

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS - UFMG
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS - FAFICH

ANAMARIA BATISTA NOGUEIRA

Incidências da vergonha na contemporaneidade

Belo Horizonte
2016

ANAMARIA BATISTA NOGUEIRA

Incidências da vergonha na contemporaneidade

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação
em Psicologia da Universidade Federal de Minas
Gerais.

Área de concentração: Conceitos fundamentais
em psicanálise e investigações no campo clínico e
cultura

Orientador: Prof. Oswaldo França Neto

Belo Horizonte
2016

150

N778i Nogueira, Anamaria Batista

2016 Incidências da vergonha na contemporaneidade
[manuscrito] / Anamaria Batista Nogueira. - 2016.

246 f. : il.

Orientador: Oswaldo França Neto.

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Minas Gerais,
Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas.

Inclui bibliografia

1. Psicologia – Teses. 2. Vergonha - Teses. 3. Cultura -
Teses. 4. Ética – Teses. I. França Neto, Oswaldo. II.
Universidade Federal de Minas Gerais. Faculdade de
Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.



UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA



ATA DA DEFESA DE TESE DA ALUNA ANAMARIA BATISTA NOGUEIRA

Realizou-se, no dia 25 de fevereiro de 2016, às 09:00 horas, Sala 2060 - FAFICH/UFMG, da Universidade Federal de Minas Gerais, a defesa de tese, intitulada *Incidências da vergonha na contemporaneidade*, apresentada por ANAMARIA BATISTA NOGUEIRA, número de registro 2012660619, graduada no curso de PSICOLOGIA, como requisito parcial para a obtenção do grau de Doutor em PSICOLOGIA, à seguinte Comissão Examinadora: Prof(a). Oswaldo França Neto - Orientador (UFMG), Prof(a). ANA LYDIA BEZERRA SANTIAGO (UFMG/FAE), Prof(a). Andréa Máris Campos Guerra (FAFICH/UFMG), Prof(a). Jacqueline de Oliveira Moreira (PUC-Minas), Prof(a). SERGIO AUGUSTO CHAGAS LAIA (FUMEC).

A Comissão considerou a tese:

☒ Aprovada

☐ Reprovada

Finalizados os trabalhos, lavrei a presente ata que, lida e aprovada, vai assinada por mim e pelos membros da Comissão.

Belo Horizonte, 25 de fevereiro de 2016.

Prof(a). Oswaldo França Neto (Doutor)

Prof(a). ANA LYDIA BEZERRA SANTIAGO (Doutora)

Prof(a). Andréa Máris Campos Guerra (Doutora)

Prof(a). Jacqueline de Oliveira Moreira (Doutora)

Prof(a). SERGIO AUGUSTO CHAGAS LAIA (Doutor)

A meu pai, que se foi, mas que deixa a sua presença em minha curiosidade por tudo que é humano e que, em uma conversa descontraída, me despertou o interesse em pesquisar sobre a vergonha na cultura indígena.

AGRADECIMENTOS

Agradeço ao meu analista, pela firmeza e, ao mesmo tempo, pela delicadeza de suas intervenções, sem as quais seria completamente possível entregar-me ao que o inconsciente me reservou.

Ao meu orientador Oswaldo, pela generosidade em destinar muito de seu tempo à lapidação de um trabalho, em muitos momentos, bruto, e pela parceria na tentativa de fazer de um trabalho clínico algo legível academicamente.

Ao Programa da Cappes, que me possibilitou investir em uma tese, a Luciana Lobato e a Claudinha pelo apoio com o texto, e ao aconchego e apoio moral dos professores Gilson Iannini, Andréa Guerra e Jeferson Machado, proporcionados em momentos críticos da escrita.

Aos meus amigos Ma, Gu, Bi, Venâncio, Tânia, Ju, Dri, Fê e Ernesto, por suavizarem a dureza dos anos destinados ao doutorado.

Aos meus pais, sogros, irmãos e cunhados, pela ajuda e carinho com meus filhos, o que me possibilitou ausentar-me por algum tempo para dedicar-me à escrita, em especial, as vovós Vitória e Helenilda.

Aos meus filhos Chico e Gabi, por me obrigarem a fazer pausas durante o trabalho e, com isso, por colorirem a minha caminhada.

Ao Helger, meu grande parceiro da vida, pelo interesse por meu universo, o que contribuiu imensamente para que eu sustentasse este trabalho até o final, e por não recuar diante do amor! Ainda bem!

RESUMO

Este trabalho objetiva a investigação teórica e clínica da incidência do afeto da vergonha nos novos tempos, início do século XXI. Para tanto, partimos da concepção cultural sobre a vergonha nos tempos atuais e em tempos marcadamente moralizantes, a fim de apontarmos possíveis mudanças na sua forma de expressão. Defendemos a hipótese de que a vergonha seria inerente à constituição subjetiva, para além da questão moral. Também investigamos, nesse primeiro momento, a abordagem da vergonha em alguns campos do saber, como a Filosofia, a Psicologia e a Sociologia, como contraponto à teoria psicanalítica, em que tomamos como principal aporte teórico os conceitos do ideal do eu e do supereu. Em um segundo momento, dedicamo-nos ao tema da vergonha na teoria e na clínica de Sigmund Freud, a fim de identificarmos uma possível especificidade da vergonha, tendo em vista a teoria dos afetos e do recalque, e em que essa abordagem corrobora a nossa proposta. E, por fim, utilizamos a articulação entre o olhar, a vergonha e o Outro na obra de Jacques Lacan, priorizada não somente pelo autor, mas por psicanalistas como Jacques-Alain Miller e Éric Laurent, ao discorrerem sobre o tema da vergonha e a Lei do Pai na contemporaneidade, sem deixarmos de lado as evidências da vergonha na clínica do século XXI.

Palavras-chave: Vergonha, cultura, moral, clínica psicanalítica e contemporaneidade.

ABSTRACT

This work demonstrates a theoretical and clinical investigation of the incidence of the affection of shame in most recent times (at the beginning of the 21st century). As such we start from the cultural concept of shame nowadays and also during morally defining moments of history in order to identify possible changes in its form of expression. We support the hypothesis that shame is inherent to one's subjective constitution independent of the moral issue. Firstly, we investigate the approach to shame in some areas of knowledge such as Philosophy, Psychology and Sociology, which work as a counterpoint to the psychoanalytical theory, where we take as the main theoretical support the concepts of the ideal ego and the superego. Secondly, we studied the theme of shame into the theory and clinic of Sigmund Freud in order to identify a possible specificity for shame based on the theory of affection and repression that in turns corroborate our proposal. Lastly, we use the connection between the gaze, the shame and the Other present in Jacques Lacan work which is not only supported by the author but also by fellow psychoanalysts such as Jacques-Alain Miller and Éric Laurent whilst addressing the theme of shame and the Law of the Father existent in contemporary times, without ignoring 21st century evidences of shame in a clinic environment.

Keywords: Shame, culture, moral, psychoanalytic clinic e contemporaneity.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 - <i>L'origine du monde</i> , de Gustave Courbet, 1866.....	19
Figura 2 - André Masson, 1955.....	21
Figura 3 - Interferências <i>on-line</i> na obra <i>A origem do mundo</i>	24
Figura 4 - Foto publicada na revista <i>SecondSexe</i> , da artista Deborah de Robertis seminua no Museu d'Orsay, 2014.....	28
Figura 5 - Foto do cinto uluri, exposta no Blog do Netuno, 2010.....	30
Figura 6 - Leonardo, Orlando e Cláudio com os índios do Alto Xingu (Kalapalo e Kamayurá).....	33
Figura 7 - <i>L'âge mûr</i> , de Camille Claudel, entre 1898 e 1913, gesso e bronze, Museu d'Orsay e Museu Rodin.....	69
Figura 8 - “Fórmulas” dos discursos.....	222
Figura 9 - Representação do discurso do mestre.....	223
Figura 10 - Campos do discurso.....	223

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	11
 CAPÍTULO I - A VERGONHA E A DIMENSÃO MORAL NA CULTURA: ALGUMAS FONTES DE INTERPRETAÇÃO.....	 15
1.1 <i>A origem do mundo (L'origine du monde)</i> , Gustave Courbet.....	18
1.2 O nu e as tribos xinguanas, Orlando Villas Bôas.....	30
1.3 A vergonha e o mestre de cerimônias Vatel.....	42
1.4 A vergonha na Bíblia Sagrada.....	49
1.5 A vergonha e a suspensão do interdito, Georges Bataille.....	58
1.6 A vergonha e as instâncias do Ideal do eu e supereu, e a <i>Idade madura (L'âge mûr)</i> , Camille Claudel.....	64
1.7 Vergonha e moral, Yves de La Taille.....	79
1.8 Vergonha, a fragilidade da Lei do pai e o registro social, Vincent de Gaulejac....	85
1.9 Vergonha, ética e moral, Ruwen Ogien.....	96
Conclusão.....	100
 CAPÍTULO II - O AFETO DA VERGONHA NA TEORIA FREUDIANA.....	 120
2.1 Vergonha, um afeto aflitivo.....	121
2.1.1 A teoria dos afetos e o caso da “Srta. Anna O.”.....	123
2.1.2 A teoria dos afetos e o fragmento clínico da “Srta. Caecilie M.”.....	127
2.1.3 A teoria dos afetos: catarse e ab-reação.....	128
2.2 A vergonha e algumas especificidades na teoria dos afetos.....	130
2.2.1 A manifestação do afeto da vergonha em um fragmento clínico de uma senhora.....	130
2.2.2 A manifestação de alguns afetos no caso clínico da “Sra. Emmy von N.”..	134
2.2.3 O afeto da vergonha e a dinâmica da emoção.....	138
2.2.4 A vergonha e o trauma originário.....	139
2.3 A função dos afetos na formação das neuroses de defesa.....	142
2.3.1 Vergonha: sintoma primário nas neuroses de defesa.....	144
2.3.2 Vergonha, angústia e pulsão sexual.....	146

2.4 A vergonha e a angústia não seriam mesmo comutáveis? Fragmento clínico descrito na “Carta 97”	152
2.5 Vergonha e fantasia: fragmento clínico descrito na “Carta 105”	156
2.6 Vergonha e paranoia: caso clínico da “Sra. P.”	160
2.7 Vergonha, sonhos e inibição: um sonho de Freud.....	167
Conclusão.....	174

CAPÍTULO III - A VERGONHA E A CONTEMPORANEIDADE, CONTRIBUIÇÕES DA TEORIA E DA CLÍNICA PSICANALÍTICAS.....181

3.1 A contemporaneidade, Giorgio Agamben.....	184
3.2 A vergonha e a dimensão do olhar, Jacques Lacan e Jean-Paul Sartre.....	186
3.3 A vergonha, a transferência e o caso da “jovem homossexual”, Sigmund Freud e Jacques Lacan.....	195
3.4 Vergonha e perversão.....	201
3.5 Vergonha e Édipo.....	210
3.6 A função do olhar da Antiguidade ao século XXI.....	215
3.7 A utilidade direta e seus efeitos no modo de gozo nos tempos atuais.....	217
3.8 A desvergonha e a universalização em Vincennes.....	221
A título de conclusão.....	225

REFERÊNCIAS..... 231

INTRODUÇÃO

Esta tese tem como mola propulsora uma questão oriunda de nosso trabalho clínico, qual seja, uma aparente raridade da manifestação da vergonha nos atendimentos nos dias de hoje, ao mesmo tempo em que a percepção de que, quando ela se apresenta, pelo menos em algumas situações, ela pode denotar um ponto de virada fundamental no percurso do sujeito.

Na tentativa de explorar essa impressão clínica, tentaremos, no Capítulo I, “A vergonha e a dimensão moral na cultura: algumas fontes de interpretação”, buscar entender qual seria o estatuto da vergonha nos tempos atuais, no século XXI, e se os meios de expressão da vergonha se diferenciam daqueles de um tempo marcadamente moralizante.

Para respondermos à questão *o que é a vergonha?*, acreditamos ser interessante buscar diferentes formas de abordagem sobre o tema, que não sejam apenas pelo viés da teoria psicanalítica. cremos que uma perspectiva mais ampla, abrangendo a dimensão cultural e outros campos do saber, nos seria de grande valia na compreensão do lugar que ela ocupa atualmente na sociedade como um todo e, em particular, em um atendimento clínico.

Buscaremos, entre outros, nesse primeiro capítulo, compreender diferentes modos de se interpretar o que seria a vergonha, como sua designação na língua portuguesa, a sua articulação como uma fonte de expressão atual diante de uma obra de arte (o quadro *A origem do mundo*, de Gustave Courbet), a sua abordagem em livros tradicionais que demarcam a cultura ocidental (como na *Bíblia Sagrada*), assim como outros registros sobre o sentimento de vergonha em diferentes formas de estruturação cultural (como nas tribos xinguanas).

Essas fontes de interpretação, que são desprovidas, até o momento, de uma sistematização teórica, nos são, também, indispensáveis para um entendimento sobre os meios encontrados pelo homem, ao longo dos tempos, principalmente nos tempos atuais, de vivenciar esse afeto. Seria uma maneira de se pensar no estatuto da vergonha hoje, nos tempos atuais.

A vergonha é um termo que faz parte do vocabulário socialmente estabelecido em diversas culturas, e também é um termo cuja expressão possui interpretações em outros campos do saber, como nos campos da Filosofia, Sociologia, Psicologia e na Psicanálise, por exemplo.

A partir da abordagem dessas diferentes formas de expressão acerca do tema da vergonha, poderemos refletir sobre algumas divergências e similaridades entre essas linhas de pensamento sobre o mesmo afeto. Somente assim teremos um ponto de apoio para

compreendermos se a teoria e a clínica psicanalíticas, utilizadas como principal recurso para o desenvolvimento desta tese, vão ao encontro ou não dessas variadas formas de interpretação sobre o mesmo tema.

Vamos, a seguir, visitar os autores clássicos da teoria psicanalítica, como Sigmund Freud e Jacques Lacan, que iremos privilegiar, respectivamente, no segundo e no terceiro capítulos.

Apesar de encontrarmos referências sobre a vergonha na obra de Freud, não encontramos nenhum artigo do autor completamente dedicado a essa temática. A vergonha aparece em poucos momentos de sua obra, teoricamente articulada à teoria dos afetos e ao recalque e, algumas vezes, de modo descompromissado, como uma palavra qualquer pertencente a um linguajar social.

O nosso interesse, em especial, deve-se ao modo como Freud coloca em evidência a vergonha em alguns fragmentos clínicos e, inclusive, na análise de seu próprio sonho, o que será demonstrado no Capítulo II, “O afeto da vergonha na teoria Freudiana”. A partir de então, buscaremos compreender se haveria alguma especificidade do afeto da vergonha. Ademais, se, na teoria e na clínica freudianas, a vergonha é um afeto que se apresenta de modo estreito com o recalque, pesquisaremos, então, se essa articulação que nos é apresentada por Freud pode lançar alguma luz à presente tese.

Em “Sobre o mecanismo psíquico dos fenômenos histéricos: comunicação preliminar” (Freud, 1893-1895[1893]/1969, p. 41), a vergonha é um “afeto aflitivo”, assim como a angústia e a dor física, e representa um “trauma psíquico” ou “o afeto do susto”, que aparece desde a origem da histeria. Conforme essa concepção sobre a vergonha, ela seria um elemento surpresa, que não avisaria, portanto, a hora de chegar. Ela surgiria contingencialmente.

A teoria psicanalítica freudiana, em geral, aborda o tema da vergonha caracterizando-a como um afeto que contribui para o entendimento sobre o conflito psíquico, que, por sua vez, diz respeito ao mecanismo do recalque. A vergonha surgiria como força recalcadora, uma defesa do aparelho psíquico para que o conteúdo recalcado não se manifeste. Vários trabalhos de Freud são conduzidos por ele nesse sentido. Podemos destacar alguns bem categóricos, conforme essa condução teórica, como, mais uma vez “Sobre o mecanismo psíquico dos fenômenos histéricos: comunicação preliminar” (Freud, 1893-1895[1893]/1969), e outros como o “Rascunho K: as neuroses de defesa (Um conto de fadas natalino)” (Freud, 1886-1899[1896]b/1969) e “A natureza e o mecanismo da neurose obsessiva” (Freud, 1893-1899[1896]d/1969).

Já que, para Freud, o recalque surge devido a um trauma sexual, podemos supor que a vergonha seja uma forma de manifestação da relação do sujeito com a própria sexualidade. Esse conflito sexual deve-se à condição humana, em que Freud defende haver libido. Nos “Três ensaios sobre a teoria da sexualidade”, Freud (1901-1905[1905]c/1969, p. 128) introduz a expressão “libido”, designada pela ciência, no lugar de “pulsão sexual”, para expressar as “necessidades sexuais”. No mesmo trabalho, Freud (1901-1905[1905]b/1969, p. 163) defende a existência da libido desde a infância.

A teoria freudiana nos leva às seguintes questões: a vergonha seria inerente à constituição psíquica? A vergonha estaria presente em outras estruturas psíquicas como a psicose e a perversão? O que diferenciaria a vergonha dos outros afetos aflitivos, como a angústia?

Se a vergonha é uma temática pouco encontrada na obra de Freud, na obra de Lacan ela é ainda mais escassa. Recorreremos ao tema da vergonha na obra de Lacan no terceiro capítulo — “A vergonha e a contemporaneidade, contribuições da teoria e da clínica psicanalítica”. Encontramos referências importantes sobre a articulação da vergonha com o Outro, pela via do olhar, tanto no *Seminário 1: Os escritos técnicos de Freud*, quanto no *Seminário 11: Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*, o que nos servirá como uma ferramenta conceitual imprescindível a fim de analisarmos algumas vinhetas clínicas já destacadas no Capítulo II e outras dos novos tempos. Visaremos pesquisar se haveria alguma diferenciação entre os modos de incidência da vergonha nos tempos de Freud, fim do século XIX e início do XX e nos tempos atuais, século XXI, e sobre o que implica a incidência da vergonha nesses casos escolhidos por nós. Mas é na última parte do *Seminário 17: O avesso da psicanálise*, que encontramos um maior destaque ao tema da vergonha na obra de Lacan.

Seguindo a trilha de Lacan, poderíamos nos questionar a respeito do que o teria levado a dizer, em “O poder dos impossíveis”, no *Seminário 17: O avesso da psicanálise*, por que hoje em dia “(...) morrer de vergonha é um efeito raramente obtido”? (Lacan, 1969-1970g/1992, p. 172).

A partir de então, outras questões aparecem: A vergonha é um efeito? Uma reação? Mais precisamente um efeito no corpo, como o rubor? O que levaria ao rubor expresso no rosto, que, por sua vez, denota a vergonha? Como explicar o porquê de uma dada situação causar esse mesmo rubor em uma pessoa e em outra, não? Por que não encontramos mais tantas pessoas que “morrem de vergonha”?

Em certa passagem, Lacan diz:

Morrer de vergonha, então. Aqui, a degenerescência do significante é segura — segura por ser produzida por um fracasso do significante, ou seja, o ser para a morte (...) O ser para a morte, ou seja, o cartão de visita pelo qual um significante representa um sujeito para outro significante (Lacan, 1969-1970g/1992, p. 172).

Portanto, para Lacan, a vergonha seria um efeito, uma reação devida ao fracasso de um significante que representaria o sujeito. Entendemos que esse fracasso diria sobre a morte do significante. Perguntamo-nos se a morte desse significante pode chegar a ser insustentável para alguém. Nesse sentido, poderíamos aventar que a vergonha dever-se-ia à impossibilidade de realização plena do ideal do eu.

Desde o início desta pesquisa, somos levados a pensar que, para Freud, a vergonha poderia ser localizada na origem da histeria, como um dos elementos responsáveis pela neurose. Já para Lacan, poderíamos entendê-la como efeito, uma reação frente a alguma outra coisa: um efeito diante do “fracasso do significante”. Todas essas questões certamente conduzirão nosso trabalho de pesquisa e são merecedoras de capítulos à parte — um sobre a vergonha na teoria freudiana e outro sobre a forma como Lacan privilegiou o tema da vergonha, principalmente no *Seminário 17*, nas últimas décadas do século XX, o que estaria mais próximo de nossos tempos.

CAPÍTULO I

A VERGONHA E A DIMENSÃO MORAL NA CULTURA: ALGUMAS FONTES DE INTERPRETAÇÃO

Com base na questão que dá início ao desenvolvimento desta pesquisa, recorreremos à designação sobre a vergonha na língua portuguesa. Então, o que é a vergonha, conforme Houaiss e Villar?

(...) desonra que ultraja, humilha; opróbio <a v. de um insulto> 2 o sentimento desse ultraje, dessa desonra ou humilhação; opróbio <redimiu sua v. com um duelo> 3 sentimento penoso causado pela inferioridade, indecência ou indignidade <tinha v. de pedir> <a v. de estar nu> <expulso, quase morreu de v.> 4 sentimento de insegurança causado por medo do ridículo e do julgamento dos outros; timidez, acanhamento, recato, decoro <v. de cantar> <v. de errar> 5 sentimento da própria honra, dignidade, honestidade; brio <o homem que tem v. não age como um crápula> 6 atitude ou situação indecorosa ou vexatória <roubar é uma v.> <passei uma v. no ônibus> 7 ANGIOS m.q. DORMIDEIRA (*Mimosa pudica*). Vergonhas s.f.pl. 8 órgãos sexuais humanos. Ter v. na cara ter consciência da própria dignidade; ter brios (...) (Houaiss & Villar, 2009, p. 1.936).

Tentaremos desenvolver um pouco essa riqueza de designações sobre a vergonha tal como apresenta o *Dicionário Houaiss da língua portuguesa*. Trata-se de um “sentimento”. O sentimento, no entanto, deve-se a uma “aptidão”, à “disposição para se comover, se impressionar, perceber e apreciar algo, (...) afeto, (...) noção, senso, consciência, (...) estado ou condição psicológica, e suas manifestações (...)” (Houaiss & Villar, 2009, p. 1.730).

Para sentir a vergonha, esse sentimento “penoso”, conforme a descrição sobre o que é a vergonha, e, portanto, que diz respeito ao “sofrimento” e “desconforto” (Houaiss & Villar, 2009, p. 1.467), seria preciso que alguma situação a antecederesse. A vergonha seria efeito de alguma outra coisa, por exemplo, uma reação à “inferioridade”, à “indecência” ou à “humilhação” (Houaiss & Villar, 2009, p. 1.936). A vergonha estaria, então, não como causa, mas como efeito de alguma situação acontecida em um contexto social, tal como percebemos pela descrição dos exemplos utilizados por Houaiss e Villar (2009, p. 1.936).

Como exemplo de uma situação que pode alavancar a vergonha, pode-se citar o pedido, que envolve, minimamente, duas pessoas. Sentir vergonha por pedir algo a alguém demonstra que se trata de um sentimento que pode surgir na relação com o outro, portanto, em um contexto social. Além disso, parece haver uma aceção, estabelecida por Houaiss e Villar, segundo a qual a vergonha por pedir algo a alguém é uma reação ao sentimento de

“inferioridade”. O termo inferioridade também precisa, minimamente, de duas pessoas — inferior a quem?

Nesse mesmo sentido, parece haver uma articulação, conforme a descrição de Houaiss e Villar (2009, p. 1.936) entre “a vergonha de estar nu” e a indecência, assim como entre “expulso, quase morreu de vergonha” e a humilhação. Uma das definições de “indecência” é “(...) inconformidade às regras do decoro, da moral, do respeito ou dos bons costumes (...) violação ao pudor, ao recato, à reserva socialmente exigida em matéria sexual; imoralidade. Obscenidade, impudência” (Houaiss & Villar, 2009, p. 1.070).

Podemos nos questionar se alguém, pertencente à nossa cultura ocidental, se sentiria envergonhado de estar nu, mesmo que dentro de quatro paredes e sozinho. Seria este um comportamento indecente? Acreditamos que não. Parece ser inconcebível remeter-se à indecência sem se referir ao contexto social.

A vergonha em relação ao nu, em nossa cultura, surge diante do outro, como um comportamento indecente, assim como o roubar, outro exemplo dado por Houaiss e Villar (2009, p. 1.936) na definição da vergonha. O roubar também denota um comportamento vergonhoso, “indecoroso” e, portanto, também indecente (Houaiss & Villar, 2009, p. 1.070).

E a vergonha articulada à expulsão e à humilhação? Se alguém é expulso, seja lá por que motivo, é expulso também, minimamente, por alguém, ou por algum grupo cuja aceitação lhe fora negada. Certamente aquele que foi expulso não se adequou a algum rigor estabelecido socialmente. A humilhação, pela expulsão, diz respeito à “submissão”, que remeteria o expulsado a um “rebaixamento moral” (Houaiss & Villar, 2009, p. 1.037). Porém, acreditamos que o fato de se sentir humilhado e envergonhado denota que há, de alguma forma, um conhecimento e, até mesmo, uma concordância com o rigor concernente a um ordenamento social, daí o “rebaixamento moral”.

Se o sujeito desconhecesse as leis e costumes vigentes, a ordem social estabelecida em uma civilização, dificilmente ele se daria conta, teria a noção, de quais comportamentos seriam esperados dele, naquele contexto social, motivo pelo qual não se sentiria envergonhado e muito menos “rebaixado moralmente”.

Perguntamo-nos sobre o conflito entre o sujeito e a lei social que rege a sua civilização, tema introduzido por Freud em “O futuro de uma ilusão”:

(...) todo indivíduo é virtualmente inimigo da civilização, embora se suponha que esta constitui um objeto de interesse humano universal (...) por pouco que os homens sejam capazes de existir isoladamente, sintam, não obstante, como um pesado fardo os sacrifícios

que a civilização deles espera, a fim de tornar possível a vida comunitária (Freud, 1927b/1969, p. 16).

Mas que sacrifícios seriam esses? E qual a relação entre eles e a condição moral?

Em um primeiro momento da pesquisa de Freud (1927b/1969, p. 17), ele aborda “os sacrifícios” como sendo a tentativa de proteção dos homens contra seus impulsos hostis. Esses “sacrifícios”, que, por sua vez, protegeriam o homem, visariam à conquista da natureza, à produção de riquezas e à manutenção da civilização. Ao começar a desenvolver essa questão, Freud passa a defender a ideia de que há uma “(...) renúncia à coerção e à repressão dos instintos (...)”, mas isso se deve ao fato de “(...) estarem presentes em, todos os homens, tendências destrutivas e, portanto, antissociais e anticulturais, e que, num grande número de pessoas, essas tendências são suficientemente fortes para determinar o comportamento delas na sociedade humana” (Freud, 1927b/1969, p. 17).

Freud (1927b/1969, p. 20) diferencia os “desejos instintuais”, como o “canibalismo, o incesto e a ânsia de matar”, que, por sua vez, são reprimidos, dos desejos que seriam “permissíveis” em uma civilização.

A moral freudiana, que diria respeito a uma lei internalizada, não necessariamente tem a mesma concepção que este termo tem para a cultura. Ainda segundo Houaiss e Villar, a moral seria um “(...) conjunto de valores, individuais ou coletivos, considerados universalmente como norteadores das relações sociais e da conduta dos homens (...) leis e valores estudados pela ética, caracterizados por organizarem a vida das múltiplas comunidades humanas, diferenciando e definindo comportamentos proscritos, desaconselhados, permitidos ou ideais” (Houaiss e Villar, 2009, p. 1316).

Podemos aferir que a moral, conforme Houaiss e Villar (2009), diz respeito a leis e valores fundamentais para que haja um ordenamento “social”, ou seja, àquilo que é “(...) concernente a uma comunidade, a uma sociedade humana, ao relacionamento entre indivíduos (...) sociedades organizadas são formadas por indivíduos especializados em determinadas funções (...) o que diz respeito ao bem-estar das massas” (Houaiss & Villar, 2009, p. 1.761).

Segundo Freud (1927b/1969, p. 18), essa internalização é assumida por um “agente mental”, o “superego”: “Toda criança nos apresenta esse processo de transformação; é só por esse meio que ela se torna um ser moral e social”. Portanto, compreendemos que uma vertente da moral, para Freud, é que a moral se articularia ao que é permitido ou não em uma civilização. Nesse sentido, podemos pensar na moral como um estatuto de lei. Freud

(1927b/1969) nos leva a pensar que essa relação entre os “sacrifícios” e a internalização superegoica da condição moral é fundamental para que haja um ordenamento social.

Entendemos que, conforme as concepções sobre a vergonha, a moral e o social em Houaiss e Villar (2009), a vergonha adviria dessa internalização moral. Por exemplo, a transgressão de uma lei, como a ação de roubar, designaria um ato imoral e, nesse sentido, vergonhoso. Mas a vergonha também surgiria a partir de humilhações e sentimentos de inferioridade, ou seja, mesmo que não haja a transgressão de alguma lei social, mas sim um desconforto ou não adequação ao que a sociedade valoriza e que contribuiria para um ordenamento social.

Com todos esses exemplos, podemos pensar que a vergonha é um sentimento sofrido, indigno e desonrado, que explicita um conflito entre o sujeito e a moral, seja pelo descumprimento de uma lei, seja pela resistência ao ordenamento social. A capacidade de sentir vergonha diz respeito a um percurso, ou a uma “noção”, a uma “consciência”, sinais da internalização sobre a moral estabelecida pelas civilizações. A vergonha, então, parece ser um balizador, um termômetro da condição moral.

1.1. A origem do mundo (*L'Origine du Monde*), Courbet

Segundo Houaiss e Villar (2009, p. 1.070), um comportamento indecente perante a sociedade aponta para uma “inconformidade” em relação aos costumes e à ordem social e denota uma postura vergonhosa, a exemplo do estar nu, que estaria na contramão da condição moral, por ser “obsceno” e “imoral”.

Também, conforme Houaiss e Villar (2009, p. 1.051), uma pessoa “imoral” apresenta algo de “cínico”, “vergonhoso”, “libertino”, “(...) afronta ostensivamente as convenções e conveniências morais e sociais (...), se entrega imoderadamente aos prazeres do sexo (...)”, o que seria “(...) contrário ao pudor (...)”.

Cabe ao “cínico” um “fingimento” (2009, p. 467), o que nos faz pensar que um sujeito imoral, conforme essas designações da língua portuguesa, possui um conhecimento acerca dos comportamentos e costumes vigentes pertencentes à sua cultura, apesar de resistir a eles, afrontando-os em demasia.

Talvez seja por isso que apreciar o quadro *A origem do mundo* (*L'origine du monde*, 1866), pintado pelo artista realista, o francês Gustave Courbet, cause certo impacto em muitos de seus apreciadores e, por vezes, incômodo — desperte sentimentos como a vergonha e até mesmo o horror.



Figura 1. *L'origine du monde*, de Gustave Courbet, 1866, óleo sobre tela, Museu d'Orsay, Paris¹.

A jornalista Eliane Brum, em sua coluna na *Revista Época*, iniciou seu artigo com a seguinte pergunta: “Por que a imagem da vagina provoca horror?” (Brum, 2012). O que a incitou a fazer tal pergunta teria sido a reação de sua diarista ao se deparar, em seu escritório, com uma réplica do quadro *A origem do mundo*. Segundo Brum (2012), houve um grito: “É o fim do mundo!” Ao verificar o que acontecia, encontrou sua diarista “(...) com o rosto tomado por um vermelho sanguíneo”. Descontrolada, continuava a gritar: “É o fim do mundo! Nunca pensei ver algo assim na minha vida! Eliane, que coisa horrível!” A tentativa da patroa em acalmá-la fora em vão: “Não é o fim do mundo, é o começo!”.

O quadro de Courbet provoca encantamento, como no caso de Brum (2012), “(...) deparei-me com o quadro *A origem do mundo* (*L'origine du monde*, 1866) e me encantei”, mas também horror, e, pelo enrubescimento da diarista de Brum, o sentimento de vergonha.

Há sempre um *frisson* em torno desse quadro, que, conforme sua história, sempre muda de local, onde, por um tempo, se instala. Quando se fixa em algum paradeiro, é encoberto, totalmente, por outra obra de arte, mas descoberto para alguns, ou mesmo encoberto parcialmente.

¹Fonte: <http://www.lacan.com/courbet.htm>.

Conforme Roudinesco (2011, p. 88), o sexo da mulher era, para Lacan, “(...) impossível de representar, dizer e nomear”, motivo pelo qual, “(...) a conselho de Georges Bataille”, adquiriu esse famoso quadro de Gustave Courbet.

O quadro *A origem do mundo* foi produzido para um “diplomata otomano, Khalil-Bey”, que morava em Paris. “Nele descobria-se, em sua nudez mesma, o sexo aberto de uma mulher logo após as convulsões do amor, isto é, o que não se mostra e aquilo de que não se fala, se deixarmos de lado os discursos e lugares reservados à pornografia” (Roudinesco, 2011, p. 88).

O artista expôs um nu feminino, após a relação sexual, e os tantos proprietários dessa obra o esconderam.

(...) o quadro teve um paradeiro incerto, passando de uma coleção particular a outra. Encontrava-se em Budapeste durante a Segunda Guerra Mundial, quando os nazistas o confiscaram, indo parar em seguida nas mãos dos vencedores soviéticos para, finalmente, ser revendido a colecionadores. Durante essas peregrinações, foi recoberto por um painel de madeira sobre o qual pintou-se uma paisagem destinada a disfarçar o erotismo, julgado abominável, daquele sexo em estado bruto (...) Sylvia Lacan pediu a André Masson, seu cunhado, casado com sua irmã Rose, que confeccionasse um segundo quadro para cobrir o de Courbet. O pintor então realizou uma tampa de madeira representando outro sexo feminino, abstrato (...) temos a impressão de que expõe uma imitação puritana do primeiro sexo, justamente em virtude de ser sua representação simulada. Resumindo, um neoquadro recalcará, ao mesmo tempo em que exhibia, a obra original (Roudinesco, 2011, p. 89).

De fato, a pintura de Masson tratava-se de outra versão da obra de Courbet. O mesmo corpo feminino, nu, de pernas escancaradas, disfarçado por traços delicados que reproduziam, diante de uma observação menos atenta, uma floresta oriental, ou um tipo de jardim japonês.

É interessante essa interpretação de Roudinesco sobre aquilo que seria puritano. Ao recalcar a obra original com a substituição de outra que a disfarce completamente, com um estilo puritano, podemos pensar que esse puritanismo, conforme Roudinesco, nos sinaliza que há alguma coisa ali a ser desvendada. O puritano, nesse sentido, nos chama mais atenção ainda para aquilo que não deveria aparecer em relação à determinada ordem social.

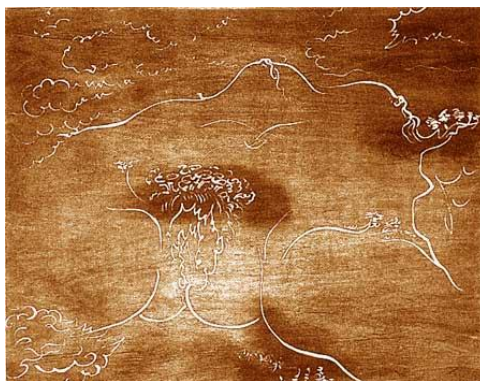


Figura 2. André Masson, 1955, painel de madeira, Paris².

Se a vergonha pode advir com a exibição da obra original, tal como propunha fazer Lacan a alguns convidados, então, poderíamos atribuir à vergonha um caráter de desvelamento e exposição. Roudinesco (2011, p. 90) descreve essa cena, em que o agente era Lacan: “(...) deslizando sutilmente o painel para afirmar que Courbet já era lacaniano: ‘O falo está dentro do quadro’, dizia, transformando um célebre artigo de Freud sobre o fetichismo num comentário sobre o véu que mascara a ausência do que se pretende dissimular”.

Mais do que o órgão sexual feminino, o que a obra de Courbet expõe é a ausência, sem máscara, sem véu, sem simulacros, o que pode provocar o sentimento de vergonha.

Em “A significação do falo”, presente em *Escritos*, Jacques Lacan afirma sobre o falo:

Isso fala no Outro, dizemos, designando por Outro o próprio lugar evocado pelo recurso à palavra, em qualquer relação em que este intervém. Se isso fala no Outro, quer o sujeito o ouça ou não com seu ouvido, é porque é ali que o sujeito, por uma anterioridade lógica a qualquer despertar do significado, encontra seu lugar significante. A descoberta do que ele articula nesse lugar, isto é, no inconsciente, permite-nos apreender ao preço de que fenda (*Spaltung*) ele assim se constituiu (Lacan, 1966/1998, p. 696).

Lacan nos leva a entender que o falo, essa ausência sem simulacros que ele acredita estar sendo representada na obra de Courbet, inaugura o inconsciente, e, também, levaria o sujeito a encontrar seu “lugar significante”, ou seja, aquilo que o representaria na relação com o Outro. “Pois o falo é um significante, um significante cuja função, na economia intra-subjetiva da análise, levanta, quem sabe, o véu daquela que ele mantinha envolta em mistérios. Pois ele é o significante destinado a designar, em seu conjunto, os efeitos de significado (...)” (Lacan, 1966/1998, p. 697).

O falo, portanto, representa a relação do sujeito com o Outro, para além da satisfação da necessidade, para além da demanda, possibilidade única de advir o desejo. “O que é assim

² Fonte: <http://www.lacan.com/courbet.htm>.

alienado das necessidades constitui uma *Urverdrängung*, por não poder, hipoteticamente, articular-se na demanda, aparecendo, porém, num rebento, que é aquilo que se apresenta no homem como o desejo (das *Begehren*)” (Lacan 1966/1998a, p. 697). É por meio dessa ausência que o sujeito, para além da significação, se apresenta, sem mistérios, sem simulacros, sem véu; é nesse ponto que apostamos encontrar o sentimento da vergonha.

Conforme Roudinesco (2011, p. 89), em 1994, após a morte da mulher de Lacan, Sylvia, *A origem do mundo* foi doada ao Museu d’Orsay. “Livre de seu tampa-sexo, e depurada de toda interferência, *A origem do mundo* acha-se agora exposta a todos os olhares” (Roudinesco, 2011, p. 89).

Assim como o artista a criou, *A origem do mundo* encontra-se, nesse museu, sem artefatos que a remeteriam à “depuração: ‘(...) purificação moral, correção, sublimação, refinamento (...)’” (Houaiss & Villar, 2009, p. 617).

Mais uma vez, não podemos deixar de demarcar a diferença entre Sylvia e Lacan quanto à forma de lidar com a arte de Courbet: Sylvia a escondia; foi ela que encomendou o painel de Masson. Mas Lacan a exibia.

Outro jornalista, Sérgio Telles, que trabalha no jornal *Estadão Cultura*, também se debruçou sobre algumas polêmicas que envolveram o quadro *A origem do mundo*. Segundo Telles (2013), a polícia de Portugal confiscou livros que reproduziam, em suas capas, o quadro de Courbet, em 2009. Além disso, páginas do *Facebook* que o exibiam foram retiradas do ar em 2011. Após o noticiário desses fatos, a surpresa: a imagem do quadro de Courbet aparece em todos os jornais. E assim continua a história desse quadro, entre velamentos e desvelamentos, entre sumiços e exposições, entre a censura e a exaltação da mídia, na atualidade.

Para Telles, há grande diferença entre o nu feminino da época em que Courbet pintou esse quadro, 1866, para o nu feminino de hoje, em que “(...) a depilação é a regra (...)” (Telles, 2013). Ele faz uma associação entre o estilo com que o nu foi pintado, com todos os pelos pubianos, e o impacto que o quadro causa. Além dessa observação, Telles complementa: “(...) a trajetória do quadro, vindo dos porões da pornografia para a consagração definitiva dos salões do Museu d’Orsay, mostra como a apreciação de uma obra está inevitavelmente atrelada aos valores vigentes no tempo e no lugar de seu surgimento” (Telles, 2013).

Não acreditamos que a forma de apreciar *A origem do mundo* sempre será marcada pela época em que foi feito, como por sua origem, os “porões da pornografia”. Cada época

carrega consigo preceitos morais estabelecidos por uma cultura histórica, mas também sofre influências de campos do saber como a ciência, a tecnologia, por exemplo. Isso tudo influencia o modo de apreciar uma obra de arte, o que também podemos perceber por meio dos tipos de interferências sobre essa obra.

Sobre a apreciação marcada pelo ambiente em que se originou uma obra de arte, pensamos que, se Khalil-Bey, que encomendou o quadro de Courbet, era um “coleccionador de quadros eróticos” (Telles, 2013), é porque havia, naquela época, outros quadros que também retratavam a pornografia. No entanto, não causaram tanto impacto diante das apreciações, o que seria motivo para consagração, como aconteceu com *A origem do mundo*.

Com o passar das épocas, desde 1866 a 2015, mudou-se a forma de apreciação desse quadro?

A apreciação do quadro de Courbet era exclusividade de seus proprietários, que se impactavam de tal forma com a obra, que a encobriam completamente, ou a censuravam, como o caso dos nazistas que a confiscaram durante a Segunda Guerra Mundial (Roudinesco, 2011, p. 89). Mas ele passou a ser exposto no Museu d’Orsay desde 1995, sua “alforria”, e um grande indício de sua consagração. Esse fato mudaria a forma de sua apreciação?

Acreditamos que, pelo menos no mundo artístico, um quadro que vai para o Museu d’Orsay passa a ser mais respeitado como uma obra de arte. Ora, em um breve percurso histórico, ele deixa de ser mais uma das obras de um colecionador erótico para, enfim, estar em um museu famoso. Certamente, uma obra não passaria a ser exposta nesse museu, sem haver julgamentos e critérios adotados por profissionais do ramo, que a abordassem como uma obra de arte. Acreditamos que a curiosidade e interesse, até mesmo acadêmico, por esse quadro, se ampliaram, desde então. Ainda mais diante de uma história tão polêmica, o que já despertava certa curiosidade também de pessoas que frequentavam outros campos do saber, como os intelectuais Bataille e Lacan.

Porém, as reportagens de Brum (2012) e de Telles (2013), respectivamente, demonstram apreciações através das quais surgem o horror e a vergonha, mas também o encantamento, e, para Telles (2013), a obra de Courbet ainda produz histórias curiosas e “(...) mantém inalterado um efeito perturbador sobre nós” (Telles, 2013). Em ambas as reportagens se faz presente uma descrição histórica sobre sumiços e aparições, tamponamentos e exposições, que aconteceram desde a criação da obra *A origem do mundo*, até anos muito recentes.

Talvez, o que tenha mudado sejam as possibilidades de interferência na obra de Courbet, que se ampliaram e não se limitam, hoje, a velá-lo por meio de um pano, ou a tirá-lo completamente de circulação, ou a escondê-lo por detrás de outras pinturas que a dissimulam com um “estilo puritano”, assim como designou Roudinesco (2011, p. 89), acerca do painel de André Masson. Por mais que esteja no Museu d’Orsay, essa obra não é acessível somente àqueles que o frequentam. Essa obra não teve sua total alforria, ela continua a não estar “depurada de toda interferência”, como acreditava Roudinesco (2011, p. 89). Pelo contrário, ela é “bombardeada” de interferências. Estamos em uma era virtual.

Ainda hoje, 2015, encontramos, *on-line*, uma multiplicidade de interferências sobre a obra de Courbet, por *tampa-sexos*, debochados, e, com isso, o quadro passa a ser ainda mais evidenciado, mas não com o estilo puritano, como propõe Roudinesco (2011).



Figura 3. Interferências via on-line, na obra *A origem do mundo*³

³ Fonte: Disponível em:

www.google.com.br/search?q=o+origem+do+mundo+courbet&biw=2051&bih=965&source=lnms&tbm=isch&sa=X&ei=K7FiVf2NJMyfgwT4q4CYBg&ved=0CAYQ_AUoAQ&dpr=0.67#imgsrc=WHt-Aop8_qBTpM%253A%3B2-ovO3kzvwy3M%3Bhttp%253A%252F%252Fcalssio.com%252Fwordpress%252Fwp-content%252Fuploads%252F2010%252F08%252Fcourbet-

Essas imagens são *antipuritanas*, já que o estilo puritano teria como característica ser “(...) rígido nos costumes, esperar quanto ao comportamento sexual, não admitindo qualquer liberalidade nessa área, inclusive na maneira de vestir-se, de comportar-se, proibindo bailes, espetáculos eróticos ou mesmo o cinema e a televisão normais; austero, rígido, moralista (...)” (Houaiss & Villar, 2009, p. 1.579).

Há um impacto, uma reação diante da figura do quadro, mesmo após 149 anos de sua criação. Porém, sua apreciação tem como efeito muito mais possibilidades de interferências, mas, agora, na atualidade, essas interferências, como se pode observar, não velam o quadro por inteiro, e, sim, tentam esconder apenas a parte do quadro que causa mais polêmica, o sexo nu e “escancarado” de uma mulher, retratado por Courbet.

Não se trata mais de esconder ou de dar um sumiço por completo na obra *A origem do mundo*, tal como ocorreu ao longo de sua história. Isso seria impossível na atualidade. A partir do momento em que a imagem dessa obra “caiu” na rede virtual, torna-se ineficiente a tentativa de tirá-lo de circulação. Porém, algo se repete: a cada tentativa de tamponá-la, de alguma forma, *A origem do mundo* passa a ser ainda mais evidenciada! “Cai” na mídia, faz parte das reportagens, que também vão para a rede virtual, e ampliam-se suas neoversões, por meio de mais interferências.

Porém, essas neoversões, ao deixarem literalmente de fora os seios, o ventre e parte das coxas da imagem da mulher retratada por Courbet, demonstram uma falta de rigidez quanto aos costumes em relação ao comportamento sexual e, com isso, admitem certa liberdade nessa área, o que contradiz a definição do puritanismo e até mesmo sobre uma possível censura “vigente”.

As neoversões do quadro de Courbet parecem até mesmo uma forma de debochar da censura, com figuras que remetem a ela, como os militares da primeira e da última imagens destacadas acima, na Figura 3. O “nada” é representado, de alguma forma, em algumas dessas imagens. Ou ele é expresso, literalmente, com palavras, como se pode ver na primeira e na terceira imagens, ou por meio da “careca” de um militar, como na última imagem. Se não há nada para ver, o que justificaria tal tamponamento? Acima de tudo, um tipo de tamponamento que expressa, de forma literal, um “nada”?

Essas inusitadas formas de expressão atuais sobre o quadro de Courbet, mesmo que também atraíam mais olhares, não remeteriam a um cinismo e, portanto, seriam avessas ao pudor?

Conforme o *Dicionário Houaiss da língua portuguesa*, cinismo significa:

(...) doutrina filosófica grega fundada por Antístenes de Atenas (444-365 a.C.), que prescrevia a felicidade de uma vida simples e natural através de um completo desprezo por comodidades, riquezas, apegos, convenções sociais e pudores, utilizando de forma polêmica a vida canina como modelo ideal e exemplo prático destas virtudes, conforme a concepção filosófica, (...) atitude ou caráter, de pessoa que revela descaso pelas convenções sociais e pela moral vigente (...) (Houaiss & Villar, 2009, p. 468).

Ao velar por completo a obra de Courbet, substituindo-a por outra, uma reprodução puritana, convoca-se um olhar sobre aquilo que ela recalcara. Assim a obra chamaria mais atenção para aquilo que não deveria aparecer, pelo menos em um contexto social.

Indagamo-nos a respeito do tipo de olhar que é atraído para as neoversões do quadro de Courbet e seus debochados “tampa-sexos” e suspeitamos de que seria um olhar cínico, sem-vergonha, que não se atém à moral vigente e nem às convenções sociais! Ao esconderem o sexo feminino com “uma mão” e deixarem o restante do corpo nu, não há dúvidas em torno do que poderia estar ali por baixo dessa exposição. Com ou sem censura, não há nada a desvendar! Trata-se de uma dissimulação precária da obra de Courbet. Não há mistério.

A origem do mundo também aparece em uma capa de revista francesa, *Paris Match*, que divulga mais uma reportagem sobre esse quadro, como podemos ver na quinta imagem destacada acima, na Figura 3. O jornalista Telles (2013) menciona essa reportagem: há uma suspeita de que havia sido encontrada a parte superior do quadro de Courbet. Este fora dividido a fim de não divulgar o rosto da mulher que lhe serviu de modelo para realização dessa obra. Outra suspeita é a de que essa mulher era a irlandesa Joana Hiffernan, que posava e fora companheira de outro grande pintor, Whistler, e que, no momento da realização de *A origem do mundo*, tivera um envolvimento afetivo com Courbet. Telles (2013) defende a ideia de que essa “mutilação” da obra de Courbet teve o intuito de proteger sua modelo, já que o quadro, “até muito recentemente”, mantinha uma conotação pornográfica.

Acreditamos que os organizadores da revista francesa objetivavam vendê-la e ter sucesso na sua divulgação e, com esse intuito, na capa da revista, o órgão sexual “escancarado” da obra de Courbet foi divulgado por detrás de um título informativo sobre a tal suspeita.

Relacionamos todas essas neoversões com o cinismo, pois elas demonstram uma dissimulação precária, que não condiz com o estilo puritano. A pintura no painel de madeira por Masson tampa completamente o quadro *A origem do mundo*, mas o reimprime em forma de uma espécie de jardim. Esse jardim segue o mesmo contorno do corpo pintado por Courbet. Masson deixa uma pista sutil. Quem não conhece o quadro de Courbet, dificilmente saberia do que se trata a obra de Masson. O painel de Masson representa metaforicamente a obra de Courbet.

A essência do cinismo não inclui uma preocupação com aquilo que “não deveria aparecer” em relação à determinada ordem social, como o estilo puritano. Como vimos, no cinismo, há um “(...) descaso pelas convenções sociais e pela moral vigente (...)” (Houaiss & Villar, 2009, p. 468), o que nos leva a pensar que o uso de um “tampa-sexo” sobreposto à obra de Courbet não se articula com a relação entre a vergonha e a condição de estar nu, pelo contrário, convoca-se um olhar sem-vergonha sobre a condição de estar nu. Não há um mistério sobre o que poderia estar por debaixo desses “tampa-sexos” virtuais.

Todas essas formas de expressão sobre a obra *A origem do mundo* nos levam às seguintes questões: Seria, então, o estilo puritano uma forma de acirrar o desejo? E a vergonha não estaria mais próxima ao “horror”, ou seja, ao efeito de um desvelamento, que provoca uma “(...) forte impressão de repulsa (...) gerada pela percepção de algo ameaçador (...) sentimento de nojo, de aversão, (...) sentimento de profundo incômodo ou receio (...) misto de terror e reverência diante do sublime, do misterioso (...)” (Houaiss & Villar, 2009, p. 1.035), tal como a reação da diarista de Brum (2012)?

Acreditamos que, ao deslizar o painel de Masson, para poucos, Lacan estaria mais próximo de conseguir suscitar sentimentos como o horror e a vergonha. Esse ato de Lacan nos faz pensar se haveria, então, alguma relação entre a vergonha e o desejo.

Como vimos na introdução deste capítulo, para Freud, a vergonha é uma força recalcadora, e o que se recalca é de ordem sexual. Então, seria imprescindível desenvolver esse tema freudiano, a fim de entendermos a relação entre a incidência da vergonha diante do desejo, ou seja, diante daquilo que ela tenta recalcar.

O quadro de Courbet, *A origem do mundo*, ainda provoca vergonha, o que não acreditamos ser o caso de uma possível reação devida às interferências sobre esse quadro, apresentadas na Figura 3. Mas será que outra forma de manifestar o nu, na atualidade, evocaria o sentimento de vergonha?

O jornal virtual *O Globo* (2014) publicou uma reportagem intitulada “Artista posa nua no Museu d’Orsay, em Paris, em frente ao quadro *A origem do mundo*”. Trata-se da performance de uma artista de Luxemburgo, Deborah de Robertis. Sua “intervenção”, que foi nomeada pela artista de *Le miroir de l’origine* (*O espelho da origem*, em tradução livre), tinha o intuito de “(...) chamar a atenção dos visitantes, que são os ‘fragmentos do espelho’, para o ‘olhar ausente de libido da pintura de Courbet’, explicou Robertis ao site *SecondeSexe*”.

Se a libido faz parte da condição humana, está presente desde a infância, tal como Freud (1901-1905[1905]b/1969, p. 163) afere nos “Três ensaios sobre a teoria da sexualidade”, como seria possível ausentar-se da libido?

Conforme o relato da artista para *SecondeSexe*, não seria difícil supormos, então, que o nu do sexo feminino, quando é ao vivo, explícito e literalmente escancarado, poderia despertar olhares diferentes por parte daqueles que apreciam a tela de Courbet. Para Robertis, a obra *A origem do mundo* desperta, nesse sentido, olhares libidinosos, mesmo estando exposta em um museu.

A libido, para a artista, se explicitaria por meio do olhar, o que faz sentido conforme a concepção de Freud (1901-1905[1905]c/1969, p.148): “A impressão visual continua a ser o caminho mais frequente pelo qual se desperta a excitação libidinosa”. Porém, o que poderia resultar dessa excitação que a obra de Courbet causa, conforme Freud (1901-1905[1905]c/1969, p. 149), seria a vergonha: “A força que se opõe ao prazer de ver, mas pode eventualmente ser superada por ele (...) é a *vergonha*”.

Ao tentar chamar a atenção para um olhar que estaria ausente de libido, com esse ato exibicionista, Robertis não estaria nos apresentando uma forma de censura? Mas o que ela tenta censurar?

No site *SecondeSexe*, *La culture du plaisir féminin*, na foto de destaque, aparece um segurança do Museu d’Orsay, que reage ao ato da artista, interpondo-se entre Robertis e seu público.



Figura 4. Foto publicada na revista *SecondSexe*, da artista Deborah de Robertis seminua no Museu d'Orsay, 2014, Paris⁴.

A cena foi filmada por amadores que estavam presentes e colocada no *Youtube* com o título “Deborah de Robertis, Espelho de Origem”, em 8 de julho de 2014. Ao digitarmos “quadro a origem do mundo”, no referido *site*, a filmagem da interpretação de Robertis é exibida, passando, desde então, a habitar a tela virtual.

Nessa filmagem, podemos observar que a artista, ao entrar, encontra a sala quase vazia. Logo em seguida, duas seguranças do museu se posicionam entre a artista e um público que vai, em poucos minutos, lotando o salão. Os aplausos foram ganhando cada vez mais adeptos, a performance foi dignificada por alguns “bravos” e seguida por uma retirada forçada e reforçada de mais seguranças. Algumas pessoas se recusavam a sair do salão, e outras filmavam e fotografavam até quando foi possível.

