitária de base. Mas, certamente que a arena social é um fato, quer queira ou não a virtude democrata. E nesta arena a polaridade dos espaços é constitucional. Quanto mais o discurso democrata se espraia no campo, mais se fazem necessários eixos simbólicos que milimetrem o espaço relacional dos sujeitos, garantindo-lhes assim legitimidade e autarquia.

Bem, parece que este modo de conceber o sistema de consumo, apontando para um funcionamento lógico interno a ele, deixa transparecer a característica que se espera de uma instância de nominação. E que assim sendo, naturaliza os vínculos a que alude. Desta forma, fala-se de uma instância socializadora, no que concede símbolos com os quais o sujeito se identifica; de um modo democrático? Certamente. Mas, com o direito de tentar cercar pelos sete lados as possibilidades

perceptuais do sujeito, fazendo com que ele se espalhe e se encontre dentro dos limites formulados pelo referido sistema. A exemplo disso podemos lembrar a enunciação das propagandas a que se assiste diariamente. Parece mesmo ser um modelo padrão das "mídias" atuais. Formulações como: através do produto X você conseguirá o que quer; o produto Y foi feito para pessoas como você; o produto Z tem exatamente o que lhe falta para que você seja mais feliz; cuidado com a imitação, só o produto A tem o que você precisa; use o produto B e você não será confundido. Sem dúvida que tais referências são familiares.

Neste sentido o consumo deixa os ares de livre iniciativa e passa a inserir-se noutra setor da planilha social, setor que não é outro, senão o de processamento de identidades sociais. É sobre este prisma do consumo que Baudrillard nos leva a refletir.

Vejamos o consumo enquanto atividade idealizada pela troca e entre sujeitos de um "ethos" cultural, apontando para a democratização deste mesmo "ethos". É de se esperar que os símbolos sociais sejam consumidos pelos sócios na própria condição existencial dos mesmos, quer dizer, dos sujeitos e dos símbolos. Mas, por outro lado tal vertente do consumo não parece reduzir-se à simples assunção do curso de socialização. Parece ainda que sobre este primeiro vértice do consumo, incide um outro, e este sim, de caráter melodramático para os sujeitos em questão: a economia política do símbolo.

Cabe ao sistema político democrata, mover-se em direção aos "segredos" do povo, desvendando-os e explicitando-os como sinal de reconhecimento, fato que sem dúvida promove um



encantamento fascinante do ponto de vista dos sujeitos governados. Mas, uma escuta menos fascinada, cedo ou tarde se dá conta do ardil democrata.

Seria preciso muita impaciência e imprudência para deixar escapar tais sinais. De posse deles, em contrapartida, descobrimos uma Obra concebida muito sutilmente, como a dos grandes escritores da Renascença, em particular as de Maquiavel. Manifestamente, ela não se contenta em combater a opinião estabelecida, mas parece agenciada de modo a libertar-se da servidão da opinião. Sua escritura está ao serviço dessa liberação; não se apaga diante das verdades enunciadas, não persegue um objetivo, mas se faz suporte de um desejo de saber que, para realizar-se deve desvencilhar-se não só das representações reinantes como das que se engendram em sua inversão. E a mesma exigência faz com que procure excitar esse desejo no outro. O desejo de ler. Se parece meio que esquivar-se, não é para dissimular a algum censor os efeitos de sua liberdade - embora saiba dessa necessidade -, mas porque o reconhecimento mútuo, ou, segundo o termo de La Boettie, "o entre-conhecimento", se instaura, como o conhecimento, e com ele, no desapareço à aparência".

(Lefot, C. 1987, p. 129)

Exatamente quando o "segredo" do povo é conhecido e reconhecido, o jubilo decorrente deste movimento de ver-se tendo sido visto, torna opaca as formas de encaminhamento feita pela ação política. Ou seja, no deleite do reconhecimento os meios são dissolvidos apenas o fim é consumido.

Bombardeadas de estímulos, de mensagens e de testes, as massas são mais do que um jazigo opaco, cego como os amontoados de gases estelares que só são conhecidos através da análise do seu espectro luminoso - espectro de radiações equivalentes às estatísticas e às sondagens. Mais exatamente: não é mais possível se tratar de

expressão ou de representação, mas somente de simulação de um social para sempre inexprimível e inexprimido. Esse é o sentido do seu silêncio. Mas esse silêncio é paradoxal - não é um silêncio que fala, é um silêncio que proíbe que se fale em seu nome. E, nesse sentido, longe de ser uma forma de alienação, é uma arma absoluta.

(Baudrillard, J. 1985, p. 23)

Quando Baudrillard se refere ao comportamento das massas em relação aos discursos políticos, bem parece estar frizando que o comportamento delas de gritar GOL! Reflete a sua presença anônima nas ruas, quando nelas passa silenciosamente, resistindo assim as formas de nomeação engendradas pelo poder político, dissolvendo este em função de um social caótico.

Este modo econômico da produção simbólica torna a presença positiva porque reificada, dialeticamente, negativiza a presença pela falta de motivos reificantes. Assim sendo, o anonimato a que é subjugada a maioria da população é causa e efeito do funcionamento da produção do consumo, em outros termos, o consumo é produtor de signos de igualdade e de diferença, aciona um verdadeiro aparelho político através do modo como administra os símbolos sociais. O consumo realiza o valor do capital, substanciando através de - imagens e significados - signos de poder e instituição de direitos e deveres.

Dã-se portanto como sequela máxima de todo este processo a gênese da necessidade de consumo, pelo assujeitamento promovido por ele, sobre a trajetória do sujeito no grupo social.

Deste modo Baudrillard equaciona a produção de necessidades do sujeito, através do sistema empreendido na geração infinita de objetos de consumo. Tão logo um sujeito seja saturado pela democratização excessiva de seu consumo, o que fatalmente levará à relativização do seu valor de uso, um outro objeto é criado, vindo a preencher o espaço necessário ao signo de diferença dentro do campo social. Assim, Baudrillard analisa a ordem dos sujeitos na sociedade, em função da hierarquia constituída sistematicamente pelo consumo. Ou seja, concebe o sistema de consumo como agenciador de identidade pelo fato de conceder signos-símbolos, com os quais os sujeitos se identifiquem e, assim, encontrem neste sistema o valor das trocas econômicas que fazem (significante) e sua contrapartida imediata no valor de uso (significado).

Dentro desta economia simbólica novos referentes aparecem para o político, que se vê enredado cada vez mais como decorrente do que como detentor de uma hegemonia na organização do plano social. O plano social cada vez mais é embutido na perspectiva econômica. Assim fica de um lado uns poucos consumidores e de outro a massa, o anonimato como posição revolucionária frente a este aparelho de produção de signos-símbolo de identidade. O que a massa consome é o negativo da identidade maquinada pelo aparelho de consumo.