Ainda conforme esse *site*, “Robertis foi presa por ‘exibição sexual no espaço público’. A arte que denominou ‘Espelho de Origem’ gerou polêmica, censura e notoriedade mundial” (*Youtube*, 2014).

No *Luxerburger Wort* (2014), reportagem “L’artiste luxembourgeoise Deborah de Robertis expose son sexe devant *L’origine du monde*”,⁵ a artista é interrogada sobre sua performance: “Provocation ou art?”⁶

Si l’on fait abstraction du contexte, on pourrait réduire cette performance à un acte exhibitionniste. Mais ce que j’ai fait n’est pas un acte impulsif. C’est très pensé. En montrant mon sexe sous ce tableau précis, dans cette salle, dans ce musée, c’est tout un tableau qui s’est recréé⁷ (*Luxerburgerwort*, 2014).

Um ato exibicionista não se reduz à impulsividade, mas, decerto, Robertis possibilitou deixar registrada, com sua performance, sua interpretação e recriação do quadro de Courbet.

Ao ser questionada sobre o tema do exibicionismo por *SecondeSexe*, segundo o jornal virtual *O Globo* (2014), Robertis tentara, com seu ato artístico, como ela mesma diz, “evocar todas as mulheres, objetos e modelos, plastificadas nas páginas das revistas, engolidas pela mais completa indiferença de uma sociedade que ficou cega”.

⁴ Fonte: Disponível em: <http://secondsexe.com/magazine/le-miroir-de-l-origine.html>

⁵ “A artista de Luxemburgo Deborah de Robertis expõe seu sexo na frente da *A origem do mundo*” (tradução livre).

⁶ “Provocação ou arte?” (tradução livre).

⁷ “Se abstrairmos as coisas do contexto, podemos reduzir essa *performance* a um ato exibicionista. Mas esse não foi um ato impulsivo. Ele foi bastante pensado. Ao mostrar meu sexo debaixo dessa tela, neste salão, neste museu, todo um quadro é recriado” (*Luxerburger Wort*, 2014, tradução livre).

O relato de Robertis nos leva a entender que, o que ela tentaria censurar seria a forma como a mulher estaria sendo representada como um mero objeto, retificado, para o desejo.

Se a vergonha pode ser uma força recalcadora, como vimos na introdução deste capítulo, acerca da teoria freudiana, ou seja, a vergonha pode ser uma forma de manifestação de censura diante da libido, independentemente da forma como essa libido se apresente, então, convocar um olhar ausente de libido seria convocar um olhar sem-vergonha. Será que a artista conseguiu?

Não podemos deixar de observar, na filmagem de seu ato artístico, acessível por meio do *Youtube* (2014), que, desde aquele momento, foi notória sua popularidade, ela foi, inclusive, ovacionada.

1.2 O nu e as tribos xinguanas, Orlando Villas Bôas

Muitos indígenas vivem nus e nem por isso são tomados pelo sentimento de vergonha, pelo menos, não pelo motivo de estarem nus, apesar de que, conforme descreve Bôas, em sua autobiografia, as mulheres das “tribos xinguanas” cubram seus órgãos genitais com um artefato denominado “uluri”, sua marca patente: “Esse traço cultural foi de tal forma adotado pelas tribos xinguanas, que o antropólogo Eduardo Galvão chegou a classificar o Alto Xingu como ‘área cultural do uluri’” (Bôas, 2005f, p. 140).



Figura 5. Foto do cinto uluri, exposta no Blog do Netuno, 2010, Brasil.⁸

Não há como atribuímos a dimensão moral de um tipo de civilização a outra. Seria o mesmo que julgar costumes e comportamentos de uma tribo indígena, por meio de outra cultura, de outra forma de ordenamento social e moral.

⁸ Fonte: http://blog-do-netuno.blogspot.com.br/2010_03_01_archive.html.

Ribeiro (1979), em *Diário do Xingu*, descreve as tribos xinguanas, seus costumes e rituais. O “uluri” simboliza a passagem da adolescência para a mulher. Ele é colocado nas meninas púberes após um período de reclusão, a partir do qual a mulher passa a estar preparada para se casar e, com isso, procriar e exercer as funções estabelecidas conforme a divisão de trabalho entre homens e mulheres.

O uluri consta de um triângulo de entrecasca de árvore, medindo os maiores 5,5 cm de largura por 2 cm de comprimento, de cujo vértice, voltado para baixo, pende um cordel perineal. É suspenso sobre um outro cordel finamente torcido, pintado de amarelo de pequi. Este é atado a de 10 a 50 desses fios torcidos, reunidos para formar o cinto que contorna as cadeiras. (...) É uma espécie de cinto de castidade porque o homem não pode tocá-lo sem o consentimento da mulher, do contrário fica panema. Isto é, azarado, não achará caça nem peixe, tudo lhe irá mal (Ribeiro, 1979, p. 179).

O “uluri” representa a inserção da mulher em sua própria tribo, em sua civilização. Esse objeto minúsculo coloca em evidência a transformação da indiazinha em mulher, que, desde então, passa a exercer funções vitais para a manutenção de sua tribo, como a possibilidade de procriar e de dividir tarefas de trabalho com um parceiro, o que é muito bem estabelecido dentro do casamento. Para Bôas (2005e, p. 137), essa divisão de trabalho entre homens e mulheres é bem “rígida”: “Trazer água é função da mulher; acender o fogo, do homem. Cozinhar peixe é função da mulher; assá-lo, do homem. Derrubar, queimar a mata e plantar é função do homem; carregar o produto do plantio, da mulher”.

No período de reclusão, que antecede a colocação do “uluri”, segundo Bôas (2005e, p. 137), a franja tampa o olhar da moça e é cortada após esse período, como mulher. Madeira (2006, p. 404) escreveu sobre o “Ritual de iniciação no Alto Xingu: a reclusão feminina Kamayurá”, e, nesse trabalho, ela também destaca, além do veto da condição sexual durante a reclusão, o cerceamento do olhar: “Durante esse período, sua franja não poderá ser aparada, crescerá até cobrir-lhe o rosto, o que impede que indivíduos de fora do círculo familiar lhe olhem diretamente nos olhos”.

Após o período de reclusão, junto com o uso do “uluri”, volta à liberdade de olhar e de ser olhada: “(...) a jovem é apresentada a toda a comunidade como mulher, passível de pretendentes e propostas de casamento” (Madeira, 2006, p. 405). Portanto, não seria difícil concluir que a utilização desse “tampa-sexo” convoca olhares sobre aquelas que passam a utilizá-lo.

O “uluri”, por outro lado, é representante de uma lei, também estabelecida pelos costumes vigentes. Essa lei confere a essas mais novas mulheres que utilizam o “uluri”, não

só a autonomia sobre o seu próprio corpo, já que o homem não pode tocá-lo sem o seu consentimento, como descreve Ribeiro (1979, p. 179). Há também uma espécie de poder, de maldição, sobre aqueles que a desrespeitam: “(...) tudo lhe irá mal” (Ribeiro, 1979, p. 179). Nesse sentido, não seria muito difícil concluir que esse objeto, o “uluri”, carrega consigo duas vertentes, o encantamento e o medo de se haver com as forças do sobrenatural — um misto de sedução e pavor, já que a forma como o homem lida com ele pode colocar em risco a realização de suas tarefas, tão necessárias para a sua sobrevivência.

Em “Tabu e ambivalência emocional”, Freud (1912-1913[1912]b/1969, p. 37) se interessa em pesquisar sobre o “significado de tabu”:

(...) por um lado, ‘sagrado’, ‘consagrado’, e, por outro, ‘misterioso’, ‘perigoso’, ‘proibido’, ‘impuro’. O inverso de ‘tabu’ em polinésio é ‘*noa*’, que significa ‘comum’ ou ‘geralmente acessível’. Assim, ‘tabu’ traz em si um sentido de algo inabordável, sendo principalmente expresso em proibições e restrições. Nossa acepção de ‘temor sagrado’ muitas vezes pode coincidir em significado com ‘tabu’ (Freud, 1912-1913[1912]b/1969, p. 37).

A partir dessa dupla vertente de Freud (1912-1913[1912]b/1969) sobre o tabu, entre o “sagrado” e o “proibido”, não seria inadequado atribuímos à representação do uluri nas tribos do Alto Xingu uma espécie de tabu — o tabu do uluri.

O uso do “uluri” não evidencia simplesmente a possibilidade de efetivar o ato sexual, mas sinaliza a possibilidade de casar-se, de perpetuar a própria raça e de mantê-la.

A menina, antes da puberdade, pode ter relações com quem ela quiser. Seu comportamento é igual ao de todos (homens e mulheres). Mas as comunidades, por razões mais sociais do que morais, não aceitam que ela seja mãe solteira. Por isso, a liberdade da menina moça cessa, por determinação dos pais, quando ela entra na puberdade. Aí ela fica reclusa, pois existe o perigo de engravidar. Durante o período de reclusão, que em geral dura de 9 a 10 meses, ela recebe ensinamentos da mãe e das tias, amadurecendo rapidamente. Findo esse período, a franja do cabelo já terá coberto todo o rosto da moça, alcançando o queixo. Assim que acaba a reclusão, o cabelo é cortado e a moça (que agora já é mulher) casa com aquele que já foi previamente determinado pelos pais. A ela não é dado o direito de escolher, porém continua mantendo relações com seu namorado (cupatsin) de quando menina-moça. Não é adultério. A comunidade aceita. É regra sua (Bôas, 2005e, p. 138).

Podemos constatar que aquilo que é considerado regra, lei e ordem social tem uma dimensão cultural, ou seja, trata-se de um costume que é passado de uma geração à outra a fim de garantir a sobrevivência e manutenção daquela civilização.

Sobre a condição social, vimos que o casamento é fundamental para a manutenção da tribo, pois otimiza a execução das tarefas com a divisão de trabalho estabelecida a partir dele. Certamente, na tribo xinguana, o solteiro passaria, então, a ter muito mais dificuldades pelo

acúmulo de trabalho, o que comprometeria, com o passar dos anos, a sua sobrevivência no grupo. O “uluri” é um passe para esse benefício, possibilitado pela parceria entre homens e mulheres. Por outro lado, por que o índio do Alto Xingu não poderia, como adulto, ter ajuda dos demais da tribo, a fim de executar suas tarefas? Por que a divisão de trabalho deve ser feita somente com sua mulher e vice-versa?

Um índio do Alto Xingu deve ser “autônomo” (Bôas, 2005e, p. 139), ele trabalha para ele de forma independente dos demais. O casamento, talvez, seja uma “brecha”, a fim de lidar com essa “imposição” cultural tão incorporada por eles, já que, com o casamento, passa a haver uma parceria de trabalho.

Observou-se também que aquilo que se considera um adultério, para a maior parte de nossa cultura ocidental, não seria para as tribos xinguanas. Nessa mesma linha de pensamento, acreditamos que o estar nu, que remeteria ao sentimento de vergonha, na maior parte da civilização ocidental, também varia de acordo com os costumes vigentes. Os homens das tribos xinguanas usam alguns ornamentos, mas vivem nus e nem por isso são tomados pelo sentimento de vergonha ou denotam uma postura cínica, “sem-vergonha”, avessa à condição moral e ao ordenamento social da tribo.



Figura 6. Leonardo, Orlando e Cláudio com os índios do Alto Xingu (Kalapalo e Kamayurá).⁹

Seria descabido considerarmos, respectivamente, que, entre os homens das tribos xinguanas, não há o sentimento de vergonha, nem a dimensão moral, devido à exposição dos órgãos genitais, e que há presença da vergonha e da moral nas mulheres devido ao uso do “uluri”. Se não é o nu que provocaria a vergonha nos índios das tribos xinguanas, como se

⁹ Fonte: *O Cruzeiro*, ago. 1947 (apud Bôas, 2005c, p. 57).

justificaria o uso do “tampa-sexo” — o uluri? Haveria a incidência da vergonha nas tribos xinguanas?

Ambos, homens e mulheres, compartilham de um ideal de autonomia, a fim de garantir sua própria sobrevivência na tribo. Somos levados a entender que esse significante, a autonomia, diz respeito ao ordenamento social, mas será também articulado à condição moral?

Casar, por exemplo, permitiria estar o mais próximo possível do ideal de autonomia que é tão valorizado pela tribo do Alto Xingu, já que contribui para seu ordenamento social. E violar a condição imposta na tribo referente ao uso do uluri também comprometeria o ideal de autonomia presente na tribo, já que o índio que toca no uluri sem o consentimento da mulher é amaldiçoado — não se dará bem em nada, nem na execução de suas funções. Poderíamos atribuir a transgressão do tabu do uluri à dimensão moral?

O casamento garante a divisão das tarefas de trabalho e, com isso, a não dependência de outros índios da tribo. Mas o casamento poderia ser tomado como um pressuposto moral dessa tribo? O casamento funcionaria como uma espécie de lei para a tribo? É proibido aos índios do Alto Xingu não se casarem?

O índio solteiro comprometeria o ideal de autonomia da tribo e, com ele, seu ordenamento social. Mas não poderíamos considerar sua escolha em continuar solteiro como uma transgressão, assim como o roubo, para Houaiss & Villar (2009, p. 1.936), ou o homicídio, o incesto e o canibalismo, para Freud (1927b/1969, p. 20), que, por sua vez, não seriam permitidos em nossa civilização.

Mais adiante, pesquisaremos o conceito de transgressão em Bataille (2013f, p. 87), mas, a princípio, não entendemos como transgressão de uma lei o fato de um índio não se casar, mesmo porque não consideramos o casamento, nessas tribos, como uma lei, e sim como uma das formas de ordenamento social que os aproxima do ideal de autonomia.

Sobre o tabu do uluri, como ele é uma lei, acreditamos que ele seja passível de transgressão. A índia que passa a utilizar o uluri inicia, com ele, a vida adulta. Está sujeita a olhar e a ser olhada, apta ao casamento e a exercer a rígida divisão de tarefas necessárias à sobrevivência de sua tribo. A interdição de tocá-lo, fora de condições bem estabelecidas, funciona como lei. Há uma proibição, e sua transgressão acarreta punições, mesmo que estas se imponham sem maiores justificativas. Nesse sentido, poderíamos acreditar que a moral estaria, aqui, colocada em questão, como um estatuto de lei. Porém, Freud adverte:

As restrições do tabu são distintas das proibições religiosas ou morais. Não se baseiam em nenhuma ordem divina, mas pode-se dizer que se impõem por sua própria conta. Diferem das proibições morais por não se enquadrarem em nenhum sistema que declare de maneira bem geral que certas abstinências devem ser observadas e apresente motivos para essa necessidade. As proibições dos tabus não têm fundamento e são de origem desconhecida. Embora sejam ininteligíveis para nós, para aqueles que por elas são dominados são aceitas como coisa natural (Freud, 1912-1913[1912]b/1969, p. 37).

Somos levados a pensar que as proibições religiosas ou morais são estritamente necessárias para a manutenção das civilizações, o que diferiria do tabu. Portanto, para que houvesse uma articulação entre um tabu e a moral, seria preciso que o tabu exercesse certo sentido em torno de sua própria proibição, por exemplo, que o tabu do uluri fosse necessário na tribo xinguana, sem o qual a sobrevivência da tribo seria colocada em risco.

O tabu não se reduz a explicações racionais. Somos levados a pensar que, se um índio casado transgredir o uluri, ele cairá em desgraça do mesmo jeito que um índio solteiro, mesmo que ele esteja o mais próximo do ideal de autonomia, por ser casado, o que é valorável na tribo xinguana.

A associação do tabu com a religião pode ter contribuído para que tendamos a associar o tabu com a condição moral:

Wundt (1906, 308) descreve o tabu como o código de leis não escrito mais antigo do homem. É suposição geral que o tabu é mais antigo que os deuses e remonta a um período anterior à existência de qualquer espécie de religião... A punição pela violação de um tabu era, sem dúvida, originalmente deixada a um agente interno automático: o próprio tabu violado se vingava. Quando, numa fase posterior, surgiram as idéias de deuses e espíritos, com os quais os tabus se associaram, esperava-se que a penalidade proviesse automaticamente do poder divino. Em outros casos, provavelmente como resultado de uma ulterior evolução do conceito, a própria sociedade encarregava-se da punição dos transgressores, cuja conduta levava seus semelhantes ao perigo. Dessa forma, os primeiros sistemas penais humanos podem ser remontados ao tabu (Freud, 1912-1913[1912]b/1969, p. 37-38).

Aquilo que Ribeiro (1979, p. 179) descreve como consequência do ato transgressor de tocar no uluri sem o consentimento da índia, por meio da sentença “tudo lhe irá mal”, é exatamente a concepção de que a transgressão da lei que representa o uluri é “(...) deixada a um agente interno automático”, tal como propõe Freud (1912-1913[1912] b/1969, p. 37-38) em seus estudos sobre a origem do tabu. Sobre a transgressão do uluri, podemos dizer também que “(...) o próprio tabu violado se vingava”.

Na concepção tradicional, a lei é bem estabelecida, clara, apreensível e concernente à dimensão moral. Então, culturalmente, a lei é pautada pelos bons costumes e a representação da ordem vigente. Por exemplo, conforme a concepção tradicional, o uluri, ou a lei do uluri,

teria uma finalidade clara que seria a função de preservação da tribo, que diria respeito à manutenção dos costumes vigentes representados pela cultura da tribo xinguanas. Já sob a ótica da teoria freudiana, a concepção de lei, a princípio, tem como referência o tabu.

Não podemos equiparar a interpretação sobre a lei e a sua relação com a moral, conforme é estabelecido culturalmente, com a interpretação desenvolvida pela teoria psicanalítica. Mesmo que a moral seja representada como um estatuto de lei tanto em Houaiss e Villar, quanto em Freud, a introjeção da moral não é concebida na teoria freudiana sem que haja “sacrifícios”, ou seja, sem que haja certa resistência, e mesmo uma “(...) renúncia à coerção e à repressão dos instintos”, a fim de ser possível estar em uma civilização, como destaca Freud (1927b/1969, p. 17).

Ao conceber a lei superegoica, Freud (1927b/1969, p. 17) leva em conta as “tendências destrutivas” dos homens em relação à própria lei. Portanto, a lei, conforme a teoria psicanalítica, é paradoxal, sem que se possa estabelecer uma finalidade inequívoca.

Como o supereu é uma instância que representa a introjeção da lei moral na teoria psicanalítica, no item “1.6 A vergonha e as instâncias do Ideal do eu e supereu, e a *Idade madura* (*L'âge mûr*), Camille Claudel”, abordaremos essa ambiguidade que concerne ao supereu e que levou Lacan (1953-1954a/1986, p. 123) a afirmar que: “(...) o supereu é, a um só tempo, a lei e a sua destruição”. A lei, para a teoria psicanalítica, não é concebida sem levar em conta o seu caráter transgressor. Porém, destruir um ordenamento (interdito) não seria necessariamente moral, conforme a interpretação cultural.

Voltemos às tribos xinguanas e a uma questão: os índios sentem vergonha?

Como demonstram as tribos xinguanas, há um meio de se organizar, através do qual são atribuídas funções e, com elas, comportamentos não só aceitáveis entre eles, mas esperados por eles. Conforme Bôas (2005e, p. 137), as “comunidades xinguanas” têm um “(...) chefe que pode dar conselhos, mas não ordens”, já que, “(...) na comunidade indígena, o homem não se beneficia do poder, que se dilui no interesse da comunidade”. Para eles, não há propriedade da terra. “Se, num ano, ele faz uma roça, num determinado lugar, e, no ano seguinte, não a ocupa, qualquer outro índio poderá ocupá-la. O produto da roça é dele, mas a terra não”. Outra dimensão cultural que prediz um ordenamento é o significante autônomo, que determinaria, por sua vez, a “imposição” ao casamento:

A aldeia sempre precisa crescer. Nas comunidades indígenas, ninguém, homem ou mulher, pode passar a vida solteiro. Ninguém proíbe, mas a comunidade não tolera. Não há imposição, mas, no momento certo, todos se casam. Se algum indivíduo porventura fica solteiro, ele é

objeto de grande vergonha, além de não poder fruir de bens e vantagens que somente são assegurados pela rígida divisão de trabalho (...) (Bôas, 2005e, p. 138).

Bôas nos leva a pensar que a incidência da vergonha, nas tribos xinguanas, deve-se ao risco da condição de autonomia, que, por sua vez, é assegurada pela divisão de trabalho após um casamento.

A vergonha aparece após um julgamento direcionado à conduta, que, por sua vez, diferiu daquilo que fora “imposto” culturalmente pela própria tribo. Da forma como Bôas se refere a ela, em seu texto, pensamos que a vergonha faz parte de um julgamento que contribui para a regulação da cultura local. Sua incidência gira em torno de um elemento que a designe, como a autonomia. Nesse sentido, seria vergonhoso não se casar, pois, certamente, sem um casamento, a autonomia do índio ficaria rapidamente comprometida ao longo dos anos.

Mas há uma distância entre designar certos comportamentos, conforme um acordo social, como vergonhosos, e ser, de fato, genuinamente tomado pelo sentimento de vergonha. Assim também podemos pensar sobre o temor, no caso do índio que toca no “uluri” sem o consentimento da mulher, ao “transgredir”, ou seja, “não cumprir”, “violar”, “atravessar” (Houaiss & Villar, 2009, p. 1.868) esse acordo.

Chegamos, assim, a quatro questões fundamentais para o desenvolvimento desta pesquisa:

- 1) Será que podemos generalizar e afirmar que há um sentimento genuíno de vergonha diante de uma não adequação do que determinaria, em uma civilização, certo ordenamento social, assim como confere Bôas (2005e, p. 138), ou seja, a vergonha estaria, de fato, para aquele que não se casa nas tribos xinguanas?
- 2) Ou mesmo o contrário, será que aqueles que seguem esse ordenamento social conseguem evitar o sentimento de vergonha?
- 3) Haveria vergonha para os que transgredem uma lei de sua civilização? Por exemplo, a vergonha poderia se apresentar para os índios que transgredem o tabu do uluri, apesar de Bôas não se referir a essa questão?
- 4) Qual a relação entre a incidência da vergonha, o ideal e a moral? Ou seja, a vergonha estaria relacionada com o ideal do eu, com o supereu ou com essas duas instâncias?

As duas primeiras perguntas nos levam a pensar que, se o sentimento de vergonha deriva de algo racional que contribui para organização social, como um ideal compartilhado culturalmente, então a vergonha estaria relacionada à moral, conforme o que é estabelecido pela cultura. Segundo Houaiss e Villar (2009, p. 1.316), a definição filosófica da moral é: “(...) cada um dos sistemas variáveis de leis e valores estudados pela ética, caracterizados por organizarem a vida das múltiplas comunidades humanas, diferenciando e definindo comportamentos proscritos, desaconselhados, permitidos ou ideais”. Portanto, conforme essa concepção sobre a moral, não só a lei seria instituída pela moral, mas também o que é ideal.

Tendo em vista a situação do índio xinguano solteiro, compreendemos que estar longe de um ideal não implica necessariamente uma transgressão, mas pode representar simplesmente uma diminuição de valor, já que ele passa a ser tomado pela tribo como “objeto de grande vergonha” (Bôas, 2005e, p. 138). Aquilo que difere e se desvia desse alvo, que é, para os índios, a autonomia, é designado como vergonhoso, tal como confere a interpretação de Bôas. Descrição muito valiosa para nós, já que ele conviveu cerca de 30 anos com os índios do Alto Xingu. Orlando Villas Bôas integrava a expedição “Roncador-Xingu”, criada no Governo de Getúlio Vargas, “(...) cujo objetivo era desbravar as áreas desconhecidas do Brasil Central” (Bôas, 2005d, p. 32). Após a implantação de “(...) uma política voltada para a preservação física e cultural dos povos indígenas (...)” (Bôas, 2005a, p. 18), o desbravador deixou o Parque em meados de 1970.

A vergonha então surgiria nessas tribos de uma não adequação a um ordenamento social como o casamento. O índio que não se casa é menos valorizado, mas não significa que ele, necessariamente, transgrediu uma lei, que não se casar tratar-se-ia de um comportamento criminoso e imoral. Portanto, a vergonha se apresentaria como uma forma de compartilhamento de valores sociais vigentes.

Se tivermos como base a interpretação cultural segundo a qual a lei e a moral são indissociáveis, a primeira e a segunda questão colocadas acima teriam respostas positivas. A vergonha seria um termômetro da condição moral. Portanto, afastar-se dos ideais que contribuem para um ordenamento social desejável seria passível de vergonha, o que pressupõe que seria possível evitar a vergonha ao seguir esse ordenamento social.

Mas permanece a questão se a vergonha se apresentaria também de outra forma, de modo específico, única e exclusivamente, a uma pessoa, sem que, necessariamente, a vergonha de um tocasse naquilo que representaria a vergonha também para o outro. É nesse sentido que pensamos sobre um possível sentimento genuíno da vergonha, que não se deteria

a seguir ou não um ordenamento social vigente e moral, tal como questiona a primeira e a segunda perguntas colocadas acima. Essas serão questões a se desenvolver ao longo desta tese e que nos vemos limitados a respondê-la apenas por meio do trabalho de Bôas e da interpretação cultural sobre a moral.

Bôas não assinala nada a respeito de uma possível incidência da vergonha, caso essa lei, representada pelo uluri, seja transgredida, como questionamos na terceira pergunta. Mas não podemos deixar de demarcar que, apesar da interdição de tocar no uluri, fora de condições bem estabelecidas, funcionar como lei, ou seja, não há gradações (mais ou menos perto), como permitiria o ideal, a sua possível transgressão acarretaria azar para o transgressor. Ele, então, arriscaria a sua condição de autonomia, o que seria motivo de vergonha. Essa interpretação exclui a de Freud sobre um tabu.

Somos levados a entender, a partir desses registros de Bôas, que a incidência da vergonha, no caso dos índios do Alto Xingu, se daria em relação a situações que se distanciam do ideal de autonomia e, com ele, do ordenamento social da tribo. Isso não implica, necessariamente, a transgressão de uma lei, mas, tanto com a transgressão, quanto com o afastamento de um ideal social, a dimensão moral estaria comprometida, conforme a interpretação cultural. Podemos aferir que a lei, a moral e a vergonha são indissociáveis na interpretação cultural, já que estariam a favor da ordem social e dos costumes vigentes.

Sobre os costumes destacados nas tribos xinguanas, Bôas assinala: “Esses padrões culturais não são impostos. Fazem parte do mundo do índio, que é essencialmente livre” (Bôas, 2005e, p. 139). Segundo Bôas, ninguém adverte ninguém, mas, por outro lado, é evidente que, se um índio não se casa, mesmo que procrie, ele se prejudica devido à falta de parceria com a divisão de trabalho. Se ele não trabalha, “(...) esse sujeito não sobrevive, pois todo índio é autônomo e não pode depender de ninguém”, motivo pelo qual, “(...) quando atinge uma idade em que sua condição não lhe permita mais se manter por si mesmo, o velho procura a morte (...)” (Bôas, 2005e, p. 139). E também, se o índio viola a lei estabelecida a partir do uso do uluri, ele se dará mal, conforme a cultura da própria tribo.

Não podemos levar ao “pé da letra” esse ser “essencialmente livre”, tal como infere Bôas (2005e, p. 139) acerca dos índios do Alto Xingu. Certamente, o índio que não é adepto de uma condição social estabelecida por sua tribo, como o casamento, ou aquele que transgredir a lei imposta em relação ao uluri, arca com as consequências de sua escolha, respectivamente, com a vergonha, sua menos valia e “intolerância” da tribo, ou por ser amaldiçoado.

Vamos à quarta e última questão desse tópico de nosso trabalho, sobre a relação entre a incidência da vergonha com o ideal e com a moral, mas com a compreensão de que a lei superegoica concebida pela teoria psicanalítica difere da lei moral tal como estabelece a cultura.

A partir da leitura do trabalho de Bôas, há uma tendência em articular a incidência da vergonha ao ideal, mas um ideal coletivo, compartilhado, não se trata de uma saída encontrada pelo sujeito, por meio do ideal do eu, frente ao complexo de Édipo. O complexo de Édipo leva em conta o caráter ambíguo da lei, e, portanto, não podemos deixar de pensar sobre a ambiguidade da condição que estabelece o campo da moral na teoria psicanalítica.

Em relação ao complexo de Édipo, conforme Freud (1923-1925[1923]c/1969, p. 44), compreendemos que se trata de uma lei que ordena, como qualquer outra, mas que interdita o que ordena, ou seja, ao mesmo tempo em que “Você deveria ser assim (como o seu pai)”, o que se sucede é “Você não pode ser assim (como o seu pai)”. O ideal do eu seria uma forma de lidar com esse impasse, em uma tentativa de satisfação libidinal diante dessa impossibilidade concernente à lei superegoica.¹⁰

Na concepção cultural, conforme Houaiss e Villar (2009, p. 1.316), os “ideais” possuem valores morais. A vergonha estaria, então, relacionada não só ao afastamento ou fracasso de um ideal, no sentido popular, como também se articularia à moral, pois, ao se afastar de um ideal, haveria uma desordem social.

Então surge uma questão: essa tentativa de satisfação libidinal, que é dificultada por meio de certa solução ideal, é tomada pelo sentimento de vergonha, mas seria marcada pela concepção de moral, na teoria psicanalítica?

No caso das tribos xinguanas, tomemos como exemplo a reação da tribo em relação ao índio que não se casa, que, por sua vez, é fonte de vergonha, como relata Bôas. E, então, somos levados a um impasse. A vergonha está como um sentimento compartilhado, como uma forma de compartilhar certo valor predominante na tribo. É como se houvesse um ideal coletivo a alcançar, que se articularia a certo ordenamento social e, com isso, moral. Quando não se é capaz de sustentar uma imagem diante desse ideal, surge a vergonha, uma vergonha compartilhada. Pensamos se poderíamos aventar que esse ideal coletivo, como o designamos, do qual a vergonha é representante, diria respeito ao ideal do eu.¹¹

¹⁰ Desenvolveremos essa questão no tópico “1.6 A vergonha e as instâncias do Ideal do eu e supereu, e a *Idade madura* (*L’âge mûr*), Camille Claudel”.

¹¹ Recorreremos a uma melhor compreensão sobre essa instância, conforme a teoria psicanalítica, no tópico “1.6 A vergonha e as instâncias do Ideal do eu e supereu, e a *Idade madura* (*L’âge mûr*), Camille Claudel”.

Conforme Freud (1914-1915[1914]a/1969, p. 108), “O ideal do ego desvenda um importante panorama para a compreensão da psicologia de grupo. Além do seu aspecto individual, esse ideal tem seu aspecto social; constitui também o ideal comum de uma família, uma classe ou uma nação”. Portanto, se a vergonha, nas tribos xinguanas, se apresenta de modo compartilhado, conforme o sistema de valoração na tribo, isso não quer dizer que não haja algo do sujeito em questão.

Conforme a teoria psicanalítica, poderíamos supor haver sim uma correlação entre a vergonha e o ideal do eu, que diz respeito tanto à coletividade quanto ao sujeito. Fica a pergunta se essa correlação implica necessariamente na questão moral. Tendo em vista que o próprio Freud, ao trabalhar pela primeira vez o superego em “O ego e o id” (1923), deixa certa indistinção entre essa instância e o ideal do eu, poderíamos aventar que uma resposta definitiva para essa questão talvez não seja possível de ser formulada. Mas continuemos a buscá-la.

Ao recorrer a Freud, vimos que não há uma articulação necessária entre o tabu e as leis morais, visto que a proibição das leis morais se justifica a partir de necessidades que fundamentam um sistema. O tabu não. O tabu do “uluri” não é necessário para a sobrevivência na tribo xinguanas, por exemplo. O tabu se impõe por sua própria conta, ele se vinga. Ele não institui uma regra que seria vital para o funcionamento da tribo.

Sob a ótica da teoria psicanalítica, a lei superegóica tanto ordena quanto interdita o que ordena. Ela carrega em si, portanto, algo da ordem de uma impossibilidade. Trata-se de uma lei inapreensível, o que nos leva a pensar em sua articulação com o real: “(...) a lei moral, o mandamento moral, a presença da instância moral, é aquilo por meio do qual, em nossa atividade enquanto estruturada pelo simbólico, se presentifica o real – o real como tal, o peso do real”. (Lacan, 1959-1960/2008, p.30).

Portanto, não haveria como conceber a lei do uluri, ou, como designamos, o tabu do uluri (e o termo tabu, na expressão “tabu do incesto” (Freud, 1912-1913[1912]c/1969, p. 116), designa a lei superegóica por excelência), sem que lhe atribuíssemos um conflito inerente ao que enuncia.

Na teoria psicanalítica, somos levados a pensar que a vergonha surge diante do real, como um impasse em relação às exigências do ideal do eu. Os registros sobre os índios do Alto Xingu nos demonstram a articulação entre a vergonha e o ideal do eu, mas suspeitamos da legibilidade desse afeto, já que ele comporta à tribo e não ao sujeito em questão, ou seja, nada foi dito em relação à incidência da vergonha no índio que não se casou.

Portanto, precisaremos pesquisar outras fontes culturais em que a vergonha se apresente de outra forma, como, por exemplo, em casos que ela incida no sujeito que se afasta ou que transgrede certo ordenamento.

1.3 A vergonha e o mestre-de-cerimônias Vatel

Houaiss e Villar fornecem uma interessante acepção da palavra vergonha, que muito interessa ao trabalho aqui desenvolvido: “o homem que tem *v. não age como um crápula*” (Houaiss & Villar, 2009, p. 1.936). Para esses autores, haveria, então, um tipo de homem que não teria aptidão para o sentimento de vergonha, o “crápula”:

1 desregramento de certos hábitos; excesso cometido especialmente na bebida, na comida, no jogo etc. 2 vida devassa, libertina; devassidão 3 *p. met.* Conjunto de pessoas que age libertinamente <à noite, saía sempre acompanhado da c.>. *adj* 4 que ou aquele que tem hábitos desregrados, devassos 5 que ou quem é inescrupuloso; que ou quem comete vilezas; canalha (...) (Houaiss & Villar, 2009, p. 566).

Interessante observar que, para Houaiss e Villar (2009, p. 381), “canalha” é uma pessoa “sem-vergonha”, “malvada”, “cafajeste”, “tratante”, “indigna”, “mesquinha”, “sacana”, dentre outras designações. Um “canalha” não estaria, portanto, submetido às leis morais que são, por sua vez, “(...) norteadores das relações sociais e da conduta dos homens” (Houaiss & Villar, 2009, p. 1.316).

No “Rascunho K”, Freud (1886-1899[1896]b/1969, p. 269) trabalha sobre os possíveis destinos da libido, em relação ao recalque.¹² Freud defende a tese de que, na perversão, a libido atinge um nível que se sobrepõe a qualquer tipo de desprazer, o que comprometeria o recalque. Como a vergonha e a moral têm uma relação estreita com o recalque, já que, para Freud (1886-1899[1896]b/1969, p. 268), “(...) a vergonha e a moralidade são as forças recaladoras”,¹³ então, a condição moral e a vergonha estariam comprometidas na perversão.

Em “O desenvolvimento da função sexual”, Freud (1938/1969, p. 165) aborda os principais achados da teoria psicanalítica em relação à sexualidade. Dentre esses achados da vida sexual, Freud descreve a “(...) função de obter prazer das zonas do corpo”. Para tanto, ocorrem “(...) exigências libidinais à mente”, cujo intuito é “(...) fornecer satisfação às

¹² Desenvolveremos esse tema no tópico “2.3.2 Vergonha, angústia e pulsão sexual” desta tese.

¹³ Desenvolveremos esse tema no Capítulo II desta tese.

necessidades” das zonas erógenas. Conforme a concepção teórica de Freud (1938/1969, p. 168), a perversão é caracterizada como um “(...) distúrbio da vida sexual”, devido à ocorrência de inibições nas fases de “desenvolvimento” da vida sexual. A perversão é um “impulso” que é “(...) independente do objetivo sexual normal”. Onde há perversão, encontram-se “(...) fixações da libido” em fases do desenvolvimento da vida sexual.

Para Freud (1901-1905[1905]c/1969, p.157), as “pulsões perversas” transformam as fantasias em ações. Porém, pensamos que, se essas ações se configuram em atos transgressores, isso não quer dizer que não haja um discernimento em relação à implicação desse ato diante da sociedade.

A articulação entre a vergonha e a moral, dada por designações da língua portuguesa, construídas por Houaiss e Villar, e pela teoria psicanalítica, elaborada por Freud, nos leva a responder à terceira questão colocada nesta tese, no tópico “1.2 O nu e as tribos xinguanas, Orlando Villas Bôas”: Haveria vergonha para os que transgredem uma lei de sua civilização? Não necessariamente.

Até o momento de nosso trabalho, chegamos a alguns pontos importantes sobre o sentimento de vergonha.

A vergonha não derivaria incondicionalmente da transgressão de um ordenamento social, já que há aqueles que transgredem esse ordenamento e não são tomados pela vergonha, como ocorre com os crápulas, ou mesmo com os canalhas, conforme a designação de Houaiss e Villar (2009). Igualmente, não nos pareceu que a artista Deborah Robertis, ao transgredir a ordem vigente, por expor seu sexo nu, no Museu d’Orsay, tenha sido tomada pelo sentimento de vergonha. Com relação aos índios do do Alto Xingu, não podemos dizer nada a esse respeito, pois Bôas (2005), Ribeiro (1979) e Madeira (2006) não descrevem atos transgressores em relação ao “uluri”.

Sobre a relação entre a vergonha e a transgressão, não estamos afirmando que a vergonha não poderia surgir diante de um ato transgressor, ou que ela não se apresentaria aos transgressores, mesmo que seja de alguma forma que não se atenha ao ato em si. Então buscaremos compreender de que outras formas um sujeito manifestaria a vergonha.

É função de nossa pesquisa indagar se a vergonha se apresentaria de maneira singular e questionar se haveria alguma situação em que um crápula sentisse vergonha. Ou seja, seria possível a um transgressor da ordem vigente sentir vergonha, em alguma circunstância?

Conforme nossa interpretação sobre as designações e exemplos da vergonha em Houaiss e Villar (2009, p. 1.936), entendemos que se trata de um sentimento “penoso”, porém, que remete à “dignidade” e à “honra”.

Vamos à articulação entre a vergonha, a honra e um canalha, em François Vatel. Em “O poder dos impossíveis”, presente no seminário *O avesso da psicanálise*, Lacan menciona Vatel:

(...) o mordomo do príncipe de Condé cuja morte trágica tornou-se célebre pela descrição de Mme. de Sévigné: julgando que faltaria peixe para o banquete que seu amo oferecia a Luís XIV, Vatel considerou-se responsável pelo erro e se suicidou no momento mesmo em que o peixe chegava ao palácio (Lacan, 1969-1970e/1992, p. 208).

Miller (2003, p. 11) recorre à *Correspondência* de Mme. de Sévigné,¹⁴ como Lacan, mas também ao filme *Vatel*: um banquete para o rei, dirigido por Roland Joffé, estreado em 2000, com Gérard Depardieu no papel de François Vatel. Segundo Miller (2003), o príncipe de Condé convida a corte do rei Luís XIV, em 1671, para se hospedar por três dias em seu castelo:

Cabe a Vatel garantir o serviço. Conforme o testemunho de Mme. de Sévigné, ele não dorme durante doze noites consecutivas. Acrescente-se a isso, dizem, uma decepção amorosa, encarnada, no filme, por uma *star* que mostra tudo o que ele vem a perder na ocasião. Vatel havia previsto uma dezena de cargas de peixes e frutos do mar, e eis que chegam apenas duas. Ele se desespera — fica visivelmente deprimido —, se convence de que a festa, por falha sua, foi estragada. Sobe para o quarto, fixa uma espada na maçaneta da porta e se atira contra ela duas ou três vezes para se fazer trespassar e morrer, deixando, assim, seu nome na história (Miller, 2003, p. 11).

Para Vatel, houve um fracasso no cumprimento de sua tarefa e, então, ele prefere morrer a viver sob essa condição. Conforme Miller (2003, p. 12), “Vatel morre de vergonha, morreu pela honra, em nome da honra (...) Quando a honra é um valor que resiste, a vida como tal não prevalece sobre ela. Quando há honra, a vida pura e simples é desvalorizada”.

¹⁴ Conforme Chacon (2011, p. 81), a escrita, por meio de cartas, fazia parte dos meios de comunicação e era frequentemente utilizada no século XVII, tida como prática epistolar. Nessa época, Mme. de Sévigné “(...) ficou conhecida pelo numeroso repertório de cartas” (Chacon, 2011, p. 80), muitas das quais se tornaram, por ela, uma forma de expressar seus sentimentos de amor à sua filha. A prática epistolar se propagou também nos séculos XVIII e XIX e, com isso, originou-se, no século XIX, “(...) um novo gênero romanesco: o romance epistolar”. Inclusive, a própria teoria psicanalítica deixou como registro várias correspondências de Freud aos parceiros de estudo, no final do século XIX e século XX, que foram fundamentais para o desenvolvimento da teoria psicanalítica e que, por esse motivo, foram utilizadas e introduzidas em sua obra impressa: *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud*.

Para Miller (2003), Vatel sacrificou sua vida pela honra e, nesse sentido, pela vergonha de viver uma vida que seria, para ele, desvalorizada.

O que nos surpreende é que Vatel literalmente morreu de vergonha, “(...) embora Vatel não fosse nada nobre” (Miller, 2003, p. 11). Essa característica é representada por Gérard Depardieu, em vários momentos do filme.

Desde o início do filme, o “mestre de cerimônias”, como era chamado, se apresenta como um “tratante”. Ao dar início às compras de toda a comida que precisaria a fim de realizar o banquete para o rei, Vatel é cobrado pelos comerciantes. Ele não somente se nega a pagar as dívidas de anos, em nome do príncipe de Condé, seu “amo”, como o chamava, mas também consegue efetivar as compras, em nome do príncipe, e, em nome do rei Luís XIV: “Se o Rei apreciar as festividades, os cofres reais abrir-se-ão”, e, ainda, segundo Vatel, por esse motivo, essa será a única chance que os comerciantes terão de receber seu dinheiro de volta, portanto, cabe-lhes dar a ele o que pede, em qualidade e quantidade, para a realização do grande evento.

Também, no final do filme, antes da cena de suicídio, visivelmente estupefato diante dos poucos peixes que chegaram pela manhã do terceiro dia de festividades, Vatel diz ao comerciante de peixes para voltar no dia seguinte a fim de receber pela mercadoria. Em seguida, sobe ao seu quarto e põe fim à sua vida. Novamente, é demonstrada a atitude de um “tratante”, de um canalha. Ele não tinha nenhuma garantia de que o banquete seguiria sem a sua presença, pelo contrário, ele acreditava, naquele momento, que a remessa de peixes não viria devido a uma tempestade, como averiguara.

Mas como um canalha pode morrer de vergonha ou mesmo ser um sujeito honrado?

Se o “mestre de cerimônias” morreu de vergonha, certamente não era por transgressão à ordem vigente, nem mesmo por alguma falha a despeito de alguma convenção social, já que ele parecia não ter a menor habilidade social ao lidar com a corte real.

Na sinopse do filme de Joffé:

(...) o Príncipe de Condé (Julian Glover), enterrado em dívidas, planeja uma solução para fazer com que não só ele, mas toda a província fique livre das dívidas: ele decide convidar o rei para passar um final de semana recheado de iguarias e entretenimento. Se o Príncipe conseguir cair nas graças do rei, toda a região será salva do desastre econômico. Porém, apenas um homem poderá preparar um banquete suntuoso e ainda cuidar da diversão real: François Vatel, o mordomo do Príncipe (...) (Joffé, 2000a).

O rei, por sua vez, aceitou o convite de Condé para ter a parceria do príncipe, como aliado, caso houvesse uma batalha com os holandeses. Mas não nos parece, em momento

algum, que Vatel se deteve à questão de agradar o rei e a sua corte, a fim de que estes sanassem as dívidas do príncipe de Condé.

Vatel representava um elo entre a possível aliança de Condé com o rei. Apesar dessa grande responsabilidade ficar a seu cargo, não somente tentar sanar as dívidas de seu príncipe, como conseguir aliados em uma guerra eminente contra os holandeses, ele não demonstra se ocupar dessa nova função preestabelecida pelo príncipe — agradar a corte real. Vatel se ocupava quase que exclusivamente do evento. Condé, em alguns momentos do filme, faz essa demanda a Vatel: “O nosso destino está nas suas mãos (...) Tudo tem de estar perfeito (...)”, e Vatel, a serviço de seu amo, responde: “Tudo estará perfeito, meu príncipe”. A contragosto, Vatel sai de sua função, única que o motiva, “mestre de cerimônias”, a fim de obedecer a Condé e servir a toda corte real, com tarefas que não concerniam ao banquete.

Joffé (2000b) destacou essa característica marcante e dual em Vatel: ao mesmo tempo em que ele não seguia as convenções sociais vigentes de sua época e resistia, até quando possível, em atender algumas exigências da corte real, que não diziam respeito ao evento do banquete, por outro lado, ele se mostrava devoto a seu amo, seu príncipe, como, no filme, ele se referia, e também devoto ao rei Luís XIV.

Vatel, na representação de Gérard Depardieu, defende piamente o príncipe de Condé: “Meu amo é um homem de princípios (...) nisso aposto minha vida (...) os senhores serão pagos” e, também, seu rei: “Os pobres ficam felizes por serem credores do rei. Meus pais sentiram-se tão honrados que morreram disso” (Joffé, 2000b, tradução livre). Para Vatel, suas ocupações como “mestre de cerimônias” estavam em primeiro plano.

O Vatel de Joffé tem essa característica dual tão marcante, que, mesmo sendo um fiel serviçal ao atender Condé e ao rei Luís XIV com excelência no quesito “mestre de cerimônias”, por outro lado, ele se nega a receber os cumprimentos do rei, por seu serviço exemplar. O motivo único é que parar seu trabalho para um simples cumprimento iria atrasar o evento. Além disso, ele chega a se envolver afetivamente com a mulher pela qual o rei demonstrava algum interesse, Anne de Montausier, representada pela atriz Uma Thurman. Essa personagem o intriga. Ela o questiona sobre os excessos de gasto de Condé, sobre as dívidas pelos eventos demasiadamente exagerados executados por Vatel, sobre a situação dos credores, sobre a posição de Vatel após Condé tê-lo perdido em um jogo de cartas para o rei Luís XIV como um mero objeto qualquer.

Em vários momentos, no filme, Condé advertia Vatel a fim de que este agradasse a toda a corte real e não colocasse os planos a perder. Acreditamos que não ser nobre, como destaca Miller (2003), também diz respeito a essa característica realçada por Joffé (2000b).

Portanto, mesmo que esse “mestre de cerimônias” não seja nada nobre, ser credor do rei e, mais, morrer em nome do rei, assim como seus pais, são motivos de extrema honra e dignidade para Vatel. Sem essa condição, a sua vida perderia o sentido.

Na carta deixada à sua amada, assim justifica sua morte: “(...) mas entre o abrir e fechar do seu coração vi que não era mestre destas festividades, era escravo delas” (Joffé, 2000a, tradução livre). Mesmo que Vatel, por amor, tenha chegado a esse ponto de entendimento sobre a sua própria situação, um escravo das festividades, esse motivo continuava onipresente em sua vida. Motivo sem o qual não valeria a pena a vida.

Será possível especificarmos a origem da vergonha no caso de Vatel?

A tarefa que Vatel tentava executar não era uma tarefa qualquer, mas se ligava a valores (ideais) que dignificavam a sua vida. Sua vergonha se manifestou devido a um fracasso em sustentar o ideal do eu, fracasso este de tal magnitude para ele, que justificou a retirada da própria vida.

Miller comenta uma questão apresentada a Lacan por Éric Laurent, em relação a um possível desaparecimento da vergonha na civilização e à posição de um psicanalista diante disso.

Por que, perguntava Éric Laurent — e ele o respondeu —, o desaparecimento da vergonha na civilização deveria mobilizar um psicanalista? Tomando o viés de Vatel, podemos responder: porque o desaparecimento da vergonha muda o sentido da vida. Muda o sentido da vida porque muda o sentido da morte. Vatel morre de vergonha, morreu pela honra, em nome da honra (Miller, 2003, p. 12).

Então Miller (2003, p. 13) recorre ao seminário *A ética na psicanálise* e localiza o exemplo de Antígona, “(...) para mostrar que (...) a operação analítica supõe um mais-além do *primum vivere*”. Nesse sentido, segundo Miller, “(...) o desaparecimento da vergonha instaura o *primum vivere* como valor supremo, a vida ignominiosa, a vida ignóbil, a vida sem honra”, o que, para o autor, implica que, com o desaparecimento da vergonha, “(...) o sujeito cessa de ser representado por um significante que valha”.

Segundo Miller (2003, p. 13), há um matema, que “(...) é a representação do sujeito por aquilo que Lacan constrói, nesse mesmo seminário, como o significante-mestre, S_1 ”.

$$\frac{S_1}{\$}$$

Compreendemos que o S_1 é um significante que representa o sujeito e, nesse sentido, é um significante de valor.

Vatel foi tomado pela vergonha ao acreditar ter fracassado no cumprimento de sua tarefa como mestre de cerimônias, a qual ele arduamente não cansa de tentar cumprir. Ele se afasta desse ideal, cuja representação de valor é pautada por um significante próprio, único, o S_1 — significante que representa o “ponto de marca” do sujeito, seu “traço específico” que o representa junto a outro significante, como designa Lacan (1969-1970a/1992, p. 11). Vatel é tomado pela vergonha quando seu S_1 é colocado em “xeque”.

A fim de demonstrar isso, supomos que o significante “nobreza” possa ter sido um determinante em sua vida e lhe ter servido como esteio em prol da realização do ideal do eu. Todo o trabalho de Vatel em relação ao banquete para o rei pode ser tomado, nesse sentido, como um meio de pertencer à nobreza e, dessa forma, fazer existir o olhar do Outro. Ele trabalha em prol desse olhar e pensa ter falhado em relação ao modo como vale a pena ser olhado pelo Outro¹⁵.

Para Vatel, um sujeito que não se preocupava com a ordem vigente, a vergonha se manifestou por meio de uma “contingência”, ou seja, por um “(...) fato imprevisível ou fortuito que escapa ao controle (...)” (Houaiss & Villar, 2009, p. 535) e a partir do qual não valeria mais a pena viver — não seria possível nem servir a seu amo, Condé, nem a seu rei. Vatel demonstra que um canalha pode sentir vergonha, e, além disso, que a vergonha confere um sentido à vida.

Pensamos em uma situação que seria avessa ao caso de Vatel e voltamos à segunda questão colocada ao final do tópico 1.2 da presente tese, fundamental para nosso percurso sobre o tema da vergonha: Será que aqueles que seguem um ordenamento cultural conseguem evitar o sentimento de vergonha?

¹⁵ Desenvolveremos a articulação entre a vergonha e o olhar no Capítulo III.

1.4 A vergonha na Bíblia Sagrada

Há três passagens da *Bíblia Sagrada*, presentes na “História primitiva”, em “Gênesis”,¹⁶ do “Antigo Testamento”,¹⁷ que despertaram nossa atenção sobre a articulação entre a vergonha e a entrada do homem na civilização:

1º) Em “O Homem no Paraíso”:

No capítulo 2 da *Bíblia Sagrada* e em alguns respectivos versículos,¹⁸ após dar origem ao céu, à terra, às plantas, à fonte de água, ao homem Adão, sua alma e vida:

8(...) o Senhor Deus tinha plantado ao princípio um paraíso, ou jardim delicioso, no qual pôs o homem, que tinha formado. 9Tinha também o Senhor Deus feito nascer da terra todas as castas de árvores agradáveis à vista, e cujo fruto era gostoso ao paladar: e a árvore da vida no meio do paraíso, com a árvore da ciência do bem e do mal. (...) 15Tomou pois o Senhor Deus ao homem, e pô-lo no paraíso as delícias, para ele o hortar e guardar. 16E deu-lhe esta ordem, e lhe disse: Come de todos os frutos das árvores do paraíso. 17Mas não comas do fruto da árvore da ciência do bem e do mal. Porque em qualquer tempo que comeres dele, certissimamente morrerás (Bíblia Sagrada, 1967, p. 2).

Ainda no mesmo capítulo, para que o homem não ficasse só, Deus fez também os animais e uma mulher como seu semelhante. E sobre a condição em que se encontravam, relata-se: “25Ora, Adão e sua mulher estavam nus e não se **envergonharam**” (Bíblia Sagrada, 1967, p. 3).

Destacamos aqui o ordenamento de Deus e uma punição, caso o homem o infringisse. Além disso, na concepção bíblica, parece surpreendente o fato de o homem estar nu e não se envergonhar, o que seria possível no paraíso.

2º) No capítulo 3 da *Bíblia Sagrada*, em “Tentação e queda”, após desobedecer à norma vigente, o homem se dá conta de que está nu. Há uma transgressão à ordem de Deus. Adão e Eva comem o fruto proibido e, com isso, adquirem o conhecimento:

É de saber que a serpente era o mais astuto de todos os animais da terra, que Deus tinha feito: e ela disse à mulher: Por que vos mandou Deus que não comêsseis do fruto de todas as árvores do paraíso? 2Respondeu-lhe a mulher: Nós comemos dos frutos das árvores, que há no paraíso. 3Mas do fruto da árvore, que está no meio do paraíso, Deus nos mandou que não comêssemos,

¹⁶ Conforme a interpretação católica, “Gênesis” é um “livro das origens: origem do universo e do homem, origem do pecado, da cultura, de raças e povos, origem das línguas, e do povo escolhido através de seus patriarcas” (Bíblia Sagrada, 1972, p. IV).

¹⁷ “(...) tratado feito por Deus, através de Moisés (...). Por esse tratado, o Deus de Abraão, de Isaac e de Jacó prometeu ser o Patrão e Protetor do povo de Israel, com a condição de que ele O servisse e adorasse como seu único Deus e fosse fiel à Sua Lei” (Bíblia Sagrada, 1972, p. III).