Desta forma, direitos e deveres dos sujeitos deixam de ser formulações de caráter estritamente político e passam a ser franqueados pela economia simbólica das trocas feitas no plano social.

Por um lado, o direito de consumir, por outro o dever de consumir sob pena de perder-se como identidade do grupo de iguais. Na verdade você pode vestir-se como quiser mas também é verdade que existe uma enormidade de ofertas especializadas em representar "o seu querer", então, porque um isolamento tão crítico em relação à moda? Neste ponto, já nem falemos mais em excentricidade mas sim, em modos inconvenientes de portar-se dentro do grupo social.

Inversamente, assim como a sobrevivência pode cair muito abaixo do mínimo vital se a produção do excedente o exigir, também o limiar de consumo obrigatório pode ser estabelecido muito para além do estrito necessário, sempre em função da produção de mais-valia: é o caso das nossas sociedades, em que ninguém é livre de viver de raízes cruas e de água fresca. Daí o absurdo do conceito de rendimento discricionário, complemento do de "mínimo vital": é "a parte do rendimento que o indivíduo é livre de gastar a seu bel prazer"! Em que é que eu serei mais livre ao comprar uma peça de roupa ou um carro do que ao comprar a minha alimentação (ela própria bem sofisticada)? Em que sou eu livre de não escolher? E a compra do carro ou de roupas será discricionária quando é a substituição inconsciente de um desejo de habitação irrealizável? Atualmente o mínimo vital é o standar package, o mínimo de consumo imposto. Abaixo disso sois um associal - e a perda de estatuto, a inexistência social será menos grave que a fome?

(Baudrillard? J. 1979, p. 82)

Vimos assumindo a postulação baudrillardiana mas cabe fazer uma ressalva.

Supomos que o campo que se estrutura à nível da convivência dos sujeitos é resultante da produtividade imaginária destes mesmos sujeitos que, assim, passam a erigir de modo que não é outro senão o mítico, funções e atribuições descritas através dos papéis sociais. Constituindo desta forma um funcionamento tido como realidade, a qual ao contornar o cotidiano vivido pelos sujeitos, faz a mediação das relações sociais. Estabelecendo através dos símbolos que a compõem, a trajetória dos sujeitos sociais. Concedendo-lhes parâmetros para o processo de socialização. E deste modo humanizando-os, através da simbolização, dando formas de ser aquilo que, seria de outra forma confinado ao não vir a ser realizado ou, o imaginário. O imaginário tal como é elide o aparecer do sujeito já que este surge como efeito do se-parar-se-do-outro.

Posto isso, a formulação do sujeito desejante aparece como herdeira máxima do separar-se do doutro e, consolidando assim, um funcionamento inconsciente. Enredando o ser do humano inexoravelmente ao encontro metafórico, porque vivido numa cena que não aquela produtora do "querer encontrar", ou, a matriz do desejo. Nesta cena Outra, marca inalienável da presença do outro, propriamente falando, só pode ser o continente das necessidades, já que só podem vir a ser depois do Ser aparecer. Só como posterioridade ao ser é que se configurariam as necessidades, pela própria lógica que ordena: primeiramente sentir-se para posteriormente sentir falta de algo, caracterizado então como necessidade.

Esse algo que falta é inscrito na realidade com cará

ter de necessidade, mas não liquidada plenamente na constância de sua produção, pelo fato de ser um desdobramento daquilo que é estruturante da necessidade ou, o Desejo. No campo social ou campo das leis sociais não se pode achar referências do que é a-simbólico por excelência, o que se pode é, em assumindo esta produção inconsciente, falar dos efeitos dessa produção em termos da forma que ela toma através da produtividade humana.

Na fala de Baudrillard, e sua referência ao poder discrecionário da natureza da compra, diríamos que a compra do carro ou da roupa será discrecionária do ponto de vista do sujeito que compra, do momento em que será determinada pela posição hierárquica da necessidade de um ou de outro objeto. Que esta necessidade não seja suportada pelo objeto nele mesmo, disso não há dúvida, senão pela discrepância da necessidade demandada pelos objetos, pelo fato de que o suporte da necessidade será o poder representativo para o sujeito da posse de um ou de outro objeto.

Por tudo isso parece incauta a justaposição da ordem do desejo ao que deveria ser tomado apenas como indutores de necessidades. Produzir valores de necessidade não é o mesmo que produzir desejos, ou pelo menos em se falando de desejo ao modo do inconsciente psicanalítico. Neste sentido se pode dizer que a constituição do sujeito postulada por Baudrillard vai da lógica interna a um sistema de produção de objetos em direção ao sujeito desejante.

O sujeito de que fala Baudrillard além do momento escolhido para a citação que fizemos, é constituído a partir da

lógica das trocas sociais, geridas como são pela economia sim  
bólica dos objetos de consumo. Por um lado, digamos suplemen  
tar, diríamos que a Psicanálise ao enunciar o Desejo fala do  
sujeito constituído e constituinte de signos de identidade, co  
mo suportes para a própria hiância constitucional do sujeito.  
Ou seja, parece mais que sem o sujeito do Desejo não haveria  
como possibilidade de análise, o sujeito de necessidade, ou a  
análise da constituição do sujeito que, para Baudrillard, é  
feita em função de sua produtividade simbólica.

Sendo a produtividade agenciada pela imaginária soci  
al, a assunção simbólica torna-se decorrência ao invés de po  
der ser suposta como gênese. Ao nível de assunção simbólica  
aparece o sujeito das necessidades como desdobramento ou alo  
jamento simbólico do desejo, de vez que este não está aí, mas  
para além daí, tanto é fato que a produção de necessidades é  
incansável assim como o desejo é desejado incansavelmente. O  
desejo enquanto tal é inapreensível pelo simbólico, ele entabu  
la o processo simbólico, tocá-lo seria como se tal processo re  
verter-se sobre si mesmo, mas neste caso se desarticulária, de  
satariam os nós que enlaçam e conservam signos. Em outros ter  
mos, fazem aparecer o sentido que, mesmo por suposição semânti  
ca, pode-se dizer que precisa de um ponto qualquer de alojamen  
to para que apareça para o sujeito. O desejo é um puro devir,  
vindo incessantemente a ser através de necessidades. É o "mon  
te" do qual figura a gama simbólica, se esta retorna até ele,  
perde-se a si mesma nele. Uma vez que o simbólico é um recorte  
do desejo.

O sujeito do desejo portanto aparece como condição  
de possibilidade para o assujeitamento do processo de identida

de a lógica interna do sistema de consumo postulada por Baudrillard.