¹⁸ Todas as numerações que se seguem subscritas no corpo do texto são os versículos da Bíblia, contidos nos capítulos, tal como destacamos.

nem a tocássemos, sob pena de morrermos. ⁴Mas a serpente disse à mulher: Bem podeis estar seguros que não haveis de morrer: ⁵porque Deus sabe que tanto que vós comederdes desse fruto, se abrirão vossos olhos; e vós sereis como uns deuses conhecendo o bem e o mal. ⁶A mulher, pois, vendo que o fruto daquela árvore era bom para se comer, e era formoso, e agradável à vista, tomou dele, e comeu, e deu a seu marido, que comeu do mesmo fruto com ela. ⁷No mesmo ponto se lhes abriram os olhos, e ambos conheceram que estavam nus; e tendo cosido umas com outras, umas folhas de figueira, fizeram delas umas cintas. ⁸E Adão e sua mulher, como tivessem ouvido a voz do Senhor Deus, que andava pelo paraíso (...) se esconderam da face do Senhor Deus entre as árvores do paraíso. ⁹E o Senhor Deus chamou por Adão, e lhe disse: Onde estás? ¹⁰Respondeu-lhe Adão: Como ouvi a tua voz no paraíso, e estava nu, tive medo e escondi-me. ¹¹Disse-lhe Deus: Donde soubeste tu que estavas nu, se não porque comeste do fruto da árvore, de que tinha ordenado que não comesses? ¹²Respondeu Adão: A mulher que tu me deste por companheira deu-me desse fruto, e eu comi dele. ¹³E o Senhor Deus disse para a mulher: Por que fizeste tu isto? Respondeu ela: A serpente me enganou e eu comi (Bíblia Sagrada, 1967, p. 3).

Após a transgressão, o nu passa a expor o sexo (os genitais) de Adão e de sua mulher. Entendemos que essa transgressão remete ao conhecimento sobre a condição sexual da humanidade. Se, no paraíso, até o momento em que se mantinha a ordem de Deus, o nu não era motivo para o sentimento de vergonha, diante da transgressão de Adão e de sua mulher, não se pode mais afirmar o mesmo — tampam-se os sexos, escondem-se de Deus.

Como a vergonha aparece diante de um ato transgressor à Lei de Deus, a princípio, pensamos na articulação entre a vergonha e o superego. Antes mesmo de serem olhados por Deus, Adão e sua mulher já haviam tampado seus sexos. Mas, mesmo depois disso, eles não queriam ser vistos. O sexo desnudo comprova o ato transgressor. A vergonha, nesse caso, se refere à transgressão à Lei de Deus, a qual eles já haviam introjetado, pelo que tudo indica.

A vergonha, no caso de Adão e de sua mulher, surge diante do olhar do Outro, ou seja, do olhar que remete à lei simbólica — ao Outro. Se eles se escondem a fim de não serem vistos por Deus, é porque Deus os remete ao ordenamento simbólico, e não simplesmente a um ordenamento qualquer. Não podemos afirmar que a relação de um sujeito com o Outro é igualável e universal. Nesse sentido, a vergonha não seria proveniente de qualquer lei, mas de uma lei que remete o sujeito a seu próprio ordenamento simbólico.

Segue-se a condenação feita por Deus¹⁹ e, dela, a sentença de finitude da vida de Eva e de Adão.

3º) Encerrando o capítulo 3, “Adão e Eva expulsos do paraíso”.

²¹Fez também o Senhor Deus a Adão, e a sua mulher, umas túnicas de peles, e os vestiu com elas. ²²E disse: Eis aqui está feito Adão como um de nós, conhecendo o bem e o mal. Mas

¹⁹ Ver a esse respeito, ainda no capítulo 3, a passagem “Condenação; promessa do Redentor” (Bíblia Sagrada, 1967, p. 3).

agora, para que não suceda que ele lance a mão, e tome do fruto da árvore da vida e coma dele, e viva eternamente. ²³E o Senhor Deus o pôs fora do paraíso, para que cultivasse a terra, de que tinha formado (...) (Bíblia Sagrada, 1967, p. 3-4).

De um lado, o paraíso, e, de outro, a terra. No paraíso, está o homem nu, a falta de discernimento entre o bem e o mal, a falta da vergonha. Segue-se a transgressão e, com ela, o discernimento e o sentimento de vergonha. A punição de Deus é de outra ordem, a expulsão do homem do paraíso e, com isso, o fim da vida eterna.

Na terra, tampa-se o nu, o que nos leva a entender que, uma vez tendo adquirido o conhecimento sobre a condição sexual, não há mais volta. Não há como o homem se livrar de sua condição sexual, mesmo encobrindo seu sexo com “folhas de figueira” ou “túnicas de pele”. O sentimento de vergonha passa a ser inevitável, tendo-o uma vez já experimentado, apesar de tentativas em lidar com ele, com a condição sexual.

A vergonha e a exposição do sexo, o nu, são indissociáveis na Bíblia Sagrada. Também podemos reafirmar essa interpretação sobre a vergonha no “Novo Testamento” — que é a mediação do Evangelho por Jesus Cristo. No capítulo 16, em “Apocalipse de S. João Apóstolo” e “Os sete cálices vazados”, encontramos uma menção ao nu:

¹⁴Estes pois são uns espíritos de demônios, que fazem prodígios e que vão aos reis de toda a terra, para ajuntar para a batalha no grande dia do Deus Todo-Poderoso. ¹⁵Eis aí venho como ladrão. Bem-aventurado aquele que vigia e guarda os seus vestidos, para que não ande nu e vejam a sua **fealdade**.²⁰ ¹⁶E ele os ajuntará num lugar, que em hebraico se chama Armagedon (Bíblia Sagrada, 1967, p. 235).

Em outra versão da Bíblia,²¹ nessa mesma passagem, em que se encontra o termo fealdade, ele é substituído por vergonha: “¹⁵Eis que venho como vem o ladrão. Bem-aventurado aquele que vigia e guarda as suas vestes, para que não andes nu, e não se veja a sua **vergonha**” (Sociedade Bíblica do Brasil, 2009, p. 2.079).

A partir dessas duas versões, podemos dizer que a vergonha expõe algo que é feio, indigno, horrível, motivo pelo qual se tenta esconder. Nesse sentido, a vergonha é retratada com negatividade, mas, por outro lado, se não se conhece o que é mal, como ter um discernimento sobre o que é bom? Daí a relação entre a incidência da vergonha e o

²⁰ “Fealdade 1 qualidade do que ou de quem é feio 2 fig. falta de brio, de dignidade 3 fig. gravidade, enormidade (...)” (Houaiss & Villar, 2009, p. 880).

²¹ Sociedade Bíblica do Brasil. (2009). Texto bíblico. In *A Bíblia da Mulher: leitura, devocional, estudo*. (pp. 03-2089). Barueri, SP: Almeida Revista Atualizada, 2.ed. (Trabalho original publicado em 1993).

conhecimento: “Eis aqui está feito Adão como um de nós, conhecendo o bem e o mal” (Bíblia Sagrada, 1967, p. 3).

Além disso, há praticamente uma junção entre o sexo (os genitais) e a vergonha,²² focalizando mais precisamente o que se pode fazer com o sexo e que seria passível de vergonha. Por esse motivo, tampa-se o nu, e reafirma-se o caráter expositor da vergonha, pois ela revela que o sujeito já consegue discernir entre o bem e o mal, essência presente na relação entre os homens em uma civilização.

A vergonha, em sua condição de punição, como vimos no “Gênesis” do “Antigo Testamento”, também é representada em várias passagens do “Novo Testamento”. A vergonha é a uma forma de condenação atribuída aos homens, em nome de Deus, diante de seus próprios pecados. Esses pecados também podem justificar a colocação da palavra fealdade no capítulo 16, versículo 15. Os pecados vergonhosos, feios e horríveis, que não somente podem se referir ao modo de uso do sexo, mas à deturpação da Lei de Deus. Essa interpretação pode ser conferida em “Castigo dos gentios” — “Epístola de S. Paulo Apóstolo aos Romanos”, capítulo 1:

²⁴Pelo que os entregou Deus aos desejos dos seus corações, à imundícia: de modo que desonraram os seus corpos em si mesmos. ²⁵Os quais mudaram a verdade de Deus em mentira, e adoraram, e serviram à criatura antes que ao Criador, que é bendito por todos os séculos. Amém. ²⁶Por isso os entregou Deus a paixões de **ignomínia**.²³ Porque as suas mulheres mudaram o natural uso em outro uso, que é contra a natureza. ²⁷E assim mesmo também os homens, deixando o natural uso das mulheres, arderam nos seus desejos mutuamente, cometendo homens com homens a torpeza, e recebendo em si mesmos a paga que era devida ao seu pecado (Bíblia Sagrada, 1967, p. 131).

Ao entregar aqueles que não seguem a Sua Lei a paixões vergonhosas, Deus os está castigando. A vergonha é representada como um modelo caricato da punição de Deus conferida aos homens. Ela é imputada aos homens, como uma espécie de condenação a cada nova transgressão à “verdade de Deus”.

Mas percebemos que o sentimento de vergonha está presente, de alguma forma, até mesmo naquele que segue a Lei de Deus, apesar de não podermos afirmar que seja uma vergonha genuína. Em “Tema da Epístola”, presente na “Introdução” de “Epístola de S. Paulo

²² Há outras passagens bíblicas em que percebemos a articulação entre a vergonha e o nu (sexo). Ver a esse respeito o livro de “Isaías”, “Ruína de Babilônia”, capítulo 47, versículos 1, 2 e 3 (Bíblia Sagrada, 1967, p. 604).

²³ “Ignomínia s.f. 1 grande desonra infligida por um julgamento público; degradação social; opróbrio <o pobre homem se viu exposto à i.> 2 caráter daquilo que degrada, humilha; ação, palavra que desonra, que envergonha <a i. de uma condenação> <é uma i. como são tratadas as pessoas idosas neste país>. ETIM lat. *ignomínia*, ae ‘afronta, agravo, desonra, opróbrio, infâmia, vergonha, o que causa infâmia’, de *in* ‘não’ + *nomen*, *inis* ‘nome, palavra, termo’. SIN/VAR ver sinonímia de *afronta*, *deslustre*, *indecência* e *indignidade*. ANT glória; ver antonímia de *afronta*, *ardil* e *indecência*. PAR *ignomínia* (fl.ignominiar)” (Houaiss & Villar, 2009, p. 1.045).

Apóstolo aos Romanos”, capítulo 1: “¹⁶Porque eu não me **envergonho** do Evangelho. Porquanto a virtude de Deus é para dar a salvação a todo o que crê, ao judeu primeiro, e ao grego. ¹⁷Porque a Justiça de Deus se descobre nele de fé em fé, como está escrito: O justo porém vive da fé” (Bíblia Sagrada, 1967, p. 130).

Segundo essa citação, poderíamos pensar que bastaria ter fé na “Justiça de Deus” para não se sentir vergonha, como uma espécie de salvação. Crer e pregar o Evangelho em nome de Deus e de seu Filho Jesus Cristo seria um ato de fé. Porém, o “Novo Testamento” não se segue sem a resistência dos romanos. E “Paulo, servo de Jesus Cristo, chamado apóstolo, escolhido para o Evangelho de Deus” (Bíblia Sagrada, 1967, p. 130) ao se deparar com essa resistência, põe em evidência o sentimento de vergonha, mesmo que seja para negá-lo. Ou seja, a vergonha, aqui, se apresentaria como um sentimento inevitável, que independe de se seguir ou não uma lei (interdito), que independe de efetivamente se cometer ou não atos transgressores.

A menção à vergonha faz parte da cultura da época, está presente no linguajar social, como uma espécie de controle à execução da Lei de Deus, como se isso fosse possível. Nesse sentido, poder-se-ia aventar que até mesmo Jesus, em sua saga de levar adiante a Lei de Deus, poderia ser afetado pelo sentimento da vergonha. Veja-se em “Nova exortação: Constância nas tribulações – Epístola de S. Paulo aos Hebreus”, capítulo 12:

Pondo os olhos no autor e consumidor da fé, Jesus, o qual, havendo-lhe sido proposto gozo, sofreu a cruz, desprezando a **ignomínia**, e está assentado à direita do trono de Deus. ³Considerai, pois, atentamente aquele que sofreu tal contradição dos pecadores contra a sua pessoa: para que não vos fatigueis, desfalecendo em vossos ânimos. ⁴Pois ainda não tendes resistido até derramar o sangue, combatendo contra o pecado: ⁵e estais esquecidos daquela consolação que vos fala como a filhos, dizendo: Filho meu, não desprezes a correção do Senhor: nem te desanimes quando por Ele és repreendido. ⁶Porque o Senhor castiga ao que ama: e açoita a todo o que recebe por filho. ⁷Perseverai firmes na correção. Deus se vos oferece como a filhos: porque qual é o filho a quem não corrige seu pai? ⁸Mas se estais fora da correção, do qual todos têm sido feitos participantes: logo sois bastardos e não filhos legítimos. ⁹Depois disto, se, na verdade, tivemos a nossos pais carnis, que nos corrigiam e os olhávamos com respeito: como não obedeceremos muito mais ao Pai dos espíritos, e viveremos? (Bíblia Sagrada, 1967, p. 205).

Não fica claro, nessa passagem, se Jesus teria sentido genuinamente o sentimento de vergonha. Acreditamos que não. Na concepção Bíblica, a vergonha não estaria ao lado daqueles que estão com Deus. Deus põe seu Filho à prova. Cabe a Jesus obedecer ao Pai e, assim, deixar o exemplo, para que todos os filhos obedeçam a seus pais. Com isso, Deus confere um lugar a seus filhos, um modo de vida, do qual a vergonha é guardiã. Aqueles que

são tocados e interpelados pela Lei de Deus, difundida também por Jesus, são balizados pelo sentimento de vergonha.

No “Antigo Testamento”, a vergonha está para aqueles que desobedecem à Lei do Pai, que, então, como pecadores envergonhados, buscam a Redenção e, por meio dela, se livrar da vergonha. Vamos a “Isaías”, em “A boa nova para Sião”, capítulo 61:

O Espírito do Senhor repousou sobre mim, porque o Senhor me encheu da sua unção: Ele me enviou para evangelizar aos mansos, para curar os contritos do coração, e pregar remissão aos cativos e soltura aos encarcerados: ²para publicar o ano da reconciliação do Senhor, e o dia da vingança do nosso Deus: para consolar todos os que choram (...) ⁶Vós sereis chamados sacerdotes do Senhor (...) ⁷Em lugar da vossa dobrada **confusão e rubor**, louvarão a sua parte (...) (Bíblia Sagrada, 1967, p. 612).

Na interpretação bíblica, junto ao Senhor, há salvação, não há vergonha. Destacamos também, nessa passagem, a dimensão fisiológica da vergonha, o rubor e, com isso, o caráter expositor desse sentimento.

Por outro lado, encontramos, na Bíblia, uma tentativa de evitar chegar a esse ponto de sentir-se envergonhado. Então, evita-se pecar e, com isso, almeja-se estar ao lado de Deus, a exemplo de Jesus, e não ser condenado à vergonha. Não encontramos passagens bíblicas que demonstrem explicitamente o sentimento de vergonha em Jesus, assim como não encontramos passagens em que Jesus poderia ter sido um pecador.

Até então, em nossa pesquisa sobre a vergonha na *Bíblia Sagrada*, destaca-se uma vergonha genuína que incide após a transgressão do próprio ordenamento simbólico que remete o sujeito ao Outro. No caso de Adão e de sua mulher, esse ordenamento diz respeito à Lei de Deus. Eles são interpelados pela Lei de Deus de alguma forma. E há, também, uma vergonha imposta ao outro, como uma espécie de condenação, de sanção aos que transgredem a Lei de Deus. Mas questionamos se, nesses casos de transgressão à Lei de Deus, necessariamente, o transgressor sentiria vergonha. Questionamos também se, ao seguir a Lei de Deus, o seguidor garanta a “salvação” e, com ela, consiga evitar o sentimento de vergonha, por exemplo, supomos ser o caso de Paulo, apóstolo de Deus.

No Antigo testamento, “Primeiro livro de Samuel (Primeiro dos reis)”, “Morte de Saul”, no capítulo 31, encontramos uma menção um pouco diferente daquela trabalhada até agora conforme a concepção bíblica. A vergonha incide sobre aquele que é regido por uma lei, mas não necessariamente a Lei de Deus.

Os filisteus porém pelejavam contra os israelitas, e à vista dos filisteus fugiram os israelitas, e morreram muitos deles no monte Gelboé. ² E os filisteus investiram com Saul, e com seus filhos, e mataram Jônatas, e Abinadab, e Melquisua filhos de Saul. ³ E todo o peso do combate caiu sobre Saul: alcançaram-no os frecheiros, e estes o feriram mui gravemente. ⁴ E disse Saul para seu escudeiro: Desembainha a tua espada, e atravessa-me com ela: para que não venham estes incircuncidados, e me tirem a vida, **escarnecendo** de mim. Mas o seu escudeiro não o quis fazer: porque se apoderou dele um excessivo terror; tomou pois Saul a sua espada, e deixou-se cair sobre ela. (Bíblia Sagrada, 1967, p. 224).

Nessa mesma passagem, em “Versículos da Bíblia Sagrada *On-line*”, a vergonha é mencionada: “Então Saul ordenou ao seu escudeiro: ‘Tire sua espada e mate-me com ela, senão sofrerei a **vergonha** de cair nas mãos desses incircuncisos’. Mas seu escudeiro estava apavorado e não quis fazê-lo. Saul, então, pegou sua própria espada e jogou-se sobre ela” (Bíbliaonline, 2015).

Nessa passagem pelas duas edições da *Bíblia*, Saul escolhe uma morte que lhe valha a pena. Para ele, seria vergonhoso morrer nas mãos dos filisteus. Nesse sentido, a vergonha se apresenta quando não é possível sustentar um ideal que diz respeito ao próprio ordenamento simbólico. Trata-se de um sentimento que expõe algum elemento contraditório entre o sujeito e a sua própria norma vigente. A vergonha, aqui, estaria referida à configuração singular dos ideais daquele sujeito.

Saul foi um rei, apoiado pelo povo de Israel, a fim de que o protegesse dos filisteus, após a velhice de Samuel — quem, antes, o protegia junto ao Senhor. No subtítulo “II. Samuel e o 1º rei, Saul”, “O povo pede um rei”, no capítulo 8, isso pode ser verificado, mas, para tanto, o Senhor, por meio de Samuel, declara o direito do rei sobre seu povo:

⁴ Tendo-se pois ajuntado todos os anciãos de Israel, vieram ter com Samuel a Ramata. ⁵ E lhe disseram: Bem vês que tu estás velho e que teus filhos não seguem os teus caminhos: constitui-nos pois um rei, como o têm todas as nações, para que ele nos julgue. ⁶ Desagradou a Samuel essa proposição, porque lhe diziam: Dá-nos um rei para que nos julgue. E Samuel fez oração ao Senhor. ⁷ O Senhor pois disse a Samuel: Ouve a voz desse povo em tudo o que eles dizem. Porque não é a ti que eles rejeitam, mas a mim, para eu não reinar sobre eles. ⁸ Assim é que eles sempre têm feito desde o dia que eu os tirei do Egito até hoje: assim como me deixaram a mim, e serviram a deuses estranhos, assim também te fazem a ti. ⁹ Ouve pois o que eles te dizem: mas logo de primeiro faze-os compreender bem e declara-lhes o direito do rei que reinar sobre eles. ¹⁰ Referiu pois Samuel todas as palavras do Senhor ao povo, que lhe tinha pedido um rei, ¹¹ e disse: Ele tomará os vossos filhos, e os porá em suas carroças para as governarem, (...) ¹² e os constituirá seus tribunais, e seus centuriões, e lavradores dos seus campos, e segadores das suas mesas, e fabricantes das suas armas e carroças. ¹³ E fará de vossas filhas suas perfumadeiras, e cozinheiras, e padeiras (...) ¹⁷ Dizimarão também os vossos rebanhos, e vós sereis seus servos. ¹⁸ E naquele dia clamareis vós sobre o vosso rei, que vós mesmos elegestes: e o Senhor vos não ouvirá naquele dia, porque vós mesmos pedistes um rei. (Bíblia Sagrada, 1967, p. 204).

Dessa forma, veio Saul, um rei, a pedido do povo, por este rejeitar o Senhor. Cabia a esse rei proteger seu povo de Israel contra os filisteus, e acreditamos que a vergonha surge quando ele fracassa nessa função. Em “Saul ungido rei”, capítulo 10, Samuel diz: “Eis-aqui te ungiu o Senhor por príncipe sobre a sua herança, e tu livrarás o seu povo da mão de seus inimigos, que o cercam” (Bíblia Sagrada, 1967, p. 224).

Ao ler sobre a história de Saul, somos levados a pensar que sua vergonha e suicídio poderia ter relação com uma transgressão à ordem de Deus, já que ele peca. Veja-se o Capítulo 13, “Pecado de Saul”:

⁸ E esperou sete dias, conforme o apazado de Samuel, e Samuel não veio a Galgala, e o povo pouco a pouco ia deixando a Saul. ⁹ disse pois Saul: Trazei-me o holocausto, e as pacíficas. E ofereceu o holocausto (...) ¹¹ E Samuel lhe disse: Que fizeste? Saul lhe respondeu: Vendo que os israelitas me deixavam, e que tu não vinhas nos dias apazados, e que os filisteus se tinham ajuntado em Macmas, ¹² disse: Agora virão os filisteus contra mim a Galgala, e eu não tenho aplacado o Senhor. Obrigado dessa necessidade, ofereci o holocausto. ¹³ E Samuel disse a Saul: Obraste nesciamente, e não guardasse o mandamento que te deu o Senhor teu Deus. Se não tiveras feito isso já, desde agora teria o Senhor confirmado para sempre o teu reino sobre Israel, ¹⁴ porém o teu reino não subsistirá para o futuro” (Bíblia Sagrada, 1967, p. 208).

E Saul deu continuidade à sua função na guerra contra os filisteus, e, enquanto era vitorioso, não presenciamos menção alguma sobre algum possível sentimento de vergonha. Saul, após esse episódio, volta a desobedecer à ordem de Deus. Leia-se, no Capítulo 15, “Desobediência e reprovação de Saul”:

E disse Samuel a Saul: O Senhor me enviou que te ungisse rei sobre o seu povo de Israel: ouve pois agora a voz do Senhor: ² Eis-aqui o que diz o Senhor dos Exércitos: Eu me recordei de tudo quanto Amalec tem feito a Israel, e de que modo se opôs no caminho quando saía do Egito. ³ Vai pois agora, e fere a Amalec, e destrói tudo o que ele tiver: não lhe perdoes a ele, e nem cobices coisa alguma sua: mas mata desde o homem até a mulher, e o menino, e o que é de mama, o boi e a ovelha, o camelo e o jumento (...) ⁸ E Saul tomou vivo a Agag, rei dos amalecitas: e fez passar ao fio da espada todo povo. ⁹ Mas Saul, e o povo perdoaram a Agag, e ao melhor dos rebanhos de ovelhas e de vacadas, e aos vestidos e carneiros, e em geral a tudo o que era de preço, e não o quiseram destruir: mas tudo o que houve de vil e desprezível, isso destruíram. ¹⁰ E o Senhor dirigiu a palavra a Samuel, dizendo: ¹¹ Pesa-me de ter feito rei a Saul: porque me deixou, e não cumpriu minhas ordens (...) ²³ (...) Como pois tu rejeitasse a palavra do Senhor, o Senhor te rejeitou a ti, para que tu não sejas rei. (Bíblia Sagrada, 1967, p. 211).

Porém não podemos deixar de observar que, diante de mais essa transgressão, o que surge parece ser algo da ordem de certo arrependimento, e não o sentimento de vergonha. Atente-se ao Capítulo 15, “Vão arrependimento de Saul”: ³⁰ E Saul disse: Pequei, mas honra-

me nesta ocasião diante dos anciãos do meu povo, e diante de Israel, e volta comigo, para eu poder adorar o Senhor teu Deus” (Bíblia Sagrada, 1967, p. 224).

A vergonha de Saul surge diante de um impasse em sustentar uma imagem ideal, que foi sendo construída ao longo de sua vida, e que ganhou forças a partir da função que lhe fora incumbida por Samuel, em nome de Deus. Saul falhou em proteger seu povo dos filisteus, razão pela qual ele foi conduzido, por quase toda sua vida, desde muito jovem, quando já fora escolhido pelo Senhor a fim de que fosse o rei de Israel. Ser morto pelos filisteus seria validar esse fracasso. Então Saul prefere se matar a validar a sua vergonha. Ele encontra uma forma de honrar a sua morte.

Tal como em Vatel, a vergonha se apresenta diante de um impasse em sustentar um ideal pelo qual o sujeito se conduz. Em ambos os casos, destaca-se a relação entre a vergonha e a honra, ou seja, a vergonha junto à honra institui um sentido pelo qual vale a pena viver, como também morrer. Assim como interpretou Joffé (2000b), Vatel era escravo das festividades, mas de festividades da nobreza, e Saul, escravo do povo de Israel, a quem tanto interessava derrotar os filisteus.

A transgressão da Lei de Deus, conforme a *Bíblia Sagrada*, não garante o sentimento de vergonha. A vergonha se apresenta de maneira singular, no caso de Saul, e a condição de sua incidência não está somente atribuída à transgressão da ordem social e cultural vigente, por exemplo, da ordem de Deus, mas de um ordenamento simbólico próprio, por meio do qual ele fazia laço social. Nossa interpretação sobre a articulação entre a vergonha e o ordenamento simbólico é a mesma no caso de Adão e de sua mulher, porém, tendendo a entender que nestes últimos é o próprio Outro (Deus) que lhes fez uma marca. Nesse caso, haveria uma conjunção entre o ordenamento simbólico desses sujeitos e a Lei de Deus, o que não ocorre com Saul.

Tanto Vatel como Saul nos levam à questão central desta tese: a vergonha seria inerente à constituição subjetiva, para além da questão moral?

Estamos defendendo a tese de que, com ou sem a transgressão de uma lei moral, conforme a concepção cultural, a vergonha pode se apresentar e revelar um ordenamento próprio, singular, e condutor de uma vida.

Portanto, não seria tão pertinente desenvolver a questão que nos motivou a pesquisar a vergonha na Bíblia Sagrada, ou seja, se é possível àqueles que seguem um ordenamento cultural evitar o sentimento de vergonha. Acreditamos que não, já que a vergonha não se articula sempre à transgressão e, além disso, ela pode se apresentar de modo singular e

contingencial. Vatel e Saul, por exemplo, ao se suicidarem, a vergonha já estava lá, insustentável, insuportável, diante de um impasse em relação ao ideal próprio de cada um, colocando em risco a função do S_1 - significante que ordenava suas vidas.

Pretendemos pesquisar a relação entre o sujeito e seu ordenamento, que, por sua vez, seria balizada pelo sentimento de vergonha. Se a vergonha pode ser insustentável para alguns, gostaríamos de pesquisar sobre possibilidades de saber fazer com esse sentimento, que não seja levando às últimas consequências certo ordenamento, como em casos de suicídio.

1.5 Vergonha e a suspensão do interdito, Georges Bataille

No “Capítulo V - A transgressão”, do livro *O erotismo*, Bataille (2013f, p. 87) faz uma articulação entre a transgressão e o interdito. No primeiro subtítulo desse capítulo, Bataille lança a seguinte afirmativa: “A transgressão não é a negação do interdito, mas o supera e o completa”.

Entendemos que a condição do interdito se dá, justamente, por sua própria transgressão, como uma espécie de parceria: “Não há interdito que não possa ser transgredido. Frequentemente a transgressão é admitida, muitas vezes ela é até prescrita” (Bataille, 2013f, p. 87). Se não houvesse interdito, não haveria o que transgredir.

A título de demonstração, Bataille (2013f, p. 87) ironiza: “Somos tentados a rir (...)”, diante da “bênção dos exércitos” e do “*Te Deum*”²⁴ da apoteose²⁵, ao pensarmos no mandamento “Não matarás”. A esse respeito, somos levados a perguntar sobre o que justificaria conceder-lhe, a esse homem da guerra, a bênção de Deus? Elevá-lo ao estatuto de divindade, como confere a apoteose, se ele viola o mandamento “Não matarás”?

Bataille (2013f, p. 87) nos leva à compreensão de que o interdito é ilógico, irracional. Portanto, o interdito e a transgressão não são elementos simplesmente contraditórios: “Se o interdito fosse dado nos limites da razão, ele significaria a condenação das guerras e nos

²⁴ “te-deúm 1 musicalização em forma de salmo do antigo hino latino *Te Deum*, que exalta Deus” (Houaiss & Villar, 2009, p. 1822).

²⁵ “Apoteose 1 Hist. entre os antigos, cerimônia de divinização (...)”, “(...)3 p. ext. conjunto das honras ou elogios tributados, ger. à pessoa pública”, “4 B último quadro, esp. em musicais, desfiles ou em certas peças teatrais, quando ger. se apresenta o conjunto dos participantes do espetáculo ricamente vestidos, com iluminação e cenários suntuosos” (Houaiss & Villar, 2009, p. 164).

colocaria diante da escolha: aceitá-lo e fazer tudo para eliminar a matança militar; ou lutar e tomar a lei por uma enganação”.

A transgressão não é negação, ou muito menos a eliminação do interdito, mas ela, de alguma forma, o sustenta. Essa interpretação parece, em primeira instância, ser uma colocação contraditória e absurda, mas, se observarmos a forma como o homem lida com os *interditos*, não é nada difícil, a esse respeito, concordar com Bataille: “(...) proposição absurda: ‘o interdito está aí para ser violado’” (Bataille, 2013f, p. 88). Para Bataille, há, portanto, uma parceria entre o interdito e a transgressão. Não se trata de um par de opostos, um possibilita o outro: “(...) o interdito do assassinato, embora universal, nunca se opôs à guerra (...) sem o interdito, a guerra é impossível, inconcebível” (Bataille, 2013f, p. 88).

Os interditos fazem parte da relação humana e são estabelecidos nas civilizações, a fim de reger essas relações. Se eles são estabelecidos, é porque há algo humano que se faz necessário tentar restringir para ser possível estar em uma civilização. Como exemplo disso, Bataille cita o interdito do trabalho.

No “Capítulo 1 - O erotismo na *experiência interior*”, também do mesmo livro, *O erotismo*, Bataille (2013b, p. 54) define o que ele toma por *interditos*, e não haveria de ser de outra forma, essas “restrições” que recaem sobre as atitudes dos homens são definidas pelo autor justamente no subtítulo “Importância decisiva da passagem do animal ao homem”. Nessa passagem, os homens “(...) distinguiram-se dos animais pelo trabalho (...) impuseram-se restrições conhecidas pelo nome de *interditos*”. A descoberta de ossamentos e ferramentas pertencentes ao período do *Homem de Neandertal* demonstra, segundo Bataille (2013b, p. 54), o trabalho do homem com o sepultamento dos seus mortos.

Bataille (2013b, p. 54) acredita que os interditos sexuais, ou as restrições sexuais, estão “(...) por toda parte onde a humanidade apareceu”, mas, na pré-história, não há como comprovar sua existência, tal como vimos acontecer a respeito do interdito do trabalho: “Os vestígios do trabalho aparecem desde o *Paleolítico inferior* e o sepultamento mais antigo que conhecemos data do *Paleolítico médio*” (Bataille, 2013b, p. 55).

Entendemos que o trabalho é, ao mesmo tempo, uma restrição da vida e uma maneira de lidar com ela. Ele não surgiu de forma aleatória. O trabalho aparece, segundo Bataille (2013b, p. 54), como uma “(...) reação que determina a atitude diante da morte”. O trabalho é uma “reação” e também uma restrição à tendência natural do ser humano, que é viver sob a condição da finitude, da morte.

Se o ato transgressivo como o matar, incide sobre o interdito *Não matarás*, então, será que poderíamos concluir que, sobre o interdito do trabalho, incida a transgressão *não trabalhar*?

Não nos parece que o homem, ao não trabalhar, estaria transgredindo alguma lei. Porém, ao não trabalhar, o homem poderia ser levado a transgressões. Pensamos que, ao não trabalhar, o homem se afastaria do que é valorizado em sua cultura e, desta forma, comprometeria um ordenamento social.

Conforme nossa leitura, o interdito estaria na origem de um ordenamento social e cultural que tange às relações humanas. Mas não podemos igualar a interdição ao ordenamento social. Inclusive, para Bataille, o interdito é ilógico.

No ordenamento social há, além da lei (interdição), aquilo que existe enquanto norma, ou seja, não propriamente no registro da interdição, mas no da valoração. A valoração implica um ideal a alcançar, implica em alguma atitude que possa levar ao mais próximo desse ideal. Na valoração algo é sempre mais valorizado do que outro, no sentido de uma comparação, sem que obrigatoriamente, a noção de transgressão esteja presente.

Nossa interpretação sobre a articulação feita por Bataille entre a morte, o interdito do trabalho e a transgressão é que o trabalho seria uma forma que o homem encontrou, desde os primórdios de nosso tempo, de se opor à sua própria natureza, sua inércia, seu ser para a morte. Isso não quer dizer que ele consiga extingui-la e nem que cometeria uma transgressão ao não lidar com a morte pela via do trabalho, a não ser que consideremos que o interdito, além da lei, também proponha um sistema de valoração. É preciso que o homem disponha de seu trabalho a fim de sepultar seus mortos. Trata-se de uma forma de relacionar-se com eles, de tratá-los, o que podemos considerar como sendo um meio de lidar com a questão da própria finitude da vida.

Entendemos que os *interditos* e suas transgressões são elementos de uma mesma moeda — a natureza humana. O interdito, portanto, é uma forma de concernir um tratamento à essência humana, mesmo que seja por sua oposição. Já a transgressão é uma forma de se confluir à essência humana, de não se opor a ela. Tanto o interdito quanto a transgressão são duas formas humanas de se haver com um mesmo elemento e, sem um, não haveria o outro. Se não houvesse uma tendência humana de se unir à sua própria natureza, não haveria a necessidade de estabelecer os *interditos* (restrições às ações humanas), e, sem estes, não haveria a transgressão.

Voltemos à passagem da animalidade à condição humana. Sobre o “conjunto das condições humanas fundamentais”, Bataille (2013b, p. 54) remete-se ao “(...) trabalho, consciência da morte, sexualidade contida (...)”, que, por sua vez, ele acredita remontarem ao mesmo período e determinarem essa passagem, que é demarcada por *interditos* e transgressões. Além disso, Bataille (2013b, p. 55) acredita que o *Paleolítico superior*, ou o “homem propriamente dito”, dos tempos das cavernas pintadas, “(...) é determinado pelo conjunto dessas mudanças, que se colocam no plano da religião (...)”.

É possível entender melhor a teoria de Bataille (2013a, p.59) sobre a relação de “(...) equilíbrio do interdito e da transgressão, que ordena a possibilidade de ambos”, ainda no Capítulo I da mesma obra, no subtítulo “As condições de uma experiência interior impessoal: a experiência contraditória do interdito e da transgressão”. Neste, ele situa no mesmo patamar o erotismo e a religião, qualquer que seja ela.

As imagens eróticas, ou religiosas, introduzem essencialmente, em alguns, as condutas do interdito, em outros, condutas contrárias. As primeiras são tradicionais. As segundas são comuns, ao menos sob a forma de um pretense retorno à natureza, à qual se opunha o interdito. Mas a transgressão difere do retorno à natureza: ela suspende o interdito sem suprimi-lo. Aí se esconde a mola propulsora do erotismo, aí se encontra ao mesmo tempo a mola propulsora das religiões (Bataille, 2013a, p.59).

Ao equiparar o erotismo à religião, Bataille nos leva a pensar que em ambos há a condição do interdito e da transgressão, ou seja, tanto a religião quanto o erotismo representam a passagem da animalidade para a humanidade. Não há como tomá-los de forma objetiva, racional.

Em “O erotismo, sua *experiência interior* e sua comunicação ligados a elementos objetivos e à perspectiva histórica em que esses elementos nos aparecem”, também presente no Capítulo I, Bataille discorre um pouco mais sobre como ele concebe o erotismo:

Se faço dele a atividade genética própria ao homem, defino o erotismo objetivamente. Deixo, todavia, em segundo plano, por maior que seja meu interesse por ele, o estudo objetivo do erotismo. Minha intenção é, ao contrário, considerar no erotismo um aspecto da vida *interior*, se quisermos, da vida religiosa do homem (Bataille, 2013d, p. 55).

Entendemos que, para Bataille, deixar a animalidade de respeito à relação do homem com sua vida interior, assim como ocorre com o erotismo e com a relação do homem com as religiões. Certamente, o que ele define como vida interior é imprescindível para o

desenvolvimento de seu tema sobre o erotismo, pois é a partir daí que se estabelece a condição humana.

Para Bataille (2013c, p. 53), o erotismo faz parte da vida interior do homem, porém, este busca “incessantemente” do lado de fora, no *exterior*, um objeto de desejo. Mas um objeto de desejo não é o mesmo para todos, “(...) esse objeto responde à interioridade do desejo (...) depende dos gostos pessoais do sujeito”, o que nem sempre é apreensível. Sobre a escolha de um objeto de desejo:

(...) mesmo se ela recai sobre a mulher que a maioria teria escolhido, o que está em jogo é muitas vezes um aspecto inapreensível, não uma qualidade objetiva dessa mulher, que não teria talvez, se não tocasse em nós o ser interior, nada que forçasse a preferi-la. Numa palavra, mesmo sendo conforme àquela da maioria, a escolha humana ainda difere daquela do animal: ela faz apelo a essa mobilidade interior, infinitamente complexa, que é própria ao homem (...) O erotismo do homem difere da sexualidade animal justamente por colocar em questão a vida interior. O erotismo é, na consciência do homem, o que nele coloca o ser em questão. A sexualidade animal também introduz um desequilíbrio, e esse desequilíbrio ameaça a vida, mas o animal não o sabe. Nada está aberto nele que se assemelhe a uma questão (Bataille, 2013c, p. 53).

É com essas observações sobre a história humana que o autor introduz a sua concepção sobre o que seria o erotismo, seu principal objeto de interesse, que o motivou a escrever seu livro: “(...) esses intermináveis milênios correspondem à muda em que o homem se desprende da animalidade primeira. Ele saiu dela trabalhando, compreendendo que morria e deslizando da sexualidade sem vergonha à sexualidade envergonhada, de que o erotismo decorreu” (Bataille, 2013b, p. 55). A vergonha é um sentimento concernente à sexualidade, e, para Bataille, é da sexualidade humana que decorre o erotismo.

Compreendemos que, para Bataille, a sexualidade envergonhada, concernente à condição humana, à vida interior do homem, é um sinal de que o homem se coloca em questão quando está diante da escolha por um objeto de desejo. É nesse instante que se inaugura aquilo que Bataille define como sendo o erotismo. Nesse sentido, a vergonha não seria um sentimento do mundo animal, como se pode observar sobre o sentimento de alegria, que demonstra um cachorro, ao abanar o rabo, por exemplo.

Conforme Bataille (2013d, p. 55), o erotismo: “é (...) o desequilíbrio em que o próprio ser se coloca em questão, conscientemente. Em certo sentido, o ser se perde objetivamente, mas o sujeito se identifica com o objeto que se perde. Se for preciso, posso dizer, no erotismo: EU me perco”.

É interessante pensar que exatamente no momento em que “EU me perco”, há a incidência do sentimento de vergonha. É nesse momento que Bataille se refere ao sujeito e não ao ser. Portanto, podemos interpretar, sobre a teoria do erotismo de Bataille, que onde há vergonha, há a sexualidade humana, há desejo, há erotismo.

No debate²⁶ sobre o erotismo, desenvolvido por Georges Bataille, que aconteceu após a conferência “L’erotisme et la fascination de la mort” (“O erotismo e a fascinação pela morte”), proferida em 12 de fevereiro de 1957, no “Cercle ouvert”, Bataille (2013g, p. 324) defende sua tese de que “(...) o erotismo está fundado no interdito (...) e não na liberdade”. Nesse sentido, também podemos interpretar que, se a vergonha está presente na sexualidade humana, o que denota o erotismo, e este se funda no interdito, então, a vergonha também estaria articulada ao interdito, a uma reação humana, ilógica, que não se atém essencialmente ao ordenamento social, por levar em conta a vertente da transgressão. Se um interdito não se articula à liberdade, compreendemos que a transgressão, que, por sua vez, faz parte do interdito, também não se articularia.

Ao conhecer a teoria de Bataille em relação ao interdito e à transgressão, compreendemos que haveria, para o autor, uma dupla vertente do interdito, a restrição e a transgressão dessa restrição, tal como a lei superegoica é concebida na teoria psicanálise.

Podemos tomar a vergonha como um sentimento avesso à liberdade, conforme a teoria de Bataille: “(...) se não houvesse em nós um interdito que se opusesse profundamente à liberdade de nossa atividade erótica, não teríamos atividade erótica” (Bataille, 2013g, p. 324). Podemos considerar, assim, a vergonha como um sentimento estritamente humano.

Partindo da proposição “onde há interdito, há vergonha”, então, a transgressão, ao suspender o interdito, também não poria em suspenso o sentimento de vergonha? Nesse sentido, não seria possível eliminar o sentimento de vergonha. Essa questão reforçaria a nossa hipótese central, de que a vergonha seria inerente à constituição subjetiva, para além da questão moral.

A identificação com o “objeto que se perde”, também nos leva ao conceito de ideal do eu, que veremos no tópico seguinte.

²⁶ Ver, a esse respeito, “Debate sobre o erotismo”, publicado em “Textos inéditos”, na obra *O erotismo*, de Georges Bataille (2013g, p. 319).

1.6 A vergonha e as instâncias do Ideal do eu e supereu, e *Idade madura (L'Âge mûr)*, Camille Claudel

Em “Sobre o narcisismo: uma introdução”, onde o ideal do eu foi introduzido, porém anterior ao uso do termo supereu, encontramos uma articulação do ideal do eu com a repressão. Segundo Freud (1914-1915 [1914]a/1969, p. 101), quanto maior as exigências do ideal do ego, mais se faz necessária a repressão:

Não nos surpreenderíamos se encontrássemos um agente psíquico especial que realizasse a tarefa de assegurar a satisfação narcisista proveniente do ideal do ego, e que, com essa finalidade em vista, observasse constantemente o ego real, medindo-o por aquele ideal. Admitindo-se que esse agente de fato exista, de forma alguma seria possível chegar a ele como se fosse uma *descoberta* - podemos tão-somente *reconhecê-lo* (...) O reconhecimento desse agente nos permite compreender os chamados ‘delírios de sermos notados’ ou, mais corretamente, de sermos *vigiados*, que constituem sintomas tão marcantes nas doenças paranóides, podendo também ocorrer como uma forma isolada de doença, ou intercalados numa neurose de transferência. Pacientes desse tipo queixam-se de que todos os seus pensamentos são conhecidos e suas ações vigiadas e supervisionadas; eles são informados sobre o funcionamento desse agente por vozes que caracteristicamente lhes falam na terceira pessoa (‘Agora ela está pensando nisso de novo’, ‘Agora ele está saindo’). Essa queixa é justificada; ela descreve a verdade. Um poder dessa espécie, que vigia, que descobre e que critica todas as nossas intenções, existe realmente. Na realidade, existe em cada um de nós em nossa vida normal (Freud, 1914-1915 [1914]a/1969, p. 101).

Segundo Freud (1914-1915[1914]a/1969, p. 106), com o “desenvolvimento do ego”, há um “afastamento do narcisismo primário”, e, por esse motivo, há também uma “(...) vigorosa tentativa de recuperação desse estado”. O “ideal do ego” é a instância responsável tanto por esse afastamento, quanto pela recuperação do “narcisismo primário”, o que, por sua vez, implicaria a realização desse ideal. No “afastamento do narcisismo primário”, a “libido” se dirige a um “ideal do ego imposto de fora”. Porém, além do ideal do ego, outra operação entra em vigor com o desenvolvimento do ego:

Ao mesmo tempo, o ego emite as catexias objetais libidinais. Torna-se empobrecido em benefício dessas catexias, do mesmo modo que o faz em benefício do ideal do ego, e se enriquece mais uma vez a partir de suas satisfações no tocante ao objeto, do mesmo modo que o faz, realizando seu ideal (Freud, 1914-1915 [1914]a/1969, p. 106).

Se para Freud (1914-1915 [1914]a/1969, p. 106), o “(...) ideal do ego impõe severas condições à satisfação da libido por meio de objetos (...)”, ele o faz apoiado em sua função determinante, que seria a de recuperação do narcisismo primário. Ou seja, ao tentar satisfazer

a libido por meio de objetos, “(...) ele faz com que alguns deles (objetos) sejam rejeitados por seu censor como sendo incompatíveis onde não se formou tal ideal”. Essa seria uma forma de tentativa de retorno ao narcisismo primário, o que, por sua vez, Freud (1914-1915 [1914]a/1969, p. 106) atribui ser “uma forma de perversão”, já que “(...) a tendência sexual em questão aparece inalterada na personalidade (...)”, e o sujeito torna “(...) a ser o seu próprio ideal”.

Em “O ego e o id”, quando finalmente o termo superego é introduzido, Freud chega à conclusão de que “O ego não se acha nitidamente separado do id” (1923-1925 [1923]b /1969, p. 37), e de que há uma comunicação entre essas duas instâncias. Mas, a fim de distingui-las, ele afirma que a “percepção” está para o ego assim como o “instinto” para o id, ou seja, “O ego representa o que pode ser chamado de razão e senso comum, em contraste com o id, que contém as paixões” (Freud, 1923-1925 [1923]b /1969, p. 38).

Sobre a relação entre as duas instâncias, então, para Freud (1923-1925 [1923]b/1969, p. 39) cabe ao ego controlar essa relação. Ele o faz ao tomar de “empréstimo” as forças do próprio id, analogicamente, assim como faz um cavaleiro em relação a um cavalo: “(...) um cavaleiro, se não deseja ver-se separado do cavalo, é obrigado a conduzi-lo onde este quer ir; da mesma maneira, o ego tem o hábito de transformar em ação a vontade do id, como se fosse sua própria” (Freud, 1923-1925 [1923]b/1969, p. 39). Sobre o ego, Freud parece trilhar sua teoria no sentido de que o ego não se limita à consciência.

Em um trabalho anterior, em “Além do princípio de prazer”, Freud (1925-1926 [1920]a/1969, p. 30) já havia introduzido essa questão: “(...) grande parte do ego é, ela própria inconsciente (...)”. Como exemplo, em “O ego e o id”, Freud (1923-1925 [1923]b/1969, p. 40) afirma que é possível desenvolver “operações intelectuais sutis e difíceis” num “estado de sono”. Outro “fenômeno”, como indica Freud (1923-1925 [1923]b/1969, p. 40), e que nos demonstra que o ego não se limita à consciência, são as “faculdades de autocrítica” que “são inconscientes e inconscientemente produzem efeitos da maior importância”, como a “resistência que permanece inconsciente durante a análise”. Sobre essa resistência: “(...) num grande número de neuroses um sentimento inconsciente de culpa desse tipo desempenha um papel econômico decisivo e coloca os obstáculos mais poderosos no caminho do restabelecimento” (Freud, 1923-1925 [1923]b/1969, p. 40).

A princípio, temos o sentimento de culpa que aparece como autocrítica, como resistência, e não a vergonha.

Em “O ego e o superego (ideal do ego)”, Freud (1923-1925[1923]c/1969, p. 41) contesta que o ego seja “(...) simplesmente a parte do id modificada pela influência do sistema perceptivo, o representante na mente do mundo externo real (...)”. Para o autor, há uma “gradação do ego” que estaria “menos firmemente vinculada à consciência”, e chega finalmente a designar essa instância como “ideal do ego” ou “superego”.

Sobre a origem do ideal do ego, Freud (1923-1925[1923]c/1969, p. 44) adverte: “(...) jaz oculta a primeira e mais importante identificação de um indivíduo, a sua identificação com o pai em sua própria história pessoal”, e, em nota de rodapé, há uma retificação: “Talvez fosse mais seguro dizer ‘com os pais’ (...)” (Freud, 1923-1925 [1923]c/1969, p. 44). Mas não fica clara a distinção entre superego e ideal do ego.

O superego (...) não é simplesmente um resíduo das primitivas escolhas objetais do id; ele também representa uma formação reativa enérgica contra essas escolhas. A sua relação com o ego não se exaure com o preconceito: ‘Você deveria ser assim (o seu pai)’. Ela também compreende a proibição: ‘Você não pode ser assim (como o seu pai), isto é, você não pode fazer tudo o que ele faz; certas coisas são prerrogativas dele’. Esse aspecto duplo do ideal do ego deriva do fato de que o ideal do ego tem a missão de reprimir o complexo de Édipo (...) (Freud, 1923-1925[1923]c/1969, p. 47).

Porém, Freud aborda dois momentos de constituição dessa mais nova instância que, mesmo sendo derivada do ego, é representante também de conteúdos inconscientes que se manifestam, criando resistência ao complexo de Édipo.

Sobre o primeiro preceito, não podemos deixar de pensar na condição identificatória com o pai, “Você deveria ser assim”, onde a referência ao ideal do eu, que é “(...) a primeira e mais importante identificação de um indivíduo” (Freud, 1923-1925 [1923]c/1969, p. 44), se faz apresentar de forma pregnante. Esse ideal, porém, mais do que um valor almejado, apresenta-se sob a forma de um mandamento, de uma interdição em ser diferente. E, sobre o segundo preceito, “Você não pode ser assim (como seu pai)”, mostra-se explícita a função de interdição, característica do superego como representante da lei paterna. Apesar da repressão ser mais evidente no segundo momento, os dois preceitos, referenciados em um ideal, se impõem como mandamento.

Esses dois preceitos nos demonstram o caráter ambíguo do superego em Freud, que se remete a uma imposição impossível. Se em um primeiro momento “você deve ser assim”, há um segundo que o interdita, “você não pode ser assim”.

Em *O seminário*, livro 17, segundo Lacan, ele não hesita em falar sobre o real e, depois de anos, chega a uma “formulazinha”: “O impossível é o real” (Lacan, 1969-

1970/1992f, p. 157). Isso nos leva a pensar que o supereu tem algo de real, pois, em relação ao Édipo, ele representa uma imposição impossível de ser satisfeita.

Ademais, se, com relação ao complexo de Édipo, de acordo com Freud (1923-1925 [1924]/1969, p. 196), as possibilidades de satisfação da libido, sendo uma “ativa” e a outra “passiva”, remetem a criança à castração, e, portanto à dissolução edípica, com isso, pensamos que a castração remeteria à impossibilidade de satisfação do ideal do eu. Ou seja, “(...) colocar-se no lugar do pai, à maneira masculina, e ter relações com a mãe, como tinha o pai (...)”, ou “(...) assumir o lugar da mãe e ser amada pelo pai (...)”, implicaria na “perda do pênis”, respectivamente, “como punição resultante” e “como condição”. Em relação à criança e ao Édipo:

(...) sua aceitação da possibilidade de castração, seu reconhecimento de que as mulheres eram castradas, punha fim às duas maneiras possíveis de obter satisfação do complexo de Édipo, de vez que ambas acarretavam a perda de seu pênis — a masculina como punição resultante e a feminina como condição. Se a satisfação do amor no campo do complexo de Édipo deve custar à criança o pênis, está fadado a surgir um conflito entre seu interesse narcísico nessa parte de seu corpo e a catexia libidinal de seus objetos parentais. Nesse conflito, triunfa normalmente a primeira dessas forças: o ego da criança volta as costas ao complexo de Édipo (Freud, 1923-1925[1924]/1969, p. 196).

Porém, conforme Freud (1923-1925[1924]/1969, p. 198), mesmo nos casos em que a castração é uma como condição ao Édipo, e é tida como “um fato consumado”, a dissolução edípica, em um dado momento, se efetiva. No lugar do “temor da castração”, surge a ameaça da “perda de amor”, que, segundo Freud, parece ser “(...) muito mais que no menino, (...) resultado da criação e de intimidação oriunda do exterior”.

Haveria, assim, uma impossibilidade no sentido de o supereu assegurar a completa satisfação do ideal do eu. Em relação ao Édipo, sempre haverá uma ameaça de perda, que coloca a criança diante de certo impasse. O que não implica que o ideal do eu não continue tentando realizar a satisfação narcísica, nem que o superego cesse de representá-lo.

Voltemos ao supereu na teoria de Freud:

É claro que a repressão do complexo de Édipo não era tarefa fácil. Os pais da criança, e especialmente o pai, eram percebidos como obstáculo a uma realização dos desejos edípicos, de maneira que o ego infantil fortificou-se para a execução da repressão erguendo esse mesmo obstáculo dentro de si próprio. Para realizar isso, tomou emprestado, por assim dizer, força do pai, e este empréstimo constituiu um ato extraordinariamente momentoso. O superego retém o caráter do pai, enquanto que quanto mais poderoso o complexo de Édipo e mais rapidamente sucumbir à repressão (sob a influência do ensino religioso, da educação escolar e da leitura), mais severa será posteriormente a dominação do superego sobre o ego, sob a forma de

consciência (*conscience*) ou, talvez, de um sentimento inconsciente de culpa (Freud, 1923-1925 [1923]c/1969, p. 47).

O caráter exigente do superego nos é apresentado por Freud (1923-1925[1923]c/1969, p. 47). Trata-se de uma instância repressora, que se dá “(...) sob a forma de consciência”, ou também por meio “(...) de um sentimento inconsciente de culpa”.

A função do superego de reter o caráter do pai, como aborda Freud, diz respeito a uma identificação com tudo aquilo que possa representar a figura paterna, o que difere de uma escolha objetal.²⁷

Em “A dissolução do complexo de Édipo”, Freud (1923-1925[1924]/1969, p. 196) também afirma sobre a função do superego: “(...) o ego da criança volta as costas ao complexo de Édipo”, e, nesse processo, as identificações substituem as “catexias de objeto” (libido objetal) — aí está o “núcleo do superego”. É pela via das identificações que a “autoridade do pai ou dos pais” é introjetada no ego. A identificação concerne a um ideal a alcançar. O superego é uma instância que tem por função assumir a “(...) severidade do pai e perpetua a proibição deste contra o incesto, defendendo assim o ego do retorno da catexia libidinal”. Essas “tendências libidinais”, então, são em parte dessexualizadas e sublimadas e em parte são “(...) inibidas em seu objetivo e transformadas em impulsos de afeição”.