Bem, na perspectiva em que vimos trabalhando, podemos falar num processo de assunção de símbolos como resultante da prática de grupo ou troca, enunciada a partir do nível intersubjetivo, em direção à configuração da identidade do sujeito. Em outros termos, a postulação básica de tudo que foi dito é a da constituição da identidade do sujeito, quer do sujeito social, quer do sujeito psicológico, em função da condição imaginária do ser humano, como fato que vai lhe assujeitar inexoravelmente à produção simbólica. Como forma de vir a ser o que é do imaginário.

A presença do outro contrapondo ao um é motor da produção simbólica na medida em que, na própria aceção do símbolo somos endereçados a um outro para que, no mínimo na diade, o efeito de convenção que funda um símbolo, possa ser realizado. Esta infra-estrutura do simbólico vai caracterizar o grupo, a parceria, a sociedade como lugar produtor de signos-símbolo, na sua peculiaridade do viver humano. A isso juntemos o que já foi referido a respeito do desejo e assim, tomemos o desejo como articulador semiológico ou, eixo provedor da produção simbólica.

Pensemos agora, em um certo tipo de formação de grupo: queremos falar em comunidades semiológicas ou grupos que se reconhecem como tal, através da emergência de signos-símbolo que promovem e que têm nesta promoção, a sua razão de ser enquanto grupo; o enlace que recobre os seus membros; a sua



própria configuração e conseqüente despregamento da mesmice coletiva.

Inicialmente consideremos a igualdade lingüística para formação de grupos, digamos "afetivizados" por oposição a grupos nomeados. É necessário um espaço onde a afetividade possa ser suportada, fazendo-se aparecer, explicitando-se reciprocamente entre os membros deste grupo ou sub-grupos culturais. Esse espaço pode ser compreendido como sendo o excedente do significante, o que permite o deslizamento metafórico da afeição. Logo, é preciso dispor de um mesmo conjunto de significantes para que a metáfora seja compreendida.

De posse deste conjunto, pode-se então supor um outro modo de identificação, a partir dos signos geridos pelo agrupamento ou comunidade. Neste caso a identificação é feita tendo como mediador os signos geridos pela comunidade, que nestes termos é definida como comunidade semiológica.

Estas comunidades que se estendem e compõem os vários segmentos sociais, movimentam em seu interior, através do diálogo "afetivizado" que mantêm, a produção de signos-símbolo de mudança em relação a alguma disposição determinada pela totalidade sócio-cultural. E isto porque a prática dialógica destas comunidades respondem à sincronia das questões dos sujeitos nelas envolvidos e que por sua vez, se fecham nelas, ou através delas, por se verem "diacronizados" em relação ao grande grupo social.

Como exemplo disso podemos enumerar os grupos que praticam "surf", os grupos de punks, os grupos de casais, re

ligiosos ou não, os grupos de "gays", os grupos negros, etc., Em função desta forma de alojamento dos sujeitos no corpo social, queremos tratar especificamente de um grupo, não tão organizado ideologicamente como os que foram citados, mas também com características de comunidades semiológicas: o grupo de mulheres descasadas.

A formação destes sub-grupos pode ser atrelada a uma multiplicidade de fatores, contingentes a um momento histórico. Tais contingências são interessantes do ponto de vista de sua atualidade, mas são por outro lado, inoperantes do ponto de vista do seus efeitos tomados em sua extensão. Na verdade entre as centenas de causalidades atribuíveis a estas novas formações ideológicas e ou afetivas, nenhuma delas pode suportar o caráter das mudanças vivido pelos sujeitos, visto que elas isoladas se neutralizam em função da estrutura social, Ou seja, desaparecem imediatamente como causas frente ao desdobramento de seus efeitos. Por exemplo, será que o discurso tipicamente feminista, que no Brasil tomou formas a partir de 1975, com a criação da primeira entidade de classe, pode ser tido como causa ou como efeito de outras tantas enunciações que caracterizaram a década do chamado "milagre brasileiro"? E se ainda somarmos ao referido discurso outras condições tais como: as que diversificaram o mercado de trabalho e assim incorporaram a mão-de-obra feminina especializada, levando a mulher legitimamente aos bancos universitários, dado o implemento do capitalismo. Será que assim então daremos conta das questões presentes na mulher? Achamos que não.

Pois na verdade, mudanças constitucionais na sociedade, como estas por exemplo, são a marca registrada do tipo de sociedade como é a sociedade humana. Pela própria característica que esta sociedade tem de produzir o seu vivido e, por ser assim, estes sócios são plenamente habilitados, até mesmo desejantes de mudar, transformar os tons que circulam o seu cotidiano. Assim sendo, se fossemos apreender a condição capitalista como central para estas mudanças, ou mesmo a condição da mulher, parecer-nos-ia mais substancial partirmos do enredo da Revolução Francesa, uma vez que historicamente ela inaugurou a constituição do modo de produção capitalista, quer seja na configuração do tipo de poder e ou de consumo idealizado por este modo de produção. Assim também circunscreveu para a mulher espaços de atuação que, não poderíamos dizer que foram refeitos essencialmente desde então, haja vista a valorização do casamento monogâmico instituída por aquela revolução, juntamente com a ordenação da família nuclear. Estes fatores foram estratégicos para aquela ação revolucionária, como petição de princípio para o asseguramento de poderes requeridos pela nova gestão do social, que aliás, tem aí seu planejamento matriz.

Será que se esta valorização já tivesse sido liquidada, as relações conjugais de hoje teriam os famosos problemas que tem? Parece que não. Como também parece difícil apreender o fator ou momento determinante para a desvalorização do casamento monogâmico. Assim sendo, quando se fala em mudanças sociais nos parece mais compensador, do ponto de vista de virmos a compreendê-las em suas positivities, trabalharmos principalmente em função de duas questões: do agenciamento que os

sujeitos tem feito destes fatores de mudança; e as formas que os sujeitos tem dado para os seus próprios processos de constituição dentro deste cotidiano que, por natureza é mutante. Parece-nos que assim nos arriscaríamos menos a sermos a-históricos, já que sendo testemunhas oculares, como deixar esta posição - mediados como estamos por uma análise - sem perder o trem da história? E ainda mais, nada que sugira um perfilamento dos sujeitos nos interessa, posto que neste momento, isso seria no mínimo uma redução e simplificação do que, em última análise é a expressão do querer-viver do homem.

Parece-nos, que daqui a pouco, num ponto mais plano que advenha como resultado de tudo este tempo, onde os sujeitos tem sido caracteristicamente marcados pelo processo de desconstrução de símbolos do casamento, da monogamia, da fidelidade, da felicidade, da auto-realização, e outros que por extensão digam respeito a estes, tenhamos a consolidação de novas estruturas simbólicas ou mitos, para a definição do convívio das diferenças sexuais. Talvez até possamos arriscar a dizer que a crescente escolha homossexual como forma de realização do conluio afetivo, seja um índice dessa transição.