Sobre os afetos, então, podemos concluir que eles podem ser provenientes de todo esse processo de repressão que leva à dissolução do complexo de Édipo, e, mais precisamente, que a manifestação dos afetos pode ser um dos efeitos que provém do superego, como a culpa. Mas não encontramos afirmativas de Freud de que existiriam outros afetos provenientes do superego além da culpa.

No ano seguinte, em 1925, ao elaborar mais detalhadamente a dissolução edípica em relação à castração, no trabalho “Algumas consequências psíquicas da distinção anatômica entre os sexos”, o autor defende a tese de que, sendo o complexo de castração uma pré-condição para o Édipo nas meninas, isso implicaria outra forma de dissolução edípica e, conseqüentemente, um superego menos severo:

Nas meninas está faltando o motivo para a demolição do complexo de Édipo. A castração já teve seu efeito, que consistiu em forçar a criança à situação do complexo de Édipo. Assim, esse complexo foge ao destino que encontra nos meninos: ele pode ser lentamente abandonado ou lidado mediante a repressão, ou seus efeitos podem persistir com bastante ênfase na vida mental normal das mulheres. Não posso fugir à noção (embora hesite em lhe dar expressão) de

²⁷ Sobre o tema da diferença entre escolha objetal e identificação, ver a “Conferência XXXI – A dissecação da personalidade psíquica”, Freud (1932-1936[1932]/1969, p. 69).

que, para as mulheres, o nível daquilo que é eticamente normal, é diferente do que ele é nos homens. Seu superego nunca é tão inexorável, tão impessoal, tão independente de suas origens emocionais como exigimos que o seja nos homens (Freud, 1923-1925[1925], p. 286).

Porém, para que haja a dissolução edípica, pensamos que sempre haverá uma perda que coloca a criança diante de um impasse em relação à satisfação do ideal do eu e do superego. Nesse sentido, podemos pensar na ameaça de castração, não somente na função de preservar ou não o órgão genital, mas na castração como uma impotência diante do amor. Como exemplo, poderíamos citar Camille Claudel, onde a emergência de um quadro de psicose se desdobra correlacionada ao que parece ser a presença implacável de um superego voraz, processo esse desencadeado frente a um impasse amoroso.

Se a ameaça de castração pode ser representada pelo quadro de Courbet, “A origem do mundo”, por meio de reações como o horror e a vergonha, na escultura de Claudel, *L’Âge mûr*, parece ser por meio da angústia que a castração se faz presente, agora em nome dos impasses na esfera do amor:



Figura 7. *L’Âge mûr*, de Camille Claudel, entre 1898 e 1913, gesso e bronze, Museu d’Orsay e Museu Rodin, Paris²⁸.

Se a vergonha e o horror são reações consideráveis diante do quadro de Courbet, a angústia não teria menor impacto, diante da escultura de Claudel.

Em 1988, o cineasta Bruno Nuytten dirigiu o filme *Camille Claudel* com a atriz Isabelle Adjani representando Camille Claudel e com Gérard Depardieu no papel de seu mestre, escultor e amante Auguste Rodin. O filme foi embasado na biografia da artista escrita por Reine Marie Paris e publicada por *Editions Gallimard*.

²⁸Fonte: https://365artists.files.wordpress.com/2011/05/lage_mur.jpg

O início do filme se passa em fevereiro de 1885, quando Camille já havia abandonado a Academia Colarossi, uma escola de escultores em Paris. Na primeira cena, inquieto, o irmão mais novo de Camille está à sua procura a começar pela casa de uma amiga da irmã, Srta. Jessie Lipscomb, com quem Camille dividia um ateliê. Segundo Paul Claudel, sua mãe estava “desesperada” em relação ao sumiço da irmã. Ninguém sabia de seu paradeiro, nem mesmo a amiga. Camille tinha ido buscar “barro” nas ruas de Paris, matéria prima para a realização de suas obras.

A determinação e destinação de Claudel à realização de seu trabalho como escultora e a sua influência sobre o irmão Paul Claudel, a quem apresentou o poeta Rimbaud, nos é demonstrada por Nuytten (1998). A artista nada diz sobre os seus sumiços ao ser questionada por Srta. Lipscomb - “Você é terrível, nunca responde. Nem quando se trata de você. Só o seu trabalho importa”. Camille a ignora e se ocupa quase que exclusivamente de seu trabalho e de tudo que envolve o universo das esculturas. Nesse momento de vida, a meta de Camille era conseguir com que Auguste Rodin assinasse uma de suas esculturas. Foi-lhe possível conhecer o famoso escultor por intermédio do professor Sr. Alfred Boucher.

Já com Sra. Louise Athanaïse, conforme a interpretação de Nuytten (1998), Camille não se mostra apática, mas perturbada. A mãe de Claudel é retratada por Nuytten (1998) como uma mulher austera, que se impunha não somente contra o trabalho da filha mais velha, mas também contra a disponibilidade e investimento do pai a essa filha.

A mãe parecia tirar-lhe o humor e a paz, e isso é demonstrado em vários momentos do filme. Camille retira-se de cena quando a mãe, furiosa, lhe faz uma série de acusações, além de repreendê-la por seus frequentes sumiços. A Sra. Athanaïse responsabiliza a filha pela ausência do marido, Sr. Louis Athanaïse, que, mesmo em idade avançada, trabalhava intensamente para dispor de recursos financeiros a fim de patrocinar o trabalho da filha.

Desde que Camille abandonou a escola Colarossi, em busca da realização de um trabalho autêntico e livre, o ateliê e aulas de escultura lhe eram patrocinadas pelo pai. Ainda sim, lhe carecia recursos a fim de conseguir matéria prima, motivo que a levava a “roubar barro” nas ruas de Paris.

Camille também é acusada pela mãe de prejudicar o irmão. Segundo a Sra. Athanaïse, Camille comprometia os estudos do irmão, já que Paul é quem a procurava quando ela sumia. Além disso, a mãe não gostava da influência da filha sobre as leituras do irmão. Sra. Athanaïse acreditava serem impróprias à época.

O escultor Rodin não somente chega a assinar uma das obras de Camille, como a acolhe em seu ateliê. Após anos de envolvimento profissional e amoroso com ele, quase que somente destinada a auxiliá-lo na execução de suas obras, a artista se depara com dificuldades em relação a ser atendida na sua demanda de amor ao escultor. Rodin se nega a aceitar o pedido de casamento que lhe fora feito por Camille, como também se nega a abandonar a sua outra parceira amorosa, a Sra. Rose Beuret. Outras dificuldades advêm desse relacionamento – Camille luta por desvencilhar o seu trabalho das influências do grande escultor. Todas essas vicissitudes se correlacionam a seu objeto amoroso, que a coloca diante de um impasse na realização de sua satisfação narcísica – Claudel enfrenta um entrave em relação à sua escolha amorosa.

É por meio desse entrave que se apresenta a influência feroz do supereu, instância esta que visa assegurar as exigências do ideal do eu a fim da preservação do eu. O que fracassa seria a parceria entre o ideal do eu e a escolha amorosa.

Diante da castração na esfera do amor, agenciada pela influência do supereu, Claudel torna-se “triste e depressiva”, e sua ruptura com Rodin é marcada pela escultura “L’Âge mûr” – *Idade madura*, exposta no Museu d’Orsay e no Museu Rodin, em Paris.

E, independentemente de sua autenticidade e intensa produção artística, possível por sua capacidade sublimatória, como demonstra Nuytten (1998), o estado emocional de Claudel torna-se cada vez mais grave, até que um quadro psicótico se instala. Camille acredita que sua comida está sendo envenenada, receia perder “o uso da palavra” e “grita para se acalmar”, como informa ao médico da Faculdade de Paris (Nuytten, 1998). A escultora se isola em seu ateliê, onde passa a colecionar as suas obras, e tem medo de que essas lhe sejam roubadas.

A artista luta por desvencilhar completamente o seu trabalho do trabalho de Rodin. Cada visita, seja para entrevistas, ou para exposição de suas obras, é tida por ela como um “complô” do “bando de Rodin” a fim de lhe fazer mal, mesmo que o escultor tente apoiá-la devido à sua grande admiração pelo trabalho de Camille. A exposição de suas obras não tem o reconhecimento e credibilidade no mercado de sua época. Ela não consegue vende-las, o que também contribui para o agravamento de seu estado emocional. Camille tem rompantes de fúria e destrói várias de suas peças.

Logo após a morte do pai, em 1913, Camille é internada pelo irmão Paul Claudel na “Casa de saúde de Ville Evrard”, sob um certificado médico embasado no discurso do irmão, de que a escultora passou a se vestir miseravelmente, além de não se lavar, de viver trancada em casa sem sair por meses, de vender seus móveis, apesar de ter uma boa pensão que lhe era

destinada por sua família. Além disso, Paul Claudel revela ao médico sobre uma carta que lhe fora encaminhada pela irmã, e que ela havia escrito ter medo do “bando de Rodin”.

Desde a internação, segundo Nuytten (1998), ela se nega a trabalhar. É transferida para o “Asilo de Montdevergues (Vaucluse)” em 1914, onde morre após 30 anos de internação.

Na “Conferência XXXI - A dissecção da personalidade psíquica”, Freud (1932-1936[1932]/1969, p. 65) disserta sobre pacientes que padecem de “delírios de estar sendo observado” permanentemente em “(...) suas ações mais íntimas (...) e que, em alucinações, ouvem essas pessoas referindo o resultado de sua observação: ‘agora ele vai dizer isto, agora ele está se vestindo para sair’. Essa função de observação cabe à “instância do superego”, por meio da qual o “(...) observar é apenas uma preparação do julgar e do punir”.

Freud (1932-1936[1932]/1969, p. 66) nos apresenta o superego como uma instância proveniente do ego, mas que tem uma “existência separada”, motivo pelo qual o autor lhe confere “(...) um nome que lhe seja seu, (...) descreverei essa instância existente no ego como superego”.

Mais precisamente, Freud (1932-1936[1932]/1969, p. 66) aborda o modo como o superego trata o ego em casos de “surto melancólico”: com “severidade”, “crueldade”, “insulta, humilha e maltrata o pobre ego, ameaça com os mais duros castigos, recrimina-o por atos do passado mais remoto (...) reunindo acusações”, a partir das quais procede a um “julgamento condenatório”. A esse respeito, Freud atribui como função do superego aplicar “(...) o mais rígido padrão de moral” ao ego.

O superego, conforme Freud (1932-1936[1932]/1969, p. 66), “(...) representa, em geral, as exigências da moralidade”, e, mais uma vez, em sua teoria, Freud refere-se à culpa como um “sentimento moral” que provém da “tensão entre o ego e o superego”. Se a culpa é um afeto moral, que advém como efeito superegoico, poderíamos dizer o mesmo da vergonha? Ou a vergonha se localizaria em alguma fase precedente ao advento da moral na constituição psíquica?

Pois bem, como todos sabem, as crianças de tenra idade são amorais e não possuem inibições internas contra seus impulsos que buscam o prazer. O papel que mais tarde é assumido pelo superego é desempenhado, no início, por um poder externo, pela autoridade dos pais. A influência dos pais governa a criança, concedendo-lhe provas de amor e ameaçando com castigos, os quais, para a criança, são sinais de perda do amor e se farão temer por essa mesma causa. Essa ansiedade realística é o precursor da ansiedade moral subsequente. Na medida em que ela é dominante, não há necessidade de falar em superego e consciência. Apenas posteriormente é que se desenvolve a situação secundária (que todos nós com demasiada rapidez havemos de considerar como sendo a situação normal), quando a coerção externa é internalizada, e o superego assume o lugar da instância parental e observa, dirige e ameaça o

ego, exatamente da mesma forma como anteriormente os pais faziam com a criança (Freud, 1932-1936 [1932]/1969, p. 66).

Conforme a teoria freudiana, se a culpa não está presente na mais tenra idade, em uma fase de amoralidade, a vergonha, por sua vez, estaria presente desde sempre?

Sobre os afetos, em “A dissolução do complexo de Édipo”: “As tendências libidinais pertencentes ao complexo de Édipo são em parte dessexualizadas e sublimadas (coisa que provavelmente acontece com toda transformação em uma identificação) e em parte são inibidas em seu objetivo e transformadas em impulsos de afeição” (Freud, 1923-1925[1924]/1969, p. 196).

E, então, segue-se o “período de latência”. Os “impulsos de afeição” provêm de um mecanismo de repressão, mas isso não implica que os afetos derivem apenas da dissolução do complexo de Édipo, ou seja, que antes do complexo de Édipo a criança seja desprovida de afeto. Acreditamos que não, afinal, a alegria e a raiva são afetos claramente percebidos em crianças de um a dois anos de idade, por exemplo. Essas crianças expressam uma imensa alegria, até mesmo um entusiasmo ao ver os pais e pessoas com as quais têm alguma convivência. E, por outro lado, chegam a ficar furiosas com outras crianças em relação à disputa por objetos.

Questionamos se, nessa mesma faixa etária, ou até mesmo em uma posterior, se crianças de dois, três e quatro anos chegam a manifestar o afeto da vergonha.

Uma mãe conversa com a analista de seu filho, angustiada e preocupada, pois ele havia batido em um colega na escola, dentre outros comportamentos que estavam, segundo a mãe, voltando a acontecer. A criança voltou “a dar birra”! Dizia a mãe.

Tratava-se, de fato, de uma criança dominadora, e de uma mãe muito angustiada que, demonstrava interesse em cuidar do filho, mas que se mostrava resistente em brincar com ele. Essa mãe constantemente cedia à dominação de seu filho.

No dia da sessão a criança chega alegre e bem disposta como era de costume. Diante da conversa com a mãe, a analista convida a criança a sentar-se em uma cadeira antes de iniciarem as atividades mais lúdicas, o que não era habitual. A criança não se mostrou resistente, pois lhe foi explicado que uma pessoa de quatro anos já possuía condições de conversar sobre as coisas da vida, e que a analista gostaria de escutá-la. Pensamos que esse convite só foi possível porque a criança já estava há mais de um ano em atendimento com a referida analista.

Com o convite contextualizado, a criança mostrou-se orgulhosa e confiante até que se sentou. Desviou completamente o olhar de sua analista e disse que não havia batido em ninguém na escola, que faz tudo “certo” e, logo em seguida, a convidou para brincar. No momento, a analista se nega, mas a sessão continua...

Essa vinheta clínica nos remete a outras situações em que podemos vislumbrar a incidência da vergonha antes da dissolução edípica. É com certa frequência que podemos observar, nessa etapa, as crianças esquivarem o olhar e se esconderem atrás dos pais quando, por exemplo, alguém, fortuitamente, chega sedento ao cumprimentá-las, demonstrando interesse em lhes carregar e beijar. Outra situação frequentemente observável é o fato de também esquivarem o olhar de seus pais, ou daqueles que exercem alguma autoridade, quando são pegos ou repreendidos por essas figuras, ao fazerem algo que “não deveriam” socialmente, como, por exemplo, ao bater em outra criança, ao fazer xixi na roupa ou tirar um brigadeiro da mesa de aniversário antes dos parabéns, dentre outras variáveis que comprometeriam uma boa conduta. Mas, nesses casos, o rubor não se apresenta, o que nos faz questionar sobre a legitimidade do possível sentimento de vergonha.

O rubor também não se apresenta em nossa vinheta clínica, mesmo que haja o desvio do olhar diante da analista em relação a uma situação que não se configura como um bom comportamento. Além disso, nesse caso, após o desvio do olhar, há um repentino convite à analista para brincar. Essa mudança drástica de comportamento, também nos faz suspeitar da legitimidade do sentimento de vergonha em relação ao desvio do olhar. Além disso, mesmo que haja uma tendência em atribuímos à esquiva do olhar apresentada antes da dissolução edípica como um indício do sentimento de vergonha, conforme a teoria freudiana sobre o tema, a vergonha passaria a ser causada pela internalização da condição moral após a dissolução do complexo de Édipo. A partir de então, a vergonha passaria a ter outro estatuto ficando conseqüentemente mais potente.

Voltemos à teoria freudiana. Na “Conferência XXXI”, Freud (1932-1936[1932]/1969, p. 67) deixa claro que há alguns “enigmas não solucionados” que se apresentam à medida que ele desenvolve a teoria do supereu. A começar, Freud se surpreende em como a moralidade pode funcionar apenas periodicamente, como nos casos de mania. Nesses casos, em que o eu se encontra em estado de exaltação, “(...) como se o supereu tivesse perdido toda a sua força ou tivesse se fundido ao eu” e, então, “(...) liberado, maníaco, permite-se uma satisfação verdadeiramente desinibida de todos os seus apetites”. Portanto, na fase de mania, é como se houvesse uma suspensão do supereu, e o ideal do eu torna-se, com isso, exaltante.

Está aí o enigma: se para Freud (1932-1936 [1932]/1969, p. 66) o supereu é um representante moral, e esta, por sua vez, é “(...) profundamente implantada em nós”, como é possível eliminar a dimensão moral nos surtos maníacos? Seria possível se livrar da influência do supereu? Ou o supereu não seria estritamente um representante da moral?

Em *O seminário, livro 1: Os escritos técnicos de Freud*, Lacan (1953-1954a/1986, p. 123) chama a atenção para a diferença entre o supereu e o ideal do eu, no determinismo do recalque: “O supereu é constrangedor e o ideal do eu exaltante”. Para Lacan, esses dois “termos” não são sinônimos, e deveríamos observar suas diferenças através do mecanismo da transferência. O supereu se identifica “(...) às experiências mais destrutivas do sujeito”, se identifica a uma “figura feroz”, ou seja, “(...) aos traumatismos primitivos que a criança sofreu”. O supereu se articula à lei, a algo que não se pode exprimir, à “(...) palavra privada de todos os sentidos”. Lacan nos adverte que, por meio do supereu, pode haver uma palavra que instale um diálogo e, portanto, localize o supereu “(...) essencialmente no plano simbólico da palavra”, o que o difere do ideal do eu.

O supereu é um “imperativo”, no entanto, sobre essa instância, há duas vertentes:

Como indicam o bom senso e o uso que se faz dele, é coerente com o registro e com a noção da lei, quer dizer, com o conjunto do sistema da linguagem, na medida em que define a situação do homem enquanto tal, quer dizer, enquanto não é somente indivíduo biológico. Por outro lado, é preciso acentuar também, e ao contrário, o seu caráter insensato, cego, de puro imperativo, de simples tirania (...) o supereu é, a um só tempo, a lei e a sua destruição (Lacan, 1953-1954a/1986, p. 123).

O supereu é uma instância que sinaliza a incidência da linguagem, o advento da cultura, o simbólico e que, ao mesmo tempo, rege e destrói a lei.

O ideal do eu é “exaltante”, devido a um movimento, motivado pela libido, em prol da “realização desse ideal”, que se passa desde o plano imaginário, como indica Lacan (1953-1954b/1986, p. 159). Porém, é “(...) a relação simbólica que define a posição do sujeito como aquele que vê. É a palavra, a função simbólica, que define o maior ou menor grau de perfeição, de completude, de aproximação do imaginário” (Lacan, 1953-1954b/1986, p. 165).

Nesse momento dos estudos de Lacan, talvez pudéssemos propor que, a forma como o sujeito quer ser visto, que seria atribuída ao ideal do eu, dependeria de como ele vê, o que seria determinado pelo supereu. O supereu é o seu censor. Portanto, parece-nos radical derivar a vergonha apenas do ideal do eu, como sua guardiã, que se manifestaria apenas diante de um distanciamento desse ideal, e desarticulá-la completamente do supereu. Acreditamos que a vergonha possa se apresentar também diante da transgressão de uma lei, por exemplo.

Para Lacan (1953-1954b/1986, p. 165), o ideal do eu seria essa ferramenta de que “(...) depende o caráter mais ou menos satisfatório da estruturação imaginária”. Portanto, nesse sentido, “o ideal do eu comanda o jogo de relações de que depende toda a relação a outrem (...)”, e sua função e comprometimento com a estruturação imaginária teria todo um efeito nas relações do sujeito. Porém, é pela via do plano simbólico que acessamos o plano imaginário.

No *Seminário 10*, no capítulo XXII, “Do anal ao ideal”, Lacan (1963b/2005, p. 321) trabalha a função do objeto *a* e localiza o supereu como uma de suas formas, enquanto voz. Ou seja, a ênfase do supereu não está mais sobre a incidência da linguagem, a partir de uma cadeia de significantes, mas como uma instância que se articula com o real, com o que escapa à linguagem.

Também no *Seminário 10*, mas no capítulo XX, “O que entra pelo ouvido”, conforme Lacan (1963a/2005, p. 300), a voz do supereu, enquanto objeto *a*, que é impossível de ser assimilada pelo sujeito, representa a “falta de garantia do Outro”, e, dessa forma, apresenta-se como uma voz imperativa, “(...) que reclama obediência ou convicção”. Mesmo que a voz não seja “assimilada”, ela é “incorporada” e, nesse sentido, representa o “vazio” em relação à significação, assim como o chofar da sinagoga, “(...) arrancando poderosamente nossos ouvidos de todas as suas harmonias costumeiras” (Lacan, 1963a/2005, p. 301). A angústia seria o afeto que representa esse vazio.

Segundo Lacan (1963a/2005, p. 301), o afeto da angústia surge após o “(...) desejo do Outro ter assumido a forma de uma ordem”, ou seja, diante do vazio, que representa o que a palavra não abarca. Após a incidência da linguagem e a impossibilidade de toda significação, a culpa, por sua vez, vem como efeito do sentimento de angústia, “(...) dando-lhe um conteúdo”. A culpa, portanto, se apresenta em relação ao supereu.

Em *O seminário, livro 17: O avesso da psicanálise*, capítulo I, “A produção dos quatro discursos”, Lacan (1969-1970a/1992, p. 10), ao dizer sobre o supereu, introduz a teoria dos discursos, mais precisamente, de um discurso “(...) como uma estrutura necessária, que ultrapassa em muito a palavra, (...) um discurso sem palavras”. O autor interroga sobre o que se encontra sob o aspecto do supereu, ao abordar os atos e as condutas como efeitos de “certos enunciados primordiais” (Lacan, 1969-1970a/1992, p. 11). Se o supereu deve-se a esses enunciados primordiais, é porque ele se mantém devido à linguagem, mesmo que seja como um elemento correspondente ao que ultrapassa a palavra.

A “estrutura” do supereu se extrai, conforme Lacan (1969-1970a/1992, p. 11), de uma “forma fundamental”, “(...) a de um significante com um outro significante. Donde resulta a emergência disso que chamamos sujeito”.

O S_1 intervém no campo já constituído dos outros significantes, na medida em que eles já se articulam entre si como tais, que ao intervir junto a um outro, do sistema, surge o \$, que é o que chamamos de sujeito dividido... desse trajeto surge alguma coisa definida como perda. É isto o que designa a letra que se lê como sendo o objeto a (Lacan, 1969-1970a/1992, p. 13).

O S_1 , que vem a representar um traço “específico” do sujeito, seu “ponto de marca”, representa o sujeito junto a outro significante, conforme designa Lacan (1969-1970a/1992, p. 11). O S_1 , portanto, possibilita certo ordenamento simbólico, mas, ainda assim, algo escapa a esse ordenamento, que é representado pela incidência da linguagem.

No capítulo III, “Saber, meio de gozo”, também do *Seminário 17*, Lacan (1969-1970b/1992, p. 48) se refere ao S_1 como traço unário, “(...) basta darmos a esse traço unário a companhia de outro traço, S_2 após S_1 , para que, sendo significantes também lícitos, possamos situar o que vem a ser seu sentido, por outro lado, sua inserção no gozo, do Outro — disso pelo qual ele é o meio do gozo”. O que se extrai dessa operação simbólica, encadeada pela cadeia de significantes, é o gozo. Referindo-se à cadeia de significantes: “(...) ela é repetição que visa ao gozo” (Lacan, 1969-1970b/1992, p. 45).

A repetição do processo de representação de um significante a outro tem, como ponto de partida, o S_1 . Compreendemos que o S_1 dá a partida na cadeia simbólica, e, com isso, inicia-se a busca de significação. É a partir desse significante, o S_1 , que o saber é colocado em pauta, motivo que leva Lacan (1969-1970b/1992, p. 46) a se referir ao saber como “meio do gozo”. A repetição a que se submete essa cadeia simbólica indica haver um limite na produção de sentido pelo saber, limite este que se configura como sendo o próprio gozo. Essa repetição indica, também, que “(...) há um mais-de-gozar a recuperar” (Lacan 1969-1970b/1992, p. 48). O mais-de-gozar entra, nesse processo, como uma tentativa de recuperar o que se perdeu com o advento da linguagem, e o objeto a seria a sua ferramenta: “(...) objetos que são, de algum modo, pré-adaptados, feitos para servir de tampão. É aí sem dúvida que se detém uma prática analítica clássica, valorizando esses termos diversos, oral, anal, escópico e mesmo vocal” (Lacan, 1969-1970b/1992, p. 48).

É aí, por meio do objeto a , que Lacan localiza o supereu. No capítulo VI, “O mestre castrado”: “Talvez alguns tenham adivinhado, o supereu é exatamente o que comecei a

enunciar quando lhes disse que a vida, a vida provisória que se aposta contra uma chance de vida eterna, é o *a* (...)” (Lacan, 1969-1970c/1992, p. 93).

O supereu, também no *Seminário 17*, se apresenta como uma resistência ao vazio de significação imposto pela linguagem. O supereu, representado pelo objeto *a*, seria um efeito e, ao mesmo tempo, uma forma de lidar com o que se perde com o advento do sujeito, em uma vã tentativa de tamponar o vazio após a incidência da linguagem. Pensamos que, se o objeto *a* representa, para Lacan, a “vida provisória”, isso se deve à sua reincidência, a essa “vã tentativa”, e seu efeito provisório em abarcar a linguagem.

Também no *Seminário 20*, o supereu se apresenta de modo imperativo: “Nada força ninguém a gozar, senão o superego. O superego é o imperativo do gozo — *Goza!*” (Lacan, 1972-1973/2008, p. 11). Aqui, como no *Seminário 10*, o supereu também se apresenta de forma imperativa, insistente, mas Lacan (1972-1973/2008, p. 11) ressalta a relação do supereu com um gozo, mais precisamente, com um gozo como uma “instância negativa” — “O gozo é aquilo que não serve para nada”.

Retomaremos o tema entre a articulação da vergonha com o Outro e com o gozo, no Capítulo III. Mas, com o que temos aqui, pensamos que a culpa não surge simplesmente com a transgressão de uma lei, mas como efeito da própria relação do sujeito com a angústia — com a “falta de garantia do Outro”, como aborda Lacan (1962-1963a/2005, p. 300) no *Seminário 10*. Portanto, a culpa surge, então, como efeito dessa forma de gozo, “que não serve para nada”, que se impõe diante da “castração” da própria linguagem, como defende Lacan (1972-1973/2008, p. 16), no *Seminário 20*.

Na teoria freudiana e na teoria lacaniana, o supereu se articula à dimensão moral. A culpa se manifesta como efeito superegóico para ambos os autores. Pensamos que a culpa concede um lugar ao sujeito, diante desse gozo sem serventia, desse gozo superegóico, intransigente e amoral. Tudo nos leva a crer que, se a angústia está para o real, a culpa, por outro lado, permite o deslizamento na cadeia de significantes, possibilitando amarrações. Mas, e a vergonha? Onde localizá-la? Como a vergonha se apresenta diante da “falta de garantia do Outro”?

No *Seminário 17*, Lacan apresenta dois pontos teóricos primordiais a serem desenvolvidos, a incidência da vergonha, tendo como referência o real, e, também, o significante-mestre (S_1).

Quanto mais ignóbil — não disse obsceno, não se trata disso há bastante tempo, melhor será. Isto esclarece verdadeiramente a reforma recente da Universidade, por exemplo. Todos,

unidades de valor, créditos — tendo na algibeira de vocês o bastão da cultura, marechal à beça, mais medalhas, como nos concursos de animais, que vão etiquetá-los com o que se ousa chamar de mestria. Formidável, terão disso em profusão. Ter vergonha de não morrer disso talvez desse um outro tom, o de que o real esteja concernido (Lacan, 1969-1970g/1992, p. 175).

Onde há vergonha, o real está aí concernido, portanto, a vergonha também advém a partir da incidência da linguagem, por meio do que a palavra não abarca. Além disso, a vergonha está nesse trecho referido por Lacan, como um afeto que indicaria que o sujeito está fora de um padrão de “etiquetagem”, fora de certo “adestramento”, de uma universalização.

Outro ponto importante mencionado por Lacan diz respeito à vergonha em relação ao S_1 : “Trouxe-lhes hoje a dimensão da vergonha. Não é cômodo falar disso. Não desta coisa que se fala com mais facilidade. Talvez seja justamente isso o buraco de onde brota o significante-mestre” (Lacan, 1969-70/1992g, p. 180). Se levarmos muito a sério esse comentário de Lacan, parece que a incidência da vergonha se dá praticamente no mesmo momento que a incidência da linguagem. Como vimos, o S_1 é o representante do sujeito, sua “marca”. Essa citação que destacamos do *Seminário 17* de Lacan tem o mesmo teor da citação que a antecede. Lacan nos leva a pensar que a vergonha expõe a “marca” de um sujeito, que é único.

Se “(...) o gozo é aquilo que não serve para nada” (Lacan, 1972-1973/2008, p.11), por outro lado, não podemos afirmar que todos gozam do mesmo jeito. A vergonha não seria um afeto que revela a especificidade na forma de gozo de um sujeito, já que ela expõe a sua “marca”, o S_1 ? Nesse sentido pensamos ser importante levar em conta a condição da vergonha sob transferência, para que seja possível ao sujeito dar um destino ao gozo de uma maneira que não seja estritamente pelo viés da culpa, e assim, não ficar à mercê de um supereu puramente imperativo.

1.7 Vergonha e moral, Yves de La Taille

La Taille (2004a, p. 16) levanta algumas questões que contribuem para a definição “clássica” da moral, correspondente à “tradição judaico-cristã”, como à concepção “deontológica de Kant”, que, por sua vez, exerce influência ao que o senso comum estabelece como moral nos dias de hoje. São elas:

Pode-se roubar para ajudar um pobre ou salvar uma vida? Deve-se denunciar um infrator às autoridades competentes? Deve-se desobedecer aos pais se estes se mostram injustos? Deve-se mandar alguém a morte para salvar um grande número de pessoas? Deve-se mentir? Merece sanção quem engana o próximo sem a intenção de fazê-lo? Não maltratar alguém é regra universal, ou é uma convenção válida para algumas comunidades e não para outras? (La Taille, 2004a, p. 16).

Por meio dessas perguntas com “dilemas clássicos”, como indica La Taille (2004a, p. 16), a moral estaria colocada restritamente na relação com o outro (“relações interpessoais”), em “situações de conflitos”, representantes de “direitos” e “deveres” que se traduzem em “(...) princípios e regras obrigatórias e cuja infração é passível de sanção”.

Segundo La Taille (2004a, p. 16), conforme essa concepção clássica, a moral é concernida por regras que restringem a “liberdade individual” por seu “caráter obrigatório” e tem por finalidade “garantir a harmonia do convívio social”. Sua “pergunta básica” é: “o que devo fazer?”.

Portanto, a concepção da moral implicaria, para o autor, interditos, mas também algumas normas sociais, que estabelecem um sistema de valoração que diria respeito às virtudes. Maltratar alguém e mentir não seriam atos virtuosos, como ser generoso, por exemplo. Portanto, maltratar e mentir seriam atitudes que iriam contra uma conduta moral, assim como podemos observar por meio das perguntas levantadas por La Taille.

Para La Taille (2004b, p. 43), em relação ao advento da moral, ou seja, em relação a “(...) como alguém se torna justo, (...) legítima e segue um determinado sistema de normas”, seria preciso “(...) lançar mão de processos psicológicos que remetem a outras virtudes”,²⁹ como a coragem, a generosidade, dentre outras. Dessa forma, a moral não estaria, portanto, apenas vinculada à lei pura e crua (interdito), mas a uma gama de virtudes, o que implicaria a dimensão ética, conforme a concepção de La Taille (2004b, p. 42), e que, por sua vez, estaria presente no sistema de normas (valoração).

Um ponto importante a ser sustentado pelo autor é o vínculo entre moral e personalidade. Assim, La Taille (2004b, p. 45) destaca o trecho de uma análise feita por Stefan Zweig, romancista e ensaísta austríaco, acerca das personagens de Balzac:

²⁹ La Taille recorre a Piaget, em “*L’explication en Sociologie*” (1965/1977), a fim de demonstrar a relação entre processos psicológicos e virtudes. Nesse trabalho, Piaget dedica-se “(...) às diferenças e relações entre a axiomatização (ou reconstrução formal) e a explicação. Por exemplo, o método axiomático permite descrever as regras necessárias ao ‘pensar corretamente’, ou seja, para definir uma lógica. Os agrupamentos e o grupo INRC, criados pelo próprio Piaget, têm essa finalidade: ‘mapear’ as relações de implicação entre várias operações. A explicação tem outra função: mostrar através de que processos psicológicos e/ou sociológicos o sistema normativo foi construído pelo sujeito ou pela sociedade” (La Taille, 2004b, p. 43).

Os homens mornos não interessam Balzac: aqueles que o interessam são somente os homens que se dão inteiramente a uma coisa, que, com todos os seus nervos, todos os seus músculos, todos os seus pensamentos, se apegam a uma ilusão da existência, qualquer que seja: o amor, a arte, a avareza, a generosidade, a coragem, a preguiça, a política, a amizade. Pouco importa o símbolo escolhido, basta que sua força seja absoluta. Esses são ‘homens da paixão’ (...) (Zweig, 1908/1996: 61).

Para La Taille (2004b, p. 46), a virtude eleita por esses ‘homens da paixão’, ou seja, tomada como objeto da paixão, pode “inspirar” toda uma vida e, dessa forma o autor conclui que a identidade (a personalidade) confunde-se com o “objeto da paixão”.

O autor conclui que a dedicação a uma ou mais virtudes intensifica a relação entre o “ser” e a “moral”, e, caso contrário, essa relação pode inexistir.

Porém, sobre a integração da moral à personalidade, La Taille (2004b, p. 46) afirma haver “pouca força explicativa”. La Taille (2004b, p. 51) indaga se essa “fusão” já estaria presente desde as primeiras fases do desenvolvimento, ou se a “integração da moral na personalidade” seria um “*a priori*”, ou apenas “(...) fruto de um lento processo evolutivo”. Ele também interroga se a força dessa integração se deveria a “disposições inatas de caráter” ou à “(...) aprendizagem social por imitações de modelo”.

Mesmo com todas essas questões, La Taille é favorável à tese de que a integração entre moral e personalidade seria maior ou menor, ou mesmo ausente, em alguns indivíduos, devido “(...) à construção de uma identidade pessoal no embate com olhares³⁰ judicativos dos outros”. E a integração dos “valores morais à personalidade” relaciona-se, para o autor, ao “autorrespeito”. Portanto, para La Taille, há um olhar do outro, que vem de fora e que julga, que exerce certa autoridade e que, por esse motivo, causa um embate, um conflito, que, por sua vez, é fundamental à construção da identidade e favorável à dimensão moral. O “autorrespeito” representaria, portanto, uma posição moral.

Desde o próprio título do livro, *Vergonha, a ferida moral*, Yves de La Taille (2004e, p. 164) já indica sua defesa: a tese sobre a “legitimidade de associar a vergonha à moral”.

Para La Taille, a afetividade tem por função a motivação para o pensar e para o agir no campo da moral, mas ela também pode advir desse pensar e agir, assim como o sentimento de culpa, após “maus pensamentos” (La Taille, 2004e, p. 164). Portanto, a vergonha, como afeto que é, contribuiria, dentre outros, para a formação moral de um sujeito, já que a vergonha pode se apresentar tanto como causa, como quanto efeito do pensar e agir morais.

³⁰ Pesquisaremos sobre a articulação entre o olhar e o afeto da vergonha na teoria psicanalítica no Capítulo III.

Ademais, para La Taille (2004e, p. 163) há uma “vergonha moral” e uma “vergonha não moral”.

Sobre a vergonha moral, o sentimento de vergonha pode ser “negativo” e também “positivo”, ou seja, a vergonha pode advir por meio de uma “retrospectiva”, “(...) em decorrência de uma ação repreensível (vergonha de ter agido mal)”, o que, conforme La Taille (2004e, p. 163), a aproximaria da culpa, mas, por outro lado, a vergonha pode surgir “(...) como motivação da boa ação ou da não realização da má ação (vergonha prospectiva e sentimento do próprio valor)”.

Em relação à vergonha como prospectiva, La Taille (2004c, p.101) nos dá um exemplo, o qual presenciou, em 1991, de um sujeito que pedia esmola nos corredores do metrô de Paris. Vestido com um bom terno, mesmo que bem gasto, esse homem segura um chapéu em uma mão e na outra um cartaz escrito “j’ai honte, mais j’ai faim”.³¹ Para La Taille (2004c, p.101), esse homem difere dos demais pedintes, pois há uma “singularidade de sua postura”, que chega a emocionar e a despertar, inclusive, uma curiosidade sobre sua vida. Ele se encontra imóvel, no meio de tanto agito, não busca despertar a piedade de ninguém, pois não se mostra desesperado, nem pede “pelo amor de Deus”, se encontra elegante, da forma como pode, e não carrega uma criança no colo. “(...) nosso homem passa outra imagem, a de uma pessoa que justamente não se identifica com sua nova condição” (La Taille, 2004c, p. 104). A interpretação de La Taille (2004c, p. 104) é que, enquanto esse homem sentir vergonha de seu novo estado, ele ainda será ele, ou seja, “(...) é de sua identidade que nosso personagem parisiense fala quando assume a vergonha, e é ela que ele quer resguardar”. Nesse caso, a vergonha toma um “sentido positivo”, “mostra o autorrespeito”, “resgata a dignidade”, como indica La Taille (2004c, p. 103).

Acreditamos, como La Taille, que a vergonha do homem do metrô se apresenta diante de um distanciamento de um modo de vida que ele almejava para si. A vergonha indica, portanto, que o sujeito sustentava certa imagem, ou, como La Taille (2004d, 144) designa, um “ideal” que diz respeito à sua identidade. A vergonha, ao mesmo tempo, é o elo com essa imagem que ele ainda tenta preservar. É nesse sentido que La Taille (2004d, p. 143) corrobora a tese de Goldberg (1985, p. 61), à qual ele faz referência em seu trabalho: “Se a culpa vem de um conflito entre o ego e o superego, a vergonha vem de um conflito entre o ego e o ideal do ego”, ou seja, segundo La Taille (2004d, p. 144), “(...) a culpa é da ordem da transgressão, e a

³¹ “Estou com vergonha, mas estou com fome” (La Taille, 2004c, p. 101).

vergonha é da ordem do fracasso em poder manter ou alcançar o que chamamos de ‘boa imagem’”.

Conforme as teorias freudiana e lacaniana, a culpa se apresenta de modo superegoico, mas isso não quer dizer que ela derive necessariamente da transgressão de uma lei, o que implicaria uma questão moral. A culpa dá um destino à angústia e, com isso, confere um lugar ao sujeito diante do vazio imposto pela incidência da linguagem.

Sobre a vergonha, acreditamos que ela estaria em uma relação mais estreita com o real, como ressalta Lacan (1969-1970e/1992, p. 175), no *Seminário 17*. Portanto, não pensamos que caberia a esse afeto a função de dar um lugar à angústia. A vergonha não serve de “tampão”, pelo contrário. Assim como La Taille, acreditamos na articulação entre a vergonha e o ideal do eu, mas em relação a um impasse do ideal do eu, que se refere à satisfação narcísica, e que, por sua vez, tem a influência do supereu.

Em relação à articulação mais estrita entre a vergonha e o ideal do eu, recorreremos, nesse momento da tese, brevemente, a Freud³² e observamos que, em alguns momentos de sua obra, ele designa a vergonha como uma “formação reativa”. Vamos ao seu trabalho “A sexualidade infantil”, mais precisamente ao tema “Formação reativa e sublimação”:

As moções sexuais desses anos da infância seriam, por um lado, inutilizáveis, já que estão diferidas as funções reprodutoras – o que constitui o traço principal do período de latência –, e por outro, seriam perversas em si, ou seja, partiriam de zonas erógenas e se sustentariam em pulsões que, dada a direção do desenvolvimento do indivíduo, só poderiam provocar sensações desprazerosas. Por conseguinte, elas despertam forças anímicas contrárias (moções reativas) que, para uma supressão eficaz desse desprazer, erigem os diques psíquicos já mencionados: asco, vergonha e moral (1901-1905[1905]b/1969, p. 168).

Também em “Caráter e erotismo anal”, a vergonha é designada como uma “formação reativa”:

Durante o período de vida que vai do final do quinto ano às primeiras manifestações da puberdade (por volta dos onze anos) e que pode ser chamado de período de ‘latência sexual’, criam-se na mente formações reativas, ou contraforças, como a vergonha, a repugnância e a moralidade. Na verdade surgem às expensas das excitações provenientes das zonas erógenas e erguem-se como diques para opor-se às atividades posteriores dos instintos sexuais (Freud, 1906-1908[1908], p. 160).

Já em 1923, por duas vezes, Freud aproxima o que ele designa por “formação reativa” do “ideal do ego”. Inicialmente, em “O ego e o superego (ideal do ego)”, ele diz que a “catexia energética” do complexo de Édipo originária do “id”, que consegue escapar ao

³² Destinaremos o Capítulo II ao tema da vergonha na teoria freudiana.

domínio do eu, “(...) irá atuar na formação reativa do ideal do ego” (Freud, 1923-1925[1923]c, p. 51). Algumas páginas à frente, em “As relações dependentes do ego”, ele esclarece um pouco mais seu pensamento, afirmando que o ideal do eu “(...) constitui parcialmente uma formação reativa contra os processos instintuais do id” (Freud, 1923-1925[1923]a, p. 68). O ideal do eu é colocado, assim, pelo menos parcialmente, como uma formação reativa, na qual Freud incluiu a vergonha em um dado momento, isto é, como uma espécie de dique contra as pulsões parciais.

Porém, o superego também pode atuar como uma formação reativa contra as escolhas do id, o que Freud afirma acontecer em relação ao complexo de Édipo: “O superego, contudo, não é simplesmente um resíduo das primitivas escolhas objetais do id; ele também representa uma formação reativa enérgica contra essas escolhas” (Freud, 1923-1925[1923]a, p. 66).

Se pudermos vislumbrar uma vergonha superegoica, pensamos que se deve a essa situação, por meio da qual o superego intervém como uma “formação reativa”, quando a satisfação narcísica é colocada em risco, afinal, o superego tenta assegurar as exigências do ideal do eu. Em relação ao complexo de Édipo, então, a vergonha superegoica deve-se à castração imaginária.

Portanto, ao atribuírmos a vergonha a um impasse do ideal do eu, não podemos excluir, por sua vez, a influência que o superego exerce sobre esse impasse. Se o ideal do eu encontra dificuldades em satisfazer-se por meio de uma imagem idealizada, uma boa explicação para esse fracasso, como vimos acima, seria que ele ocorreria em virtude da ação do superego.

A partir desse impasse entre o ideal do eu e o superego, pensamos ser possível localizar o que há de mais essencial em um sujeito, a sua “marca”, o S_1 .

Vamos, agora, ao que La Taille designa por “vergonha não moral”. Segundo ele, trata-se da vergonha que decorre do sentimento da “autoestima”, e não do sentimento de “autorrespeito” (La Taille, 2004d, p. 163).

Para esclarecer esses termos, La Taille (2004d, p. 162) associa o “autorrespeito” à honra, mas prefere o termo “autorrespeito”, já que a honra refere-se também ao “juízo dos outros”. La Taille (2004d, p.162) recorre a um “estudioso sobre a honra”, Pitt-Rivers,³³ e sua designação sobre a honra — um “valor” que a pessoa tem “aos seus próprios olhos, mas também aos olhos da sociedade”. Portanto, em relação à articulação entre a vergonha e a condição moral, para o autor, a honra requer um reconhecimento da sociedade, o que o

³³ Pitt-Rivers, J. (1991). *La maladie de l'honneur*. Paris: Editions Autrement. (Série Morales, n. 3, p. 20-36).

conduz à escolha pelo termo “autorrespeito”. La Taille (2004d, p. 163) entende que o “(...) sentimento de vergonha pode tanto explicar o homem honrado (com autorrespeito) como o homem sem honra (mas que pode ter autoestima, até exageradamente elevada)”. O homem sem honra seria desprovido do “autorrespeito”, e, sem ele, da condição moral.

La Taille (2004d, p. 167) recorre ao filósofo Tugendhat³⁴ e corrobora sua definição sobre o sentimento de autoestima, que se refere à consciência de ser bom nas próprias capacidades, e sobre a concepção de uma “vergonha não moral”, que seria uma reação frente ao fato de falhar em uma capacidade que é importante para o sujeito, por exemplo, quando um músico, ao tocar mal, se envergonha diante de um público ou sozinho. Sobre a tese de Tugendhat: “(...) Para ele, o sentimento de vergonha é condição *sine qua non* da consciência moral, tese que temos desenvolvido e defendido aqui” (La Taille, 2004d, p. 168).

Compreendemos que, para ambos os autores, apesar de corroborarem uma “vergonha não moral”, que adviria independentemente de uma questão moral, devido ao “fracasso” de uma competência que, por sua vez, feriria a autoestima de um sujeito, La Taille e Tugendhat parecem legitimar a vergonha que envolveria certo comprometimento moral pela via das virtudes, como o exemplo do homem do metrô — um homem que luta por manter a sua dignidade.

1.8 Vergonha, a fragilidade da Lei do pai e o registro social, Vincent de Gaulejac

O autor do livro *As origens da vergonha*, Vincent de Gaulejac (2006a, p. 21), se apoia na tese de que o “sentimento” de vergonha possui “múltiplas facetas”. Porém, mesmo diante dessa multiplicidade de formas de apresentação da vergonha, o autor se apoia em quatro relatos, com “histórias únicas”, singulares, mas que sintetizam uma “(...) diversidade de elementos constitutivos do sentimento de vergonha” (Gaulejac, 2006d, p. 53). O autor (Gaulejac, 2006d, p. 53) ressalta esses elementos em comum, presentes nos quatro relatos:

1º - A vergonha é um sentimento que se “enraíza” na infância, mas se “consolida em etapas à medida que a criança cresce”;

2º - a vergonha, “talvez, tenha raízes inconscientes”, mas o autor acredita que esse sentimento deva-se, principalmente, “(...) às situações vividas pela criança ou pelo

³⁴ Tugendhat, E. (1993). *Lições sobre ética*. Rio de Janeiro: Vozes.

adolescente, apoiadas por um contexto familiar em que dominam o segredo, a desconsideração e a ignomínia”;

3° - em todas essas histórias, “os pais são objeto de vergonha”, ou por remeterem a um mistério sobre a origem do filho e, com isso, despertam um “sentimento de ilegitimidade”, ou porque esses pais “vivem na humilhação” e, com isso, despertam um “sentimento de inferioridade”. Os dois casos, conforme Gaulejac (2006d, p. 53), podem coexistir;

4° - a criança sente vergonha de si e também dos pais;

5° - há uma perturbação em relação à “identidade própria” da criança, uma falta de confiança em si mesma, como também uma perturbação em relação à sua “identidade familiar e social”, que é “marcada pela dúvida, pela anulação, pela dissimulação e pela estigmatização”;

6° - a criança é “narcisicamente fragilizada”;

7° - a criança “não pode contar com seu meio para lhe dar o apoio e a consideração de que necessita”.

Segundo Gaulejac (2006d, p. 53), todos esses elementos “(...) díspares, reais e/ou fantasísticos” apresentam-se por meio de uma “cadeia associativa” e “(...) se combinam para favorecer a internalização e a inibição que prendem o sujeito num impasse”.

A vergonha, para Gaulejac (2006d, p. 59), é um sentimento internalizado pelo sujeito, e, então, podemos supor que a vergonha, para o autor, não seria um sentimento inato à constituição psíquica, mas adquirido por meio de um “impulso externo”. Por exemplo, em situações humilhantes: “ser surpreendido em posição vergonhosa”, ou também “maltratado física ou psicologicamente”. Nesses casos, “o Eu que fora investido como objeto de amor é brutalmente apontado como não válido. A parte do Eu que se identificava com esse ideal desmorona”, e, a partir de então, segundo Gaulejac (2006d, p. 59), surge a inibição,³⁵ em decorrência da qual o sujeito se sente “incapaz de reagir”.

Em um dos relatos apresentados por Gaulejac (2006b, p.25), há alguns “segredos” e “não ditos” na infância da relatora, que o autor acredita serem causa de sua inibição. A relatora “(...) é a única (...) a ser deslocada” em sua família. Primeiro, vai morar na casa de amigos, depois, vai morar na casa dos tios. Sobre a sexualidade, ela recorre ao dicionário. Ela

³⁵ No Capítulo II da presente tese, trabalharemos a relação entre o conceito de inibição e o desenvolvimento sexual conforme a teoria freudiana. Para Freud (1886-1899[1897]c/1969, p. 320), a inibição surge diante do fracasso do recalque, e, dessa forma, se apresenta como força recalcadora. Freud (1886-1899[1897]a/1969) chega a analisar seu próprio sonho, em que aparece o sentimento de vergonha e a inibição. Veremos que a inibição, articulada à vergonha, representa uma força recalcadora, porém, a inibição, por outro lado, pode representar o próprio conteúdo recalcado, assim como aparece no sonho de Freud, no qual a inibição compactua com o desejo exibicionista — quanto mais paralisado, mais seria visto nu.

desconhece vários pontos da história de seu pai, por exemplo, se o pai é culpado ou não pelo assassinato de um vizinho, situação sobre a qual lhe era proibido fazer qualquer tipo de pergunta. Havia também um boato de que o pai tinha uma “filha bastarda”, a respeito da qual não se sabia nada. Ela suspeita de que seja ela. Dessa forma, ela “(...) não sabe mais o que deve ou não dizer, o que é verdade e o que é mentira”. Essa trama a prejudica na escola, “(...) ela acha que todo mundo entende o que é ensinado menos ela (...) Ela não compreende nem as reações de seu pai ou de sua mãe, nem as defasagens entre o que ela sente e o que é dito. Sua confusão é total” (Gaulejac, 2006b, p. 25).

Segundo Gaulejac (2006b, p. 26), ela relata que “(...) o logro está presente em tudo”, pois há um pai herói de guerra, mas fracassado e violento, a mãe “admirável”, mas “confia a filha a outros”, e uma professora de quem ela esperava, em vão, conforto e compreensão. Ela “era gentil” e “(...) tinha a imagem de uma menina modelo a quem ‘não se escuta’. Esse ideal de perfeição que ela procura atingir para se fazer amar volta-se contra ela. Em vez de ser amada, é abandonada”, então, ela “(...) também se cala e dissimula” (Gaulejac, 2006b, p. 26), como os pais.

Portanto, a imagem de “menina modelo” não se sustenta. Surge a calada e a dissimulada, como também o sentimento de vergonha.

Como expressar nestas condições o que se sente em face do drama e da violência que atravessam as relações com seus pais? Como dizer o ódio que experimenta em relação à sua mãe, esta ‘santa mulher’, admirável pela virtude, coragem e compaixão? Como dizer o amor que experimenta em relação a seu pai, este criminoso violento e fracassado? (Gaulejac 2006b, p. 26).

Essas questões levantadas por Gaulejac nos levam a pensar sobre sentimentos ambivalentes em relação à figura dos pais e, com isso, no complexo de Édipo. Além disso, a relatora faz sua escolha, ela prefere o pai.

Ela começa a contar histórias. Pelos quatro cantos, ela defende e briga por seu pai. Ela passa da submissão à revolta. Procura inutilmente inverter as coisas, colocar seu pai em um pedestal, tornar o doente um herói, o criminoso em inocente, o homem violento em terno. Pode assim dar livre curso a seus desejos edípicos. É tudo isso que o tabu da palavra vem recobrir. É esse não-dito que mantém a vergonha e a consolida (Gaulejac 2006b, p. 26).

Conforme a interpretação de Gaulejac (2006b, p.26), “o não-dito é que mantém a vergonha e a consolida”. Compreendemos que, quanto mais a relatora se serve desse “logro”, que é propiciado pelo “não-dito”, mais a sua vergonha se legitima, se “reativa”, como confere

Gaulejac (2006b, p.26). Pensamos se a vergonha não surgiria, portanto, como uma defesa, como um ponto de contenção em relação aos desejos edípicos, e, nesse sentido, como vimos no tópico anterior, a vergonha se apresentaria devido à influência do supereu em relação ao ideal do eu.

Ademais, se a criança é “narcisicamente fragilizada”, o que, conforme a interpretação dos relatos por Gaulejac (2006d, p. 54), indicaria a existência de problemas no modo como a criança concebe sua identidade, é porque há um “enfraquecimento parental”, ou seja, um “desmoronamento da imagem parental idealizada”.

Segundo Gaulejac (2006d, p. 54), esse “enfraquecimento parental” é mais frequentemente relacionado ao pai do que à mãe. Trata-se de um pai vulnerável, que não desperta segurança, no sentido de ser uma figura protetora, e nem confiança, no sentido de respeitabilidade:

Em todos os casos, o pai não é a figura protetora que desperta no filho segurança e confiança. A vulnerabilidade assim induzida favorece o desenvolvimento da vergonha. A criança não encontra na imagem paterna recursos para se defender. O que está na base do acesso ao simbólico – a Lei do pai – é frágil e a relação com o mundo fica sobrecarregada (Gaulejac, 2006d, p. 55).

Nestes casos, o autor se refere ou ao abandono literal do pai, sua ausência, ou mesmo sobre a impotência do pai frente a situações da esfera social, seja para sustentar sua masculinidade diante de um possível rival, como um pai humilhado, ou aquele que não honra a família, e é “flagrado em erro” em relação ao desejo por uma mulher fora da relação conjugal, como interpreta Gaulejac (2006d, p.54). Também há o pai violento e envergonhado, que não consegue se manter profissionalmente.

Gaulejac faz uma associação entre a vulnerabilidade de um pai, pertencente à realidade, e a “Lei do Pai”, que, por sua vez, seria então “frágil”. Portanto, compreendemos que, para o autor, a incidência da Lei simbólica, que possibilitaria um ponto de basta ao sujeito, ficaria comprometida com um pai, de fato, frágil. E isso, por sua vez, seria fonte para a vergonha e para as inibições.

Vamos ao avesso do que Gaulejac nos apresenta e, então, ao que representaria uma Lei do Pai, que não prescinde, necessariamente, de um pai encarnado.

Os “aborígenes australianos” foram escolhidos por Freud (1912-1913 [1912]a/1969, p. 21) para retratar uma época primitiva. Ele justifica seu envolvimento com essa tarefa por

acreditar em certa proximidade do funcionamento da civilização de sua época com a forma como os “selvagens” ou “semisselvagens” se organizavam.

A restrição sexual a que os aborígenes se submetiam, foi uma surpresa para Freud (1912-1913 [1912]a/1969, p. 22), pois revelava sua face moral. É “(...) com o maior escrúpulo e o mais severo rigor, o propósito de evitar relações sexuais incestuosas”. Então, Freud conclui que essa restrição se deve ao sistema de “totemismo”:

(...) o totem é o antepassado comum do clã; ao mesmo tempo, é o seu espírito guardião e auxiliar, que lhe envia oráculos, e embora perigoso para os outros, reconhece e poupa os seus próprios filhos. Em obrigação os integrantes do clã estão na obrigação sagrada (sujeita a sanções automáticas) de não matar nem destruir seu totem e evitar comer sua carne (ou tirar proveito dele de outras maneiras). O caráter totêmico é inerente, não apenas um animal ou entidade individual, mas a todos os indivíduos de uma determinada classe. De tempos em tempos, celebram-se festivais em que os integrantes do clã representam ou imitam os movimentos e atributos de seu totem em danças cerimoniais (Freud, 1912-1913 [1912]a/1969, p. 22).

Conforme Freud (1912-1913 [1912]a/1969, p. 23) o totem substitui o lugar das religiões em nossas civilizações. Ele representa uma lei contra as relações sexuais e contra o casamento entre pessoas do mesmo totem.

Segundo Freud, essa forma de civilização totêmica pode ter se desenvolvido a partir da “horda primeva de Darwin”, na qual o pai era, ao mesmo tempo, gozador e privador — “(...) é um pai violento e ciumento que guarda todas as fêmeas para si próprio e expulsa os filhos à medida que crescem” (Freud, 1912-1913 [1912]c/1969, p. 145). Era permitido somente a esse pai desfrutar de todas as mulheres. Seu extermínio torna-se fundamental para instituir certa ordem, por exemplo, a “proibição do incesto”, como designou Freud (1912-1913 [1912]c/1969, p. 147), ou, como nomeou Levi Strauss (1975 [1949]), a “estrutura de parentesco”.

Comer o pai morto era um meio de adquirir seu poder. Posteriormente à sua morte, o pai passaria a ser representado de forma totêmica, ou seja, mesmo morto se fazia presente na figura do Totem: “O pai morto tornou-se mais forte do que o fora vivo” (Freud, 1912-1913 [1912]c/1969, p. 146).

Segundo Freud (1912-1913 [1912]c/1969, p. 144), os sentimentos festivos são substituídos pela culpa após a “refeição totêmica”. Vestidos à sua semelhança e “com sentimentos festivos”, o clã devora o animal totêmico e, não o suficiente, o imitam em sons e movimentos. Porém, após sua morte e identificação ao pai, ele é “pranteado”.

Freud (1912-1913 [1912]c/1969, p. 145) estende à nossa civilização essa característica em atribuir ao pai, sentimentos de extrema ambivalência sob a designação de “complexo-pai”. Com “Totem e tabu”, Freud (1912-1913 [1912]) nos demonstra como a psicanálise se serve desse mito, pois ele faz uma associação em que o animal totêmico é um substituto do pai.

Com a identificação ao pai, que fora amado e admirado, surge o afeto que havia sido recalçado durante todo esse tempo, mas “sob a forma de remorso” (Freud, 1912-1913 [1912]c/1969, p. 145). Conforme Freud (1912-1913 [1912]c/1969, p. 147), é aqui que reside a culpa, como guardião de dois grandes tabus do totemismo, “a lei que protege o animal totêmico”, ou seja, o homicídio, e “a lei contra o incesto”. E, junto a culpa, a condição moral.

Criaram assim, do sentimento de culpa filial, os dois tabus fundamentais do totemismo, que, por essa própria razão, corresponderam inevitavelmente aos dois desejos reprimidos do complexo de Édipo. Quem quer que infringisse esses tabus tornava-se culpado dos dois únicos crimes pelos quais a sociedade primitiva se interessava (Freud, 1912-1913 [1912]c, p. 147).

O pai morto, como Freud nos demonstra em “Totem e Tabu”, era o modelo das identificações. Somente por meio da morte desse pai tornava-se possível a entrada na cultura, a constituição da civilização e um lugar para o gozo. O totem é o representante desse pai morto, que institui uma lei e que confere ao sujeito um lugar, onde não se pode tudo.

A “Lei do Pai”, como se refere Gaulejac (2006d, p. 55), ou o “Totem”, como se refere Freud, é que institui uma ordem simbólica, e não o pai vivo. No entanto, ao elaborar essa teoria, Freud (1912-1913 [1912]c/1969, p. 146) refere-se a um pai caricato, o pai da realidade, “gozador” e “privador”, “violento” e “ciumento” — o pai da “horda primeva de Darwin”. Isso apesar de, apenas após sua morte, haver o processo de identificação, e esse pai da realidade tornar-se mais poderoso ainda, por meio de seu representante, o Totem.

Sobre os quatro relatos contemporâneos, observados por Gaulejac (2006d, p. 55), a “Lei do Pai”, que representaria um ordenamento simbólico, que conferiria certo lugar a um sujeito, é frágil e, com isso, é completamente passível ao sentimento de vergonha. Conclui-se que, para o autor, se o pai da realidade é frágil, a “Lei do Pai” também o será. Esse pai está longe de ser um pai caricato, poderoso, como o pai da “horda primeva de Darwin”.

Porém, essa constatação de Gaulejac nos leva a questionar como ficaria, então, a presença do sentimento de vergonha no caso dos primitivos “aborígenes australianos”, em que o pai e sua representação não eram marcados pela fragilidade? Não haveria a vergonha? Ou a vergonha seria remota? E no caso de um pai feminino, bondoso, nada autoritário?

No seminário *As formações do inconsciente*, Lacan (1957-1958/1999a, p. 152) diz de um significante

(...) que se coloca conferindo autoridade à lei — o ‘Nome-do-Pai’. Não se trata do pai em si, do pai encarnado, muito antes pelo contrário: Para que haja alguma coisa que faz com que a lei seja fundada no pai, é preciso haver o assassinato do pai. As duas coisas estão estreitamente ligadas. O pai como aquele que promulga a lei é o pai morto, isto é, o símbolo do pai. O pai morto é o Nome-do-Pai (...) (Lacan, 1957-1958/1999a, p. 152).

O que Freud nomeia como “complexo pai” e o que Lacan define como “Nome-do-Pai” são termos que remetem à função em torno de uma lei, e não à ausência ou presença de um pai em si.

Também o Outro tem, além dele, esse Outro capaz de dar fundamento à lei. Essa é uma dimensão que, é claro, é igualmente da ordem do significante, e que se encarna em pessoas que sustentam essa autoridade. Que essas pessoas falem, vez ou outra, ou que haja carência paterna, por exemplo, no sentido de o pai ser imbecil demais, não é o essencial. O essencial é que o sujeito, seja por que lado for, tenha adquirido a dimensão do Nome-do-Pai. Acontece efetivamente, é claro, e vocês podem levantar nas biografias, que o pai, muitas vezes, está presente para lavar a louça da cozinha com o avental da mulher. Isso não basta, em absoluto, para determinar uma esquizofrenia (Lacan, 1957-1958/1999a, p. 162).

Sobre a “Lei do Pai”, ou o “Nome-do-Pai”, Lacan confere menos importância ao pai da realidade. Se o pai é feminino, “imbecil”, se ele está presente ou ausente, se é ciumento ou violento, isso não é definitivo para que se instaure ou não uma lei capaz de conferir um lugar ao sujeito pela via da identificação. Nesse momento de seu trabalho, Lacan (1957-1958/1999a, p. 163) defende: “É preciso ter o Nome-do-Pai, mas é também preciso que saibamos servir-nos dele”. Talvez esteja aí a fonte de toda confusão.

Para Lacan (1957-1958/1999b, p. 171), a “função do pai” está no centro da questão edípica, “(...) se trata de uma única e mesma coisa”. Então, Lacan elabora algumas questões sobre o que poderia representar a “carência paterna”:

(...) ao procurarmos a carência paterna, pelo que nos interessamos no que concerne ao pai? As perguntas acumulam-se no registro biográfico. O pai estava ou não estava presente? Será que viajava, que se ausentava, será que voltava com frequência? E também — será que um Édipo pode constituir-se normalmente quando não existe pai? Trata-se de perguntas que são muito interessantes em si, e digo mais, foi por essa maneira que se introduziram os primeiros paradoxos, os que levaram à formulação das perguntas que vieram depois. Percebeu-se então que um Édipo podia constituir-se muito bem, mesmo quando o pai não estava presente (Lacan, 1957-1958/1999b, p. 172).

Lacan (1957-1958/1999b, p. 173) questiona a legitimidade do termo “carência paterna” e nos remete ao caso do Pequeno Hans. Seu pai, apesar de se fazer “(...) mandar ir às favas pela mulher”, era um pai presente, a ponto de mandar analisar seu filho. Então, Lacan (1957-1958/1999b, p. 174) nos adverte sobre dois pontos que valeria a pena diferenciar, a fim de tentar conceber o que poderíamos tomar como “carência paterna”: a “normatividade do pai” e sua “posição na família”.

A “carência paterna” não é um termo que se sustenta pela desnormatização de um pai, ou seja, por um pai “imbecil”, como adverte Lacan. Por outro lado, um pai normatizador não garante, necessariamente, sua posição na família. Além disso, se referir à carência do pai na família é diferente, conforme Lacan (1957-1958/1999b, p. 174), de se referir à carência no complexo.

Sobre a “carência do pai” no complexo, “(...) é preciso introduzir uma outra dimensão que não a dimensão realista, definida pelo modo caracterológico, biográfico ou outro de sua presença na família” (Lacan, 1957-1958/1999b, p. 174).

Conforme Lacan (1957-1958/1999b, p. 174), o princípio do complexo de Édipo, seu fundamento que institui a função do pai, é a interdição da mãe pelo pai. Dessa forma, “(...) o pai se liga à lei primordial da proibição do incesto”. O pai representa essa proibição, que se faz, por vezes, diretamente, como confere Lacan (1957-1958/1999b, p. 174), mas é “(...) por toda sua presença, por seus efeitos no inconsciente, que ele realiza a interdição à mãe” (Lacan, 1957-1958/1999b, p. 175). Nesse sentido, Lacan verifica que também há um vínculo da castração com a lei primordial, que se dá no plano do imaginário, “como uma represália no interior de uma relação agressiva”.

Essa agressão parte do filho, na medida em que seu objeto privilegiado, a mãe, lhe é proibido, e se dirige ao pai. E retorna para ele em função da relação dual, uma vez que ele projeta imaginariamente no pai intenções agressivas equivalentes ou reforçadas em relação às suas, mas que têm como ponto de partida suas próprias tendências agressivas. Em suma, o medo experimentado diante do pai é nitidamente centrífugo, quer dizer, tem seu centro no sujeito (Lacan, 1957-1958/1999b, p. 175).

Portanto, há uma condição que se dá no plano do imaginário, que se passa pela via da identificação e que tem um papel fundamental no complexo de Édipo, no qual o próprio sujeito é o pivô. A castração se passa no plano do imaginário, apesar de estar “(...) profundamente ligada à articulação simbólica da proibição do incesto” (Lacan, 1957-1958/1999b, p. 175).

Se a “função do pai” se articula à dimensão simbólica, por outro lado, é pela via do imaginário que a “função do pai” se manifesta.

Conforme Lacan (1957-1958/1999b, p. 178), o “agente” da castração é “alguém real”, seja “o pai ou a mãe”, mas é uma “ameaça imaginária”, o “objeto é imaginário”, ou seja, “(...) se o menino se sente cortado, é por imaginar isso”. E, se recorrermos a Freud (1923-1925[1923]d, p. 160) em “A organização genital infantil: uma interpolação na teoria da sexualidade”, o fator da imaginação em relação à castração da menina também se faz presente, ou seja, se a menina acredita que teria que perder o pênis como condição para a relação edípica, é também por imaginar que as meninas são providas de um pênis que ainda irá crescer.

Vamos ao primeiro relato, registrado por Gaulejac (2006b, p. 26), e escolhido por nós. Chega um momento em que a relatora prefere o pai à mãe. Ela o defende de todas as formas, o “coloca” em um “pedestal”. Seu amor é declarado ao pai. Gaulejac (2006b, p. 26) acredita ser uma atitude inútil, já que, para ele, essa declaração seria uma forma de “recobrir” o “não dito”. Ela continua a sentir vergonha do pai, da mãe, e vergonha de sentir vergonha, como realça o autor.

Como indica Lacan (1957-1958/1999b, p. 174), a interdição da mãe inaugura o Édipo tanto para o menino quanto para a menina. Nesse momento, segundo Lacan (1957-1958/1999b, p. 178), surge “(...) uma rivalidade com o pai, que, por si mesma, gera uma agressão”.

O próximo momento do Édipo, como elaboração de Lacan (1957-1958/1999b, p. 178), é quando “o pai (...) frustra o filho da posse da mãe”. Nesse momento, “o pai não é real”. Ele é “detentor de um direito”. O pai é simbólico. Mas o “objeto é real”, a mãe.

O terceiro nível é o da privação:

Trata-se então do pai como aquele que se faz preferir em lugar da mãe, dimensão que vocês são absolutamente forçados a fazer intervir na função terminal, aquela que leva a formação do ideal do eu. É na medida em que o pai se torna um objeto preferível a mãe, seja por que vertente for, pelo lado da força ou pelo da fraqueza, que pode estabelecer-se a identificação final (Lacan, 1957-1958/1999b, p. 178).

Segundo Lacan (1957-1958/1999b, p. 180), o pai, em relação ao complexo de Édipo, não é simplesmente um “pai real”, tampouco um “objeto ideal”, e sim uma “metáfora” — “(...) um significante que surge no lugar de outro significante”. A “função do pai”, no

complexo de Édipo, “(...) é ser um significante que substitui o primeiro significante introduzido na simbolização, o significante materno” (Lacan, 1957-1958/1999b, p. 182).

Portanto, sobre a “carência paterna”, em relação ao complexo de Édipo, podemos dizer que ocorre quando o primeiro significante ecoa, ou seja, não há substituto para o significante materno. A “carência paterna”, nesse sentido, andaria de “braços dados” com a primazia do significante materno.

Enfim, Gaulejac nos apresenta relatos em que os pais são frágeis. O autor defende que o sentimento de vergonha surgiria a partir de uma “falha na identificação paterna”, que “(...) se instaura na fase edipiana”. É quase impossível ao sujeito encontrar respaldo, pela via da identificação, e superar esse pai – se desvencilhar, por vezes, dessa fragilidade. Nesse sentido, a vergonha se apresenta como inibição – “uma incapacidade de reagir” (Gaulejac, 2006d, p. 58).

Não acreditamos que haja uma “falha na identificação paterna”, como defende Gaulejac, ou uma “carência paterna”, como designa Lacan, no caso da “menina modelo”. Havia sentimentos de ambivalência em relação ao pai, o que Freud (1912-1913 [1912]c/1969, p. 145) designa por “complexo pai”, ou seja, o pai se fazia representar na relação edípica. Ademais, conforme Lacan (1957-1958/1999b, p. 178), no terceiro tempo do Édipo, o tempo da “privação”, há uma “identificação final” ao pai, seja “pelo lado da força ou pelo da fraqueza”, sinal de que houve a privação da mãe, assim como aconteceu com a “menina-modelo”. Ela colocava o pai em um “pedestal” e se identificou com a sua fragilidade, o que comprova a presença do pai no complexo.

Em outro dos relatos, conforme Gaulejac (2006c, p. 50), há um “investimento imaginário”, que possibilita a relatora “alimentar o seu desejo”, e não ser completamente abarrotada pelo sentimento de vergonha, motivo que também nos leva a não crer em uma “carência paterna” conforme a teoria lacaniana. Ao assistir a uma novela, em que uma personagem tem a mesma situação que a sua, mas que encontra uma figura amorosa que patrocina cursos, e, a partir de então, a personagem alcança sucesso profissional, torna-se possível à relatora “(...) se imaginar ‘outra’ e sonhar com uma realidade diferente daquela que viveu” (Gaulejac, 2006c, p. 50).

A cena da novela abre margem ao campo do desejo e muda a forma de posicionamento da relatora, que passa a “(...) elaborar uma estratégia de promoção social (...), identificando-se com a heroína” (Gaulejac, 2006c, p. 50). Porém, Gaulejac é claro, não há como se livrar do sofrimento que é representado pelo sentimento da vergonha:

Ela continua habitada pela vergonha e pelos traços de seu passado. Ela continua vulnerável. As feridas de sua infância não estão longe (...) Mas o sofrimento não é atual. Ela sabe agora como fazer para “autorizar-se” a existir no trabalho, na família, na sociedade. Resta-lhe gerir a contradição entre a fidelidade às suas origens e a consolidação de sua ascensão social (Gaulejac, 2006c, p. 51).

Questionamos se seria possível esse “investimento imaginário”, a busca por um ideal a alcançar, se a “Lei do Pai” fosse frágil, como defende Gaulejac. Lacan nos adverte que, se o pai é um “imbecil”, ou “ausente”, isso não quer dizer, necessariamente, que haverá uma “carência paterna” em relação ao Édipo. Um ideal a alcançar não seria exatamente um efeito do Édipo?

Além do “enfraquecimento parental”, Gaulejac (2006d, p. 54) também verifica outros pontos em comum nesses quatro relatos que levam ao sentimento de vergonha: a “ilegitimidade”, a “inferioridade” e a “violência”.

Sobre a “ilegitimidade”, Gaulejac (2006d, p. 55) refere-se à recusa da existência do sujeito que pode acontecer por vários motivos:

- Falta de desejo em relação à criança;
- mistérios em torno de sua história, o que levanta dúvidas sobre sua origem;
- quando a criança ocupa uma posição que “não deveria” em relação à falta de compatibilidade com o contexto social e com sua idade.

Já na “inferioridade”, o que está em destaque é “a ausência de reconhecimento de ‘seu valor’”, que, por sua vez, “(...) faz o sujeito fracassar” (Gaulejac, 2006d, p. 55). O sentimento de inferioridade aparece nos relatos por meio do desespero pelo reconhecimento dos próprios méritos, pela busca permanente em se fazer notar, pela insistência em demonstrar a incompetência dos padrões e pela luta “(...) para que o sistema educacional reconheça o valor dos mais desvalidados”.

Sendo assim, a inferioridade, como destaca o autor, põe em relevo a busca por um ideal a alcançar. Essa busca por um ideal é, para Gaulejac (2006d, p. 55), o que diferencia a vergonha da culpa.

A culpa pertence ao registro das relações entre o Supereu e o Eu. Este último é pego no contrapé porque agiu mal ou porque ficou tentado a sucumbir a um desejo proibido. A vergonha pertence ao registro das relações entre o Ideal do eu, o Eu ideal e o Eu. Este último não está à altura das exigências do ideal. E isso engendra o sentimento de inferioridade — “não sou nada” — e a depressão — “não valho nada”. A parte idealizada do Eu se desfaz, provocando um poderoso sentimento de desvalorização (Gaulejac, 2006d, p. 55).

Conforme Gaulejac (2006d, p. 55), esses processos psíquicos em que a vergonha se legitima são reforçados pelo “registro social” — o contexto social que perpassa o sujeito.

1.9 Vergonha, ética e moral, Ruwen Ogien

O pesquisador e professor Ruwen Ogien escreveu um artigo, “A ética da vergonha”, que se encontra no livro *Vida, vício e virtude*, organizado por Adauto Novaes (2009). Para Ogien (2009, p. 285), a vergonha faz parte de uma série de “(...) expressões afetivas, não verbais (...)”, como o “desconforto”, o “constrangimento”, os “arrependimentos”, os “remorsos”, a “culpa” e o “ódio de si”, que dizem respeito à “*insatisfação em relação a nós mesmos*”, tal como se refere Allan Gibbard (1990), em “Sagesse des choix, justesse des sentiments: une théorie du jugement normatif.”³⁶ A vergonha, aqui, é designada como um afeto humano, dentre outros.

Ogien (2009, p. 285) contesta a interpretação feita por “numerosos filósofos” de que a vergonha teria um valor moral. Ele recorre à Spinoza³⁷ e defende a teoria deste, de que a vergonha não é uma virtude, já que se apresenta como uma forma de tristeza. Porém Ogien o refuta, quando Spinoza defende a teoria de que a vergonha representa o desejo de viver honestamente. Ogien contesta Spinoza e complementa que, mesmo que a vergonha tenha causas psicológicas e sociais, ele acredita que esse afeto não tem um valor moral. Para Ogien, portanto, a honestidade é um valor concernente à condição moral, e, ao contestar Spinoza, podemos supor que, para Ogien, pode haver pessoas desonestas que, no entanto, sentem vergonha.

A tese de que a vergonha não tem um valor moral surgiu, para Ogien, diante da passagem do futuro rei *Ricardo III*, por Shakespeare: “Eu (...) obra da natureza enganadora, disforme, inacabado, lançado antes do tempo para este mundo que respira, quando muito feito e de tal modo imperfeito e tão fora de estação que os cães me ladram quando passo, coxeando, perto deles” (Ogien, 2009, p. 286).³⁸

³⁶ “Sabedoria das escolhas, precisão dos sentimentos: uma teoria do juízo normativo” (tradução livre).

³⁷ Ogien (2009) recorre a Baruch Spinoza, *Éthique*, IV, prop. LVIII, escólio, trad. CH. Appuhn (Paris: Garnier/Flammarion, 1965).

³⁸ Ogien (2009, p. 286), citando William Shakespeare, *Ricardo III*, ato I, cena I. Disponível em: <http://www.dominiopublico.gov.br/download/cv000097.pdf>.

Conforme Ogien, a situação referida por Shakespeare é típica, até mesmo para um futuro rei, afinal, ser “(...) feio ou estropiado, a ponto de fazer os cães latirem”, é um fato da vida que “(...) não [depende] de nós, que não [é] de nossa responsabilidade” (Ogien, 2009, p. 286). Por esse motivo, Ogien põe em questão o valor moral desse tipo de situação.

Por outro lado, o autor acredita que há situações que dependem de nós e que nos levam à vergonha, mas que também não colocariam em questão o valor moral, por não prejudicarem ninguém:

Podemos sentir vergonha quando percebemos ter enviado uma mensagem cheia de erros de ortografia; quando nos enganamos numa adição elementar; quando, numa conversa, afirmamos coisas falsas ou estúpidas; quando nos cobrimos de ridículo ao cantar desafinado ou ao dançar desengonçadamente (Ogien, 2009, p. 286).

Para Ogien (2009, p. 287), portanto, há duas situações que levam à vergonha e que independem da condição moral, respectivamente, as que não dependem de nós, pois há isenção da própria responsabilidade, por exemplo, em casos de “defeitos”, ou também situações que dependem de nós, quando a vergonha se deve a “falhas que não causam prejuízo aos outros”.

Entretanto, Ogien (2009, p. 287) destaca um terceiro caso em que a vergonha surge “(...) por ações que dependem de nós e causam prejuízo aos outros”, por exemplo, quando “(...) alguém se mostra covarde, mesquinho, egoísta, indiferente, cruel (...)”. Nesses casos, a vergonha surge como uma “sanção (...) na medida em que parece reprimir comportamentos injustos; e, também, na medida em que o receio de senti-la poderia, no futuro, evitar tais comportamentos”. Para Ogien, seria possível evitá-la, fugir de algumas situações que causariam a vergonha.

Sobre esse terceiro tipo de caso, em um primeiro momento, somos levados a entender a vergonha como condição moral, pois, ao seguir a lógica de Ogien, se situações que não dependem de nós, ou que não causam prejuízos ao outro, não teriam valor moral, então, a contrapartida dessa proposição consideraria a dimensão moral. Porém, ainda assim o autor refuta essa teoria. Faz-se necessário buscar compreendermos o que seria a condição moral para Ogien.

Em relação ao “domínio moral”, o autor nos dá um exemplo fictício:

Por ultrapassar um sinal vermelho, um motorista totalmente bêbado acaba de derrubar um pedestre. A vítima, com ferimentos leves, está caída no chão. Ela geme, pede ajuda. Mas o motorista permanece sentado ao volante. Enfiou a cabeça entre as mãos e não para de repetir:

“O que vou dizer à minha mulher e aos meus filhos? O que vão pensar os meus colegas? Que imagem eles vão ter de mim agora? Minha reputação foi para o lixo! Logo eu, que todo mundo considerava sóbrio e prudente! Perdi a minha honra. Vão zombar de mim! Que vergonha!” (Ogien, 2009, p. 288).

Certamente, a imagem sob a qual o motorista gostaria de ser visto pelo outro se “quebrou”. Com essa situação completamente inusitada, ele não conseguiu sustentar uma imagem pela qual se fazia representar.

Conforme esse exemplo fictício, a vergonha incidiria no sujeito, a partir da relação com o outro, mas Ogien (2009, p. 288) deixa claro que o motorista não tenta “assumir a responsabilidade” por seu ato, mesmo se arrependendo. Em momento algum, o motorista socorre sua vítima. Portanto, há vergonha, mas a condição moral estaria, para Ogien, fora de questão.

Torna-se mais evidente que tipo de situação teria um valor moral para Ogien, por meio de sua descrição sobre a vergonha: “Na vergonha, antes de tudo, estamos preocupados com nós mesmos e nossa imagem, ao passo que, na culpa, temos, primeiramente, o cuidado com os outros e com os danos que eles sofreram injustamente” (Ogien, 2009, p. 288).³⁹

Entendemos que, para Ogien, independentemente da forma como a vergonha incida, ela nunca se remeterá a valores morais, por se tratar de uma emoção, ou reação, consigo mesmo e, por esse motivo, a vergonha “(...) talvez não seja nem uma virtude, nem uma meia-virtude” (Ogien, 2009, p. 289).

Sobre a teoria de Ogien, se a vergonha pode reprimir comportamentos injustos, como no terceiro tipo de situação proposta pelo autor, isso não quer dizer que a pessoa que teria cometido tais comportamentos venha a se arrepender pelo prejuízo causado ao outro, mas por colocar em xeque sua própria imagem.

Sobre a articulação entre a vergonha e a condição moral, Ogien faz referências a interpretações sobre a teoria de alguns filósofos contemporâneos, por exemplo, Aaraon Bem Ze’ev, em seu trabalho *The subtlety of emotions*:⁴⁰ “(...) a vergonha seria uma emoção autoprotetora, uma garantia de nossa integridade” (Ogien, 2009, p. 289). Nessa mesma linha

³⁹ “Essa descrição poderia, por exemplo, ser confirmada por pesquisas empíricas feitas a partir de relatos pessoais sistematicamente coletados e analisados, que insistem no fato de que a vergonha é uma relação consigo mesmo por oposição à culpa, que é uma relação com os outros. Roy F. Baumeister; Arlene M. Stillwell; Todd F. Heatherton, ‘Interpersonal Aspects of Guilt: Evidence from Narrative Studies’, em June Prince Tangney & Kurt W. Fisher (orgs.), *Self-Conscious emotions* (Nova York: The Guilford Press, 1995), pp. 255-273” (Ogien, 2009, p. 288).

⁴⁰ Conforme a nota de rodapé referenciada por Ogien (2009, p. 289), “Aaraon Bem Ze’ev, ‘The subtlety of emotions’ (Cambridge: MIT Press, 2000); Gabriele Taylor, ‘Pride, shame and guilt’ (Oxford: Clarendon Press, 1985), pp. 53-54”.

de pensamento, Ogien destaca o artigo de Lowenfeld, “Notes on samelessness”,⁴¹ que, por sua vez, associa o sentimento de vergonha à manutenção social. Conforme a interpretação sobre a teoria de Lowenfeld: “(...) se perdêssemos o sentido da vergonha, entre outros, com relação à nudez corporal ou à atividade sexual, nossa própria humanidade é que estaria ameaçada” (Ogien, 2009, p. 289).

Ademais, Ogien recorre também a Fred Berger e à sua teoria sobre a ameaça para a democracia devido ao *declínio da vergonha*⁴² nas sociedades ditas *modernas* ou *ocidentais*, já que “(...) a vergonha (...) está na origem do controle de si, necessário a essa forma de governo” (Ogien, 2009, p. 289).

Ogien (2009), definitivamente, refuta essas linhas de um mesmo tipo de pensamento, sobre a articulação entre a vergonha e a moral, quando afirma serem pensamentos preconceituosos sobre a vergonha. Ogien, (2009) defende a tese de que a vergonha não tem valor político e nem moral e não pode ser uma virtude nem uma meia-virtude.

Se, para Ogien, a vergonha não condiz com a moral, por não se destinar ao outro, ou melhor, por não levar à responsabilização pelo prejuízo causado ao outro, então, somos levados à seguinte questão: O que levaria o autor a intitular seu trabalho por “A ética da vergonha”?

Naquela que eu defendo e que chamo de ética mínima, o único objeto razoável do juízo moral são nossas ações dirigidas para outrem, aquilo que fazemos aos outros. Nossas ações dirigidas para nós mesmos, o que fazemos a nós mesmos, não tem nenhuma importância moral (...) As condutas que deliberadamente visam causar danos a outrem são geralmente consideradas “imorais”, e não parece impossível sustentar que toda a ética poderia se resumir à única preocupação de não causar dano a outrem (Ogien, 2009, p. 295).

Já que a ética, para o autor, também estaria nas relações em que há certo cuidado com o outro, e, por isso, teria sim uma dimensão moral, então, como conceber uma ética da vergonha?

Mesmo que Ogien (2009, p. 298) defina a vergonha como uma “emoção negativa” pela insatisfação em relação a si mesmo, ela é um afeto, dentre outros, que são “contrafactuais”, ou seja, a vergonha exprime “uma preferência em favor” de ter sido diferente do que se é, de ter feito outras escolhas, outras ações. Vimos que a vergonha é uma emoção dirigida a si mesmo, negativa e contrafactual.

⁴¹ Conforme a nota de rodapé referenciada por Ogien (2009, p. 289), “H. Lowenfeld, ‘Notes on Shamelessness’, em *The Psycho-Analytical Quarterly*, n. 45, pp. 62-72, Nova York, 1976”.

⁴² Conforme a nota de rodapé referenciada por Ogien (2009, p. 289), ver sobre o *declínio da vergonha* em “Fred Berger, ‘Pornography, sex, and censorship’, em ‘Social Theory and Practice’ 4 (2), Tallahassee, 1977”.

O autor não responde sobre o que seria a ética da vergonha, mas, quem sabe, a ética da vergonha não estaria nessa preferência por ter vivenciado outra situação que não conduziria a tal sentimento? O que não seria, para o autor, algo que se pode tratar como sendo do plano moral: “(...) minha ideia principal, que a vergonha tampouco pode ter valor moral quando sanciona prejuízos causados aos outros, ela induz comportamentos de evitamento ou de fuga que nada têm de especialmente moral (...)” (Ogien, 2009, p. 307).

Conclusão

Ao pesquisarmos sobre a vergonha na cultura, somos conduzidos a não deixar de lado a sua relação com a dimensão moral. Na maioria das fontes de interpretação que pesquisamos sobre o tema da vergonha, a moral é evidenciada. Se tivéssemos que elaborar uma questão ordinária ao tema da vergonha, correspondente às suas várias fontes de interpretação, tal como pesquisamos no Capítulo I, seria: A vergonha é moral?

A partir da designação da vergonha na Língua Portuguesa, os autores Houaiss e Villar (2009, p. 1936) nos levam a três características sobre a vergonha: se manifesta diante do outro, como uma reação (efeito) de alguma outra coisa, por exemplo, uma reação à “inferioridade”, à “indecência” ou à “humilhação”; e refere-se à presença da condição moral, por mais que remeta a comportamentos imorais.

O “estar nu” pode ser tomado como um comportamento indecente (imoral) (Houaiss & Villar, 2009, p. 1.070), mas o roubar também. Ambos são vergonhosos. E, no mesmo patamar, estaria a articulação entre a vergonha e a humilhação (submissão). O sujeito humilhado, envergonhado, se submeteria ao “rebaixamento moral” (Houaiss & Villar, 2009, p. 1.037).

La Taille (2004a, p. 16) associa a vergonha à moral e nos apresenta a definição “clássica” da moral, um “conjunto de regras” que cerceiam a liberdade e que se destinam a “harmonia do convívio social”. Segundo o autor, essa definição corresponde tanto a “tradição judaico-cristã”, quanto com a concepção deontológica de Kant.

Portanto, conforme a concepção cultural, se um sujeito sente vergonha, a condição moral está colocada em questão, caso contrário, a vergonha não se manifestaria. Mas, por um momento, durante o ato que lhe propiciou a vergonha, o que foi feito de sua condição moral?

Seria possível suspender a condição moral por algum tempo? Essa é uma questão que nos acompanha durante todo o Capítulo I. A vergonha pode ser suplantada pelo “prazer de ver” na “escopofilia”, por exemplo, tal como demonstra Freud (1901-1905[1905]c/1969, p.149). Portanto, tendo em vista essa afirmativa freudiana, não poderíamos aferir que a vergonha e a moral nunca se façam presentes na perversão, mesmo que seja, por algum momento, antes que o traço perverso as vença.

Fomos a Freud (1927b/1969, p.20) em busca de um melhor entendimento sobre a concepção da teoria psicanalítica acerca da moral, e, conforme o autor, há uma instância psíquica que internaliza a moral – o superego. Conforme Freud (1927b/1969, p.18), essa instância funciona a partir de uma “coerção externa”, que passa a ser gradativamente internalizada, e que reprime os “desejos instintuais” e os diferencia de desejos que seriam “permissíveis” em uma civilização. A “coerção e a repressão dos instintos”, porém, e a renúncia que elas ensejam, não são sem consequências para essa condição moral, elemento considerado tão caro para a nossa civilização.

Para Freud, a moral é representante da lei superegóica, que interdita, ao mesmo tempo que interditando o que interdita. Haveria, portanto, para a teoria psicanalítica, uma impossibilidade no campo da moral. Se associarmos a vergonha à moral na teoria freudiana, como ele o faz em muitos momentos ao longo de sua obra, a vergonha estaria relacionada à impossibilidade de se haver com um interdito, ou seja, a vergonha estaria relacionada ao conflito entre a lei e a necessidade de sua transgressão.

Fomos à história do quadro de Courbet, *A origem do mundo*, a fim de pesquisar sobre a relação entre a vergonha e o nu. As reportagens de Brum (2012), na *Revista Época*, e de Telles (2013), no jornal *Estadão Cultura*, demonstram que a imagem do quadro de Courbet desperta o horror, mas também o encantamento, enfim, causa um impacto de tal forma que, até nos tempos atuais, contemporâneos, o quadro de Courbet é motivo de censura.

Para Lacan, que já foi proprietário do quadro *A origem do mundo*, essa obra era representante do “falo” (Roudinesco, 2011, p. 90). O psicanalista deslizava um painel com uma pintura de “estilo puritano”, por representar metaforicamente a obra de Courbet, a algumas visitas. Lacan desvelava a obra, e, com isso, exibia essa “fenda (*Spaltung*)” por meio da qual o sujeito se constitui (Lacan, 1966/1998, p. 696). Introduz-se, a partir dessa fenda, o recurso à palavra (Outro), a incidência da linguagem (Lacan, 1966/1998, p. 696).

A vergonha se manifesta com a surpresa causada pelo desvelamento do quadro de Courbet, junto ao horror, ao encantamento e à censura. Se Lacan revela essa “fenda”, que o

estilo puritano tenta velar, é porque ele não recua diante da vergonha. Acreditamos que a vergonha teria uma relação estreita com a incidência da linguagem, mais precisamente, com o vazio de significação representante da linguagem.

Vimos também que, por outro lado, há uma forma cínica de tratar o quadro. Algumas “neoversões” contemporâneas da obra de Courbet, *on-line*, ao se utilizarem de “tampa-sexos” muitas vezes debochados, que fingem disfarçar o sexo retratado por Courbet, e que, portanto, nada têm a ver com o estilo puritano, convocam olhares sem-vergonha. A obra passa a ser desmistificada, sem mistérios, sem surpresa. Há, inclusive, uma saturação, *on-line*, da exposição dessas interferências sobre *A origem do mundo*. O que antes fora censurado (vetado) ou velado, passa a ser cinicamente dissimulado e massivamente exibido, perdendo-se a vergonha.

Em uma interferência polêmica sobre o quadro, a artista Deborah Robertis foi presa por exibir seu sexo em espaço público, debaixo do quadro *A origem do mundo*, de Courbet, no Museu D’Orsay (Youtube, 2014). Apesar da surpresa, não nos pareceu que ela tenha experimentado ou causado alguma reação parecida com a vergonha. Quem tem a oportunidade de ver o vídeo de sua performance, pode reparar que ela se mantém firme em sua exibição, apesar de ser coagida por guardas locais. Robertis chega a ser fotografada, filmada e ovacionada pelo público, no momento.

A artista tenta, com sua exibição, convocar o público a um “olhar ausente de libido da pintura de Courbet” (*SecondeSexe*, 2014). Se tomarmos a interpretação de Freud (1886-1899[1896]b/1969, p. 268) de que a vergonha é uma força recalcadora, e que, portanto, surge diante da libido, podemos supor que, onde a libido está ausente, não haveria a vergonha. Parece que Robertis conseguiu, mais uma vez, convocar olhares sem-vergonha em torno da obra de Courbet.

Na atualidade, comportamentos nada convencionais, tidos como imorais, como estar nu e escancarar o próprio sexo diante de um público, nem sempre causam vergonha. Nem mesmo o descumprimento de uma lei, que justifique a detenção legal, é condição determinante do sentimento de vergonha.

Os efeitos tecnológicos e a multimídia contribuem para que haja um excesso na exposição não só de imagens, mas de situações, que passam a desmistificar os limites impostos por uma lei que regularia o gozo, que mediará a relação com o Outro. Nesse sentido, parece que, na atualidade, há uma carência paterna, e a fragilidade da lei simbólica implica a fragilidade da castração imaginária — é como se não houvesse nada a perder, e o

que outrora poderia ser considerado como transgressão, na atualidade, passa a ser coisa comum. Então, não haveria nada a velar, não haveria vergonha.

Mas a cultura ainda demonstra diferentes formas de se viver na contemporaneidade. Encontramos o uso de um tampa-sexo nas tribos do Alto Xingu, que é usado apenas por mulheres dessa tribo, designado por “uluri” (Bôas, 2005f, p. 140). Esse tampa-sexo, que é constituído por matéria-prima local, uma “entrecasca de árvore”, é uma marca patente dos índios xinguanos (Ribeiro, 1979, p. 179).

O “uluri” representa a passagem da adolescência para a fase adulta e é colocado após um longo período de reclusão, em que a índia convive somente com mulheres de sua família e aprende sobre os afazeres de uma mulher na tribo (Ribeiro, 1979). Porém, não podemos aferir que, pelo uso do “uluri”, as índias sintam vergonha e tenham uma internalização moral, e os índios, não. Nem podemos equiparar o “uluri” aos “tampa-sexos” virtuais que aparecem como interferências na obra *A origem do mundo*, de Courbet. O “uluri” não é uma forma precária de dissimular o sexo da mulher e, de forma cínica, expô-lo massivamente.

O tampa-sexo xinguanos contribui para a evidência da índia que está pronta para o matrimônio e, com isso, pronta para exercer a rígida divisão de trabalho entre homens e mulheres e para perpetuar sua raça, garantindo a sobrevivência das tribos.

O “uluri” provoca um misto de encantamento e medo, pois o índio não pode tocá-lo sem a permissão da mulher, senão fica “panema” (azarado) e “tudo lhe irá mal” (Ribeiro, 1979, p. 179). Portanto, o “uluri” representa um tabu, que se sustenta, ao mesmo tempo, pelo “sagrado” e pelo “proibido” (Freud, 1912-1913[1912]b/1969, p. 37).

As “restrições” que são estabelecidas por um tabu divergem das “proibições religiosas ou morais”, pois o tabu não se baseia em nenhuma “ordem divina” nem em um “sistema” por meio do qual sua abstinência seja necessária, tal como afere Freud (1912-1913[1912]b/1969, p. 37). Ademais, não é em relação à transgressão do tabu do “uluri” que Bôas (2005e) registra o sentimento da vergonha.

Conforme o autor, nas tribos xinguanas, um índio que permanece solteiro “(...) é objeto de grande vergonha, além de não poder fruir de bens e vantagens que somente são assegurados pela rígida divisão de trabalho (...)” (Bôas, 2005e, p. 138). Não se casar colocaria em risco o ideal de autonomia que é tão valioso nessas tribos. Nesse mesmo sentido, sobre a possível transgressão do tabu do “uluri”, ao tocar no “uluri” sem a permissão da mulher, o tabu se vingaria — tudo iria mal para o índio, inclusive o seu trabalho, o que também levaria ao comprometimento desse ideal que é a autonomia para tribo.

Porém, ao associar a vergonha a um valor que contribuiria estritamente com a ordem vigente, estaríamos considerando apenas a interpretação cultural sobre a moral, e, dessa forma, a vergonha pode ser concebida apenas como guardiã dos valores (ideais) e leis que regem as devidas civilizações.

Um tabu, porém, aos olhos de Freud, não se encontra vinculado estritamente a uma lei dirigida à manutenção de uma dada organização social. O tabu diria de algo ininteligível que difere das proibições religiosas e legais (Freud, 1912-1913[1912]b/1969, p. 37). Se considerarmos, por exemplo, que a punição em relação à transgressão do tabu do uluri recairia tanto em um índio solteiro quanto em um índio casado, percebemos que um tabu não se reduz à manutenção de uma dada ordem social.

Não há como pesquisarmos sobre o que levou Bôas a afirmar que o índio xinguano solteiro é objeto de grande vergonha, mas nos perguntamos se essa vergonha compartilhada socialmente seria uma vergonha genuína. Somos levados, assim, a buscar outras fontes sobre a manifestação da vergonha.

Recorremos à história de Vatel, um mestre de cerimônias francês, que viveu no século XVII, e também fomos à Bíblia Sagrada, na qual trabalhamos sobre parte da história de Adão e Eva, e de Saul.

Vatel suicida-se ao acreditar que não chegaria uma remessa de peixes, encomenda que havia feito a fim de dar continuidade a um banquete para o rei Luís XIV (Lacan, 1969-1970h/1992, p. 208).

Apesar de Vatel não ser nada nobre, ele morre de vergonha, morre por sua própria honra (Miller, 2003, p. 12). Conforme Miller (2003, p. 12), se o “desaparecimento da vergonha na civilização” deve “mobilizar um psicanalista”, é porque, como nos ensina Vatel, o desaparecimento do sentimento de vergonha muda o sentido da vida e, sendo assim, muda o sentido da morte. “O desaparecimento da vergonha quer dizer que o sujeito cessa de ser representado por um significante que valha (...) o S_1 ” (Miller, 2003, p. 12).

Vatel sacrificou-se pela honra, por uma maneira honrosa pela qual ele acreditava valer a pena viver. Vatel foi tomado pela vergonha ao acreditar ter fracassado no cumprimento de sua tarefa como mestre de cerimônias. Tarefa que ele arduamente não descansa em tentar cumpri-la. A vida o coloca, contingencialmente, diante de um impasse em relação a esse ideal, cuja representação de valor pensamos ser pautada por um significante próprio, único, o S_1 — significante que representa o “ponto de marca” do sujeito, seu “traço específico”, que o representa junto a outro significante, como designa Lacan (1969-1970a/1992, 11).

Vatel é tomado pela vergonha, quando seu S_1 é colocado em “xeque-mate”. Não há como apreender a linguagem, o vazio de significação a que a linguagem nos submete, parece ser isso que a vergonha revela. Nesse sentido, “(...) morrer de vergonha é, para o honesto, o impossível (...)”, “(...) isto quer dizer o real” (Lacan, 1969-1970e/1992, p. 175).

Não podemos duvidar de que a vergonha de Vatel fosse genuína, contingencial e desnorteadora. Pensamos que Vatel tentava sustentar uma imagem que passou a estar em “xeque”, e que, por este motivo, a fim de preservar o eu, o ideal do eu é advertido pelo supereu, mas incide de forma brutal. Por outro lado, Vatel não sente vergonha em ser vil, em ser um “tratante”, um mal pagador tal como ele é representado no filme de Joffé (2000b). A vergonha em Vatel surge diante de um impasse em relação à forma como ele tenta satisfazer-se narcisicamente.

E, conforme Freud (1914-1915[1914]a/1969, p. 101), quanto maior é o ideal, maior será a sua repressão, ou seja, maior será a influência do supereu a fim de assegurá-lo, mesmo que seja para que o ideal do eu recue, de modo a preservar parte do eu. Aparece, portanto, a dupla vertente do supereu — satisfaça o seu ideal, e não satisfaça o seu ideal a fim de preservar-se.

Vamos também à história bíblica de Adão e sua mulher. Nesse caso, a vergonha se apresenta a partir da transgressão da ordem de Deus. Ambos comem o fruto proibido, da árvore da ciência do bem e do mal. Com isso, segue-se a sentença, a finitude da vida — a morte (Bíblia Sagrada, 1967, p. 3). Adão e sua mulher só percebem que estão nus após terem comido do fruto da árvore da ciência do bem e do mal. A partir desse momento, tampam apenas seus sexos e escondem-se de Deus (Bíblia Sagrada, 1967, p. 3).

Com a transgressão da Lei, é possível adquirir o conhecimento, o discernimento do bem e do mal, mas esse conhecimento não advém sem a vergonha e sem a severa punição de Deus — Adão e sua mulher não terão mais vida eterna, serão expulsos do paraíso e, na Terra, terão que lidar com a finitude da vida.

A vergonha, conforme a história de Adão e de sua mulher, está diretamente relacionada com a transgressão e a inauguração do ser para morte. Ela coloca em evidência a condição sexual. Mas não há como retroceder e aniquilar a vergonha. Após a transgressão, Adão e sua companheira encobrem seus sexos, com “folhas de figueira”, e, posteriormente cobrem seus corpos com “túnicas de pele”.

Nossa leitura é que Adão e sua mulher foram interpelados pela Lei de Deus, ou seja, que o sentimento de vergonha fora genuíno, assim como o de Vatel, já que eles tampam seus

sexos e escondem-se de Deus e, após a expulsão do paraíso, continuam a se cobrir. A Lei de Deus, nesse caso, porém, é clara, objetiva. A transgressão inaugura o sentimento de vergonha, e esse sentimento passa a representar a incidência da Lei de Deus, que a partir de então se internalizará, o que difere da interpretação sobre a vergonha em Vatel. Adão parece nos falar do momento mítico de instauração da vergonha.

Outro personagem bíblico que também consideramos sentir uma vergonha genuína é Saul, um rei, apoiado pelo povo de Israel, para protegê-lo dos filisteus (Bíblia Sagrada, 1967, p. 224). Ao perder uma batalha, Saul prefere suicidar-se a morrer pelas mãos dos filisteus. Saul escolhe uma morte que não seja para ele vergonhosa.

Apesar de Saul já ter transgredido a ordem de Deus em outros momentos de sua vida, fim de salvar o povo de Israel. A forma pela qual ele escolhe morrer, representa uma tentativa de honrar essa função.

Encontramos algumas passagens na Bíblia Sagrada⁴³ em que a vergonha está vinculada a um sentimento punitivo, guardião da ordem de Deus, da Lei moral. A vergonha se apresenta diante de um castigo de Deus, ou como uma ameaça de viver sob uma condição vergonhosa, e também como um balizador da Lei moral, com a possibilidade de Redenção, de deixar a vida vergonhosa. A história de Adão e de sua mulher também não difere desse tipo de tratamento sobre a vergonha, ou seja, como representante da incidência da Lei de Deus, o que a designaria como moral. Em todas essas passagens há uma referência moral ao que é vergonhoso conforme a lei de Deus.

De acordo com essas concepções culturais, a vergonha funciona como um estatuto de lei, como uma espécie de sanção, assim como também percebemos no caso dos índios que não se casam nas tribos xinguanas. Porém, Vatel e Saul diferem dessa concepção cultural sobre a vergonha.

Como podemos observar, por meio desses registros culturais, a vergonha se apresenta como um sentimento que diz respeito à lei e aos valores morais, e que, portanto, possibilitaria um ordenamento social. Nesse sentido, a vergonha seria um sentimento capaz de nortear a vida de um sujeito como um ponto de contenção.

No caso Vatel e no caso do personagem bíblico Saul, a vergonha teria como “mola-mestra” o S_1 , elemento norteador não só da vida, como da forma como se deseja morrer. Mas o

⁴³ “Castigo dos gentios” — “Epístola de S. Paulo Apóstolo aos Romanos”, capítulo 1, versículos 24-27, “Nova exortação: Constância nas tribulações – Epístola de S. Paulo aos Hebreus”, capítulo 12, versículos 1-9 e “Isaías” - “A boa nova para Sião”, capítulo 61, versículos 1-7.

S₁, mesmo que seja uma referência para à condução da vida, por outro lado, ele pode se apresentar como um significante praticamente impossível de mediação em relação ao Outro, como verificamos no caso dos dois personagens.

A concepção cultural nos leva a observar que a vergonha não derivaria incondicionalmente da transgressão de uma lei moral. E não poderíamos aferir que a dimensão moral e a vergonha estejam ausentes em relação à transgressão. Faz-se necessário buscar compreender, teoricamente, o que seria uma transgressão.

Com base em Bataille (2013f, p. 87), compreendemos que a transgressão tem uma relação estreita com o interdito, ela o sustenta. Por esse motivo, o interdito é “ilógico” e “racional”, por exemplo, o interdito “não matarás” é universal, mas nunca se opôs à guerra. Então Bataille (2013f, p. 88) lança a máxima: “O interdito está aí para ser violado”.

Os interditos são “restrições” em relação à atitude dos homens, que os diferem dos animais, e, nesse sentido, o interdito se opõe a um retorno à natureza, por exemplo, o interdito do trabalho (Bataille, 2013b, p. 54). Ao sepultar os mortos, com o trabalho, os homens demonstram uma reação diante da morte, dessa condição natural da vida dos homens. Isso não quer dizer que a transgressão confluiria com um retorno à natureza. Conforme Bataille (2013a, p. 59), a transgressão “(...) suspende o interdito sem suprimi-lo”, o que seria a “mola propulsora do erotismo” assim como a “mola propulsora das religiões”. Nesse sentido, se pensamos na moral como um estatuto de lei, como um interdito, durante a transgressão, a moral e a vergonha estariam sendo colocadas em suspenso.

Portanto, as religiões, assim como o erotismo, são conduzidas por interditos e, dessa forma, por transgressões, o que afirma a diferença do homem em relação ao animal. Ainda segundo Bataille (2013d, p. 55), o erotismo denota uma “sexualidade envergonhada”, um “desequilíbrio”, por meio do qual “(...) o ser se coloca em questão, conscientemente”, e “se perde objetivamente”, e “o sujeito se identifica com o objeto que se perde”. Conforme a teoria sobre o erotismo, de Bataille, a vergonha é um sentimento que representa a condição humana, o que vai ao encontro de nossa hipótese central, de que a vergonha seria inerente à constituição subjetiva, para além da dimensão moral.

Bataille nos leva a pensar que a vergonha surge junto a um desequilíbrio, com a emergência do sujeito, e de sua identificação com o objeto perdido, um objeto de desejo. Se a “sexualidade envergonhada” representa o erotismo, e o erotismo se funda no interdito e não na liberdade, como defende Bataille (2013g, p.324), então, ao suspender o interdito, a

vergonha não estaria suspensa? Nesse sentido, durante um ato transgressivo, o sentimento de vergonha estaria em suspenso.

A história bíblica de Adão e de sua mulher nos leva a pensar que a transgressão inaugura o sentimento de vergonha. Mas, com base na teoria de Bataille, compreendemos que, com os sentimentos de vergonha e de medo experimentados por Adão e por sua mulher, após a transgressão do ordenamento de Deus, inaugura-se a condição humana, eles deixam de ter a vida eterna no paraíso e têm que se haver com a morte, na Terra, acompanhados pela vergonha. A vergonha representaria, então, a condição humana, tal como nos apresenta Bataille. Com a história bíblica de Adão e de sua mulher, a vergonha é um sentimento que passa a representar o ordenamento de Deus, sua Lei, um interdito. Nas demais passagens bíblicas que destacamos, salvo sobre o personagem Saul, a vergonha se apresenta como um reforço do interdito e, com isso, da condição moral.

A vergonha, por sua vez, representa um desequilíbrio do ser, ele se perde, ele se coloca em questão e se identifica com o objeto de desejo, como propõe a teoria do erotismo de Bataille. Mesmo que venha de fora, esse objeto corresponde a algo “inapreensível” e representa “o ser interior”, mesmo sendo um objeto que está em conformidade com a maioria, como nos indica Bataille (2013c, p. 53).

Ao recorrermos a Bataille, chegamos à interpretação de que a vergonha surgiria com o interdito, mas também, que a “sexualidade envergonhada” implica que haveria um objeto ideal a se conquistar.

Ainda com Bataille, compreendemos que não há como ocorrer a identificação ao objeto perdido, se não há interdito, já que o interdito é que inaugura a condição humana. Mas gostaríamos de perceber quando a vergonha estaria mais diretamente articulada ao interdito, e quando a vergonha estaria mais diretamente relacionada à identificação com o objeto perdido, ou também ao objeto de desejo, ou seja, como a vergonha se apresentaria, respectivamente, em relação ao supereu e ao ideal do eu, conforme a teoria psicanalítica.