Que não se pense que estamos sugerindo uma posição conservadora, o que estamos querendo dizer é que houve mudanças, mesmo porque o homem ao incorporar novos modos de divisão do trabalho e divisão do espaço social, vem gerindo novas táticas. Não há dúvida que vivemos um capitalismo sofisticado se tomado por relação à forma como foi constituído, não há dúvida que a ordem familiar tornou-se mais complexa se tomarmos as

novas posições requeridas pelo indivíduo. Mas também não se pode pensar que um discurso do tipo feminista foi Obra exclusiva da mulher. Parece-nos muito mais que ele é uma resultante de um momento da estrutura social, na qual a questão básica da espécie humana é posta em evidência: o "com-vivido". A especificidade da fala da mulher no acirramento desta questão é indubitável, assim como é indubitável que homens e mulheres não sejam plasmados à imagem da diferença anatômica somente, mas sim, sejam efeito do convívio da diferença sexual. E que assim sendo, tais posições sexuais podem tomar formas variáveis de operarem na "com-vivência", em assentimento a formulações do tipo histórica, antropológica, psicológica e sociológica do ser humano.

Falando em termos antropológicos, pode-se dizer que é próprio às sociedades modernas constituírem-se em pequenos grupos, a começar pelo fechamento colocado pela família burguesa, como forma de resolverem suas condições de sobrevivência, quer seja econômica e ou afetiva. E isso em virtude da hipertrofia social que, sem dúvida é um fato determinante no modo como os sujeitos vem se dispondo e sendo dispostos socialmente. A enormidade de fatores que assolam os grupos sociais vem enredando cada vez mais os sujeitos que, assim, tentam construir para si um espaço conhecido onde possam transitar mais confortavelmente. "Pari passu" a essa avalanche seguem-se infinidades de discursos reabilitadores de papéis sociais que, nestas circunstâncias sofrem de uma instabilidade, assustadora para a necessidade humana de estabelecer vínculos. A efemeridade parece ser o dado constitucional dos vínculos atuais.

Voltando então à nossa questão da formação de grupos, diríamos que, tais manifestações seriam devidas a uma tentativa dos sujeitos de produzirem um espaço de simbolização e configuração de novos mitos explicativos de si e da realidade a sua volta. No caso do grupo interessante imediatamente para nós, o de mulheres descasadas, o qual já caracterizamos como tendo a natureza de uma comunidade semiológica. Em continuação a esta postulação diríamos que, neles parece haver uma estruturação diferente dos símbolos que falem da mulher. No momento em que mudam estes símbolos põem-se em evidência uma mudança da mulher. Como um momento de inflexão do ser mulher. Evidentemente que todas as formas de alojamento das concepções da mulher, como a maternidade, a nutrição, o casamento, vão sendo resolvidas de acordo com as formulações que definem o ser da mulher. Este ser vai sendo plasmado, e de um modo histórico, através dos mitos constituídos em função mesmo da conjugalidade humana.

Duas questões aparecem aqui: o modo como sócio-culturalmente é feita a divisão de trabalho entre homens e mulheres e a condição de nomia suportada pela família.

Na verdade, estas duas questões são embutidas numa outra: o princípio igualitário que autonomiza o indivíduo em detrimento de outras instâncias reguladoras tais como a família e o Estado. Englobando neste último a autonomização do econômico e do político.

O indivíduo, no seu valor, tal como concebido neste último século, vem descompensando o processo nômico da orga

nização familiar e assim, questionando os papéis que compõem essa organização tais como: mãe, pai, esposa, filhos, filhas, marido, etc. O feminismo como esse terreno onde se dá o em bate de diferenças socialmente constituídas entre homens e mulheres, acaba sendo um desdobramento do caráter tomado pela categoria indivíduo. Pois que genericamente falando, dado a diversidade de temas e discursos feministas, a ideologia femi nista busca o resgate da subjetividade da mulher, consideran do-a como independente do desenho que os papéis e funções so ciais tentam fazer dela. E ainda, evidenciando estas defini ções funcionais da mulher como modos de sujeição. Então, vê-se que é o indivíduo quem deve chegar antes de outras insti tuições sociais.

Bem, quando refletimos a partir de Baudrillard so bre o processo de nomeação franqueado pela lógica interna do sistema de consumo, tentamos evidenciar o consumo como um apa relho simbólico cuja finalidade seria a de constituir identi dades sociais. Assim sendo, o sistema de consumo passa, atra vés do diálogo que mantém com o indivíduo baseado na autono mia do mesmo, a centralizar as condições de nomeação social dele. Nesta perspectiva, deslocando esta condição de nomina ção da família para o sistema de consumo. Podemos abrir mão de algumas análises cujo paradigma seja a constituição da identidade social formulada pela família. Na verdade nos pa rece oportuno este deslocamento, uma vez que a família não corresponde mais a constituição da trajetória de seus mem-bros. Digamos que a família enquanto instituição que tem co mo funcionamento característico a repetição, tradicionaliza

ção através da transmissão de ideologias, não tem como supor tar a modernidade que, tem como caráter o descarte. O valor do uso sobressai à compreensão de valores absolutos fundamen tados pela moral burguesa. Se a família tracionaliza é por que concebe valores morais plenamente justificados, naturais, o que a modernidade formula é o indivíduo como agente dos valo res morais. A autonomia do indivíduo implode a natureza tradi cional da família. A família ao perder o poder estatutário na promoção das identidades sociais de seus membros, não concorre mais para o esclarecimento da natureza dos vínculos sociais.

Desta forma, análises que tenham a família como pa radigma, sendo caracterizadas por fazerem uma dissecação dos papéis formulados pela família, arriscam-se a não darem conta do indivíduo moderno. Pois que se fizermos retornar sobre eles a chamada "crise" dos perfis tradicionais tais como os de mãe, esposa, mulher profissional, mulher, etc., não explicitaremos o que está acontecendo à nível dos sujeitos. Então, optamos por tentar colocar a questão do descasamento à nível de uma as sunção de símbolos caracterizada pela formação de uma comunida de semiológica.