Em um momento do trabalho de Freud 1923-1925 [1923]c/1969, p. 47), ele aborda o ideal do ego e o superego como uma mesma instância, que deriva do ego, mas que representa conteúdos inconscientes que resistem ao complexo de Édipo, e que podem se representar por meio da “culpa”, da “autocrítica”. O autor realça dois momentos de constituição dessa instância, por dois preceitos: “Você deveria ser assim” e “Você não pode ser assim (como seu pai)”. Somos levados a pensar que o primeiro preceito parece concernir a um ideal (ideal do eu), porém, ainda sim é um mandamento, e o segundo trata-se da interdição propriamente

ditada, ficando clara a presença do supereu – quando a “autoridade do pai ou dos pais” é introjetada no ego por meio das identificações. Mesmo que esses dois preceitos vislumbrem certa distinção entre as instâncias do ideal do eu e do supereu, ambos os preceitos se apresentam efetivamente como interditores. Respectivamente, há uma interdição em ser diferente do pai, e outra em ser como o pai.

Conforme Freud (1914-1915[1914]a/1969, p. 101), quanto maior a busca pela “satisfação da libido”, proveniente do ideal do ego, maior a “repressão”. Já o superego assume a “(...) severidade do pai e perpetua a proibição deste contra o incesto, defendendo assim o ego do retorno da catexia libidinal” (Freud, 1923-1925[1924]/1969, p. 196). Posteriormente, parte dessas “tendências libidinais” é “dessexualizada e sublimada”, e parte delas é “inibida” e “transformada em impulsos de afeição”. O afeto,⁴⁴ na teoria freudiana, pode, portanto, se articular à repressão, o que levaria à dissolução do complexo de Édipo. Mas Freud evidencia somente a culpa, como sendo um afeto proveniente do superego.

A função do superego é aplicar “(...) o mais rígido padrão de moral” ao ego (Freud, 1932-1936 [1932]/1969, p. 66). Porém, anteriormente a 1932, Freud (1927b/1969, p. 17) discute a necessidade da realização de “sacrifícios” para que o homem esteja em uma civilização. Nos fala sobre uma resistência em se submeter a uma “(...) renúncia à coerção e à repressão dos instintos (...)”, que seria mediada pelo supereu. Se a culpa se faz presente a partir do superego, de um interdito e do desejo transgressor, não podemos afirmar que a vergonha, como afeto que é, não se articule também a esse momento. Na história bíblica de Adão e de sua mulher, a vergonha provém de um ato transgressor, como também de seu reconhecimento devido à introjeção da lei que representa o seu interdito.

Conforme Lacan (1953-1954a/1986, p. 123), “o supereu é constrangedor, e o ideal do eu, exaltante”, e, nesse sentido, segundo o autor, deveríamos observar as diferenças entre o ideal do eu e o supereu por meio do mecanismo da transferência. O supereu se identifica às “(...) experiências mais destrutivas do sujeito” e exprime a lei simbólica, a “(...) palavra privada de todos os sentidos”. Lacan localiza o supereu “(...) essencialmente no plano simbólico da palavra”. Ele se apresenta com a incidência da linguagem, “(...) o supereu é, a um só tempo, a lei e a sua destruição” (Lacan, 1953-1954a/1986, p. 123). Já a exaltação do ideal do eu deve-se a um movimento, motivado pela libido, a fim de que esse ideal se realize, o que se passa desde o plano imaginário, como propõe Lacan (1953-1954b/1986, p. 159).

⁴⁴ Pesquisaremos sobre a dinâmica do afeto na teoria freudiana, em especial, sobre a vergonha, no Capítulo II, “O afeto da vergonha na teoria freudiana”.

Porém, compreendemos que é por meio do simbólico que acessamos a dimensão imaginária, “(...) a relação simbólica que define a posição do sujeito como aquele que vê. É a palavra, a função simbólica, que define o maior ou menor grau de perfeição, de completude, de aproximação do imaginário” (Lacan, 1953-1954b/1986, p. 165). Ou seja, a forma como o sujeito quer ser visto (ideal do eu) dependeria de como ele vê (supereu). Nesse sentido, torna-se radical derivar a vergonha apenas como defensora do ideal do eu, que se manifestaria diante de um distanciamento desse ideal, e desarticulá-la completamente do supereu.

Acreditamos que a vergonha possa se apresentar também diante da transgressão de uma lei, por exemplo, ou como uma “formação reativa” junto à dissolução edípica, ou seja, diante de um impasse entre o ideal do eu e o supereu em prol da satisfação narcísica, como defende Freud (1923-1925[1923]c, p. 51). Nesse sentido, o supereu também estaria exercendo a sua influência, que teria como consequência o sentimento de vergonha.

Mais adiante, Lacan (1963b/2005, p. 321) articula o supereu ao objeto *a*, como voz. O supereu se apresenta, nesse momento do trabalho de Lacan, como uma instância que se articula com o real, com o que escapa à linguagem. E, conforme Lacan (1963a/2005, p. 301), o afeto que representa o supereu é a angústia. A culpa, por sua vez, surge como efeito do sentimento de angústia, “(...) dando-lhe um conteúdo”. Assim como na teoria freudiana, a culpa também se apresenta, conforme Lacan, em relação ao supereu. Vimos, em Freud, que a parceria, e, ao mesmo tempo, o impasse, entre o ideal do eu e o supereu, pode acarretar o sentimento de vergonha. Mas, e na teoria lacaniana? Como a vergonha se apresentaria em relação ao supereu?

Ao continuarmos a pesquisar sobre a instância do supereu na teoria lacaniana, acreditamos que a vergonha teria uma estreita relação com o significante-mestre (S_1), um traço “específico” do sujeito, seu “ponto de marca” (Lacan, 1969-70/1992a, 11), que colocaria o sujeito às voltas com seu ideal.

O supereu surge a partir de uma “forma fundamental”, “(...) a de um significante com um outro significante. Donde resulta a emergência disso que chamamos sujeito” (Lacan, 1969-1970a/1992, p. 11). O sujeito emerge diante do vazio de significação, de uma hiância, daquilo que a palavra não abarca. O sujeito é representado pelo S_1 , o ponto de partida nesse processo de representação de um significante a outro.

Segundo Lacan (1969-1970a/1992, p. 11), o S_1 é “interveniente”, já que é ele que “(...) intervém em uma bateria significante”. Compreendemos que o S_1 inaugura a produção de sentido pela via do saber. Já o S_2 “(...) integra a rede do que se chama um saber”. Porém, algo

escapa à produção de sentido pelo saber — o gozo: “A repetição tem uma certa relação com aquilo que, desse saber, é o limite — e que se chama gozo” (Lacan, 1969-1970a/1992, p. 13).

O gozo representa o limite na produção de sentido pelo saber, nesse processo de representação de um significante a outro. E o “(...) mais-de-gozar, a recuperar” (Lacan 1969-1970b/1992, p. 48), é uma tentativa de recuperar o que se perdeu com o advento da linguagem. O objeto *a* seria a sua ferramenta: “(...) objetos que são, de algum modo, pré-adaptados, feitos para servir de tampão. É aí, sem dúvida, que se detém uma prática analítica clássica, valorizando esses termos diversos, oral, anal, escópico e mesmo vocal” (Lacan, 1969-1970b/1992, p. 48).

A angústia articula-se ao real, e a culpa, que adviria como um efeito superegoico, tenta encobri-la, insistentemente, por meio do objeto *a*. Sobre a vergonha, como observamos em Lacan (1969-1970g/1992, p. 175), ela estaria, assim como a angústia, também articulada ao real. Portanto, a vergonha também advém a partir da incidência da linguagem e representa o que a palavra não abarca. A vergonha não tampona, mas expõe, revela que o sujeito está fora de um padrão de “etiquetagem”, de certo “adestramento”, de uma universalização. Nesse sentido, mesmo que o real esteja aí concernido, a vergonha revelaria o seu avesso, a “marca” do sujeito, seu S_1 e os ideais que surgem a partir dessa “marca”. Sobre a vergonha, “talvez seja justamente isso o buraco de onde brota o significante-mestre” (Lacan, 1969-1970g/1992, p. 180).

Questionamos se a vergonha seria um afeto que revela uma especificidade na forma de gozo de um sujeito, e se a condição da vergonha, sob transferência, possibilitaria ao sujeito um destino ao gozo que não seja pelo viés da culpa, que não seja ficar a mercê de um superego voraz.

Vamos a três autores e pesquisadores sobre o tema da vergonha e a dimensão moral.

La Taille (2004e, p. 164) defende a tese sobre a “legitimidade de associar a vergonha à moral”. O autor se embasa na definição “clássica” da moral, que, segundo ele (La Taille, 2004a, p. 16) é “(...) definida como um conjunto de regras restritivas da liberdade individual, de caráter obrigatório, cuja finalidade é garantir a harmonia do convívio social”. Essa definição “clássica” da moral corresponde, para o autor, à “tradição judaico-cristã”, à concepção “deontológica de Kant” e “(...) ao que, hoje, o senso comum define como moral, com grande peso associado às proibições, aos ‘limites’ (...)”. A pergunta que a representaria é: “o que devo fazer?”.

Se, a para La Taille (2004e, p. 164), a afetividade motiva o pensar e o agir no campo da moral e também advém desse pensar e agir, então podemos supor que o afeto da vergonha pode-se apresentar como causa e também como efeito do pensar e agir morais. A vergonha, nesse sentido, contribuiria para a formação moral de um sujeito, como outros afetos.

Compreendemos que, para o autor, a moral tem como mola mestra as virtudes e, com isso, La Taille (2004b, p. 42) articula a moral à ética. A moral, então, implicaria interditos (leis), como não roubar, mas também normas sociais (sistema de valoração), que são representados por virtudes — “(...) qualquer boa qualidade, (...) dignidade (...), conformidade com o Bem” (Houaiss & Villar, 2009, p. 1.951).

Essa interpretação sobre a concepção moral, que considera as leis e os valores, está de acordo com a interpretação cultural. Assim a encontramos no campo da filosofia, da religião, como destaca La Taille (2004), e até mesmo na designação sobre a moral na língua portuguesa, por exemplo, como encontramos em Houaiss e Villar (2009).

La Taille (2004e, p. 163) defende a tese de que a vergonha se apresentaria na vertente moral, retrospectivamente, por exemplo, vergonha de ter agido mal, o que a aproximaria da culpa, e prospectivamente, ou seja, de forma a motivar a boa ação ou evitar a má ação e, portanto, envolve uma valoração — ideais. Portanto, somos levados a pensar que uma das formas de manifestar a vergonha seria após a transgressão, e que seria possível evitá-la caso levássemos uma vida referenciada pelas virtudes, tal como observamos ser a forma de representar a vergonha pela Bíblia Sagrada.

Porém, há dois personagens bíblicos que nos levam a questionar a sua representação geral, tanto sobre o sentimento de vergonha como proveniente da transgressão da Lei de Deus, quanto em relação à possibilidade de evitá-lo. São eles, respectivamente, o rei de Israel, Saul, que, em dois momentos, transgrediu a Lei de Deus, como podemos observar em “Pecado de Saul”, na Bíblia Sagrada (1967, p. 208), e em “Desobediência e reprovação de Saul”, também na Bíblia Sagrada (1967, p. 211). O outro personagem é o apóstolo de Deus, São Paulo, que se refere à vergonha diante da resistência dos romanos em relação ao Novo Testamento, mas de forma a negá-la (Bíblia Sagrada, 1967, p. 130). Portanto, não pensamos que a transgressão seja uma condição determinante para a incidência da vergonha, nem que seria possível evitá-la, mesmo porque também, como a vergonha se apresenta diante de uma condição contingencial, como vimos em Vatel, isso implicaria a impossibilidade de evitá-la.

Mesmo que La Taille aproxime a vergonha da culpa, em relação à situação de transgressão, o autor também as diferencia: “(...) a culpa é da ordem da transgressão, e a

vergonha é da ordem do fracasso em poder manter ou alcançar o que chamamos de ‘boa imagem’” (La Taille, 2004e, p. 163).

Mas a vergonha se apresentaria, também, na vertente “não moral”, decorrente do “sentimento de autoestima” (La Taille, 2004d, p. 163). Segundo o autor, um homem sem honra pode ter a autoestima até exageradamente elevada, e a vergonha adviria de sua autoestima e não do autorrespeito, como concerne à “vergonha moral”. Segundo La Taille (2004b, p. 51), o autorrespeito deriva da integração dos “valores morais à personalidade”, o que se deve a um embate entre a identidade e os “olhares judicativos dos outros”. Portanto, quando o autor se refere ao autorrespeito, ele indiscutivelmente o associa à condição moral, o que difere da sua forma de abordar a autoestima.

Portanto, por mais que a defesa de La Taille tenda a “legitimar” a vergonha como um afeto moral, ele não deixa de abordá-la em outra vertente (não moral). A partir do trabalho de La Taille, podemos supor que um canalha, ou um perverso, sentiria vergonha, mas não devido à transgressão de um ordenamento social, cultural. Vimos que, para o autor, a “vergonha não moral” deve-se a algo em torno da autoestima, a um “fracasso” de uma capacidade que importa ao sujeito e que, para La Taille, parece independe da dimensão moral.

Para La Taille, a vergonha derivaria também da relação entre o Eu e o ideal do eu, de forma que o afastamento do ideal do eu pode se referir à moral, no caso da vergonha moral, ou não, no caso da vergonha não moral. Porém, não podemos nos esquecer de que o supereu é o seu censor e, nesta função, tenta assegurar as exigências do ideal do eu. Portanto, se a vergonha aparece diante de um impasse do curso da libido em prol da realização desse ideal, com a finalidade de satisfazer-se narcisicamente, então, não podemos eliminar a influência do supereu em relação a esse impasse.

Vamos à articulação entre o ideal do eu e a “vergonha moral”, e o ideal do eu e a “vergonha não moral”. Quando envolve o autorrespeito, como no caso do homem do metrô, que sente vergonha em ter chegado ao ponto de precisar pedir ajuda, mas que, por outro lado, a vergonha também representa uma forma de ele tentar resguardar uma imagem ideal que diz respeito à sua dignidade, a vergonha seria moral. Mesmo que haja uma tentativa em resguardar uma imagem, a vergonha contribui, nesse caso, para que se mantenha uma imagem ideal, apesar de essa imagem, em parte, ter-se esfacelado. Já no caso do músico, que vai mal ao tocar e que, por esse motivo, sente vergonha, La Taille refere-se a uma “vergonha não moral”. Nesse caso, a vergonha deve-se à autoestima. Mas compreendemos que, também nesse caso, houve um mal sucesso em manter a imagem de músico, o que constituiria um

impasse para o ideal do eu. Nesse sentido, o ideal do eu, por vezes, se articularia à moral e, por vezes, não.

A tese de La Taille, por mais que coloque em destaque a vergonha na vertente moral, corrobora a presente tese, de que a vergonha estaria para além da questão moral. Mas seria a vergonha um afeto inerente à constituição subjetiva?

Outro pesquisador sobre o tema da vergonha, Gaulejac, colhe quatro relatos contemporâneos que apresentam a relação do sujeito com o sentimento de vergonha. Segundo Gaulejac (2006d, p. 55), um dos motivos pelos quais a vergonha se manifesta deve-se a uma “Lei do pai frágil”, que, por sua vez, deve-se a um pai também frágil. Gaulejac faz uma associação direta entre o pai da realidade e a Lei que possibilitaria o acesso ao simbólico. Seria preciso um pai que despertasse “segurança e confiança” para que a criança encontrasse respaldo na imagem paterna, a fim de se fazer representar socialmente. Podemos supor, então, que seria preciso um pai encarnado e forte, que possibilitasse a dimensão moral. A partir de então, o sujeito sustentaria seus ideais.

Recorremos à forma como Freud (1912-1913 [1912]a/1969, p. 22) aborda a questão da lei simbólica, pelo sistema de totemismo dos “aborígenes australianos”. É um sistema que implica na dimensão moral entorno de sua forma de organização. O totem é o representante da lei e, a partir dele, institui-se certa ordem, como a “proibição do incesto”, como designou Freud (1912-1913 [1912]c/1969, p. 147), ou, a “estrutura de parentesco”, como nomeou Lévi-Strauss (1975 [1949]). Conforme a teoria freudiana é por meio de um pai forte, “violento”, “ciumento”, “gozador” e “privador”, que é possível fazer valer a lei que o representa.

Se a vergonha, para Gaulejac, se manifesta devido a um pai frágil, que se fez representar por uma Lei também frágil, então, não haveria a vergonha, no caso dos primitivos “aborígenes australianos”?

Recorremos à concepção sobre a Lei do Pai em Lacan, para tentar compreender a articulação entre essa lei e a vergonha, o que nos aproximaria de parte de nossa hipótese, de que a vergonha seria inerente à constituição subjetiva.

Lacan (1957-1958a/1999, p. 152) apresenta o “Nome-do-Pai” — um “significante” que possibilitaria o acesso ao simbólico, por conferir autoridade à lei. Sobre a “Lei do Pai” ou o “Nome-do-Pai”, Lacan (1957-1958a/1999, p. 162) confere menos importância ao pai da realidade — se é um “pai imbecil” ou se se usa “avental da mulher”, pouco importa. Para Lacan (1957-1958a/1999, p. 163), o mais importante seria se servir desse Nome-do-Pai.

Acreditamos que, se não se encontra um respaldo pela via da identificação paterna, talvez seja porque, nesses casos, não se saiba como se servir desse significante, o que seria, para Gaulejac, motivo de vergonha. Mas Lacan não nos diz sobre o que poderia estar por detrás do não saber se servir do Nome-do-Pai.

Portanto, para Lacan, ao se referir a uma possível “carência paterna”, faz-se necessário vislumbrar não a normatividade de um pai, ou o lugar do pai na família, mas a “carência do pai” no complexo (Lacan, 1957-1958b/1999, p. 174), que diz respeito aos efeitos da interdição à mãe pelo pai no inconsciente (Lacan, 1957-1958b/1999, p. 175). Dessa forma, Lacan (1957-1958b/1999, p. 175) verifica o vínculo da castração com a lei primordial, que se dá no plano do imaginário — o “agente” da castração é “alguém real”, seja “o pai ou a mãe”, mas é uma “ameaça imaginária”, o “objeto é imaginário”, ou seja, “(...) se o menino se sente cortado, é por imaginar isso” (Lacan, 1957-1958b/1999, p. 178).

Gaulejac (2006b, p. 26) apresenta um relato que ele interpreta ser representado por uma “Lei do Pai frágil”. Em certo momento da vida, o pai da relatora, da qual Gaulejac se fazia ouvinte, é piamente defendido por ela. Ela prefere o pai à mãe e o coloca em um “pedestal”. Ela declara seu amor ao pai, ao “(...) dar livre curso a seus desejos edípicos”.

Conforme a interpretação de Gaulejac (2006b, p. 26), “o não dito é que mantém a vergonha e a consolida”. Gaulejac acredita que essa declaração seja uma forma de “recobrir” o “não dito”. O “não dito”, sobre a sua origem, sobre um assassinato que o pai cometera, sobre a mudança para a casa dos parentes a que somente ela fora submetida. O “não dito” seria tudo aquilo que passa a representar um “logro” — significante estabelecido por ela mesma. Quanto mais a relatora se serve desse “logro”, que é propiciado pelo “não dito”, mais a sua vergonha se legitima, se “reativa”, como indica Gaulejac (2006b, p.26). Portanto, pensamos que a vergonha surge como uma defesa, como um ponto de contenção em relação aos desejos edípicos, e não pensamos em uma “Lei do Pai frágil”, já que o pai se faz representar no complexo. Há sentimentos de ambivalência em relação à figura do pai, o que Freud (1912-1913 [1912]c/1969, p. 145) nomeia como “complexo pai”, ou seja, a representação do pai em uma relação edípica.

Nossa interpretação sobre o relato registrado por Gaulejac é que a vergonha se apresenta como defesa em relação aos desejos edípicos, então ela teria uma vertente moral.

Outro ponto que nos interessa em relação a esse relato é o significante “logro”. Após ser deixada na casa de amigos, o que representa um “abandono” para a relatora, há um distanciamento da imagem de “menina modelo”, forma ideal de se haver com o Outro. Ela

passa a se fazer representar por meio do significante “logro” (calada e dissimulada), e, a partir de então, a vergonha se legitima. Portanto, o afastamento de um ideal teria por efeito reativar o sentimento de vergonha, mas lembrando-nos de que esse sentimento já existia.

Conforme Gaulejac, a “Lei do Pai frágil”, da qual advém a vergonha, é representada por uma “falha na identificação paterna”, que “(...) se instaura na fase edipiana”. A vergonha se apresentaria, dessa forma, como inibição — “uma incapacidade de reagir” (Gaulejac, 2006d, p. 58). Mas acreditamos que o pai se fazia representar no complexo, motivo que nos leva a refutar essa hipótese de Gaulejac. Se a relatora prefere o pai, “pelo lado da força ou pelo da fraqueza”, como indica Lacan (1957-1958b/1999, p. 178), é porque a mãe lhe fora privada. Estabeleceu-se a “identificação final”, perpassou-se a terceira fase do Édipo, o que comprova a presença do pai no complexo.

O autor destaca outros elementos, além do “enfraquecimento parental”, que contribuem para a manifestação da vergonha, como a “ilegitimidade”, a “inferioridade” e a “violência” (Gaulejac, 2006d, p. 54). Conforme o autor, a vergonha articula-se ao sentimento de inferioridade, quando o Eu não está à altura das exigências do ideal. A parte idealizada do Eu se desfaz, provocando um poderoso sentimento de desvalorização. Já a “(...) culpa pertence ao registro das relações entre o Supereu e o Eu. Este último é pego no contrapé porque agiu mal ou porque ficou tentado a sucumbir a um desejo proibido” (Gaulejac, 2006d, p. 55). Mas não podemos afirmar que o ideal do eu não implique a dimensão moral. O significante “menina-modelo” não tem nada de imoral, pelo contrário.

Para Gaulejac (2006d, p. 55), a vergonha adviria de processos psíquicos, mas seria reforçada pelo “registro social”, situações contingenciais, do contexto social, que o sujeito vivencia.

A nossa interpretação, a partir das teorias desenvolvidas nesse trabalho de Gaulejac, é que a vergonha seria inerente à constituição psíquica, que, por sua vez, precisa da influência do mundo externo, o que ele chama de “registro social”. Mas a vergonha se apresentaria moralmente, mesmo não sendo representada a partir da transgressão de uma lei, mas em relação ao desejo em transgredir.

Compreendemos que o ideal do eu é auxiliado por seu censor, o superego, em relação à busca pela satisfação narcísica referente ao Édipo. Então, o ideal do eu obriga-se a outra saída diante da castração imaginária e trabalha em função da identificação com a instância paterna, que independe do pai da realidade, seja ele ausente, presente, forte ou frágil, não importa.

A identificação não é possível sem que a lei simbólica tenha sido estabelecida, ou seja, sem que haja a interdição da mãe por essa instância paterna. Então, não podemos concordar que a “carência paterna” diga respeito a um pai da realidade que seja frágil, como aventa Gaulejac. Mas concordamos que a “carência paterna” diz de uma fragilidade da lei simbólica e, conseqüentemente, da fragilidade da castração imaginária.

A vergonha, nesse sentido, seria consequência da fragilidade do Outro (paterno), fragilidade esta que propiciaria que o Outro (materno), perigosamente mais remetido ao real, se faça presente. Nesse caso, se não é a vergonha que surge de forma avassaladora, é a angústia que se faz presente, como vimos no caso de Claudel.

O último trabalho a que recorreremos, neste capítulo, sobre a relação entre a vergonha e a moral, é do pesquisador Ogien (2009, p. 285), que contesta o valor moral da vergonha.

Assim como Spinoza, ele acredita que a vergonha não seja uma virtude, já que a associa a uma tristeza. Mas ele refuta a teoria de Spinoza de que a vergonha representa o desejo de viver honestamente. Portanto, para o autor, a vergonha se apresentaria também para o desonesto.

Ogien (2009, p. 287) descreve três situações que podem causar vergonha. Apresentar defeitos físicos, fracassar em algumas atividades, como cantar, dançar, escrever, e ser covarde, mesquinho, egoísta, indiferente e cruel.

As duas primeiras, como ser feio e cantar desafinado, por não prejudicarem ninguém, não têm um valor moral para o autor, mesmo que cantar desafinado seja uma situação que dependa do seu agente. Sobre a terceira situação, ser cruel, seria tanto de nossa responsabilidade quanto causaria prejuízo aos outros. Para o autor, “parece” que a vergonha surgiria como uma “sanção”, como um meio de “reprimir comportamentos injustos”, e como uma forma de evitar tais situações no futuro. Mas, mesmo assim, Ogien não acredita no valor moral da vergonha, e o que estaria por detrás disso seria a relação entre a vergonha e o ideal do eu.

O autor dá um exemplo fictício de um motorista bêbado que atropela um pedestre, ao avançar um sinal, e não o socorre, pois está concentrado em sua vergonha — na imagem que ele passaria a ter para os outros, após esse acidente, ou seja, ele não conseguiria mais sustentar uma imagem pela qual se fazia representar. A situação é de sua responsabilidade e causa prejuízo ao outro, e ele não assume essa responsabilidade, já que não socorre a vítima, mesmo que haja um arrependimento. Portanto, para Ogien (2009, p. 288), a vergonha também não se

articula à condição moral, nesse caso, o qual ele acredita ser representante da terceira situação descrita por ele, como forma de manifestar a vergonha.

Mas nos perguntamos: se o motorista se arrependesse do seu ato a ponto de salvar a sua vítima?

Nesse caso, tratar-se-ia, para Ogien (2009, p. 288), da culpa e não da vergonha. O autor defende a tese de que, na vergonha, há uma preocupação “(...) com nós mesmos e nossa imagem”, o que a difere da culpa, que se destina ao cuidado com o outro. Esse é o motivo pelo qual ele não considera a vergonha como uma virtude.

Para Ogien (2009, p. 295), a ética implicaria o cuidado com o outro, portanto, o que o levaria a intitular seu trabalho por “A ética da vergonha”?

Acreditamos que, apesar de Ogien (2009, p. 298) definir a vergonha como uma “emoção negativa” pela insatisfação em relação a si mesmo, ela coloca em evidência essa insatisfação, que remeteria à castração imaginária. Conforme Ogien (2009, p. 298), a vergonha é um dos afetos “contrafactuais”. Ou seja, ela colocaria em evidência “uma preferência em favor” de ter sido diferente do que se é, de ter feito outras escolhas que, mesmo que se deva a um resgate da própria imagem, isso talvez tivesse efeito sobre o outro. Essa não seria a dimensão ética da vergonha?

Portanto, independentemente da vergonha ser uma virtude ou não, de ser pautada pela moral, ou não, ela coloca o sujeito diante de um impasse, por vezes, insuportável, seja pela transgressão ou pela impossibilidade de sustentar uma imagem ideal, que diz respeito ao S_1 . Supomos que esse impasse se deva à castração imaginária. Se não há nada a perder, ou seja, se a castração imaginária se apresenta frágil, devido à incidência de uma lei paterna frágil (carência paterna), como também supomos acontecer na atualidade, haveria, por sua vez, uma espécie de defasagem do sentimento de vergonha.

A concepção psicanalítica sobre a moral não é pautada pelas virtudes. A instância que a representa é o supereu. Em Freud (1932-1936 [1932]/1969, p. 66), o então “superego” se articula à moral, porém, a sua função remete-se ao campo da impossibilidade (real), apesar de conferir certo ordenamento simbólico.

Na teoria de Bataille, não há como conceber um interdito sem levar em conta a condição de sua transgressão, assim como também podemos pensar sobre a instância do supereu - não há como conceber o supereu apenas a partir de uma lei simbólica, de um interdito. Assim prescreve Lacan (1953-1954a/1986, p. 123): “(...) o supereu é, a um só tempo, a lei e a sua destruição”. A transgressão, portanto, não é exclusividade da perversão.

Inclusive, ao analisar um caso de histeria, Freud (1901-1905[1905]a, p.55) afirma que “na vida sexual de cada um de nós, ora aqui, ora ali, todos transgredimos um pouquinho os estreitos limites do que se considera normal”.

A condição moral, conforme a teoria psicanalítica, a princípio, se refere à incidência de algum significante norteador das relações sociais, que representa autoridade, e que, por isso, é capaz de instaurar certo ordenamento simbólico. Se tomarmos a vergonha apenas nessa vertente moral, em que haveria a primazia do simbólico, tenderíamos a estabelecer uma função para o afeto da vergonha: guardião de um interdito. Nesse sentido, a vergonha funcionaria como um ponto de contenção. Essa também seria uma forma de compreender a manifestação da vergonha conforme a interpretação cultural.

Mas não podemos nos esquecer no caráter ambíguo da moral para a teoria psicanalítica. Desde Freud (1923-1925 [1923]c/1969, p. 47), há uma compreensão de que a instância que tem por função a introjeção da moral, tanto ordena quanto interdita o que ordena. Em Lacan (1953-1954a/1986, p. 123) o supereu é representante da lei, mas também de sua destruição. A vergonha se manifestaria, nesse sentido, diante da impossibilidade de satisfação plena desde a incidência da linguagem, o que concerne ao campo do real.

Buscaremos desenvolver o tema da vergonha, na teoria freudiana, e pesquisar se esse afeto se apresentaria de outra forma, que não seja na vertente moral.

CAPÍTULO II

O AFETO DA VERGONHA NA TEORIA FREUDIANA

Em “Rascunho K: as neuroses de defesa (Um conto de fadas natalino)”, um dos trabalhos endereçados a Fliess⁴⁵, Freud localiza o surgimento do afeto da vergonha junto à condição moral, no sentido de serem “forças recalcadoras” (Freud, 1886-1899[1896]b/1969, p. 268). Ele também confere ao recalque a importância de ser um pré-requisito à formação das neuroses de defesa. Portanto, para um entendimento sobre a manifestação da vergonha, torna-se necessário pesquisar as relações que Freud procura estabelecer entre ela, o recalque e as neuroses de defesa.

Outros afetos também têm como função defender a consciência, caso o conteúdo recalcado se manifeste. No “Rascunho K”, Freud (1886-1899[1896]b/1969) insere, ao lado da vergonha e da condição moral, a repugnância, que, por sua vez, se desperta “junto com as experiências sexuais” (p. 269). Já em “A natureza e o mecanismo da neurose obsessiva”, a conscienciosidade e a autodesconfiança são apresentadas como afetos da mesma espécie que a vergonha, ou seja, como “sintoma primário de defesa” (Freud, 1893-1899[1896]d/1969, p. 169).

Para pesquisar se há alguma especificidade da vergonha, então, será preciso não somente observar sua(s) função(s), como o tipo de relações que ela pode vir a apresentar com outros afetos. Recorreremos à teoria dos afetos, nesse momento específico da obra de Freud, em que ele acreditava na existência concreta dos conteúdos traumáticos e na possibilidade de sua “cura” pela ab-reação, para um melhor entendimento sobre a própria origem da vergonha. Mas também será preciso buscar, tanto na teoria, quanto em seus fragmentos e casos clínicos, os significantes aos quais ela se articula.

⁴⁵ “Fliess, dois anos mais novo do que Freud, era médico especialista em nariz e garganta e residia em Berlim; com ele Freud manteve uma correspondência volumosa e íntima, entre 1887 e 1902 (...) Freud lhe comunicava seus pensamentos com a máxima liberdade, e o fazia não apenas em suas cartas, como também numa série de documentos (‘Rascunhos’, como os chamamos aqui) que representavam relatos organizados de suas ideias em evolução e que, em alguns casos, são os primeiros esboços de obras posteriormente publicadas” (Freud, 1886-1899[1892-1899]a/1969, p. 219).

2.1 Vergonha, um afeto aflitivo

No trabalho “Sobre o mecanismo psíquico dos fenômenos histéricos: comunicação preliminar”, Freud (1893-1895[1893]/1969, p. 41) considera como causa da histeria traumática “o afeto do susto — o trauma psíquico”. A vergonha, assim como a angústia, os sustos e a dor física, é apreendida por Freud (1893-1895[1893]/1969, p. 41) como um dos “afetos aflitivos”, que, por sua vez, podem desencadear sintomas histéricos de modo completamente contingencial — inusitado. Por esse motivo, esses afetos são descritos como “traumas psíquicos”. Mas a função dos afetos aflitivos não se reduz à formação dos sintomas.

Os sintomas histéricos podem ter como causa um ou mais traumas psíquicos ou afetos aflitivos, como designados por Freud. A lembrança de um trauma original, ou de vários traumas que participam da mesma história de sofrimento de um sujeito, persiste em atuar no sistema psíquico, mesmo depois que os sintomas já se instalaram. Os afetos aflitivos, então, podem se manifestar durante toda a vida de um sujeito, independentemente dos sintomas histéricos.

A relação causal entre o trauma psíquico determinante e o fenômeno histórico não é de natureza a implicar que o trauma atue como mero agente *provocateur* na liberação do sintoma, que passa então a levar uma existência independente. Devemos antes presumir que o trauma psíquico — ou, mais precisamente, a lembrança do trauma — age como um corpo estranho que, muito depois de sua entrada, deve continuar a ser considerado como um agente que ainda está em ação (Freud, 1893-1895[1893]/1969, p. 42).

Entendemos que há um trauma psíquico determinante e que um afeto aflitivo, em sua função de trauma psíquico, pode estar nesse lugar. Além disso, esse trauma determinante provoca efeitos que permanecem em ação durante a vida de um sujeito. Se a vergonha é caracterizada por Freud como um afeto aflitivo, então, podemos fazer uma leitura segundo a qual a vergonha pode estar presente na origem da formação dos sintomas histéricos, como um trauma determinante, originário, além de surgir como efeito de “algo” que remeta à série dos traumas.

Sendo assim, a vergonha, em sua função de trauma psíquico, é um afeto que pode ser acionado mais de uma vez, em momentos afins, embora contingenciais. Podemos concluir que ela é causa, mas também efeito do trauma psíquico. Porém, essa característica não determina uma especificidade somente sua, e sim dos afetos aflitivos.

Refletimos sobre algumas questões relativas aos afetos aflitivos que podem contribuir para o desenvolvimento sobre o tema da vergonha na teoria dos afetos de Freud:

- O que desencadeia um trauma psíquico ou um afeto aflitivo?
- Por que os afetos aflitivos somente se manifestam em momentos afins, específicos?
- O que seria esse “algo” que remete à série dos traumas, capaz de ter como efeito um afeto como a vergonha?

Essas questões estão interligadas de alguma forma, pois uma mesma situação pode produzir efeitos traumáticos e desencadear um afeto aflitivo como a vergonha, ou mesmo como a angústia, para um sujeito, ao passo que, para outro, não. Nem todos reagem da mesma forma diante da perda de um ente querido, por exemplo. Podemos também presenciar algumas cenas da vida cotidiana que se apresentam como efeito traumático, mas que, aparentemente, não nos dão motivos para pensar que seriam fontes de angústia ou de vergonha, ou que provocariam um susto. Há um exemplo desse tipo de acontecimento na “Carta 105” escrita por Freud e destinada a Fliess.

Na “Carta 105”, Freud descreve uma cena traumática, porém aparentemente inofensiva, experimentada por seu paciente na infância. Freud suspeita de que essa cena fosse a responsável tanto pela origem do sintoma “suar”, como também pelo afeto da vergonha. “É verdade que ele deve à sua infância a capacidade de lavar-se em suor — à época em que (tendo ele três anos) seu irmão despejou-lhe em cima água do banho e jogou espuma de sabão em seu rosto, quando ele estava no banho — um trauma (...)” (Freud, 1886-1899[1899]/1969, p. 330).

A descrição desse fragmento clínico nos leva a entender, que se tratava de um menino que suava demais, mas Freud não deixa claro que a vergonha se fazia presente nessa cena traumática, mas sim o susto. Porém, não só Freud mas seu paciente recorrem a essa cena traumática, a partir da qual o suor e a vergonha ganham, futuramente, um destaque. Mesmo que não seja evidente o tipo de relação que esse paciente estabelece com o irmão, acreditamos na possibilidade de uma relação libidínica, por meio da qual surge o trauma. Nessa cena, o menino de três anos era alvo de atenção de seu irmão e, parece que o sintoma “suar”, como um significativo, e a vergonha, encontram, nessa cena, a sua origem.

Já na vida adulta, o “suar” aparece como um sintoma devido a uma fantasia, e a vergonha se manifesta paralelamente a esse sintoma:

Você sabe por que nosso amigo E., que você conhece, enrubesce e começa a suar assim que vê alguém de uma determinada categoria de conhecidos, especialmente no teatro? Ele sente vergonha. Sem dúvida. Mas de quê? De uma fantasia na qual ele figura como o deflorador de toda pessoa que encontra. Ele transpira porque deflora (Freud, 1886-1899[1899]/1969, p. 330).

Apesar de se tratar de uma contingência, já que o paciente de Freud não tem o menor controle sobre quem encontrará, por outro lado, essas pessoas com quem se encontra, em um determinado local, despertam, exclusivamente nele, o suor e a vergonha.

Mais adiante⁴⁶ voltaremos a essa “Carta” e também ao tema da fantasia articulado ao da vergonha na obra de Freud. O que nos interessa, no momento, é buscar entender o motivo pelo qual Freud sempre tenta localizar a cena originária do trauma. E, mais ainda, a razão pela qual essa cena, que se dá como traumática, permanece como um fio condutor para a iminência dos afetos aflitivos no decorrer da vida de um sujeito.

A princípio, entendemos que há um elo entre o trauma original e os demais traumas. Parece que há um fio condutor capaz de dar origem aos afetos aflitivos, ou ao trauma psíquico, e, mesmo após a manifestação dos sintomas, esse fio condutor permanece e desperta novamente os afetos aflitivos.

Pensamos que esse “algo” que remete à série de traumas ou mesmo dos afetos, na vida de um sujeito, diz respeito a algum significante que, por sua vez, corrobora com alguma fantasia do paciente. Para que a vergonha funcione como um trauma psíquico, é preciso que haja esse fio condutor. A vergonha, embora advenha contingencialmente, surge de forma específica para esse paciente.

Vamos seguir o percurso de Freud sobre a manifestação dos afetos em fragmentos clínicos.

2.1.1 A teoria dos afetos e o caso da “Srta. Anna O.”

Em seu trabalho “Sobre o mecanismo psíquico dos fenômenos histéricos: comunicação preliminar”, Freud (1893-1895[1893]/1969) buscava compreender, através dos casos clínicos, a origem dos sintomas histéricos pela via do trauma psíquico, porém esse ponto de origem nem sempre era rememorável pelos pacientes. Podemos dizer que essa busca dá início ao desenvolvimento da teoria psicanalítica:

Uma observação casual levou-nos, durante vários anos, a pesquisar uma grande variedade de diferentes formas e sintomas de histeria, com vistas a descobrir sua causa precipitante — o

⁴⁶ Tópico 2.5 Vergonha e fantasia: fragmento clínico descrito na “Carta 105”.

fato que teria provocado a primeira ocorrência, muitos anos antes, com frequência, do fenômeno em questão (Freud, 1893-1895[1893]/1969, p. 39).

Mas por que Freud propõe como método recorrer ao trauma?

Como meio de tratamento cuja finalidade era a supressão dos sintomas, Freud procura clinicamente pela origem do afeto — o primeiro trauma. Essa forma de tratamento consistia em remover, definitivamente, cada sintoma histérico, ao “trazer à luz, com clareza, a lembrança do fato que o havia provocado e despertar o afeto que o acompanhara, e quando o paciente havia descrito esse fato com o maior número de detalhes possível e traduzido em palavras” (Freud, 1893-1895[1893]/1969, p. 42). Para tanto, era preciso levar o sujeito ao processo psíquico originalmente ocorrido, a seu “*status nascendi*”, e, a partir de então, “receber expressão verbal” (Freud, 1893-1895[1893]/1969, p. 42).

Tal tratamento era viabilizado por meio da “pré-sugestão” (Freud, 1893-1895[1893]/1969, p. 43), com a técnica da hipnose: “Via de regra, é necessário hipnotizar o paciente e provocar, sob hipnose, suas lembranças da época em que o sintoma surgiu pela primeira vez; feito isso, torna-se possível demonstrar a conexão causal da forma mais clara e convincente” (Freud, 1893-1895[1893]/1969, p. 39).

O fator que dá origem aos afetos aflitivos e, posteriormente, aos sintomas, frequentemente, vem da infância: “Com grande frequência, é algum fato da infância que estabelece um sintoma mais ou menos grave, que persiste durante os anos subsequentes” (Freud, 1893-1895[1893]/1969, p. 40).

A relação entre os sintomas e o motivo que levou um dado sujeito ao trauma pode ser mais evidente em alguns casos, como sugere Freud (1893-1895[1893]/1969, p. 40). Por exemplo, quando a supressão de uma emoção penosa, que surgiu em uma refeição, desencadeia náuseas e vômitos que persistem por meses sob a forma de “vômitos histéricos”.

Portanto, para Freud, a supressão de emoções em um determinado momento e contexto da vida, mesmo que não seja somente na infância, pode ter um efeito traumático ocasionado por motivo accidental. Toda essa situação pode vir a ser fonte de alguns sintomas.

Sobre a evidência entre o trauma e os sintomas, ainda em “Sobre o mecanismo psíquico dos fenômenos histéricos: comunicação preliminar”, Freud também se refere a um fragmento clínico presente no caso da Srta. Anna O⁴⁷.

⁴⁷ Conforme a “Nota do Editor Inglês” dos “Estudos sobre a histeria” de Freud (1893-1895/[1895]1969, p. 14), a paciente Srta. Anna O. foi tratada pelo médico e cientista Josef Breuer no período entre 1880 e 1882. Após o término do tratamento, ele relata sobre o caso clínico de Anna O. ao amigo Sigmund Freud, que ficou muito impressionado. Ao exercer sua função de médico e se deparar com um grande número de pacientes histéricas,

Uma jovem que velava o leito de um enfermo, atormentada por uma grande angústia, caiu num estado crepuscular e teve uma alucinação aterrorizante, enquanto seu braço direito, que pendia sobre o dorso da cadeira, ficou dormente; disso proveio uma paresia do mesmo braço, acompanhada de contratura e anestesia. Ela tentou rezar, mas não conseguiu encontrar as palavras; por fim, conseguiu repetir uma oração para crianças em inglês. Posteriormente, ao surgir uma histeria grave e altamente complicada, ela só conseguia falar, escrever e compreender o inglês, enquanto sua língua materna permaneceu ininteligível para ela por dezoito meses (Freud, 1893-1895[1893]b/1969, p. 40).

Os sintomas passam a representar esse contexto traumático, que, por sua vez, é fonte de mal-estar. A interpretação de Freud indica essa cena que relatamos como originária do trauma, apesar de nos levar a entender que ainda havia outros motivos que levaram a mesma cena a ter um efeito traumático e, conseqüentemente, sintomático.

Após a reconstituição dessa cena, sob o método hipnótico, o braço direito de Anna O., que estava paralisado desde o início do tratamento, voltou a se movimentar. Freud acredita que os sintomas de Anna O., mesmo que tivessem essa causa acidental, traumática, também foram motivados por outros fatores que se confluíram à manifestação do afeto da angústia e, posteriormente, ao surgimento de alucinações:

Sua vida familiar monótona e a ausência de ocupação intelectual adequada deixavam-na com um excedente não utilizado de vivacidade e energia mentais, tendo esse excedente encontrado uma saída na atividade constante de sua imaginação. Isso a levou ao hábito dos devaneios (seu “teatro particular”), que lançou as bases para uma dissociação de sua personalidade mental” (Freud, 1893-1895/1969, p.76).

Já na “Primeira lição” (Freud, 1909b/1969, p. 28) das “Cinco lições de psicanálise”, Freud destaca o fato de que a “afecção” da paciente de Breuer apareceu no momento em que ela estava tratando do pai, a quem adorava e que estava morrendo, como também o fato de que, devido à “seus próprios padecimentos”, não foi possível que Anna O. continuasse a tratar do enfermo.

No mais, Freud (Freud, 1909b/1969, p. 34) chega a uma conclusão sobre a causa de origem dos sintomas de Anna O.: “(...) em quase todas as situações teve de subjugar uma poderosa emoção, em vez de permitir sua descarga por sinais apropriados de emoção, palavras ou ações”. Em especial, sob a cabeceira do pai, “(...) estava sempre atenta para que o doente não lhe percebesse a ansiedade e a penosa depressão. Ao reproduzir posteriormente estas

Freud serviu-se da experiência clínica de Breuer com Anna O., o que foi imprescindível para sua própria condução clínica e concomitante desenvolvimento da teoria psicanalítica. Ele não somente se utilizou, em sua clínica, do método hipnótico, como também do método catártico.

mesmas cenas diante do médico, a energia afetiva então inibida manifestava-se intensamente, como se estivesse até então represada” (Freud, 1909b/1969, p. 34).

Com o caso de Anna O., Freud nos demonstra que a supressão de emoções penosas, à qual ele também se refere como represamento dos afetos, pode ter um efeito traumático e, conseqüentemente, levar a manifestação de alguns sintomas.

Outro fator percebido por Freud, presente na descrição do próprio caso “Srta. Anna O.”, que pode ter propiciado um efeito traumático foi o fator da expectativa.

Certa vez, acordou de madrugada, muito ansiosa pelo doente, que estava com febre alta; e ela estava sob a tensão de aguardar a chegada de um cirurgião de Viena que iria operá-lo. Sua mãe se ausentara por algum tempo, e Anna, sentada à cabeceira do doente, pôs o braço direito sobre o espaldar da cadeira. Entrou num estado de devaneio e viu, como se viesse da parede, uma cobra negra que se aproximava do enfermo para mordê-lo. (É muito provável que, no terreno situado atrás da casa, algumas cobras tivessem de fato aparecido anteriormente, assustando a moça e fornecendo agora o material para a alucinação.) Ela tentou manter a cobra a distância, mas estava como que paralisada. O braço direito, que pendia sobre o espaldar da cadeira, ficara dormente, insensível e parético; e quando ela o contemplou seus dedos se transformaram em cobrinhas cujas cabeças eram caveiras (as unhas). (É provável que ela tenha tentado afugentar a cobra com o braço direito paralisado e por isso a anestesia e a paralisia do braço se associaram com a alucinação da cobra.) Quando a cobra desapareceu, Anna, aterrorizada, tentou rezar. Mas não achou palavras em idioma algum, até que, lembrando-se de um poema infantil em inglês, pôde pensar e rezar nessa língua. O apito do trem que trazia o médico por ela esperado desfez o encanto. (Freud, 1893-1895[1893]b/1969, p. 73)

Além de Anna O. estar em alerta em relação a doença do pai, que piorou na madrugada, ela estava sozinha com o enfermo e esperava por um médico. Freud supõe que a tensão ocasionada nesse contexto angustiante pode ser uma das causas que levou a manifestação dos sintomas.

Em “Considerações teóricas. As excitações tônicas intracerebrais: os afetos”, Freud (1893-1895e/1969, p. 219) deixa claro que há uma excitação proporcionada pelo fator de expectativa, o que torna o organismo intensamente propenso aos estímulos sensoriais e, com isso, mais susceptível ao susto. Mas, por outro lado, a suspeita de Freud é de que a angústia estivera presente antes mesmo desse episódio, devido à “vida monótona” e à “ausência de ocupação intelectual”. Nas duas hipóteses de Freud, a neurose histérica encontraria em sua origem o afeto da angústia.

2.1.2 A teoria dos afetos e o fragmento clínico da “Srta. Caecilie M.”

De volta a “Sobre o mecanismo psíquico dos fenômenos histéricos: comunicação preliminar”, conforme Freud (1893-1895[1893]/1969, p.41), essa “conexão causal” entre os sintomas e sua origem nem sempre é tão evidente. Freud denomina a relação entre o “fenômeno patológico” e sua “causa precipitante” por “simbólica”. Por exemplo, vômitos que sobrevêm a um sentimento de “repulsa moral”. Aqui não se conhece, ao certo, a fonte de origem da repulsa. Entendemos que o sujeito reagirá com vômitos, toda vez que se deparar com algo que remeta à situação que lhe provocou sentimentos de repulsa. Nesse mesmo sentido, Freud também cita o caso da Srta. Caecilie M.⁴⁸

A nevralgia facial da Srta. Caecilie M. é diagnosticada por diferentes médicos por “nevralgia gotosa”, mas, para Freud, parece ser uma conversão histérica. Seus sintomas eram resistentes a qualquer tipo de tratamento e desapareciam abruptamente, apesar de retornarem depois de algum tempo.

Com a interpretação e revelação de Freud (1893-1895[1893]/1969, p. 199) à sua paciente sobre uma possível “cena traumática”, Srta. Caecilie passou a reviver sentimentos de grande irritabilidade para com o marido. Ela relata a Freud sobre uma conversa que tivera com o marido e que se sentira insultada após uma observação dele. Durante o seu relato a Freud, “de repente, levou a mão à face, soltou um grande grito de dor e exclamou: Foi como uma bofetada no rosto” (Freud, 1893-1895[1893]/1969, p. 199). Nesse momento, cessaram-se a dor e o ataque. Freud acredita que acontecera uma simbolização. Nesse caso, a dor, portanto, foi de origem psíquica e não física.

Apesar da interpretação de Freud, de que a dor de sua paciente teve origem psíquica, ele suspeita de que, durante o momento de alguma cena conflituosa de conteúdo traumático, a Srta. Caecilie estava, de fato, sentindo dores nos dentes, motivo pelo qual a dor na face se associava a novas cenas conflituosas para paciente.

Em a “Sobre o mecanismo psíquico dos fenômenos histéricos: comunicação preliminar”, Freud acredita que esse tipo de associação entre uma situação, que deveria ser simplesmente trivial, e o trauma deve-se à vivência de situações conflituosas que persistem. Segundo ele, por vezes, alguma “(...) circunstância aparentemente trivial se combina com o fato realmente atuante ou ocorre numa ocasião de peculiar suscetibilidade ao estímulo e, dessa

⁴⁸ Esse caso clínico está presente na discussão do caso da Sra. Elisabeth von R. também atendida por Freud (1893-1895[1893]/1969, p. 161-202).

forma, atinge a categoria de um trauma, que de outra forma não teria tido, mas que daí por diante persiste” (Freud, 1893-1895[1893]/1969, p. 42).

Mesmo que haja um dano físico, causado de forma trivial, ele teria menor importância em uma neurose traumática, do que o fator que deu origem a doença, sua causa inaugural: “a causa atuante da doença não é o dano físico insignificante, mas o afeto do susto – o trauma psíquico” (Freud, 1893-1895[1893]/1969, p. 41).

A dor física, por si só, não seria a responsável por originar uma neurose traumática nesse caso, no sentido de ser considerada como um trauma original.

Sobre a vergonha, pesquisamos se nesses fragmentos clínicos de Freud, ela teria alguma relação com o trauma original. Freud não faz nenhuma referência à presença da vergonha na cena do banho, que considera ter sido originária do trauma, no fragmento clínico do paciente da “Carta 105”. Mas, por meio de uma fantasia da qual o paciente da “Carta 105” sente vergonha, foi possível chegar a essa cena do banho, que Freud acredita representar o trauma.

2.1.3 A teoria dos afetos: catarse e ab-reação

Em relação às lembranças que remetem ao primeiro trauma, em *Sobre o mecanismo psíquico dos fenômenos histéricos: comunicação preliminar*”, Freud (1893-1895[1893]/1969) nos adverte que elas podem ser esmaecidas. Dessa forma, o trauma psíquico não seria tão importante para a formação dos sintomas, tampouco para a potência com que os afetos aflitivos (angústia, vergonha, dor física e susto) se manifestam. Além disso, os afetos podem se perder ao longo do tempo.

O fator que leva ao esmaecimento de uma lembrança ou a perda do afeto é o que Freud nomeia como “(...) uma reação energética ao fato capaz de provocar um afeto” (Freud, 1893-1895[1893]/1969, p. 44). Essa reação pode ser representada por reflexos voluntários e involuntários, como, respectivamente, atos de vingança e lágrimas.

Alguns exemplos são lembrados por Freud, conforme sua observação sobre a vida cotidiana, e contribuem para reafirmar sua teoria sobre o esmaecimento de uma lembrança: “desabafar pelo pranto”, “desabafar através de um acesso de cólera”, “esvair-se em cólera” (Freud, 1893-1895[1893]/1969, p. 44). Dessa forma, os afetos poderiam ser descarregados e,

com isso, grande parte deles desapareceria, o que não aconteceria em casos de histeria.

Em “Estudos sobre a histeria”, presente na “Nota do editor inglês”, há uma interpretação sobre o tema dos afetos:

À primeira vista, a principal posição teórica adotada pelos autores da “Comunicação Preliminar” parece simples. No curso normal das coisas, se uma experiência for acompanhada de uma grande dose de ‘afeto’, esse afeto é ‘descarregado’ numa variedade de atos reflexos conscientes, ou então vai-se desgastando gradativamente pela associação com outros materiais mentais conscientes (Freud, 1893-1895[1893]/1969, p. 21).

O efeito dessas reações de descarregar o afeto é designado por Freud tanto como “catarse”, em casos de ação representa por uma vingança, por exemplo, ou como “ab-reação”, em casos de ação representa pelas palavras, via linguagem (Freud, 1893-1895[1893]/1969, p. 44).

Ao contrário da “catarse”, ou da “ab-reação”, quando se reprime essa reação em descarregar o afeto, “(...) o afeto permanece vinculado à lembrança. Uma ofensa revidada, mesmo que apenas com palavras, é recordada de modo bem diferente de outra que teve que ser aceita” (Freud, 1893-1895[1893]/1969, p. 44).

Conforme as observações de Freud, as lembranças que desencadeiam os sintomas histéricos persistem por muito tempo e, “(...) surpreendentemente, com vigor e com todo seu colorido afetivo” (Freud, 1893-1895[1893]/1969, p. 45). Nesse sentido, neste momento de seu percurso teórico, Freud conclui que, na histeria, há traumas “(...) que não foram suficientemente ab-reagidos” e que, por esse motivo, são recalcados (Freud, 1893-1895[1893]/1969, p. 45).

No caso dos pacientes histéricos... o afeto permanece num estado “estrangulado”, e a lembrança da experiência a que está ligado é isolada da consciência. A partir daí, a lembrança afetiva se manifesta em sintomas histéricos, que podem ser considerados como “símbolos mnêmicos” — vale dizer, como símbolos da lembrança suprimida (Freud, 1893-1895[1893]/1969, p. 22).

Mas entendemos que, nem sempre, todos esses afetos aflitivos podem ser considerados como um trauma originário, ou seja, um trauma determinante como Freud defende existir em “Sobre o mecanismo psíquico dos fenômenos histéricos: comunicação preliminar”. Vimos, por exemplo, que a dor psíquica de Srta. Caecilie M. se manifestou como um sintoma histérico devido a um fator contingencial. Na época de um grande conflito, Freud suspeita de

que ela estava com dor de dente. A dor na face teve o estatuto de representar o conflito, o que difere da ideia de que a dor física originou o conflito.

Portanto, nem todo afeto estaria presente na cena que ocasionou um trauma original, apesar de que possa ter um efeito traumático, como vimos no caso da dor de Srta. Caecilie M., ou, pelo menos, não encontramos uma associação feita por Freud, entre o afeto da dor, por exemplo, e uma cena traumática originária.

Sobre o paciente da “Carta 105”, conforme Freud, a cena do banho é traumática. O autor suspeita de que essa cena tenha dado origem aos sintomas de seu paciente. A fantasia de “ser o deflorador”, que é evidenciada pela vergonha, aparece no teatro em relação a determinadas pessoas, mas remete o paciente de Freud a uma cena de infância. Nesta cena, o paciente, enquanto menino, fora para o banho e se submetia ao olhar e a ação do irmão. Tendo em vista a teoria de catarse e ab-reação de Freud, podemos pensar na cena do banho como um trauma originário, e a submissão do menino em relação ao irmão teve toda repercussão mais tarde, quando a vergonha ganha maior vigor.

2.2 A vergonha e algumas especificidades na teoria dos afetos

Vamos a dois fragmentos clínicos de Freud (1893-1895[1893]/1969) a fim de compreender não somente como se manifestam alguns afetos, suas similaridades, mas também o que os diferencia. O primeiro demonstra a manifestação do afeto aflitivo da vergonha, e o outro, a manifestação do afeto do horror, e mais uma gama de outros afetos.

2.2.1 A manifestação do afeto da vergonha em um fragmento clínico de uma senhora

Na discussão do caso da “Srta. Elisabeth von R”⁴⁹, Freud descreve um fragmento clínico de uma conhecida senhora, cujo diagnóstico de histeria ele questiona, por ela

⁴⁹ Srta. Elisabeth von R foi paciente de Freud em 1892. Ela tinha dificuldades no caminhar e sofria de dores nas pernas. Porém seus sintomas começaram a se manifestar durante os cuidados com o pai que se encontrara em um estágio muito avançado de sua doença. “Baseando-se na análise, presumi que uma primeira conversão havia ocorrido quando a paciente estava cuidando do pai, na época em que seus deveres de enfermeira entraram em conflito com seus desejos eróticos (...)” (Freud, 1893-1895c/1969, p. 190).

apresentar “leve nervosismo”, conferindo-lhe, mais precisamente, “traços de histeria” (Freud, 1893-1895c /1969, p. 185).

Após a morte de algumas pessoas que amava e das quais cuidara até a fase terminal de suas doenças, ela reproduzia, em sua mente, de modo cronológico, as cenas tanto das pessoas enquanto doentes quanto da morte de cada ente perdido e finalizava esse processo com explosões de choro. Essas explosões de choro, obviamente, como verifica Freud, surgem completamente fora de contexto, atrasadas. Trata-se de um caso em que os traumas acumulados durante a prestação de cuidados a um enfermo são enfrentados mais tarde (Freud, 1893-1895c/1969). Por esse motivo, Freud insere esse fragmento na discussão do caso clínico de Srta. Elisabeth von R. como um meio de endossar a relação entre a manifestação de fenômenos histéricos e os cuidados com enfermos.

Durante a fase de tratamento desses enfermos queridos, há uma propensão a potencializar os próprios afetos, por eles não serem ab-reagidos, o que, frequentemente, gera uma “histeria de retenção”:

Há bons motivos para que o fato de cuidar de pessoas doentes desempenhe um papel tão significativo na pré-história dos casos de histeria... Qualquer pessoa cuja mente seja ocupada pelas mil e uma tarefas envolvidas na prestação de cuidados a pessoas enfermas, tarefas essas que se seguem umas às outras numa sucessão interminável por um período de semanas e meses, adotará, por um lado, o hábito de suprimir todos os sinais de sua própria emoção, e por outro, logo desviará a atenção de suas próprias impressões, visto não ter nem tempo nem forças para apreciá-las devidamente. Assim, acumula uma massa de impressões passíveis de carregar afeto, que mal chegam a ser suficientemente percebidas e que, de qualquer modo, não foram enfraquecidas pela ab-reação. Está criando material para uma histeria de retenção (Freud, 1893-1895c/1969, p. 185).

Conforme a teoria freudiana dos afetos, parece haver uma relação direta entre estes e as emoções. Não há uma nítida diferenciação entre a emoção⁵⁰ e os afetos⁵¹ em sua obra.

No “Apêndice: O surgimento das hipóteses fundamentais de Freud”, presente em seu trabalho “As neuropsicoses de defesa”, essa questão sobre a diferenciação entre afeto e emoção é colocada, e o editor inglês conclui que, em “(...) numerosas outras passagens mostram que em geral ele atribuía a *afeto* aproximadamente o mesmo sentido que costumamos dar a *sentimento* ou *emoção*” (Freud, 1893-1899[1894], p.71). Mas não podemos

⁵⁰“emoção 1 ato de deslocar, movimentar 2 agitação de sentimentos; abalo afetivo ou moral; turbção, (...) reação orgânica de intensidade e duração variáveis, ger. acompanhada de alterações respiratórias, circulatórias etc. e de grande excitação mental. ETIM fr. *émotion* ‘perturbação moral’ (Houaiss; Villar, 2009, p. 738).

⁵¹“afeto 1 sentimento terno de afeição por pessoa ou animal; (...) sentimento ou emoção em diferentes graus de complexidade, p.ex., amizade, amor, paixão etc. (Houaiss; Villar, 2009, p. 60).

deixar de observar a tentativa de Freud de compreender a relação entre afeto e emoção por meio da análise teórica de seus casos clínicos. Vamos a ela!

Verificamos, nesse relato de Freud (1893-1895c/1969, p. 185) sobre a senhora cuidadora, que as emoções de sua paciente não puderam ser alvo de sua própria atenção, em certo período de sua vida, mas se destacaram, após a morte do marido, dando vazão não só às explosões de choro, como aos afetos, dentre eles, a vergonha. Ora, Freud não se refere à supressão dos afetos diante do cuidado de enfermos, mas à supressão das emoções, o que, por sua vez, teria consequências na vazão dos afetos, se é que podemos nos expressar dessa forma. Com a morte do marido, essa senhora se depara com o efeito da supressão de suas emoções.

A senhora comemorava, anualmente, as lembranças catastróficas de entes amados, aos quais despendeu cuidados, mas que faleceram. Essas lembranças aconteciam no mesmo período em que haviam acontecido os fatos no passado, com uma “(...) nítida reprodução visual, e suas expressões de sentimento se atinham rigorosamente às datas exatas” (Freud, 1893-1895c/1969, p. 185). Ao se deparar com Freud, no momento em que revivia um desses episódios, ela o repeliu e disse: “Não foi nada... foi só que o especialista esteve aqui hoje novamente e nos deu a entender que não havia mais nenhuma esperança. Não tive tempo de chorar por causa disso na hora” (Freud, 1893-1895c/1969, p. 185). Ela se referia à cena da notícia da morte de seu marido, que acontecera há três anos.

O que nos interessa, especialmente, nesse caso, que nos conduziu a retomá-lo em Freud, é que essa senhora não somente demonstrava sua tentativa de ab-reação, como suspeitava Freud, como se sentia “(...) envergonhada do efeito violento que essas reminiscências tinham sobre ela” (Freud, 1893-1895c/1969, p. 186). O autor não nos dá detalhes sobre o que o levou a essa interpretação entre o efeito das lembranças e as tentativas de ab-reação por meio delas, e a vergonha. Freud não diz de um rubor de sua paciente ao ser surpreendida em um mecanismo de recordação dos acontecimentos em torno da doença e da morte de seu marido.

Porém, conforme as colocações de Freud, compreendemos que a vergonha representa todo esse mal estar, não somente pelas lembranças, mas pela forma como sua paciente lida com essas lembranças – “(...) essa senhora celebrava festivais anuais de lembranças” (Freud, 1893-1895c/1969, p. 185). Uma “celebração de festivais” implica em algo completamente fora de contexto em se tratando de morte. A intensidade e o ato repetitivo dessas

“reminiscências” parecem-nos apresentar, principalmente para a paciente, uma forma inapropriada, descabida, vergonhosa de lidar com a morte do marido.

Houve várias tentativas de ab-reação que aconteceram tardiamente e que não possibilitaram um descarregamento do afeto, tal como concebe Freud em sua teoria. Ao contrário, os afetos persistem tanto, que as tentativas de ab-reação não cessam. Freud ainda acrescenta uma suposição, a de que, a cada repetição, sua paciente incluía “(...) detalhes diferentes para fins de ab-reação” (Freud, 1893-1895b/1969, p. 186).

Em “Sobre o mecanismo psíquico dos fenômenos histéricos: comunicação preliminar”, Freud nos adverte que “(...) as representações que se tornaram patológicas persistiram com tal nitidez e intensidade afetiva porque lhes foram negados os processos normais de desgaste por meio da ab-reação e da reprodução em estados de associação não inibida” (Freud, 1893-1895[1893]/1969, p. 47).

Tendo em vista a análise de Freud sobre esse caso, entendemos que as emoções suprimidas demarcam certas representações que passam a ter intensa carga afetiva e que retornam com veemência.

Mas será que podemos tomar essa característica como específica dos afetos aflitivos?

Freud não afirma essa teoria. O desenvolvimento de seu trabalho nos leva a supor que esse fenômeno de carregamento afetivo pode ser característico de qualquer afeto.

Mas por que, no caso dessa senhora que cuidara de seu marido, surge a vergonha após a morte do enfermo e não outro afeto?

A vergonha literalmente revela a expressão sintomática dessa viúva. Ela mostra um descompasso temporal em relação à expressão das emoções dessa senhora, cuja reação se dá completamente fora de contexto, e, principalmente, ela indica que o sujeito percebeu que teve um comportamento inapropriado para uma dada situação. Esse comportamento foi inapropriado, no caso em questão, na forma de expressar as emoções. Pensamos que essa possa ser uma indicação de uma especificidade desse afeto, que o diferencia não só dos outros afetos aflitivos designados por Freud (1893-1895[1893]/1969), como o susto, a dor física e a angústia, mas também de outros afetos, como o afeto horror, o qual veremos no próximo fragmento clínico de Freud, escolhido para nosso estudo sobre o tema dos afetos.

A vergonha justifica todo o mal-estar apresentado à Freud, por sua paciente. Será que essa senhora atendida por Freud perceberia, com tanta veemência, sua inapropriada reação emocional após a morte do marido, se Freud não a tivesse surpreendido? Acreditamos que

não. Ela só se dá conta de sua reação excessiva em relação à morte do marido, após ser surpreendida por seu médico.

A vergonha, para além da expressão das emoções no corpo, como os outros afetos também o fazem, mesmo que de formas diferentes uns dos outros, se manifesta diante do outro e, com isso, revela a esse público e ao próprio sujeito que há uma noção consciente de uma inapropriada forma de se comportar ou reagir emocionalmente.

Não podemos deixar de observar que Freud não identifica essa cena descrita sobre a vergonha à cena originária do trauma, mas a uma cena de cunho traumático.

2.2.2 A manifestação de alguns afetos no caso clínico da “Sra. Emmy von N.”

Ao discutir o caso “Sra. Emmy von N.”, uma senhora viúva, de cerca de quarenta anos de idade, em que aplicara o método hipnótico de Breuer pela primeira vez, Freud não deixa de estranhar o estado de agitação de sua paciente, manifestado durante o tratamento. Seu estranhamento deve-se a coerência do discurso de Sra. von N., que demonstrava ser uma mulher instruída e inteligente, o que não condizia com suas reações emocionais.

Alguns dos notáveis fenômenos motores revelados pela Sra. von N. eram simplesmente expressão das emoções e podiam ser reconhecidos com facilidade como tal. Assim, a maneira como estendia as mãos para a frente com os dedos separados e retorcidos expressava horror, do mesmo modo que seu jogo facial. Esta era, com certeza, uma maneira mais viva e desinibida de expressar as emoções do que era comum entre as mulheres de sua instrução e raça. Na realidade, ela própria era comedida, quase rígida em seus movimentos expressivos quando não se encontrava em estado histérico. (Freud, 1893-1895d/1969, p. 120).

Os fenômenos motores aparentes em suas mãos, dedos e face, que, nesse caso, diziam respeito às emoções dessa senhora, eram uma forma de expressão do afeto do horror e vieram à tona durante o tratamento. Entendemos, com esse fragmento clínico, que a emoção, portanto, é abordada teoricamente por Freud como uma possibilidade de expressão de um dado afeto. É como se o afeto necessitasse da emoção para se expressar, o que envolve a condição moral e física, conforme descrito por Houaiss e Villar (2009).

Outros sintomas também aparecem, como a depressão, a insônia, as dores na perna e nas costas, cãibra no pescoço, dores gástricas, inibição da fala, delírio, algumas fobias, anorexia, etc...

Também se manifestam outros afetos nessa mesma cena que acabamos de localizar, como o nojo⁵² (repulsa) e a angústia:

O que a paciente me dizia era perfeitamente coerente e revelava um grau inusitado de instrução e inteligência. Isso fazia com que parecesse ainda mais estranho que, a cada dois ou três minutos, ela de súbito se calasse, contorcesse o rosto numa expressão de horror e nojo, estendesse a mão em minha direção, abrindo e entortando os dedos, e exclamasse numa voz alterada, carregada de angústia: ‘Fique quieto! – Não diga nada! – Não me toque!’ (Freud, 1893-1895d/1969, p. 83).

O horror, o nojo (repulsa) e a angústia aparecem durante a hipnose. Mas isso não quer dizer que eles não acompanhavam Sra. Emmy von N. em outros momentos de sua vida.

Em outros episódios, Freud acreditava estar diante de um quadro delirante. Ela teve alucinações com animais, ratos, em estado de vigília e, desta forma, também se expressou por meio dos afetos.

Ela me entreteve, num estado que parecia normal, com histórias aterradoras sobre animais. Lera no *Frankfurter Zeitung*, estava na mesa em frente a ela, uma história de como um aprendiz amarrara um menino e lhe pusera na boca um rato branco. O menino morrera de susto. O Dr. K. lhe dissera ter mandado uma caixa cheia de ratos brancos para Tiflis. Ao narrar-me isso, ela demonstrava todos os sinais de horror. Torcia e retorcia as mãos várias vezes. “Fique quieto! – Não diga nada! – Não me toque! – Imagine só se houvesse uma criatura dessas na cama!” (Estremeceu) “Pense só, quando for aberta! Há um rato morto entre eles – um que foi ro-i-do!” (Freud, 1893-1895d/1969, p. 85).

Ao verificar, na mesma fonte, a origem da história narrada por Sra. von N., Freud encontra uma história de um menino que fora maltratado, mas nada referente a ratos. Inclusive, no período da noite desse mesmo dia, Freud comenta sobre esse episódio, e a reação de sua paciente foi dizer que não sabia nada sobre esse assunto, e “(...) deu boas risadas” (Freud, 1893-1895d/1969, p. 85).

Todos os sintomas constituíam uma “fórmula protetora” de expressão da Sra. von N., cuja finalidade era manter afastado o “material intromissivo” (Freud (1893-1895d/1969, p. 83). Portanto, segundo a teoria de Freud, esses afetos que se expressam de modo sintomático tem por função reforçar o recalque.

Sobre o afeto do susto, Freud (1893-1895d/1969, p. 84) observa como sua paciente se assustava com frequência quando ele, outros médicos e enfermeiros abriam a porta de seu quarto: “(...) fazia trejeitos faciais e dava um pulo toda vez que alguém entrava”.

⁵² “nojo (...) 7 sentimento de repulsa que algo desperta num indivíduo, que o faz evitá-lo, não querer tocá-lo; repugnância, asco (...)”. Houaiss e Villar (2009, p. 1359).

Ao longo do tratamento, foram surgindo várias histórias e Sra. von N., ao narrá-las “(...) crispava toda e assumia expressão de medo e horror” (Freud, 1893-1895d/1969, p. 86).

Ao procurar pela origem do trauma, Freud (1893-1895d/1969, p. 86) pergunta sobre o que a assusta, e sua paciente lembra-se de várias cenas: aos cinco anos de idade, teve seu primeiro desmaio e espasmos quando os irmãos jogaram animais mortos sobre ela. Aos sete anos, assustou-se ao ver a irmã no caixão. Aos oito anos, foi aterrorizada pelo irmão, por várias vezes, que se enrolava em lençóis para assustá-la como um fantasma, e, aos nove anos, ficou aterrorizada ao ver o queixo de sua tia, que estava em um caixão, cair. Freud acredita que todas as outras cenas cujo conteúdo é repleto por animais e cadáveres remetem-se a essas. Porém, essas cenas que Sra. von N. acabara de relatar já estavam em sua memória pela agilidade com que ela as retratara, em tão curto período de tempo.

Para Freud (1893-1895d/1969, p. 116), a causa da histeria de sua paciente estava no fator da “soma de excitação” do trauma que atuava em seu sistema nervoso, e que, em parte, era somatizado por Sra. von N., através de suas conversões. Mesmo que essas cenas relatadas acima não sejam a causa original de sua histeria, Freud (1893-1895d/1969, p. 117) acredita que as fobias de Sra. von N., representadas por seus vários afetos, se firmaram graças a esses acontecimentos traumáticos e contingenciais. Quando Freud se referia a conteúdos traumáticos, nesse momento de sua pesquisa sobre o tema, não queria dizer, necessariamente, que ele se referia ao trauma original que ele acreditava existir.

No caso da Sra. von N., Freud compreende a escolha dos tipos de fobias de sua paciente, mas se intriga com uma coisa: por que essas fobias persistiam?

Conforme a teoria da ab-reação de Freud, podemos concluir, com essa pergunta, que o tratamento não teria sido suficiente para um total descarregamento afetivo. Um trauma original, ou a lembrança de situações que remetem a esse trauma, persistia com todo vigor. Freud (1893-1895d/1969, p. 117) conclui que: “É necessário, julgo eu, acrescentar um fator *neurótico* para explicar sua *persistência* — o fato de que a paciente vinha vivendo há anos em estado de abstinência sexual. Tais circunstâncias se acham entre as causas mais frequentes de uma tendência à angústia”. Algo de caráter sexual estaria, nesse caso, na origem dos sintomas histéricos. Algo relacionado à vida sexual dessa paciente era fonte de angústia. Mas Freud não afirma que a angústia antecederia o recalque, ou seja, que a angústia seria um trauma originário.

Acreditamos que a histeria da Sra. von N. persistira devido à tentativa de supressão da pulsão sexual. Tratara-se de uma viúva cujas “(...) tentativas de suprimir essa pulsão, que é de

todas a mais poderosa, tinham-na exposto a seu grave esgotamento mental” (Freud, 1893-1895d/1969, p. 131). Ela, inclusive, justifica não ter se casado novamente por não acreditar no desinteresse por parte dos possíveis pretendentes em relação à sua fortuna. Além disso, ela pensava que poderia prejudicar a expectativa de suas filhas com um novo matrimônio. Freud não deixa de observar e admirar o “modo de vida bem orientado” e o “caráter impecável” de sua paciente, que diz respeito à sua condição moral.

A seriedade moral com que encarava suas obrigações, sua inteligência e energia, (...) seu alto grau de instrução e de amor à verdade nos impressionaram grandemente, enquanto seu generoso cuidado para com o bem-estar de todos os seus dependentes, sua humildade de espírito e o requinte de suas maneiras revelaram também suas qualidades de verdadeira dama (Freud, 1893-1895d/1969, p. 131).

Então, não seria incorreto pensarmos, nesse caso clínico, que a angústia sinaliza a tentativa de supressão da pulsão sexual, que muito se articula à condição moral, e que se constituiria aí a etiologia da histeria da Sra. von N. Nesse sentido, os afetos, como o medo, o horror, o susto e o nojo, que se manifestam devido a situações traumáticas que ocorrem ao longo da vida da paciente, e se confluem às fobias e conversões durante o tratamento terapêutico, só persistiram junto aos sintomas porque representavam uma forma de defesa, uma “fórmula protetora”, como escreve Freud (1893-1895d/1969, p.83), diante do afeto da angústia, como da condição moral da paciente.

Outro fator que nos despertou interesse, nesse caso clínico, foi o fato de que a Sra. von. N. não demonstrou a Freud ter percebido o que acontecera durante o tratamento — a expressão de suas reações motoras, juntamente com a manifestação dos afetos como o nojo e o horror. “Essas interpolações chegavam ao fim tão de súbito quanto começavam, e a paciente retomava seu relato anterior, sem dar continuidade a sua excitação momentânea e sem explicar ou pedir desculpas por seu comportamento — provavelmente, portanto, sem que ela própria notasse a interpolação” (Freud, 1893-1895d/1969, p. 83).

No primeiro fragmento clínico que apresentamos, do paciente da “Carta 105”, e no outro, da suposta histeria de retenção da senhora que cuidara do marido, a vergonha denuncia uma tomada de consciência sobre as reações emocionais, o que não ocorre no caso da Sra. von N. em relação aos afetos do horror e do nojo, mais precisamente. Além disso, a vergonha surge de modo completamente contingencial, independente do *setting* terapêutico.

Freud vê semelhança entre a manifestação do afeto da vergonha, no caso da suposta histeria de retenção, e as expressões de horror e nojo da Sra. von N., diante da figura do

médico, aliadas a outros sintomas. Porém, no caso da Sra. von N., já era de se esperar a manifestação de algum tipo de afeto no momento do tratamento, tendo em vista a teoria da ab-reação que visaria à manifestação das emoções que haviam sido suprimidas e dos afetos ligados a elas. Afinal, essa era a finalidade do método aplicado por Freud, nesse momento de seus estudos.

2.2.3 O afeto da vergonha e a dinâmica da emoção

Entendemos que, se as emoções são vivenciadas, os afetos também o são. Essa equação também funciona em sua forma negativa, ou seja, sem vivenciar as emoções, não há como vivenciar os afetos. Temos, como exemplo, a histeria de retenção, discutida em casos clínicos atendidos por Freud (1893-1895d/1969) que apresentavam a relação entre a manifestação de fenômenos histéricos e os cuidados com enfermos, tal como já abordamos.

Outro termo importante para uma melhor compreensão sobre a teoria freudiana dos afetos, e com ela, sobre o modo como Freud abordava teoricamente o termo emoção, é o que ele toma por representações. Em seu trabalho “Sobre o mecanismo psíquico dos fenômenos histéricos: comunicação preliminar”, compreendemos que, para Freud (1893-1895[1893]/1969), há representações que são afetivamente atuantes devido a situações completamente contingenciais e que, por esse motivo, despertam emoções. Existem também outras representações que não são afetivamente atuantes. Como vimos, caso as emoções não possam ser vivenciadas pelo sujeito, os afetos são potencializados, ou seja, ganham força. Freud aponta, então, para um carregamento afetivo.

Uma das funções do recalque é justamente lidar com esse afeto que se excede no aparelho psíquico, por sua impossibilidade de ser ab-reagido. É daí que resultam os sintomas patológicos.

Recorremos ao trabalho de Freud sobre “As excitações tônicas intracerebrais: os afetos”, para entender o motivo pelo qual o aparelho psíquico luta por conceber uma forma de não potencializar os afetos. Tudo nos leva a crer que a chave para essa questão está na fonte de desprazer devido a uma sobrecarga afetiva. Essa fonte corresponde ao “aumento da excitação intracerebral normal”, como elabora Freud (1893-1895e/1969, p. 218) nesse momento de seus estudos sobre os afetos.

Assim, os elementos cerebrais, depois de serem restaurados por completo, liberam certa quantidade de energia mesmo quando estão em repouso; e quando essa energia não é empregada funcionalmente, ela aumenta a excitação intracerebral normal. O resultado é uma sensação de desprazer. Tais sensações são sempre geradas quando uma das necessidades do organismo deixa de encontrar satisfação. Visto que essas sensações desaparecem quando a quantidade excedente de energia que foi liberada é empregada funcionalmente, podemos concluir que a eliminação dessa excitação excedente é uma necessidade do organismo. E aqui deparamos pela primeira vez com o fato de que existe no organismo uma “*tendência a manter constante a excitação intracerebral*”... Tal excedente de excitação é uma sobrecarga e um incômodo, e o impulso de consumi-lo surge como consequência disso (Freud, 1893-1895e/1969, p. 218).

Freud diz de uma sobrecarga afetiva, no caso da supressão das emoções, o que causa desprazer no aparelho psíquico, e não confere esse fenômeno somente ao afeto da vergonha, ou mesmo aos afetos aflitivos. Podemos supor que esse mecanismo é uma característica dos afetos em geral.

2.2.4 A vergonha e o trauma originário

Compreendemos que a vergonha, nesse momento da obra de Freud, como qualquer outro afeto, surge como uma forma de expressão de um mal-estar em relação ao aumento de excitação presente no aparelho psíquico.

Mas a vergonha poderia ser considerada como o próprio trauma originário, antecedente ao recalque?

Não podemos deixar de notar, com a clínica das histéricas de Freud, que há certa tendência, na sua condução clínica, em acreditar na importância de contribuir para que suas pacientes dessem vazão a afetos traumáticos, a fim de tratar seus próprios sintomas, e talvez até mesmo curá-los. Por outro lado, não podemos afirmar que há uma indistinção no modo como cada afeto irrompe na vida de um sujeito, e no modo de expressão dos vários tipos de afetos.

Freud nos possibilita observar que há diferentes formas, encontradas por suas pacientes, de dar vazão aos afetos em uma histeria de retenção, por exemplo. Se, diante da morte de seus familiares e enfermos queridos, algumas histéricas passam a manifestar, de modo atrasado, suas reações afetivas, por outro lado, cada uma experimenta afetos completamente diferentes, como o horror, ou mesmo a vergonha.

Precisamos tentar compreender o porquê de uma dada situação ser capaz de provocar em um sujeito a vergonha, que é o afeto que estamos priorizando pesquisar no presente trabalho, e em outro não.

No fragmento clínico de Freud (1893-1895c/1969, p. 185), em que a senhora o repeliu e irritou-se quando este a surpreendeu chorando e “celebrando” a morte de seu marido, há uma interpretação, pelo autor, que sua paciente se “(...) envergonhava do efeito violento que essas reminiscências tinham sobre ela” (Freud, 1893-1895c/1969, p. 185). Mas Freud não faz nenhuma associação entre a irrupção da vergonha, nesse caso, e o trauma originário.

A única menção sobre a vergonha é por meio da própria interpretação de Freud acerca do caso. Questionamos se Freud faria a mesma interpretação sobre essa situação, de que sua paciente estava envergonhada, caso ele não a tivesse surpreendido. Nesse sentido, acreditamos que a vergonha não se manifesta de qualquer forma, apesar de ser devido a alguma situação contingencial, como o encontro com Freud, e referida a uma situação traumática, como a morte do marido.

Esse fragmento clínico nos leva a acreditar que a vergonha precisa necessariamente de um outro para se manifestar, mas não um outro qualquer. Essa senhora ficou envergonhada em relação à Freud. É por meio desse encontro que ela se dá conta de sua forma de lidar com a perda do marido, e se envergonha. Isso nos leva a acreditar que haveria, para essa senhora, uma imagem a sustentar diante da figura do médico, e que a situação a que ele a encontrara, evidenciaria um descompasso em relação a essa imagem.

Como exemplo de distinção, a angústia pode ou não se manifestar diante do outro. No caso da Sra. von N., a angústia se manifesta no processo hipnótico, ou seja, no momento do tratamento e, portanto, diante de Freud. Já no caso da Srta. Anna O., a angústia se intensifica longe da figura do médico: “Quando me achava presente, esse estado era de euforia, mas em minha ausência era altamente desagradável e caracterizado por angústia e excitação” (Freud, 1893-1895[1893]b/1969, p. 66). Freud acredita que esse fator devia-se ao efeito do método aplicado por ele, o que possibilitava a ab-reação do afeto e alívio da paciente, embora tal efeito não perdurasse por muito tempo.

É digno de nota que há distinções entre os afetos, a começar pelas reações que cada afeto exige do próprio corpo. As reações emocionais diante do horror não são as mesmas diante da angústia, e nem da vergonha.

Observamos, em um fragmento clínico de Freud, que a própria vermelhidão ocasionada pela vergonha se manifesta literalmente diante do outro. Mas não de um outro

qualquer. Ao olhar ou ser olhado, em uma determinada circunstância, que remete o sujeito à certa inadequação - que o remete a alguma fantasia. Essa característica pertence, exclusivamente, ao afeto da vergonha. Referimo-nos ao paciente descrito na “Carta 105”, que se enrubesce ao ver “(...) alguém de uma determinada categoria de conhecidos, especialmente no teatro (...)” (Freud, 1886-1899[1899]/1969, p. 330).

Mesmo que o rubor não seja mencionado por Freud (1893-1895c/1969, p. 185), a vergonha também se apresenta no fragmento clínico da senhora, em relação à figura do médico, pois, por meio desta, a senhora se dá conta de seu ritual em relação à morte do marido.

Pensamos em três pontos que contribuem para levantarmos a especificidade do afeto da vergonha na teoria freudiana:

- 1) A reação emocional no corpo - a vermelhidão;
- 2) O que a faz irromper-se - o encontro com um outro que remete o sujeito a alguma fantasia, e diante do qual o sujeito quer sustentar uma certa imagem;
- 3) A percepção de um comportamento inapropriado - o sujeito se dá conta tanto do afeto que está em questão, quanto do que ele, a princípio, representa.

Até então, conseguimos compreender que, se há essas especificidades da vergonha na teoria dos afetos em Freud, então a vergonha difere não somente da angústia, como dos demais afetos. Porém, isso não quer dizer que a vergonha e a angústia não tenham suas similaridades, a começar por ambas serem consideradas como afetos aflitivos.

Mas ainda aqui, não conseguimos responder se a vergonha poderia representar a própria origem da histeria, ou melhor, se podemos tomar a vergonha como o trauma originário nesse momento dos estudos de Freud acerca dos afetos.

No fragmento clínico do paciente da “Carta 105”, a vergonha não estava presente na cena do banho, a qual Freud supunha ser uma cena originária, traumática, antecedente ao recalque. Porém, mais tarde, ao relatar para Freud sobre a vergonha causada por meio de uma fantasia, o paciente recorda dessa cena que aconteceu na sua infância. A vergonha não estava na cena do banho, mas, por meio do relato sobre o incômodo com o sentimento de vergonha, devido à fantasia de ser o “deflorador”, é possível acessá-la. A vergonha, nesse caso, representaria um afeto passível de acessar a cena do trauma originário em um processo analítico.

Vamos ao tema sobre a formação das neuroses de defesa, em que Freud aborda a incidência dos afetos na formação dos sintomas de origem psíquica e pesquisa a fundo a cena originária do trauma.

2.3 A função dos afetos na formação das neuroses de defesa

Em “Rascunho K”, as neuroses de defesa são designadas por Freud como “aberrações patológicas de estados afetivos psíquicos normais” (1886-1899[1896]b/1969, p. 267) e se subdividem em quatro tipos: “de conflito (histeria), de autocensura (neurose obsessiva), de mortificação (paranoia), de luto (amênci⁵³ alucinatória aguda)” (Freud, 1886-1899[1896]b/1969, p. 267).

Importante ressaltar que, nesse momento das formulações teóricas acerca da psicanálise, as estruturas psíquicas, como neurose, psicose e perversão, não eram tão estabelecidas, pois ainda estavam em desenvolvimento. O conceito de recalque torna-se fundamental para essa finalidade.

Desde a “Carta 18”, é impossível a Freud desenvolver o tema sobre as neuroses sem considerar a teoria dos afetos. Ele identifica como causa das neuroses as perturbações na vida sexual, ou, também, de forma análoga, uma perturbação dos “afetos sexuais”, além de definir seus três tipos de mecanismos: “transformações do afeto (histeria de conversão), deslocamento do afeto (obsessões) e troca de afeto (neurose de angústia e melancolia)” (Freud, 1886-1899[1894]/1969, p. 233).

Freud deixa claro, na “Carta 18” destinada a Fliess, que a excitação sexual, que é o próprio afeto, sofre essas devidas alterações, ou seja, diante do mal-estar ocasionado pelo afeto, o psiquismo lhe dá outro destino. Portanto, sobre a formação das neuroses, os afetos que se manifestam no psiquismo e que se associam, de alguma forma, a algum conteúdo sexual, são fonte de mal-estar e, por esse motivo, são alterados.

Em relação ao mecanismo de alteração dos “afetos sexuais”, podemos dizer que se trata de uma neurose. Na “Carta 18”, Freud evidencia a angústia como um afeto dessa natureza.

⁵³ “Amênci^a s.f. p.us. ausência de razão; loucura, demência. ETM lat. *amentia*, *ae'id.* SIN/VAR ver sinonímia de *alucinação*. Houaiss e Villar (2009, p. 114).

Outra característica das neuroses de defesa, apresentada no “Rascunho K”, é assim descrita por Freud: “Existe uma tendência normal à defesa — uma aversão contra dirigir a energia psíquica de tal maneira que daí resulte algum desprazer... tal tendência atua somente contra as lembranças e os pensamentos” (Freud, 1886-1899[1896]b/1969, p. 268).

Em “As neuropsicoses de defesa. Apêndice: O surgimento das hipóteses fundamentais de Freud”, Freud (1893-1899[1894]/1969), recorre à *lei da constância*, então, certamente, essas lembranças e pensamentos que remetem um sujeito ao desprazer devem-se ao fato de aumentarem a “quantidade de excitação” de seu “aparelho mental”.

A tendência à defesa pode ser considerada prejudicial “quando é dirigida contra ideias também capazes de, sob a forma de lembranças, liberar um novo desprazer — como é o caso das ideias sexuais” (Freud, 1886-1899[1896]b/1969, p. 268). É por meio dessa tendência prejudicial, como indica Freud, que se caracteriza um estado clínico patológico — as neuroses de defesa, também nomeadas como neuroses de recalque. Portanto, mesmo que o afeto apareça como defesa, sua manifestação, por outro lado, gera um aumento da quantidade de excitação do aparelho psíquico, o que provoca mal-estar.

O conceito de recalque percorre toda a obra de Freud e é designado, pela primeira vez, no “Rascunho K”, como uma “fórmula-padrão do desenvolvimento de uma neurose” (Freud, 1886-1899[1896]b/1969, p. 269). Essa “fórmula-padrão” é composta por etapas: de forma traumática e prematura, vivencia-se uma ou mais experiências sexuais, nas quais incidirão o recalque. Alguma situação posterior ao próprio recalque desperta a lembrança que corresponde a esse primeiro momento. Surge a formação de um “sintoma primário”, mas que sucumbe devido ao retorno das ideias recalçadas. Há uma luta entre essas ideias recalçadas e o ego. A partir de então, formam-se os novos sintomas, que são considerados por Freud (1886-1899[1896]b/1969, p. 269) como a “doença propriamente dita”.

Não podemos deixar de observar que, em “Sobre o mecanismo psíquico dos fenômenos histéricos: comunicação preliminar”, trabalho publicado em 1893, Freud não afirma que a vergonha ou qualquer outro afeto aflitivo antecede o recalque, mas que eles têm uma função de trauma psíquico, ou seja, reforçam o recalque, e, portanto, atuam com todo o seu vigor a partir dele, e até mesmo para além dos sintomas. No “Rascunho K”, publicado em 1896, Freud dá ênfase à manifestação da vergonha como força recalçadora — uma defesa que surge como efeito do recalque, a fim de reforçá-lo.

2.3.1 Vergonha: sintoma primário nas neuroses de defesa

No “Rascunho K”, mais um afeto é colocado sob a mesma condição da vergonha, como um sintoma primário de defesa — a repugnância. Esse afeto surge “junto com as experiências sexuais” (Freud, 1886-1899[1896]b/1969, p. 269). Esses dois afetos e a moralidade colocam em destaque o campo das neuroses: “Onde não existe vergonha... ou onde não entra a moralidade... ou onde a repugnância é embrutecida pelas condições de vida, também não resultam nem neurose, nem recalque, em decorrência da estimulação sexual na infância” (Freud, 1886-1899[1896]b/1969, p. 269).

Em decorrência da defesa contra lembranças sexuais ocorridas em “idade prematura”, por causarem desprazer, surgem a vergonha e a repugnância, com a função de reforçar o recalque, como também a condição moral de um sujeito. Tudo indica que essa seja a primeira tese de Freud acerca do afeto da vergonha, mas que, logo em seguida, é desbancada por ele mesmo:

Contudo, temo que essa explicação não resista a um teste mais aprofundado. Não penso que a produção de desprazer durante as experiências sexuais seja consequência da mistura ao acaso de determinados fatores desprazerosos. A experiência diária nos mostra que, quando a libido alcança um nível suficiente, a repulsa não é sentida, e a moralidade é suplantada; penso que a vergonha se relaciona, por meio de ligações mais profundas, com a experiência sexual. Em minha opinião, a produção de desprazer na vida sexual deve ter uma fonte independente: uma vez que esteja presente essa fonte, ela pode despertar sensações de repulsa, reforçar a moralidade e assim por diante (Freud, 1886-1899[1896]b/1969, p. 269).

Até esse momento de seus estudos, que antecede o ano de 1897, para Freud, a vergonha, como também as neuroses de defesa tinham como ponto de origem o estímulo sexual na infância ocasionado por uma fonte externa ao organismo, ou seja, a criança teria que ter sido seduzida.

Percebemos, com base no “Rascunho K”, como Freud começa a perceber, de forma sucinta, a sexualidade infantil. Ele deixa claro que há uma “fonte independente” na vida sexual que levaria ao desprazer. Essa “fonte” não se atém à sua teoria de sedução na infância. Por outro lado, Freud se apresenta resistente a levar adiante essa mais nova formulação teórica, já que retoma, em outros trabalhos, sua teoria da sedução.

Assim, podemos observar, em “A natureza e o mecanismo da neurose obsessiva”, que a vergonha, como também a conscienciosidade e a autodesconfiança são consideradas como “sintomas primários de defesa” (Freud, 1893-1899[1896]d/1969, p. 169), provenientes da

lembrança de experiências sexuais na infância. Esses sintomas ainda não caracterizam um quadro de neurose obsessiva, tal como nos ensina Freud acerca da manifestação da vergonha e da repugnância no “Rascunho K”.

Os sintomas primários de defesa, que são a própria “descarga de afeto” (Freud, 1893-1899[1896]d/1969, p. 166), têm por função bloquear os traumas de infância, pois, a partir dessa defesa, que é o próprio afeto, esses traumas não se tornam conscientes de forma imediata. Portanto, esses afetos surgem como substitutos do conteúdo recalcado, que remete à infância, e, assim, o preservam. Trata-se de um “período de aparente saúde” (Freud, 1893-1899[1896]d/1969, p. 169), até que surjam os sintomas neuróticos que se devem à alteração desses afetos.

Sobre a formação das neuroses, Freud demarca sua impressão em relação a um fator decisivo que pode resultar ou em uma histeria, ou em uma neurose obsessiva — as “circunstâncias cronológicas no desenvolvimento da libido” (Freud, 1893-1899[1896]d/1969, p. 169).

Freud supõe que a diferença entre a emergência de uma histeria e a emergência de uma neurose obsessiva é que, na primeira, há uma experiência sexual passiva na infância e, na segunda, há uma experiência sexual ativa que, por sua vez, se manifesta posteriormente através da agressividade. No entanto, a experiência sexual prazerosa, na infância, aparecerá “(...) depois sob a forma de atos que envolvem autoacusação” (Freud, 1893-1899[1896]d/1969, p. 169), no caso da neurose obsessiva. Com a maturação sexual, esse período se finda, e a autoacusação ficará ligada à lembrança dessas ações prazerosas. Mas, por outro lado, a conexão com a cena sexual passiva que causa desprazer, como também acontece na histeria, antecede a cena ativa e é substituída por sintomas primários.

Conforme Freud (1893-1899[1896]d/1969, p. 166), os sintomas primários de defesa, representados pelos afetos, ao mesmo tempo em que velam o conteúdo recalcado, despertam o “traço mnêmico” dos traumas referentes às experiências sexuais da infância. Diante do fracasso da defesa, que ocorre após a puberdade, a “doença” se instala. Esse fenômeno é descrito como “retorno das lembranças recalçadas”.

No “Rascunho K”, Freud nos ensina que, se há uma “tendência normal à defesa” do aparelho psíquico (Freud, 1886-1899[1896]b/1969, p. 268), então é possível supor que a defesa primária, sob o âmbito da vergonha, não se sustenta por muito tempo. Ora, se essa defesa obtivesse um total êxito, o aparelho psíquico cessaria seus esforços em continuar a defender-se.

Outro ponto importante trabalhado por Freud, no “Rascunho K”, é que o recalque não é necessariamente produto do estímulo sexual na infância, mas de uma “fonte” que leva ao desprazer proveniente da vida sexual. Essa “fonte” pode ganhar força em vários momentos da vida de um sujeito.

Portanto, não seria inadequado se referir à vergonha como um “afeto sexual”, termo mencionado por Freud na “Carta 18”, já que ela se manifesta diante do recalque. A questão é pesquisar qual seria essa “fonte independente dos estímulos sexuais” externos ocorridos na infância. Pensamos que, ao se referir a essa “fonte”, ou, mais precisamente, ao desvio dessa “fonte” que leva ao desprazer, Freud refere-se ao desvio da pulsão sexual.

2.3.2 Vergonha, angústia e pulsão sexual

A condução do trabalho de Freud, até então, nos leva a entender que a vergonha é uma defesa que se manifesta diante do recalque, e que sinaliza, após o recalque, a presença de um conflito de ordem sexual. Ela contribui tanto para reforçar o recalque como se apresenta como efeito desse mesmo recalque, já que se manifesta com toda a sua potência diante de um mal-estar devido à lembrança correspondente a uma ou mais cenas de cunho sexual.

A partir do “Rascunho K”, Freud apresenta outra novidade que contribui para um melhor entendimento sobre o tema da vergonha: se não há o desvio da pulsão, ou melhor, se “a libido alcança um nível suficiente” (Freud, 1886-1899[1896]b/1969, p. 269) e se destina a seu fim, entendemos, então, que não há recalque, e, sem ele, nem vergonha, nem sentimento de repulsa. O desprazer, que atuaria no recalque, não estaria aí presente, e, com isso, sairíamos do campo das neuroses de defesa, também designadas como neuroses de recalque. Nesse sentido, podemos pensar que tanto a vergonha, como a repulsa indicam um limite no campo de atuação da pulsão sexual.

No volume I, “Publicações pré-analíticas e esboços inéditos”, Freud aponta como consequência, tanto da formação da neurose quanto da perversão, a pré-condição do estímulo sexual em idade prematura, ou seja, antes da puberdade. Podemos localizar essa linha de pensamento de Freud na “Carta 52”, também dirigida à Fliess: “Pois, uma outra consequência das experiências sexuais prematuras é a perversão, cuja causa parece consistir em que a defesa ou não ocorreu antes de estar completo o aparelho psíquico, ou não ocorreu nunca” (Freud,

1886-1899[1896]a/1969, p. 286). Portanto, pelo menos nessa carta, Freud propõe que, na neurose, há recalque, e, na perversão, ele se apresenta ou de forma tardia, ou nunca. Porém, em um trabalho posterior, “Fetichismo”, ao invés de um recalque tardio ou até mesmo ausente, Freud (1927a/1969, p. 156) nos trás outra concepção em relação à perversão – uma recusa à castração. Surge então o termo “*Verleugnung*” [‘rejeição’] ao abordar o tema sobre fetichismo.

Também na “Carta 52”, Freud nos conduz a questionar sobre a origem do desprazer que atua no recalque. Será que esse desprazer deve-se ao estímulo sexual na infância? Mas a um estímulo externo que envolveria o fator da sedução sexual?

Então, Freud articula o desprazer ao recalque. “Uma falha na tradução — isto é o que se conhece clinicamente como ‘recalque’. Seu motivo é sempre a produção de desprazer que seria gerada por uma tradução; é como se esse desprazer provocasse um distúrbio do pensamento que não permitisse o trabalho de tradução” (Freud, 1886-1899[1896]a/1969, p. 283).

Então, para Freud, apesar de toda essa tentativa do aparelho psíquico em evitar o desprazer, este permanece, de alguma forma, inevitável. O mecanismo do recalque trata-se de uma defesa do aparelho psíquico contra a lembrança de um fator sexual. A luta do aparelho psíquico é tentar inibir a produção de desprazer ocasionada por essa lembrança. Porém, a lembrança do fator sexual, após o recalque, retorna como se estivesse atualizada e continua a gerar o desprazer. “Um evento sexual de uma dada fase atua sobre a fase seguinte como se fosse um evento atual e, por conseguinte, não é passível de inibição. O que determina a defesa patológica (recalque), portanto, é *a natureza sexual do evento e a sua ocorrência numa fase anterior*” (Freud, 1886-1899[1896]a/1969, p. 284).

Nesses casos em que surge a instalação da doença, a defesa (recalque) não é suficiente para inibir o desprazer. Esse desprazer pode ser sempre reativado e gerar sintomas. Esse mecanismo de defesa, que envolve o recalque, é designado como uma “defesa patológica” (Freud, 1886-1899[1896]a/1969, p. 283).

Nos Adendos de “Inibição, sintoma e ansiedade” (Freud, 1925-1926[1926]c/1969, p. 169), o editor inglês descreve a forma como Freud aborda os dois termos. Segundo o editor, em “Sobre o mecanismo psíquico dos fenômenos histéricos: comunicação preliminar” (Freud, 1893-1895[1893]/1969), o termo recalque (*Verdrängung*) aparece pela primeira vez. Já o termo defesa (*Abwehr*) aparece, também pela primeira vez, no artigo “As neuropsicoses de defesa” (1893-1899[1894]/1969). Sobre o emprego dos dois termos:

(...) a utilidade de ‘defesa’ como um termo mais abrangente que ‘repressão’ começou discretamente a surgir — particularmente nos artigos metapsicológicos. Assim, as ‘vicissitudes’ dos instintos, um dos quais somente é ‘repressão’, foram consideradas como ‘modalidades de defesa’ contra eles (Edição Standard Brasileira, Vol. XIV, p. 147, 153 e 170, Imago Editora, 1974), e, mais uma vez, ‘projeção’ foi mencionada como um ‘mecanismo’ ou ‘meio de defesa’ (*ibid.*, 211 e 255). Somente dez anos depois, contudo, no presente trabalho, é que se reconheceu explicitamente a conveniência de distinguir entre o emprego dos dois termos (Freud, 1925-1926[1926]c/1969, p. 170).

De volta a “Carta 52”, conforme Freud (1886-1899[1896]a/1969, p. 283), há, também, uma “defesa *normal*”, devido à produção do desprazer no aparelho psíquico, que não envolve o mecanismo do recalque. Nesses casos, a produção de desprazer é inibida quando a “lembrança é despertada”, e, portanto, podemos presumir que há a tradução do material psíquico, cuja lembrança era fonte de desprazer.

Nessa carta, fica evidente como Freud considerava o termo defesa mais abrangente que o termo recalque, já que subdivide dois tipos de defesa e, em apenas um deles, envolve o mecanismo do recalque. Sendo assim, haveria uma defesa que seria patológica, o recalque, e outra que não.

Mas o que origina o desprazer?

Conforme a teoria de Freud sobre o mecanismo de defesa do aparelho psíquico, mencionado na “Carta 52”, entendemos que o desprazer deve sua origem à vida sexual, o que leva ao recalque.

Se A, quando era atual, produziu determinado desprazer, e se, quando redespertado, produz um novo desprazer, então este não pode ser inibido. Nesse aspecto, a lembrança se comporta como se se tratasse de um evento atual. Esse caso só pode ocorrer com os eventos sexuais, porque as magnitudes das excitações causadas por eles aumentam por si mesmas com o tempo (com o desenvolvimento sexual) (Freud, 1886-1899[1896] a/1969, p. 284).

Esses casos são alvo de nossa pesquisa, pois a manifestação do afeto da vergonha se articularia, conforme a teoria freudiana, ao recalque.

Mas, no “Rascunho K”, Freud deixa claro sua preferência em pesquisar sobre o afeto da angústia, precisamente no modelo da “neurose de angústia” (Freud, 1886-1899[1896]b/1969, p. 269) nos adultos, em que também há uma relação entre as experiências sexuais e os distúrbios psíquicos.

Na “Carta 75”⁵⁴, Freud questiona o que proporciona um recalque normal, e ele mesmo responde que é algo que “pode levar à angústia” (Freud, 1886-1899[1897]c/1969, p. 320). Nesse sentido, a fonte do recalque também pode ser fonte da angústia. Inclusive, nessa carta, Freud (1886-1899[1897]c/1969, p. 319) também questiona sobre o que poderia estar por trás do recalque e menciona a “Carta 64”, momento em que ele “(...) estava por encontrar a fonte do recalque sexual normal (moralidade, vergonha, etc.)”, apesar de, “depois, por longo tempo”, não ter conseguido encontrá-la.

A vergonha e a angústia seriam comutáveis?

Conforme nossa interpretação do texto “Sobre o mecanismo psíquico dos fenômenos histéricos: comunicação preliminar”, a vergonha, assim como os outros afetos aflitivos, estaria na origem do conflito como um trauma determinante. Essa concepção sobre a teoria dos afetos contradiz alguns trabalhos posteriores de Freud, como o “Rascunho K” e a “A natureza e o mecanismo da neurose obsessiva”. Nestes, Freud nos conduz a pensar que a vergonha se apresenta no instante mesmo do “recalque sexual normal”, como uma defesa primária, portanto, junto ao recalque. Podemos supor, então, que a vergonha seria uma maneira do recalque de se constituir pela primeira vez. Nesse caso, ela se confundiria com o ato de recalque.

E a angústia?

O que, então, nos proporciona o recalque normal? Algo que, livre, pode levar à angústia, e, psiquicamente ligado, pode produzir rejeição - ou seja, a base afetiva para um sem-número de processos intelectuais de desenvolvimento, tais como a moralidade, a vergonha etc. Assim, tudo isso surge à custa da sexualidade (potencial) extinta. Disso podemos inferir que, com as ondas sucessivas do desenvolvimento de uma criança, esta é sobrecarregada de respeito, vergonha, essas coisas, e vemos como a não-ocorrência dessa extinção das zonas sexuais pode produzir a insanidade moral como uma inibição do desenvolvimento (Freud, 1886-1899[1897]c/1969, p. 320).

Mais uma vez, é muito frequente a articulação entre a angústia, o recalque, a vergonha, e a condição moral, quando Freud trabalha sobre a fonte de origem do recalque, como se pode perceber na “Carta 52”. Pareceu-nos, aqui, que a angústia seria considerada por Freud como uma “base afetiva” e, nesse sentido, antecederia ao desenvolvimento da moral e da vergonha. Porém, todos esses afetos decorreriam de alguma restrição à condição sexual, conforme Freud (1886-1899[1897]c/1969, p. 320), da “sexualidade (potencial) extinta”.

⁵⁴ Carta também dirigida a Fliess.

Em “Inibição, sintoma e ansiedade”, Freud (1925-1926[1926]b/1969) também se refere à angústia como um afeto que não somente antecede o recalque, como o convoca. Nesse sentido, a angústia pode ser referida como um afeto que representa a primeira cena traumática, sobre a qual incide o recalque.

Freud demonstra essa teoria da angústia como origem do trauma e dos sintomas neuróticos, ao retomar a análise teórica sobre o processo de constituição do mecanismo do recalque, em dois casos clínicos: o caso do “Pequeno Hans”⁵⁵ e o caso do “Homem dos Lobos”.⁵⁶ Para Freud (1925-1926[1926]b/1969, p. 110), em ambos os casos, o “medo da castração”, que implicaria a manifestação do afeto da angústia, conduziria ao mecanismo do recalque, e, a partir de então, os sintomas se instalariam.

Conforme Freud (1925-1926[1926]b/1969, p. 110), a angústia no caso do “Pequeno Hans” e do “Homem dos Lobos” se relacionava, respectivamente, à ideia de “(...) ser mordido por um cavalo e a de ser devorado por um lobo”. Ideias que se apresentavam de forma distorcida a partir do mecanismo do recalque. A ideia que “sofreu a repressão”, e que era fonte de angústia para ambos, era a de “serem castrados pelo pai”. Essa ideia “(...) era, portanto, um medo realístico, o medo de um perigo que era realmente iminente ou que era julgado real. Foi a ansiedade que produziu a repressão, e, não, como eu anteriormente acreditava, a repressão que produziu a ansiedade” (Freud, 1925-1926[1926]b/1969, p. 110-111).

Entendemos, portanto que a angústia conduziria ao mecanismo do recalque e, em um adulto, seria aquilo que avisaria o aparelho psíquico do risco de uma falha no recalque, e convocaria este a se reatualizar. Se a vergonha é recorrente, não se apresenta apenas como defesa primária, mas como um afeto aflitivo (traumático), assim como a angústia, então podemos supor que esse afeto também sinaliza uma falha no recalque. Essa pode ser uma função similar da vergonha e da angústia, mas não quer dizer que a vergonha seja o afeto que represente o trauma determinante ou a base afetiva que convoca o recalque.

Voltemos à questão sobre o desprazer que atua no recalque. Esse desprazer deve-se à sexualidade infantil, ou seja, à condução da libido e suas reações no aparelho psíquico. O destino da libido leva Freud a diferenciar o campo das neuroses do campo da perversão. Na perversão, a libido pode atingir um nível que se sobrepõe a qualquer tipo de desprazer, e, quando isso ocorre, não se faz necessário o mecanismo de defesa pelo recalque. Conforme a

⁵⁵ O caso do “Pequeno Hans” foi publicado e intitulado como “Análise de uma fobia em um menino de cinco anos” (Freud, 1909a/1969).

⁵⁶ O caso do “Homem dos Lobos” foi publicado e intitulado como “História de uma neurose infantil” (Freud, 1917-1919[1914]/1969).

teoria freudiana, podemos supor então, que, na perversão, estariam comprometidas a condição moral e a possibilidade de manifestação da vergonha.