Havia alguma coisa de interessante naqueles grupos de mulheres, era o que nós pensávamos no começo desta pesqui sa. Após a separação e a infinidade de sentimentos que isso implica, um dado parecia peculiar; como se houvesse um desejo de companhia exclusivamente de mulheres na mesma situação, a da separação, algo movia a constituição delas em grupos de iguais. Como se houvesse algum acontecimento, ainda não avis



tado, dado a sua condição de recém-nascido, cujos contornos mesmo sendo indelêveis eram também pouco claros. Havia um motivo comum para o encontro, para a partilha do tempo de lazer. Isso parecia por ao correr dos dias, uma certa exclusividade em relação à companhia masculina, o que também não queria dizer que tal reunião pudesse ser equivalente a uma frente do tipo feminista. Segundo observamos, não se falava nem mau nem bem dos homens, mas algo diferente: falava-se de mulheres.

Havia alguma coisa ali que justificava o grupo, vamos dizer, a certeza de que algo acontecia em comum. Mas esse algo só circulava à nível da intersubjetividade, não era falado ou ainda não era falável. Como se a pertinência de tal grupo pudesse ser comparada com o efeito simbólico de um ritual de passagem. Uma vez vivido, os sujeitos teriam tido condições de sincronizarem a manifestação de dois tempos, interno e externo, como se em algum ponto um deles tivesse se antecipado e que pela urgência do fazer sentido, fosse necessário aterse a isso para, posteriormente poder ser apreendido e incorporado como um novo tom para a biografia do sujeito. Assim, novas compreensões teriam emergido e sido feito o contorno de novos mitos dentro do contexto sócio-cultural.

Algo estava sendo produzido, essa era a nossa percepção, quando mais não fosse, um novo enunciado que concebesse a mulher separada. Fato que, como é sabido, não foi anteriormente adequado ou recomendável como estado civil. Mais que isso, tal estado foi sempre associado a um comportamento leviano, não reto do ponto de vista moral. Parece que este vetor moral vem

sendo desconstruído e junto com ele o sentido do casamento, tal que seja feito supondo-o como uma embarcação onde se hospedem sentimentos como o de segurança, estabilidade, auto-realização feminina através da maternidade, deleite eterno.

A partir destas preocupações, fizemos também uma pequena pesquisa de campo, a qual passamos a descrever.

Inicialmente pensamos em entrevistas individuais com mulheres descasadas, na tentativa de substanciar todo um trabalho teórico que se fazia em função da constituição do sujeito. Mas pela própria peculiaridade da ordem simbólica, optamos por fazer entrevistas em grupo e, com este grupo em questão por vermos nele características constitucionais para os sujeitos. As perguntas seriam abertas, mas, mais tarde acabamos preferindo temas, em virtude mesmo da dinâmica grupal. Usamos os seguintes temas: casamento, necessidade do casamento, durabilidade do casamento, papéis de identificação da mulher tais como o de mãe, esposa, mulher, mulher profissional, e por fim as relações afetivas atuais. Propusemo-nos por motivos que neste ponto já nos parecem esclarecidos, fazer uma entrevista individual e duas em grupo de cinco mulheres, cujas idades eram entre 30 e 40 anos.

A ruptura de um laço afetivo é, sem nenhuma novidade, um móvel de mudança qualquer. Senão pela própria novidade de perceber-se fora da relação, sem o outro. No caso do casamento, além dos sujeitos envolvidos, há todo um fórum social e cultural que é mobilizado, pelo caráter mesmo institucional que tem o casamento. Por casamento estamos sugerindo

a conjugalidade legitimada pelo ritual religioso e ou pelo contrato jurídico. Bem, neste caso a união além de vivida pelos cônjuges, o foi também pela rede de parentes e amigos próximos. Também por isso o descasamento é promotor de uma série de hiatos para os sujeitos, que se defrontam com a desestabilização das expectativas do grupo social, mais propriamente grupo de convívio e isso, além da desestabilização emocional dos próprios sujeitos envolvidos.

De agora em diante intercalaremos algumas falas das mulheres entrevistadas.

O que a sociedade acha saudável é a união  
e não a solidão.

Por mais que haja todo um discurso liberalizante das redes tradicionais, ou seja, o aplauso prometido àqueles que conseguem êxito social a partir da realização econômica, como é o caso da mulher que fez esta afirmação, é fato que aqueles que mesmo bem sucedidos mas sozinhos ou sem estarem ligados afetivamente com um outro de modo estável, ainda sucita estranheza do grupo que, reclama a parceria. Como se quem está so zinho sõ está por não ter ainda encontrado o parceiro e isso denota de algum modo uma "incompetência". Um sujeito tido como "bem resolvido" é capaz de efetivar uma relação duradoura, pelo menos isso é muito o que se ouve hoje em dia.

Mas, fora deste prisma dos discursos modernos, há aquele também que eleva as tentativas do sujeito de ser feliz e então, acolhe o término das relações conjugais sempre que es

tas estiverem pervertendo o caminho da auto-realização dos su jeitos. Por outro lado, as mulheres "avulsas" levam algum ti po de ameaça aos casais constituídos. Diga-se de passagem que a família burguesa não tolera transgressores de sua ordem.

Quando eu me separei, a quantidade de "cantada" que eu recebia dos maridos das minhas amigas. Amigos que intgravam o grupo de casais que nós saíamos, me assustaram. Como se eu tivesse pronta para "estas relações".  
Uma mulher sozinha está sempre precisando né!!

Parece que de algum modo, mesmo o descasamento sendo atualmente uma situação mais ou menos familiar, esta opção ainda é uma vanguarda. Observamos que numa grande maioria dos casos as mulheres pedem a separação, fato que além de demonstrar um questionamento da instituição casamento suposta como sempre foi como ideal da mulher, coloca também em questão a monopolização de papéis sociais sobre a auto-realização da mulher. Disso podemos concluir que, um novo entendimento do ser da mulher tem sobressaído à conformação que este ser vem historicamente recebendo. É um movimento novo de se definir: muito mais através do desejo do que de parâmetros pré-concebidos.

Eu me casei em conformidade com o que se esperava.  
Só se sai da casa dos pais casada. Foi isso que eu fiz.

O homem sempre exerceu a masculinidade enquanto a mulher não exercia a feminilidade.

A mudança é essa. Não é que a mulher passou a exercer papéis masculinos mas que ela aprendeu a conviver com papéis masculinos e assumindo o seu ser feminino. E não mais só os papéis pré-determi<sup>n</sup>ados como o de esposa, mãe, filha.

A mulher sempre teve vários papéis: a outra, a prostituta etc., as mulheres eram sub-divididas em grupos. Ela agora está resgatando estas fragmentações, integrando-se. O homem tem dificuldade em aceitar a mulher inteira. (referindo-se aos homens com quem trabalha) Como eu vou sentir "tesão" pela mulher que eu admiro profissionalmente? Quem eu admiro profissionalmente é um homem.

O sentido destas falas foram muito presentes nas entrevistas. O fato de que não se trata nem mais de buscar simetria com a posição do homem mas, trata-se de na dissimetria não viver exclusividades inferiorizantes. A questão não parece ser discutir as diferenças em relação ao homem, mas, poder assumir-se numa totalidade contrariando a forma tradicionalizada pela família, de conceber a mulher metonimicamente ou através de suas funções. Por isso o momento atual parece ser o da conversa, da troca de experiências e assim, tentar trazer a tona do viver social símbolos novos de conjugalidade, uma vez que vários símbolos referentes a este conluio foram destruídos, mas, por outro lado, ainda não se tem o contorno dessa novidade, ela apenas pulula nas relações entre homens e mulheres. De forma que, a inserção desse grupo de mulheres ainda se faz na borda da sociedade global. Esta construção nova do si mesmo da mulher, tal que abarque estas questões, ainda está se fazendo.

Estamos sendo cobaias de um processo histórico. Um movimento coletivo de mulheres, em processo de transformação. A história do homem é mais linear em termos dos papéis que ele vive.

Por isso a gente não sabe bem ainda.

O momento atual é tão mutante que não dá para traçar um perfil. Nós estamos numa situação próxima a de um laboratório, não sa

bemos direito o que está acontecendo. Poder discutir isso é um saldo, é poder discutir sobre o desconhecido.

Um ponto que apoiou a discussão sobre o casamento, foi na maioria das entrevistadas a fantasia, a idealização da relação conjugal. Parece que a vida conjugal funcionava para elas como possibilidade de se verem numa outra possibilidade pra tecerem sua identidade, ou pelo menos diferente daquela já feita: a de filha. E deste modo continuarem o caminho em direção ao apaziguamento de suas inquietações internas, movidas pela questão que, é sugerida na base destes questionamentos: "quem sou eu?" Quer dizer que o casamento veio representar uma nova ocasião para simbolizar a identidade imaginária. Nestes ternos o descasamento parece concorrer para a mesma função, como espaço de simbolização de um imaginário sempre constrangido pelas construções sociais da identidade da mulher. Esse também pode ser o dado explicativo para o interesse observado pela convivência com grupos de iguais, ou descasadas. Como se neste momento a exclusividade da semântica da mulher em relação à do homem fosse necessária, como petição de princípio para a realização do processo de assunção de novos signos-símbolo de identidade. A semântica do homem neste momento é mais evidenciada porque está ainda subsidiada por uma gama de sentidos com os quais justamente se está em confronto.

Muitos amigos meus homens me dizem que é muito mais frequente se encontrar mulheres interessantes do que homens interessantes.

Evidentemente que é na relação que as identidades se

xuais se definem, a mulher não está vivendo todo este processo de identificação sozinha, a ponta de lança disto tudo é a relação com o homem. Se não fosse a importância que é dada ao casamento, certamente que não teríamos estas questões. Mas, é um fato que a mulher tem questionado suas posições sociais, mesmo porque, como já foi dito, é ela quem se vê interrogada diante da perda do terreno que a família tem sofrido no agenciamento das identidades sociais, a mulher é a pelo menos dois séculos constituída aí, na família. A mulher é no curso da história a nutridora por excelência da instituição família, desde a geração da prole até o cuidado afetivo que tem para com todos os membros da família. Logo, se a família perde a tutela sobre seus membros em favor da liquidação individual das necessidades dos sujeitos, fatalmente que ela passa a ser subsumida pelo desejo de seus membros, passando assim a ser constituída em função deles e não mais em função da transmissão de valores tradicionais tais como a importância e manutenção do casamento, como lugar de procriação e educação das crianças.

Um dia destes numa mesa de almoço, meu filho me perguntou: mamãe os amigos são família também né?

Um outro ponto que chamou atenção na fala das entrevistadas foi a compreensão de família demonstrada pelos filhos de descasados. Essa era uma preocupação grave do casal: a forma como conduzir as crianças nessa nova situação. Para surpresa deles, as próprias crianças começaram a conduzir a economia afetiva com as figuras parentais, dialogando assim com o próprio curso do seu processo de socialização. A prova disso

É o controle que as crianças fazem da distribuição do tempo de lazer, ora querendo dividir com um ora com outro, e marcando sempre que a sua sugestão não fosse ouvida por qualquer motivo. Inclusive na sua programação se incluía o encontro com determinado filho(s) de amigos dos pais, tomados separadamente.

Podemos ver nisso o sinal de um alargamento da família, através da nova espacialização de seu núcleo. De algum modo o que antes era vivido em família e isso querendo dizer pais e filhos e uma casa, agora é vivido numa extensão social maior, mesmo porque o terreno de socialização da criança é circunscrito através de dois lugares: a casa da mãe e a casa do pai.

Podemos dizer que para estas crianças esse novo modelo de relação familiar está sendo inserido no seu processo de socialização e assim, está sendo digerido com bem mais naturalidade do que para os pais mesmo porque, a estes são colocados e eles mesmos se colocam motivos de culpa, por terem dissolvido ideais tão representativos dentro do processo tradicional de educação das crianças.

Enfim, pode-se dizer que a assunção simbólica não se dá parte por parte, pedaço por pedaço, ela acontece determinando uma totalidade, ou dito de outro modo, cobrindo uma nova totalidade, porque ela é totalizante. Um símbolo não aparece sozinho ele é resultado efetivo de uma estrutura. Ele aparece no limite da diferença justamente determinada dentro de uma estrutura.



Não é que não haja uma vivência crítica dos filhos face a separação dos pais, mas, dada a pouca idade deles, como era comum aos filhos das entrevistadas, mesmo pela pouca idade das mesmas, na verdade, a gama de situações problema suscitada pela separação não era assim tão mobilizante para os filhos visto que estes ainda não desfrutam de um universo simbólico plenamente constituído mas em constituição. Neste caso, a assunção de símbolos novos é bem menos impactante e até mesmo cotidiana. Pode-se dizer que esta expectativa de sofrimento dos filhos era muito mais suportada pelas fantasias do casal frente à nova situação, do que propriamente pela condição dos filhos, de virem a ter que assumir uma nova organização de parentesco. Poder-se-ia objetar que esta amostra de dissolução é ideal levando em conta a série de relações-problemas que semdúvida, são conhecidas. Mas também pode-se considerar que tais problemas subseqüentes à separação, bem podem ser sequelas não da separação em si, mas da qualidade da relação mantida pelo casal. No caso das entrevistadas pareceu que esta qualidade era satisfatória, do momento em que foi conservado um tratamento de amizade, carinhoso para com o outro ex-cônjuge e, mesmo um desejo de felicidade para ambos. Mesmo porque a separação finalmente foi vivida como uma tentativa de buscar melhores condições afetivas. É o valor da felicidade, aliás como já foi referido, que parece assegurar o empenho feito pelos ex-casais, de buscarem boas condições de convívio, em função de si e dos filhos. Poderíamos usar o termo respeito, referindo-nos à opção do outro.

Foi muito difícil, porque ele não queria

se separar. Conversamos muito e no final ele acabou compreendendo que continuarmos "juntos-separados" seria muito pior para as crianças.

Uma das coisas que ele alegava era o afastamento que ia ter das crianças. Mas, terminou aceitando que, se os encontros com as crianças fossem numa situação menos tensa do que aquelas diárias, certamente seriam mais proveitosos.

Apesar da importância, extrapola o âmbito deste trabalho, apresentar a fala dos homens envolvidos na situação de descasamento. Uma vez que certamente, eles teriam, talvez até mesmo uma visão contrária deste processo. Mas dentro do recorte proposto nos arriscaríamos a dizer que o descasamento vem, como condição de possibilidade e dando condição de possibilidade para o assentimento de signos-símbolos novos articulados pela mitologia referente ao ser da mulher, vivido tanto nas proporções do espaço social quanto no fórum íntimo das relações conjugais.

Parece que a falta de um parceiro estável, já não assusta mais tanto a identidade feminina.

Acho que ao longo da minha vida eu fui aprendendo a ser filha, mãe, a ser guerreira. Agora já quase aos 40 eu descubro as minhas plumas e isso está sendo ótimo. Me assusta a idéia de dividir novamente a minha casa com um homem.

Esta fala sugeriu-nos que o lugar de quem cuida, quem nutre, quem obedece, que historicamente vem sendo o lugar da mulher, acaba confinando-a à eterna essência maternal, impedindo-a de se deleitar consigo mesma. O desejo das mulheres entrevistadas apareceu muito em função de se verem e se gostarem co

mo são e estão. Não mais cercadas pela semântica masculina, a qual parece subjugar-las exclusivamente em função de si, relativizando portanto a contribuição sociológica do modo de ser da mulher.

Tudo isso nos parece um momento, um trânsito para uma nova forma de "cola" entre homens e mulheres. Num tempo tão sem tempo como é esse que vivemos, é razoável que se questione o tempo do amor romântico, abnegado. O romantismo parece deixar as carruagens e passear de metrô. As casas de família alargam-se a outros que contribuam na economia doméstica. Mas mesmo assim, continua sendo o amor, esse secular "entretimento" humano, quem subsidia todos os desenredos das estações do homem.

## CONCLUSÃO

O processo de individuação ganhou importância de auto-realização neste nosso momento histórico. Haja vista o apelo constante feito ao que é do indivíduo, e feito a todo tempo pelas ideologias vigentes. Enunciadas quer seja pela sistemática da circulação de informações, quer seja pela produção de modelos de relação. A exemplo disso tome-se a impressão causada pelo recolhimento das mulheres às funções domésticas, porque neste lugar elas estariam vivendo em função de outros e não de si. Cuidar dos outros tem significado de um auto-descuido.

O ser humano ideologicamente traçado pela modernidade é o caçador de felicidades como sinônimo de caçador de si mesmo. Despregado do que outros possam querer dele, deve separar-se das expectativas feitas a seu respeito, tanto pela família quanto pelo grupo próximo. É cada vez mais necessário agenciar seu próprio desejo e esquivar-se de situações que tendam à "mistura", à massificação. Em contrapartida elege-se cada vez mais modelos de identificação, como se fosse um projeto urgente a combinação, a produção de situações grupais. Para tanto, veja-se a proliferação de lugares impessoais de encontro como por exemplo os bares, as academias de ginástica e de dança, etc. Como se houvesse nisso o seguinte enunciado: vamos por a prova a força da individuação, levando ao exagero as ocasiões de mistura, fortifica-se o elemento único, eleva-se o valor da enunciação.

O isolamento é abismal, porque priva o sujeito de resgatar seu estilo, sua diferença, fatores que só emergem no convívio. Desta forma o isolamento social é lido em dois tons: ou se refere à reclusão própria dos apaixonados, ou é consequência de uma "crise existencial". Porque ficar só? Se tal situação passa a ser prática de alguém do grupo, isso aponta para uma impossibilidade de socialização o que, certamente é indicador da necessidade de uma reciclagem do processo de socialização, tal como o oferecido pelo trabalho psicoterapêutico.

Por outro lado, ou talvez pelo mesmo, já que o apelo constante ao convívio através de encontros festivos não comporta a fixação de elos afetivos, note-se o rápido descarte das relações atuais de namoro. Ouve-se mesmo dizer que o indicado é que os sujeitos devam se apaixonar, mas quando a declaração de paixão é feita, fecham-se as fendas do muro e os envolvidos no apaixonamento correm, procuram dissolver essa necessidade do um, na multidão da praia, da festa, do bar.

Estamos nos referindo a um sinal bastante atual, que pode ser chamado de "medo". Medo de compartilhar, talvez a intimidade, como lugar onde emerge a fraqueza dessa ideologia de super-herói que tem circulado a sociedade. Se somos convidados a constantemente viver relações de identificações descartáveis, assim como a pretendida pelo consumo, é sinal de quebra de ritmo a estabilidade, apesar dela ser igualmente sugerida. É preciso estar sempre pronto, aberto, não preenchido, isso sim é sinal de sintonia com o moderno. Vamos cobrir nossas

insatisfações de modo imediato e não mediado pelo trabalho de cultivo, construção, próprios ao relacionar-se.

Das coisas sérias trata-se no divã de análise, no grupo é preciso a leveza, disposição, e até o besteiro. Vamos dançar?

Nisso tudo a comunidade semiológica constituída pe las mulheres descasadas toma um caráter de grande valor no que traz a possibilidade de um aparecer novo da mulher. Diga mos que esta quase formação de um clã objetiva uma proteção dessa semântica nova, ainda em construção, da interpretação do outro, no caso o homem. Não há muito como o homem possa compreender os passos deste novo discurso, mesmo porque ele ainda está sendo enunciado. Uma compreensão agora seria como um simulacro de usurpação do mundo do outro. Essa semântica da situação de descasamento não pode ser tomada, conquistada, neutralizada, se não adviria o caos existencial ou a perda do sentido.

O desejo do sujeito só pode, nessa re lação, se confirmar através de uma concorrência, de uma rivalidade absolu ta com o outro, quanto ao objeto para o qual tende. E cada vez que nos apro ximamos, num sujeito, dessa alienação primordial, se engendra a mais radical agressividade - o desejo do desapareci men to do outro enquanto suporte do de sejo do sujeito.

(Lacan, J. 1979, p. 198)

Talvez que o que chamamos anteriormente de expres são de medo, seja esta guarda que os sujeitos se vêem na ur

gência de fazer, quanto aos seus próprios enunciados. Pelo fato mesmo de não estarem satisfatoriamente simbolizados. E nisso se inclui o homem, visto que certamente está em ruminação também desse aparecer novo da mulher; desses seus novos quereres e poderes.

Por tudo isso, nessa emergência dos seres deste fim de século, não se esteja tendo tempo nem para casar-se nem o que se casar. Quem por excelência histórica sempre sonhou com o casamento foi a mulher, até mesmo por ver nele um momento de identificação com signos-símbolo de identidade tais como: maternidade, nutrição, etc. Se esta mulher agora abre mão dessa condição, e vê signos-símbolo de identificação fora do casamento, sem dúvida podemos apostar numa nova inflexão do ser da mulher que, assim, parece caminhar em direção a uma nova definição filosófica de si mesma.

## REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS

- ANSART, Pierre. (1978) Ideologias, conflitos e poder, Rio de Janeiro, Zahar Ed.
- ARIÈS, Philippe. (1978) História social da criança e da família, Rio de Janeiro, Zahar Ed.
- BAKHTIN, Mikhail. (1981) Marxismo e filosofia da linguagem, São Paulo, Hucitec Ed.
- BARTHES, Roland. O grau zero da escritura, São Paulo, Cultrix Ed. s/d.
- BAUDRILLARD, Jean. (1979) O sistema dos objetos. São Paulo, Perspectiva Ed.
- (1985) A sombra das massas silenciosas, Rio de Janeiro, Brasiliense Ed.
- (1972) Para uma crítica da economia política do signo. S. Paulo, Martins Fontes Ed.
- A sociedade de consumo, Lisboa, edições 70 Ed. s/d.
- CASTORIADIS, Cornelius. (1982) A instituição imaginária de sociedade, Rio de Janeiro, Paz e Terra Ed.
- CASSIRER, Ernst. (1972) Linguagem e mito, São Paulo, Editora Perspectiva.
- DESCARTES, René. (1977) Discurso do método, Rio de Janeiro, Publicações Europa-América Ed.



- FOUCAULT, Michel. (1981) As palavras e as coisas uma arqueologia das ciências humanas, São Paulo, Martins Fontes Ed.
- FREUD, Sigmund. Edições Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, Rio de Janeiro, Ed. Imago, 1974.
- . (1927) O futuro de uma Ilusão, Ed. Stand, Vol. XXI.
- GODINO CABAS, Antonio. (1982) Curso e discurso da obra de Jacques Lacan, São Paulo, Moraes Ed.
- HEGEL, Georg W. Friedrich. Estética, Lisboa, Guimarães Editores Ed. s/d.
- JURANVILLE, Alain. (1987) Lacan e a filosofia, Rio de Janeiro, J.Z.E. Ed.
- LACAN, Jacques. (1982) Mais, ainda, livro 20. Rio de Janeiro, Zahar Ed.
- (1979) Os escritos técnicos livro 1, Rio de Janeiro, Zahar Ed.
- (1985) O eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise, Rio de Janeiro, J.Z.E. Ed.
- (1971) Escritos. Argentina, Siglo veintiuno Editores Ed.
- LEFORT, Claude. (1987) O nome de um in Discurso da servidão voluntária, São Paulo, Brasiliense Ed.
- . (1987) A invenção democrática, Rio de Janeiro, Brasiliense Ed.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. (1978) Mito e significado, Lisboa, Edições 70 Ed.

(1975) Antropologia estrutural I, Rio de Janeiro, Tempo brasileiro Ed.

(1982) As estruturas elementares do parentesco. Petrópolis, Vozes Ed.

LYOTARD, Jean-François. (1986) O pós-moderno, Rio de Janeiro, José Olympio Ed.

MALINOWSKI, Bronislaw. (1975) Uma teoria científica da cultura, Rio de Janeiro, Zahar Ed.

MÉSZÁROS, Istuán. (1981) A teoria da alienação, Rio de Janeiro, Zahar Ed.

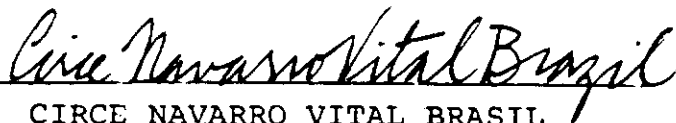
PEIRCE, Charles S. Semiologia e filosofia, São Paulo, Cultrix Ed. s/d.

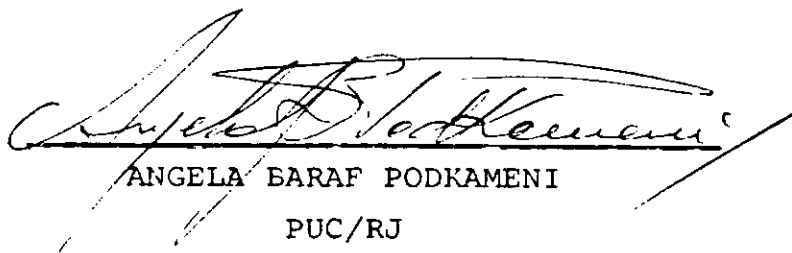
SPERBER, Dan. (1974) O simbolismo em geral, São Paulo, Cultrix Ed.

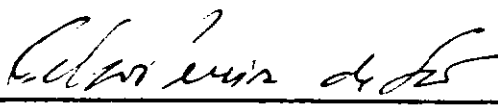
SAUSSURE, Ferdinand. Curso de lingüística geral, São Paulo, Cultrix Ed. s/d.

TODOROV, T. e DUCROT, O. (1977) Dicionário enciclopédico das ciências de linguagem, São Paulo, Editora Perspectiva Ed.

Dissertação apresentada ao Departamento de Psicologia da PUC/RJ,  
fazendo parte da Banca Examinadora os seguintes professores:

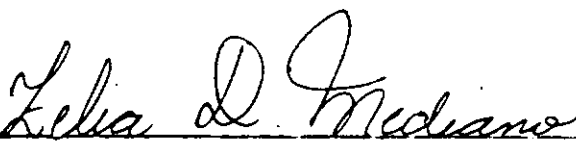
  
CIRCE NAVARRO VITAL BRASIL  
PUC/RJ

  
ANGELA BARAF PODKAMENI  
PUC/RJ

  
CELSO PEREIRA SÁ  
UERJ

Visto e permitida a impressão

Rio de Janeiro, 27/01/1988

  
Vera Maria Ferrão Candau  
Coordenadora dos programas de Pós-  
Graduação do Centro de Teologia e  
Ciências Humanas.