O fator de sedução sexual na infância tinha uma importância demasiadamente grande como precondição do recalque e, portanto, da neurose. As fantasias dos pacientes em relação à própria infância não eram levadas em conta, até então. É nos “Três ensaios sobre a teoria da sexualidade” que Freud traz à luz e dá ênfase ao tema da sexualidade infantil e, com ele, ao conceito de “pulsão sexual” — “libido”:

Faz parte da opinião popular sobre a pulsão sexual que ela está ausente na infância e só desperta no período da vida designado de puberdade. Mas esse não é apenas um erro qualquer, e sim um equívoco de graves consequências, pois é o principal culpado de nossa ignorância de hoje sobre as condições básicas da vida sexual. Um estudo aprofundado das manifestações sexuais da infância provavelmente nos revelaria os traços essenciais da pulsão sexual (Freud, 1901-1905[1905]a/1969, p. 163).

Sua descoberta de que a pulsão sexual também está presente na infância coloca abaixo a tese de que ela só se manifestaria após a puberdade. Essa “fonte” é inata ao sistema psíquico. Porém, mesmo que a pulsão sexual seja presente desde sempre, não podemos afirmar que ela se faça presente de igual maneira durante toda a vida de um sujeito.

No trabalho “A questão da análise leiga, conversações com uma pessoa imparcial”, pertencente à segunda tópica da obra de Freud, o autor menciona sobre as fases do desenvolvimento sexual e, junto a elas, sobre a incidência da vergonha.

(...) o fato mais notável sobre a vida sexual das crianças, segundo me parece, passa por todo seu desenvolvimento mais amplo nos cinco primeiros anos de vida. A partir desse ponto até a puberdade estende-se o que se conhece como período de latência. Durante ele a sexualidade normalmente não avança mais; pelo contrário, os anseios sexuais diminuem de vigor e são abandonadas e esquecidas muitas coisas que a criança fazia e conhecia. Nesse período da vida, depois que a primeira eflorescência da sexualidade feneceu, surgem atitudes do ego como a vergonha, a repulsa e a moralidade, que estão destinadas a fazer frente à tempestade ulterior da puberdade e a alicerçar o caminho dos desejos sexuais que se vão despertando. Esse ‘desencadeamento bifásico’, como é denominado, da vida sexual muito tem a ver com a gênese das doenças neuróticas (Freud, 1925-1926[1926]a/1969, p. 204).

O curioso é que a vergonha, assim como a repulsa e a moralidade, surge exatamente no período de latência, onde a manifestação da sexualidade atrelada às zonas erógenas fenece, mas sua energia continua com toda a força, só que agora desviada para essas formações reativas. Portanto, a vergonha é uma reação à condição da libido. A vergonha é um meio encontrado pelo sujeito de não atender as exigências de satisfação pulsional. Como os

“anseios sexuais” se destacam, novamente, a partir da puberdade, a vergonha teria um papel, portanto, de sinalizá-los, o que, por sua vez, provocaria novamente um desprazer.

Encontramos, então, uma justificativa para o desprazer, que é fonte de angústia no “Homem dos Lobos” e no “Pequeno Hans”, por exemplo, e que leva ao recalque — o fato de a pulsão sexual (libido) ser considerada inaceitável para a consciência. Sob esse aspecto, as fantasias infantis têm um papel fundamental, já que elas se apresentam como um impedimento do neurótico de viver a pulsão.

A ênfase sobre a pulsão sexual na infância é demonstrada nos “Três ensaios sobre a teoria da sexualidade”, mas, antes, a partir de 1897, Freud já questiona sua teoria da sedução, segundo a qual o estímulo sexual na infância teria origem externa, e relata isso a Fliess, na “Carta 69”. A partir dessa concepção teórica acerca da sexualidade infantil, muda-se também o entendimento sobre o que é o trauma de infância decorrente de uma experiência sexual.

A vergonha, como afeto, surge em defesa contra ideias de cunho sexual, portanto, como um afeto que se manifesta diante das exigências de satisfação da libido e, com isso, reforça o recalque. Podemos pensar, então, que uma das funções da vergonha é corroborar com a finalidade das fantasias infantis. Tudo nos leva a crer que a vergonha, na teoria freudiana, ganha forças a partir da lembrança da própria sexualidade infantil, incluindo, aí, o fator da fantasia devido à pulsão sexual, desde sempre.

2.4 A vergonha e a angústia não seriam mesmo comutáveis? Fragmento clínico descrito na “Carta 97”

Há um fragmento clínico, na “Carta 97”, sobre um paciente de 25 anos de Freud que se sente envergonhado ao ser olhado quando caminha. Seu difícil caminhar é acompanhado por “rigidez das pernas, espasmos, tremores” (Freud, 1886-1899[1898]/1969, p. 326). Esses sintomas, que aparecem na adolescência, se manifestaram desde os 14 anos de idade, logo após as mortes do pai e do irmão.

Freud destaca o fato de esse paciente viver angustiado, motivo que o leva a “manter-se agarrado às saias da mãe como o bebê que se esconde atrás desse homem” (Freud, 1886-1899[1898]/1969, p. 326). O paciente se identifica com um tio “tabético”⁵⁷ desde os 13 anos

⁵⁷ “tabético *adj.* menos cor. que *TÁBIDO*” (Houaiss; Villar, 2009, p. 1800).

de idade. Essa identificação deve-se ao fato de “levar uma vida dissoluta”. Porém, Freud remete à sua fala: “Espontaneamente, ele disse que o tio não se sentia nem um pouco envergonhado de seu modo de andar” (Freud, 1886-1899[1898]/1969, p. 326), mas, para ele, seu modo de caminhar é motivo de vergonha.

Conforme essa descrição clínica de Freud, em um primeiro momento, a vergonha se manifesta, ou ganha forças, a partir do olhar do outro sobre os sintomas que demonstram a instalação da doença — ser olhado enquanto caminha. Mas, por trás disso, há uma identificação com um tio por levar uma vida de “maus costumes”. Acreditamos que o afeto da vergonha evidencia essa identificação, afinal, o tio não se sentia envergonhado por algo que representa, para ele, motivo de vergonha. Seu caminhar, em primeira instância, remete a uma vida sexual desregrada como a de seu tio.

A articulação entre a vergonha e o caminhar do paciente deve-se a uma “relação racional” (Freud, 1886-1899[1898]/1969, p. 326), uma vez que o paciente revelara que fatores como a gonorreia e constantes ereções facilmente justificavam seu modo de andar, ao que parece, nada convencional. A condição moral está colocada aqui para esse sujeito.

A vergonha, que se manifestou a partir do olhar do outro, localiza exatamente a condição moral, por meio da qual o sujeito julga uma situação como sendo minimamente inadequada para os costumes vigentes. Mas Freud continua a acreditar que, “(...) além disso, a causa de sua vergonha era mais profunda” (Freud, 1886-1899[1898]/1969, p. 326) e procura a origem desse afeto. Pensamos que Freud busca por uma cena original em que a vergonha se apresentaria pela primeira vez e que representaria o cerne da neurose — o trauma determinante.

Seu paciente revela que morava com sua família perto de um rio, no campo. De repente, o rio começou a subir, e ele foi “tomado de um terrível medo” (Freud, 1886-1899[1898]/1969, p. 326), ao pensar que seu quarto seria inundado durante a noite. Logo após relatar esse seu medo extremo, ele se lembra de quando era criança e das ameaças da mãe em contar para os professores e colegas do curso primário sobre seu problema de enurese noturna. Com isso, surge uma “(...) angústia enorme. De modo que é aí que se situa sua vergonha” (Freud, 1886-1899[1898]/1969, p. 326). Freud acredita que ele deve ter tido experiências sexuais no início da infância, já que urinou na cama regularmente até os sete anos de idade.

“tábido *adj.* 1 em que há podridão, decomposição; corrupto, podre <*t.cadáveres num campo de batalha*>. *adj. s.m.* 2 que ou quem sofre de tabes (...) corrompido” (Houaiss; Villar, 2009, p. 1800).

“tabes, progressiva atrofia ou decadência de todo o corpo ou parte dele. *t.dorsal NEUR* problema de coordenação motora provocado por uma alteração degenerativa da medula espinhal, ger. causada pela sífilis; ataxia locomotora (...) pus; podridão” (Houaiss; Villar, 2009, p. 1800).

Ainda nesse momento de seus estudos, ele interroga se essas experiências foram espontâneas ou por sedução.

A cena do rio e a ameaça da mãe são acompanhadas, respectivamente, pelos afetos do medo e da angústia. Além disso, Freud acredita que o sentimento de vergonha desse rapaz tem origem nisso que lhe causa angústia. Mais uma vez, surge a dificuldade de distinguir o momento de origem desses dois afetos. A vergonha se origina de uma situação ocorrida na infância, que também é angustiante para o sujeito. E, junto com a angústia, a vergonha retorna na adolescência a partir do olhar do outro. Quando pensamos sobre o trauma determinante, sobre a fonte de origem da neurose, nesse caso, a vergonha e a angústia parecem ser praticamente indissociáveis, comutáveis.

Porém, é por meio da vergonha que é possível construir um *link*, no curso do processo analítico, com a cena traumática, supostamente originária. Nossa interpretação sobre esse fragmento clínico é que o trauma determinante, conforme a teoria de Freud, refere-se à ameaça da mãe, que, por sua vez, é representada pelo afeto da angústia. Nesse sentido, Freud nos leva a pensar na relação entre a angústia e a ameaça de castração do pai no “Homem dos Lobos” e no “Pequeno Hans”.

A angústia seria um afeto determinante, que representa o trauma de origem da neurose também no fragmento clínico da “Carta 97”. Freud não afirma que o menino ficara envergonhado com a ameaça da mãe, e sim angustiado. Mas, por outro lado, ele pensa que a vergonha se “situa” aí, nesse momento! Essa quase disjunção entre a origem da angústia e da vergonha nos leva a reforçar nossa hipótese de que a vergonha, em Freud, seria a forma de o recalque se apresentar pela primeira vez. E a angústia seria o afeto que convocaria o recalque.

Ora, essa mãe ameaça expor para muitos a fragilidade de seu filho e, com isso, sua impotência. Ela ameaça convocar o olhar do outro sobre a incompletude do filho. Na infância, após a ameaça da mãe, esse paciente passou a se preocupar com sua imagem. Essa situação é extremamente angustiante, e entendemos que também passou a ser vergonhosa para ele. São esses sintomas que se expressam em seu estranho modo de caminhar, já na adolescência, quando se “(...) libera o afeto pertencente a essa fase; ambos, afeto e sintomas, vinculam-se somente pela sua percepção interna” (Freud, 1886-1899[1898]/1969, p. 326).

Tanto na infância quanto na adolescência, a vergonha se manifesta quando a imagem que o representa é colocada em evidência pelo outro e, depois de evidenciada, é colocada em questão pelo próprio sujeito. Isso nos leva a pensar que a vergonha surge quando a representação da própria imagem vacila.

Podemos questionar as duas vertentes da manifestação da vergonha nesse pequeno fragmento clínico:

1) A princípio, a vergonha apresenta-se especificamente nesse caso, junto com os sintomas que caracterizam a própria neurose, ou seja, junto com a instalação da doença. Ela não se manifesta apenas em um momento único e específico como defesa primária relacionada à instauração do recalque. Digamos que ela é recorrente.

2) A segunda vertente diz respeito ao fato de a vergonha não se apresentar simplesmente com a manifestação desses sintomas visivelmente expostos pelo corpo, mas a partir da presença do Outro pela via da ameaça, pela via da identificação, pela via do olhar, e, com isso, advém o abalo da própria imagem. Freud não enfatiza essa parte do caso e busca localizar a causa inaugural da vergonha: “Por favor, observe que a vergonha está simplesmente apensa aos sintomas e deve relacionar-se com outros fatores desencadeantes” (Freud, 1886-1899[1898]/1969, p. 326). Nesse sentido, conforme Freud, entre os sintomas e o afeto da vergonha, encontra-se perdida a história da infância, levando-nos a acreditar que o que se perde é justamente uma particularidade dessa história, fonte de angústia e causa da vergonha.

Pensamos que a origem da vergonha, na teoria Freudiana, localiza-se em um fator sexual devido à ação da pulsão sexual desde a infância, o que, por sua vez, possibilita a constituição da fantasia. Freud não prioriza essa concepção na análise desse fragmento clínico. A condição de manifestação da vergonha, que, por sua vez, se manifestaria como um impedimento à pulsão, não está sendo priorizada em sua interpretação teórica e clínica desse caso.

Por mais que essa “Carta” seja datada de 1898, o que suporia que Freud não mais desse ênfase à teoria do trauma, por suspeitar do fator da sedução sexual na infância, ele ainda assim busca, nesse caso, priorizar a localização da origem da vergonha na infância, e assim chegar ao trauma psíquico. Nesse sentido, parece que Freud utiliza o afeto da vergonha como uma espécie de bússola para descobrir o trauma que seria determinante em uma neurose, assim como o faz com o afeto da angústia.

Aprendemos que a vergonha é um afeto sexual que se apresenta mediante o recalque, conforme a teoria freudiana. A partir desse fragmento clínico, podemos perceber que a vergonha, independentemente de ser um sintoma primário, ou de surgir junto aos sintomas neuróticos, para Freud, tem origens mais profundas do que a princípio revela. Talvez esse seja

o motivo que o levava a buscar encontrar a origem desse afeto que, nesse sentido, camufla sua causa inaugural.

2.5 Vergonha e fantasia: fragmento clínico descrito na “Carta 105”

Há uma diferenciação feita por Freud entre os sonhos e os sintomas na “Carta 105” (1886-1899[1899]/1969). Os sonhos são “(...) realizações de desejo de um pensamento recalcado”, já que eles “(...) são mantidos longe da realidade”. E os sintomas, por fazerem parte da realidade, precisam ser “(...) a realização de desejo do pensamento recalcador” (Freud, 1886-1899[1899]/1969, p. 329). Portanto, para Freud, há um conteúdo recalcado que persiste em ser velado pelo desprazer que gera no aparelho psíquico e que, por esse motivo, esse conteúdo recalcado se expressa por meio dos sonhos. Mas há também uma instância recalcadora que contribui para que aquilo que fora recalcado não se revele, como demonstram os sintomas.

A vergonha é um afeto que reforça o recalque, tal como aprendemos no “Rascunho K”. Podemos inferir, então, que ela está em consonância com o sintoma no sentido de que ambos apontam para a realização do desejo do pensamento recalcador. Conforme a teoria freudiana, sua função é preservar o aparelho psíquico de uma condição desprazerosa. Porém, a vergonha defende a condição psíquica de um desprazer causado pelas ideias sexuais, causando-lhe outro — ela causa certo transtorno. A vermelhidão, por exemplo, ocasionada pela vergonha, expõe visualmente um mal-estar — um desprazer.

No tópico “2.1 Vergonha, um afeto aflitivo”, perguntamos se a vergonha seria o próprio trauma determinante da neurose, como Freud acreditava acontecer com todos os afetos aflitivos. Pensamos que não. Se a vergonha surge devido ao trauma determinante, conforme a teoria dos afetos em Freud, isso não quer dizer, necessariamente, que ela é o próprio trauma de origem. Porém, por meio de nossa pesquisa sobre o fragmento clínico da “Carta 97”, acreditamos que, sem esse trauma de origem, não seria possível advir o afeto da vergonha.

Agora, retomaremos a história clínica do paciente da “Carta 105”, priorizando o viés da fantasia. Esse paciente apresenta sintomas como enrubescimento e suor frio ao ver determinadas pessoas em um lugar específico. Em um primeiro momento, como na “Carta

97”, sobre o rapaz que sente vergonha ao ser olhado enquanto caminha, o olhar também é um fator que desencadeia a vergonha. Mas a dimensão do olhar a que estamos nos referindo, na “Carta 105”, é outra: não é um olhar que vem de fora. Ao fitar um outro em um lugar específico (no teatro), o sujeito remete-se à sua própria fantasia. É dela que ele se envergonha, e não seria muito dizermos que ele se envergonha porque, ao olhar as mulheres em um teatro, sua fantasia torna-se evidente para ele e, ao mesmo tempo, para o outro, já que ela é exposta pelo afeto da vergonha. Uma fantasia que ele julga ser vergonhosa, ou, no mínimo, inapropriada.

Vamos relembrar a descrição de Freud que destaca esse fragmento clínico:

Você sabe por que nosso amigo E., que você conhece, enrubesce e começa a suar assim que vê alguém de uma determinada categoria de conhecidos, especialmente no teatro? Ele sente vergonha. Sem dúvida. Mas de quê? De uma fantasia na qual ele figura como o deflorador de toda pessoa que encontra. Ele transpira porque deflora: trabalho muito pesado o dele (Freud, 1886-1899[1899]/1969, p. 330).

O interessante é que a vergonha (o enrubescimento) se manifesta, nesse caso, não somente junto com os sintomas que poderiam retratar uma neurose, mas também a partir de uma fantasia sexual que se destaca na sua fase de vida adulta.

Freud, ao descrever “A arquitetura da histeria”, no “Rascunho L”, não o faz sem que antes trabalhe o tema das fantasias. Ele toma como ponto de partida duas vertentes fundamentais acerca do tema: ao mesmo tempo em que as fantasias são construídas a partir de lembranças das “cenas *primevas*”, elas também “(...) têm a finalidade de obstruir o caminho para essas lembranças” (Freud, 1886-1899[1897]d/1969, p. 297). Essa obstrução deve-se à sublimação dessas lembranças, ou seja, a seu aprimoramento, como explica Freud: “As fantasias são fachadas psíquicas construídas com a finalidade de obstruir o caminho para essas lembranças. As fantasias servem, ao mesmo tempo, à tendência de aprimorar as lembranças, de sublimá-las. São feitas de coisas que são *ouvidas e posteriormente utilizadas*” (Freud, 1886-1899[1897]d/1969, p. 297).

Freud defendia a tese de que, a partir das fantasias, era possível chegar, de forma indireta e retroativamente, a essas cenas originárias. Portanto, elas referem-se ao conteúdo recalcado e, com isso, o distorcem, na tentativa de torná-lo, de algum modo, inacessível. Tornar inacessível a lembrança que, por sua vez, seria o germe da instalação da doença — dos sintomas. Daí o termo utilizado por Freud — “fachadas psíquicas”.

Tanto com o “Rascunho L”, como no relato clínico da “Carta 105”, as fantasias, assim como a vergonha, são um meio de buscar compreender as possíveis causas dos sintomas, mesmo que surjam como forças recaladoras, conforme demonstra Freud.

No caso clínico descrito na “Carta 105”, Freud não discute a distinção entre os sintomas primários de defesa e os sintomas propriamente característicos de uma neurose de defesa. A vergonha se apresenta junto com os sintomas que caracterizam um quadro de neurose. Como pesquisador, Freud busca localizar uma situação inaugural que fosse responsável pelos sintomas como o suor e a vergonha, pela via da fantasia. Para tanto, ele tenta destacar significados de duas expressões que parecem demarcar a história de seu paciente e que representam os sintomas: “suar” e “deflorador”. Ele considera, então, algumas cenas:

1º) Conforme Freud (1886-1899[1899]/1969, p. 330), o paciente apresenta um pensamento como expressão do significado de ser o “deflorador”. A cada vez que ele se sente envergonhado diante de uma mulher, e, com isso, “derrotado”, ele pensa: “Ora, essa estúpida pensa que tenho vergonha dela. Se eu a tivesse numa cama, ela iria ver como não me sinto nada constrangido com ela!” (Freud, 1886-1899[1899]/1969, p. 330). O paciente de Freud nos leva a crer que sua vergonha surge a partir de uma fantasia sexual que, por sua vez, remete o sujeito à possibilidade de uma impotência sexual — de um fracasso. Ora, ele estava preocupado com sua imagem diante de uma mulher — “derrotado”. Conforme nossa interpretação, esse sujeito, diante de uma mulher, levanta dúvidas sobre a consistência do significante “deflorador”. Pensamos que a vergonha revela essa inconsistência. Além disso, a vergonha também revela um sentido moral, afinal, se esse sujeito se sente envergonhado só de pensar em deflorar alguém, é porque ele julga ser inadequada essa fantasia. Isso reforça a teoria de Freud de que a vergonha, e também as fantasias, tem um papel de destaque como força recaladora.

2º) Outra situação ocorrida durante a aula de latim, que remete aos termos “suar” e “deflorar”, é tomada por Freud como possível fonte para a origem dos sintomas. Conforme Freud, nesse momento, os desejos de seu paciente foram representados pela fantasia de ser o “deflorador”: Na sala de aula, que lembra um auditório de teatro, ele discutiu com seu professor sobre algumas expressões e, dentre elas, “suar” como representação de trabalho. Além disso, após ser reprovado em botânica, na universidade, ele é reconhecido como “deflorador”. Entendemos que Freud interpreta

o “suar” como efeito da força de trabalho diante da fantasia de defloração. Nesse sentido, sua função de trabalho é deflorar. Já o seu reconhecimento como o “deflorador”, na universidade, diz respeito ao fato de ele já haver desbravado o conteúdo daquela disciplina. Parece que Freud toma o “suar” e o “deflorador” como significantes para esse sujeito.

3º) Freud continua a pesquisar, nesse relato clínico, o que poderia ser o conteúdo traumático ligado às experiências sexuais, apesar de já dar um destaque ao tema das fantasias. Não muito satisfeito, ele se refere a uma outra situação que indica ser traumática. Seu paciente tinha três anos e, nessa época, sempre se encontrava suado, motivo que levou um irmão mais velho a jogar-lhe água de banho e a colocar-lhe espuma no rosto. Freud não aprofunda aqui o enfoque sobre o trauma sexual da infância. Mas não podemos esquecer de sua teoria da sexualidade infantil que atesta a presença da libido desde a infância. Entendemos, portanto, que, nesse momento em que foi escrita a “Carta 105”, fevereiro de 1899, a suspeita de que há sexualidade infantil já estava conduzindo suas articulações teóricas. Ora, seu paciente estava nu diante de seu irmão mais velho. Além disso, ele fora tocado por esse irmão. Se essa cena produziu um efeito de trauma na constituição psíquica desse paciente, como suspeita Freud, certamente deve-se ao desprazer que atua no recalçamento. Pensamos que esse desprazer deve-se à lembrança dessa cena, momento em que a libido desse sujeito estava sendo destinada ao irmão, o que fora causa do recalçamento, fonte para a fantasia e origem da vergonha.

É por meio desses significantes, que parecem ecoar desde a infância, numa tentativa de estabelecer algum sentido pela via da fantasia, que a vergonha se manifesta. A vergonha, nesse caso, nos revela significantes que demarcam a história desse sujeito de modo único e contingencial. Tudo indica que o sujeito se via completamente identificado a esses significantes, que, pela via da fantasia, se manifestaram junto aos sintomas neuróticos na adolescência.

Podemos concluir, com esse relato clínico, que Freud⁵⁸ conferiu muito mais importância às fantasias, que derivam da infância e que são representadas por significantes

⁵⁸ Na “Nota do Editor Inglês” dos “Estudos sobre a histeria”, “Tem-se pensado com frequência que os autores dos *Estudos* atribuíam os fenômenos da histeria apenas aos traumas e às lembranças inextirpáveis deles, e que só mais tarde é que Freud, depois de deslocar a ênfase dos traumas infantis para as fantasias infantis, chegou a sua momentosa concepção ‘dinâmica’ dos processos da mente. Ver-se-á, contudo, pelo que acaba de ser dito, que uma hipótese dinâmica sob a forma do princípio da constância já estava subjacente à teoria do trauma e da ab-

incidentes ao longo da vida, do que ao trauma psíquico. Mas, por outro lado, ele busca a origem do trauma. Ele também reafirma sua teoria de que há o recalque devido a uma cena originária e de que a vergonha advém daí.

A vergonha é uma força recalcadora, que, no caso, só foi possível se manifestar por meio das fantasias e, com isso, reforçar os sintomas neuróticos. Talvez seja por esse motivo que Freud enfatize, com seus relatos e fragmentos clínicos, uma vergonha que se acentua mais tarde e não simplesmente na infância. Mas não podemos nos esquecer de que, se a vergonha se manifesta com vigor, mais tarde, os significantes que lhe dão vazão pela via da fantasia já se fazem presentes desde a infância.

Outro ponto importante que podemos destacar, por meio da “Carta 105”, é que a vergonha pode se apresentar como força recalcadora não simplesmente no momento do recalque, em que a lembrança de uma cena na tenra infância passa a ter valor traumático. A vergonha pode se manifestar em qualquer período da vida de um sujeito, desde que tenha havido o recalque propriamente dito. Com isso, podemos acreditar que uma das funções da vergonha é defender o aparelho psíquico da pulsão sexual, que, por sua vez, está presente desde a mais tenra infância.

2.6 Vergonha e paranoia: caso clínico da “Sra. P.”

O título do trabalho de Freud, “Observações adicionais sobre as neuropsicoses de defesa: Introdução”, evidencia que, assim como as neuroses, as psicoses também têm seu mecanismo psíquico de defesa.

Num breve artigo publicado em 1894, agrupei a histeria, as obsessões e certos casos de confusão alucinatória aguda sob o nome de “neuropsicoses de defesa” [Freud, 1894a], porque tais afecções revelaram um aspecto comum. Este consistia em que seus sintomas emergiam por meio do mecanismo psíquico de *defesa* (inconsciente) — isto é, emergiam como uma tentativa de recalcar uma representação incompatível que se opunha aflitivamente ao ego do paciente (Freud, 1893-1899[1883]/1969, p. 163).

reação. E quando chegou o momento de ampliar os horizontes e atribuir uma importância muito maior às pulsões, em contraste com a experiência, não houve necessidade de modificar a hipótese básica. Na realidade, Breuer já ressalta o papel desempenhado pelas ‘principais necessidades e pulsões fisiológicas do organismo’ na gênese dos aumentos de excitação que exigem descarga (pág. 220), e frisa a importância da ‘pulsão sexual’ como ‘a fonte mais poderosa dos acúmulos sistemáticos de excitação (e, conseqüentemente, de neuroses)’ (pág. 211)” (Freud, 1893-1895/[1893]1969, p. 23).

Portanto, os sintomas surgem como efeito do conteúdo que fora recalcado nas neuroses e também nas psicoses.

Mesmo que haja esse ponto em comum, em “Análise de um caso de paranoia crônica”, Freud (1893-1899[1896]c/1969, p. 174) levanta algumas peculiaridades dessas estruturas psíquicas referentes ao próprio mecanismo do recalque. Na histeria, esse efeito, que é representado pelos sintomas, se dá por meio de conversões e somatizações. Já na neurose obsessiva, Freud encontra o mecanismo de substituição, ou seja, há um deslocamento do conteúdo recalcado por meio das associações.

Na continuidade dessa mesma linha de pensamento, a respeito do modo como se configura o mecanismo de defesa nas estruturas psíquicas, Freud (1893-1899[1896]c/1969, p. 174) analisa um quadro clínico diagnosticado como paranoia. Para ele, trata-se de uma “psicose de defesa”.

A fim de compreender a solução psíquica encontrada por sua paciente, de nome fictício “Sra. P.”, Freud busca localizar a causa dos sintomas, os quais serão vistos adiante. Nessa busca de Freud, percebe-se que a vergonha é também considerada um sintoma de defesa em uma psicose.

Com essa demonstração clínica, pelo menos nesse aspecto, pode-se equiparar a neurose à psicose, já que ambas dispõem de um mecanismo de defesa. Por outro lado, a perversão, como se observa na “Carta 52”, dispensa um mecanismo de defesa. Pode-se dizer que isso se deve à ausência do desprazer, diante da livre condução da libido. Dessa forma, a condição moral é comprometida e a vergonha também.

Para Freud, como a vergonha advém de um mecanismo de defesa, mais precisamente do recalque, ela estaria ausente na perversão, mas possivelmente presente no campo das neuroses e psicoses.

Nos casos de histeria e de neurose obsessiva, o método psicanalítico utilizado por Freud consistia em trazer à consciência pensamentos inconscientes e lembranças recalcadas, e, com isso, vencer as resistências e eliminar os sintomas. Ele acreditava que também seria possível aplicá-lo à paranoia e obter o mesmo resultado.

Ao atender a Sra. P., Freud constata que, como em um caso de histeria, ela produz pensamentos a respeito dos quais “(...) não se lembrava de ter tido, que, a princípio, não entendia e que eram contrários às suas expectativas” (Freud, 1893-1899[1896]c/1969, p. 177). E, com isso, se faziam presentes as “representações inconscientes”, termo interpretado por

Vieira (2001) como significantes, em seu livro *A ética da paixão, uma teoria psicanalítica do afeto*.

Porém, Freud encontra uma única peculiaridade desse caso de paranoia que difere da forma de defesa das neuroses histérica e obsessiva: “A única peculiaridade consistia em que os pensamentos que emergiam do inconsciente eram, em sua maior parte, ouvidos interiormente pela paciente ou alucinados por ela, do mesmo modo que suas vozes” (Freud, 1893-1899[1896]c/1969, p. 177). Sobre esse fenômeno alucinatório, Freud acreditava que ele remetia às experiências infantis recalcadas de Sra. P., e o designa como “sintomas do retorno do recalcado” (Freud, 1893-1899[1896]c/1969, p. 179).

Vamos ao tema da vergonha no caso da Sra. P.

A paciente de Freud diz se sentir envergonhada por mulheres que viu nuas nos banhos, em um estabelecimento hidropático, além de sentir vergonha de ser vista nua, “(...) desde quando podia lembrar-se” (Freud, 1893-1899[1896]c/1969, p. 177). Essa informação o leva a tomar a vergonha como um elemento condutor do caso, a fim de buscar, por meio desse afeto, a causa dos sintomas, ou seja, sua origem:

Como estivesse obrigado a encarar a vergonha como alguma coisa obsessiva, concluí, de acordo com o mecanismo de defesa, que deveria ter sido recalcada uma experiência relacionada com algo de que ela não se envergonhara. Assim pedi-lhe que deixasse emergirem as lembranças pertinentes ao tema de sentir-se envergonhada (Freud, 1893-1899[1896]c/1969, p. 177).

Por mais que Freud utilize a vergonha como uma bússola para chegar a uma cena conflituosa que teria sido recalcada, ele desconfia que o afeto da vergonha não esteja presente nessa cena originária, determinante. Mais uma vez, Freud nos conduz a pensar que, apesar de a vergonha estar associada à cena de origem da neurose, ela não se apresenta nessa cena.

A vergonha surge como efeito da cena conflituosa, como sintoma primário, ou seja, como uma primeira forma de o recalque se apresentar. Então não poderíamos considerar a vergonha como um trauma determinante, apesar de esse afeto poder representá-lo.

Com a condução clínica de Freud, Sra. P. remete-se a uma série de cenas em que a vergonha poderia estar presente. Porém, Freud levanta a suspeita de que, assim como em um caso de neurose obsessiva, o conteúdo originário é vinculado a uma cena sexual causadora de desprazer e é substituído e representado por outras cenas. Então, ele suspeita de que a cena original fosse desprovida da vergonha.

(...) a série terminou numa cena aos seis anos de idade, na qual ela se despia no quarto das crianças antes de ir para a cama, sem sentir qualquer vergonha diante do irmão que lá estava. Quando a interoguei, tornou-se clara que cenas como essa tinham ocorrido frequentemente e que, durante anos, irmão e irmã tiveram o hábito de se exibirem nus um para o outro antes de irem para a cama. Compreendi então o sentido de sua ideia repetida de que estava sendo observada ao ir para a cama. Era um fragmento inalterado da antiga lembrança que envolvia uma autocensura, e ela agora estava suprimindo a vergonha que deixara de sentir quando criança (Freud, 1893-1899[1896]c/1969, p. 177).

Conforme a interpretação de Freud sobre esse caso, a formação dos sintomas, em especial, as alucinações visuais de Sra. P., “(...) alucinações de mulheres nuas, especialmente da parte inferior do abdome feminino com os pelos pubianos e, ocasionalmente, também da genitália masculina” (Freud, 1893-1899[1896]c/1969, p. 175), deve-se à solução encontrada por Sra. P., na tentativa de suprimir a vergonha que fora ausente em sua infância.

A vergonha se manifesta, na história da Sra. P. , por meio da formação dos sintomas, na vida adulta, e vem reforçar a condição moral da paciente, assim como Freud abordou sobre a manifestação desse afeto no “Rascunho K”.

Para um entendimento sobre os sintomas, inclusive a vergonha, é importante retomar o caso de Sra. P. desde que chegou a ser tratada por Freud. Seu tratamento inicia-se aos 32 anos de idade. Nessa época, já havia três anos que se casara, e seu filho encontrava-se com dois anos de idade. Freud (1893-1899[1896]c/1969, p. 175) acredita que os primeiros sinais da enfermidade de Sra. P. se iniciaram quando seu filho estava com seis meses de vida. Ela tornou-se desconfiada e pouco comunicativa. Apresentava aversão em encontrar com seus familiares e vizinhos, além de ir aumentando a queixa sobre os últimos: “grosseiros e sem consideração” (Freud, 1893-1899[1896]c/1969, p. 175). Ela não levantava dúvidas acerca do menosprezo de parentes e amigos, mas não entendia o porquê disso, mesmo que procurasse os motivos.

Depois de algum tempo, a Sra. P. queixou-se de que estava sendo observada, que seus pensamentos eram lidos e que sabiam sobre tudo que ocorria em seu lar. Certamente, nesse momento, já se pode observar a presença dos sintomas persecutórios característicos da paranoia.

A relevância das reações emocionais de Sra. P. diante do nu toma frente ao conteúdo de seus sintomas persecutórios. “Uma tarde, repentinamente, ocorreu-lhe que estava sendo observada enquanto se despia, à noite. Desde então, passou a tomar medidas da maior precaução ao despir-se; ia para a cama no escuro e só começava a tirar a roupa quando já estava embaixo das cobertas” (Freud, 1893-1899[1896]c/1969, p. 175).

Devido ao isolamento, depressão e pouquíssima alimentação, Sra. P. foi encaminhada a um estabelecimento hidropático, lugar em que se manifestaram seus sintomas alucinatorios, também referentes ao nu, além de se intensificarem os demais sintomas.

No mesmo ano, 1895, ao estar sozinha com sua criada, sentiu uma sensação em seu baixo abdome, “(...) como se sente uma mão pesada” (Freud, 1893-1899[1896]c/1969, p. 175), e pensou que essa sensação devia-se a uma ideia imprópria da moça. A alucinação visual do baixo abdome com pelos pubianos e a sensação física da pressão na mesma região começaram a ser frequentes e ocorrerem no mesmo momento. Quando ela estava em companhia feminina, surgiam essas imagens, que “(...) a faziam pensar que estava vendo a mulher num estado indecente de nudez, mas que, simultaneamente, a mulher estava tendo dela o mesmo quadro” (Freud, 1893-1899[1896]c/1969, p. 176). Essas alucinações demonstram que ela via o outro nu, mas também era vista na mesma situação.

Concomitantemente às alucinações visuais, surgiram as auditivas: “Aquele é a Sra. P. — Lá vai ela! Aonde está indo?” (Freud, 1893-1899[1896]c/1969, p. 176). Ouvira também ameaças, censuras e comentários de cada movimento seu. A intensificação desses sintomas acontecia quando estava sozinha ou nas ruas, motivo que a leva ao isolamento.

Sobre o mecanismo de defesa, conforme Freud, tanto em um caso de neurose obsessiva, quanto nesse caso de paranoia, “(...) o recalque é o núcleo do mecanismo psíquico, e, em ambas, o que foi recalado é uma experiência sexual na infância” (Freud, 1893-1899[1896]c/1969, p. 182). Porém, na neurose obsessiva, o sintoma primário de defesa, a autodesconfiança, é ocasionada devido ao recalque da autoacusação e compensada com a conscienciosidade, a fim de proteger o sujeito de suas próprias autoacusações. Essa defesa primária não se sustenta por muito tempo, e as “(...) autoacusações (...) retornam sob a forma de representações obsessivas” (Freud, 1893-1899[1896]c/1969, p. 182).

Pode-se rever essa teoria de Freud em seu trabalho “A natureza e o mecanismo da neurose obsessiva”, em que a vergonha também faz parte desse mecanismo de defesa primária, a fim de reforçar o recalque. Em relação à experiência sexual na infância:

Uma autoacusação fica então ligada à lembrança dessas ações prazerosas; e a conexão com a experiência inicial passiva torna possível, muitas vezes, só depois de esforços conscientes e lembrados — recalca-las e substituí-las por um *sintoma primário de defesa*. A conscienciosidade, a vergonha e a autodesconfiança são sintomas dessa espécie, que dão início ao terceiro período — período de *aparente* saúde, mas, na realidade, de defesa bem-sucedida (Freud, 1893-1899[1896]d/1969, p. 169).

Além disso, nesse mesmo trabalho, Freud infere que a própria autoacusação pode ser transformada em qualquer afeto que cause desprazer, como a vergonha:

O afeto da autoacusação pode, por meio de algum acréscimo mental, transformar-se em qualquer outro afeto desagradável. Quando isso acontece, não há mais nada que impeça o afeto posto no lugar do primeiro de se tornar consciente. Assim, a *autoacusação* (por ter praticado o ato sexual na infância) pode facilmente transformar-se em *vergonha* (de que alguém o descubra) (...) (Freud, 1893-1899[1896]d/1969, p. 171).

É digno de nota que, no caso da Sra. P., a vergonha seja um afeto que “diz a que veio”, isto é, a vergonha revela as cenas, em sua história de vida, que lhe causam um grande incômodo. Pode-se observar esse incômodo denunciado pelo afeto da vergonha que, conforme a interpretação de Freud, corresponde à cena traumática:

Com o início do casamento — obviamente pelo despertar inconsciente de seu caso amoroso infantil, em que ela e o irmão brincavam de marido e mulher — ela desenvolveu uma grande aversão à sexualidade. Estava constantemente preocupada com a ideia de que os vizinhos ouvissem palavras e ruídos através da parede comum, e essa vergonha transformou-se em suspeita em relação aos vizinhos (Freud, 1893-1899[1896]c/1969, p. 181).

Na paranoia, as autoacusações retornam por meio de um processo designado por Freud como projeção (Freud, 1893-1899[1896]c/1969, p. 182).

No “Rascunho H, paranoia”, Freud demonstra a Fliess que o julgamento de uma mulher sobre si mesma, diagnosticada como paranoica, “(...) fora transposto para fora” (Freud, 1886-1899[1895]/1969, p. 255), e conclui que, na paranoia, “(...) o conteúdo e o afeto da ideia incompatível são mantidos, (...) mas são projetados no mundo externo” (Freud, 1886-1899[1895]/1969, p. 257).

Freud não conclui que a vergonha também retorna por meio do mecanismo da projeção no caso da Sra. P., mas, tendo em vista sua caracterização como sintoma primário de defesa, assim como a autoacusação e a conscienciosidade, como se viu em “A natureza e o mecanismo da neurose obsessiva”, poderíamos supor que a vergonha também possa estar presente em um caso de paranoia, por meio do mecanismo de projeção. Afinal, a Sra. P. deixa claro a Freud que tem todos os motivos para se sentir envergonhada e demonstra isso ao “(...) tomar medidas da maior precaução ao despir-se” (Freud, 1893-1899[1896]c/1969, p. 175), pois se sente observada mesmo quando está sozinha em sua casa. Mas quem é que observa as mulheres nuas no estabelecimento hidropático?

Por meio da vergonha, a Sra. P., com o auxílio da condução clínica de Freud, localiza o que ele toma por “representações inconscientes”, percebendo que estas certamente dizem respeito ao incômodo da Sra. P. frente à nudez e ao olhar — componentes que demarcam sua relação com o irmão. Essas “representações inconscientes” podem estar articuladas ao desprazer causado pelo desvio de seu investimento libidinal destinado a seu irmão, causa da vergonha e de seu mecanismo de projeção.

Por mais que a vergonha seja um mecanismo de defesa, também presente na paranoia, ela sinaliza aquilo que o sujeito tenta ocultar. Ela revela que há uma fonte de desprazer que tem ênfase em vários momentos da vida de um sujeito. Isso, Freud nos ensina com o caso clínico da Sra. P. - a vergonha é recorrente.

Em seu trabalho “A etiologia da histeria”, datado de 1896, do mesmo ano que “Análise de um caso de paranoia crônica”, Freud chega a essa mesma conclusão. Mas a vergonha que lhe interessa, pelo menos que ele prioriza compreender, parece ser aquela que surge ao longo do processo analítico: “Enquanto trazem essas experiências infantis à consciência, eles sofrem as mais violentas sensações, das quais se envergonham e que tentam ocultar; e, mesmo depois de as terem revivido mais uma vez de maneira tão convincente, ainda tentam negar-lhes crédito” (Freud, 1893-1899[1896]a/1969, p. 201).

Sobre o caso de paranoia da Sra. P., Freud (1893-1899[1896]c/1969, p. 177) observou estar diante de um caso amoroso entre irmãos, e que o processo analítico veio a reforçar essa relação, assim como ocorre em casos de histeria. As várias cenas do relacionamento amoroso de Sra. P. com o irmão foram reproduzidas com o método analítico, e “(...) as sensações e imagens alucinatórias desapareceram” (1893-1899[1896]c/1969, p. 179).

Porém, novos sintomas alucinatórios voltaram a fazer parte da vida de Sra. P. e interromperam o tratamento.

Mais tarde, quando uma exacerbação da doença desfez os resultados bem-sucedidos do tratamento... a paciente não mais teve a visão ofensiva da genitália de outras pessoas, mas passou a ter a ideia de que as outras pessoas viam os órgãos sexuais dela quando estavam as suas costas (Freud, 1893-1899[1896]c/1969, p. 179).

Portanto, esse caso de paranoia coloca em questão a cura pelo processo analítico tal como propunha Freud, nesse momento de sua obra. Afinal, ele conduzia seus casos com a finalidade de vencer as resistências ocasionadas em um processo de defesa do aparelho psíquico e, com isso, acreditava ser possível eliminar os sintomas.

2.7 Vergonha, sonhos e inibição: um sonho de Freud

Nosso estudo sobre o tema da vergonha, na teoria freudiana, nos leva a crer que esse afeto revela, justamente, alguma vivência ou pensamentos que o sujeito julga deverem ficar ocultos, mesmo que não tenha a clareza sobre o que eles possam representar. Além de se presenciar essa vertente da vergonha em fragmentos clínicos de Freud, como no caso de paranoia da Sra. P., em “As fontes somáticas dos sonhos”, Freud também apresenta uma tentativa de desvendar, em seu próprio sonho, o que a vergonha sinaliza e, ao mesmo tempo, o que ela busca ocultar.

Nesse trabalho, ele demonstra a influência de experiências recentes nos sonhos, mesmo que sejam consideradas como vivências aparentemente irrelevantes. Ele considera que essas experiências funcionam como “(...) fontes somáticas de estimulação durante o sono (isto é, as sensações durante o sono)” (Freud, 1900b/1969, p. 265). Porém, o interesse de Freud por essa influência entre as experiências trivialmente vividas e a formação dos sonhos deve-se à capacidade de ajustamento entre ambas em torno do que ele designa por representações. Sobre as experiências recentes:

(...) creio que elas são introduzidas para ajudar na formação de um sonho caso se ajustem apropriadamente ao conteúdo de representações derivado das fontes psíquicas do sonho, mas não de outra forma. São tratadas como um material barato e sempre à mão, que é empregado sempre que necessário, em contraste com um material precioso que determina, ele próprio, o modo como deverá ser empregado (Freud, 1900b/1969, p. 265).

As representações, ou os significantes, que se expressam nos sonhos determinam uma forma de apresentar as experiências recentes, e, somente por essa via, é possível às vivências contribuírem para a formação dos sonhos. Para um melhor entendimento sobre essa situação, Freud (1900b/1969, p. 265) equipara esse ajuste à escolha de um artista pelo modo como irá criar sua obra diante de uma pedra preciosa, um “pedaço de ônix”, como exemplifica. O tamanho, cores e marcas dessa pedra é que determinarão o trabalho do artista. Muito diferentemente aconteceria caso o artista recebesse um material uniforme e abundante como o mármore, explica Freud. Este, certamente, não determinaria o modo de condução do artista.

Conforme o trabalho de Freud “Observações adicionais sobre as neuropsicoses de defesa. Análise de um caso de paranoia crônica”, os sonhos, assim como o tratamento analítico, conduzem às representações de um sujeito, que, por sua vez, são fundamentais para um melhor entendimento sobre a sua forma de expressar as emoções e, com isso, dar vazão

aos afetos. Freud, por meio dos sonhos, busca compreender se essas representações são de cunho patológico ou não, ou seja, se elas também funcionam como fonte para a formação dos sintomas.

Freud relata seu sonho, e, com ele, apresenta uma expressão do afeto da vergonha:

Eu estava vestido de forma muito incompleta e subia as escadas de um apartamento térreo para um andar mais alto. Subia três degraus de cada vez e estava encantado com minha agilidade. De repente, vi uma criada descendo as escadas — isto é, vindo em minha direção. Fiquei envergonhado e tentei apressar-me, e neste ponto instalou-se a sensação de estar inibido: eu estava colado aos degraus e incapaz de sair do lugar (Freud, 1900b/1969, p. 265-266).

Freud (1900b/1969, p. 265) dá importância ao fato de que, no mesmo dia em que tivera esse sonho, ele tentava descobrir o “(...) significado das sensações de estar inibido, de estar grudado no lugar, de não poder fazer alguma coisa”. Conforme ele, essas sensações, que se relacionam aos sentimentos de angústia, ocorrem com frequência nos sonhos. Porém, esse sonho que ilustra uma inibição, e que parece ser comum às pessoas, se apresenta, para Freud, com significados bem específicos de sua vida. Freud leva a entender que seus questionamentos sobre a inibição, dos quais se ocupava na véspera e que fazem parte, portanto, de uma experiência recente de sua vida cotidiana, podem ter sido representados em seu sonho. Acreditamos que essas experiências serviram a esse sonho, como uma espécie de plano secundário.

Além de sua tentativa de buscar compreender a inibição, pela via do sonho, Freud também busca compreender outras articulações entre a sua “realidade cotidiana” (1900b/1969, p. 265) e seu sonho:

1) Freud remete-se a uma escada pública que dividia dois ambientes: seu consultório e gabinete, e seu lar. O ambiente de trabalho localizava-se no primeiro andar e, no segundo pavimento, encontrava-se seu lar. Em um dia anterior à noite em que sonhara, Freud relata ter subido de seu consultório para casa com o traje meio desalinhado “(...) tinha tirado o colarinho, a gravata e os punhos” (1900b/1969, p. 265), o que tivera ênfase de um modo quase caricato em seu sonho, em que ele estava vestido “(...) de forma muito incompleta”.

2) Tal como no sonho, Freud costumava subir agilmente as escadas referidas, de dois em dois ou de três em três degraus. Por meio dessa associação direta e imutável entre a

vida cotidiana e o sonho, ele compreende o sonho como uma “(...) realização de desejo: a facilidade com que eu conseguia isso me tranquilizava quanto ao funcionamento do meu coração” (Freud, 1900b/1969, p. 266).

3) Freud acredita que a criada de uma paciente, a qual visitava duas vezes por dia para lhe medicar, fora representada pela figura da criada em seu sonho. Um indício dessa hipótese é que Freud percebe que as escadas representadas em seu sonho não eram como as de seu lar, mas se tornaram idênticas às escadas da casa dessa paciente. Então, ele questiona: “Ora, como entraram em meu sonho essas escadas e essa figura feminina?” (Freud, 1900b/1969, p. 266).

Além da influência da “realidade cotidiana”, Freud também busca compreender sobre a natureza sexual do afeto da vergonha em seu sonho. Em um primeiro momento, ele não tem dúvidas de que seu sentimento de vergonha era de natureza sexual, por remeter-se à vestimenta desalinhada. Esta toma um valor muito maior no sonho, em que ele, afinal, não estava completamente vestido. Porém, Freud (1900b/1969, p. 266) se intriga com essa interpretação sobre a natureza sexual da vergonha, pois a criada com quem sonhara era mais velha que ele, “grosseira” e “(...) estava longe de ser atraente”. Então, acreditamos que, para Freud, essa criada não representava alvo de sua libido.

Então o que, certamente, a vergonha estava representando?

A única resposta que lhe ocorreu foi que, em sua rotina habitual, frequentemente ao subir essa escada, ele era tomado por um desejo de tossir, e sua expectoração ficava por ali, na própria escada. Então, ficava a cargo da zeladora, “idosa e grosseira” (Freud, 1900b/1969, p. 266), e não da criada, limpar a sujeira feita por ele. A zeladora ficava à sua espera para verificar se ele novamente cometeria o deslize de cuspir na escada, e, após certificar-se da sujeira, ela resmungava “(...) em tom audível” (Freud, 1900b/1969, p. 267). É evidente, para Freud, o incômodo da zeladora com seu “mau hábito”.

Ainda sobre sua “realidade cotidiana”, na véspera do sonho, a criada de sua paciente se inseriu ao grupo de zeladoria a fim de reforçá-lo. Nessa função, ela advertiu Freud ao encontrá-lo no saguão: “O senhor podia ter limpado os sapatos, doutor, antes de entrar na sala hoje. O senhor tornou a sujar todo o tapete vermelho com os pés” (Freud, 1900b/1969, p. 267). Mais uma vez seu comportamento, ao que parece nada adequado, é posto em evidência pelo outro.

No sonho, a figura feminina parece se constituir por meio de uma fusão entre a figura da zeladora e a da criada da paciente de Freud. Este nos leva a entender que há um incômodo diante dessa figura, que é representado pela vergonha, mas que, posteriormente, o desfecho diante da criada é a paralisia. No entanto, em sua “realidade cotidiana”, é ele quem incomoda o outro com seus maus hábitos de higiene. Sobre si mesmo, ele declara: “minha reputação de zelo não era das melhores em minha própria casa” (Freud, 1900b/1969, p. 267) e justifica-se, dizendo que sua necessidade de expectoração se devia ao fumo. Além disso, associa o fumo aos problemas cardíacos que o levavam ao desejo de subir agilmente as escadas por onde passava, como forma de se exercitar.

Esses comportamentos, tanto do desalinho do traje, quanto da falta de zelo com a limpeza, principalmente no ano de 1900, época em que havia um respeito maior pelas convenções sociais, certamente representavam uma inadequação social de Freud. A vergonha, portanto, advém do encontro com esse outro que expõe a sua própria inadequação social e que, somente a partir de então, aquilo que dele passa a incomodar o outro retorna como fonte de incômodo para si mesmo. Portanto, a representação do sentimento de vergonha, no sonho, não seria uma forma de Freud censurar-se?

E a conotação sexual que ele identificava em seu sonho?

Se há a possibilidade de alguma conotação sexual nessas relações com o outro, que também indicariam uma inadequação de Freud em relação a seus impulsos sexuais, isso não fica claro na análise de seu próprio sonho. Mas é digno de nota que, de alguma forma, no sonho, Freud se repreenda em relação às suas possíveis intenções e pensamentos. Ora, ele se sente paralisado — inibido. O interessante é que ele se repreende a partir do momento em que o outro entra em cena — a criada, ou, como ele mesmo diz, a “figura feminina”. É por meio desse outro, que é uma mulher, que ele se sente inadequado, sujo, no sentido moral que isso possa representar, e a vergonha põe em evidência todo esse sentimento.

Pensamos que as advertências, na sua “realidade cotidiana”, tanto da zeladora, quanto da criada, despertaram um sentimento de inadequação que já existia. Acreditamos que esse sentimento era imbuído de uma questão sexual para Freud, motivo para o considerarmos como sendo o plano primário desse sonho, o “pedaço de ônix” de Freud, em que se situa a origem de seu sentimento de vergonha.

Na “Carta 64” e “Sonhos embaraçosos de estar despido”, encontram-se referências a esse mesmo sonho e também a certa caracterização desse tipo de sonho, em que a pessoa está praticamente despida, que ajudam a compreender melhor a manifestação da vergonha e sua

possível origem sexual, como também o surgimento da inibição. Freud descreve o mesmo sonho a Fliess e destaca ter ficado excitado, além de associar a paralisia representada no sonho ao desejo exibicionista:

(...) sonhei que subia uma escadaria, vestido com muito pouca roupa. Eu me movimentava, como o sonho enfatizou, com grande agilidade (meu coração — confiança renovada!). De repente, porém, percebi que uma mulher vinha atrás de mim, e então aconteceu aquela experiência, tão comum nos sonhos, de ficar pregado no mesmo lugar, de estar paralisado. A sensação concomitante não foi de angústia, mas de excitação erótica. Assim, você vê como a sensação de paralisia, característica do sono, foi usada para a realização de um desejo exibicionista. Pouco antes, naquela noite, eu realmente tinha subido a escadaria do nosso apartamento no andar térreo — sem colarinho, pelo menos — e tinha pensado que um de nossos vizinhos poderia estar na escada (Freud, 1886-1899[1897]a/1969, p. 304).

Observe-se que, nessa carta, Freud não menciona a vergonha e enfatiza o tema da inibição. A partir dessa carta, torna-se impossível abolir a interpretação de que esse sonho de Freud carrega, em seu cerne, a questão da sexualidade. Ora, ele conseguiu atrair uma mulher ao exibir o corpo quase desnudo. Porém, devido à sua agilidade, esse momento de exibição duraria pouco. Somente paralisado seria possível ser contemplado por essa mulher. Daí ele se excita! Portanto, entendemos que a paralisia, ou, também designada, no caso, por inibição, fora uma forma encontrada, pela via do sonho, de realizar um desejo exibicionista de Freud, mas que, por esse mesmo motivo, ela também pode representar um conflito de sua vontade, uma espécie de censura, de veto.

No trabalho “Sonhos embaraçosos de estar despido”, a inibição expressa nesse tipo de sonho é interpretada por Freud como uma forma de expressão do próprio conflito entre exibir-se ou não, ou também como uma completa negativa ao desejo exibicionista:

(...) o recalçamento desempenha um papel nos sonhos de exibição, pois a aflição experimentada nesses sonhos é uma reação... ao fato de o conteúdo da cena de exibição ter encontrado expressão a despeito do veto imposto a ele. Para que se evitasse a aflição, a cena nunca deveria ser revivida (...) a sensação de estar inibido (...) serve admiravelmente, nos sonhos, para representar um conflito da vontade ou uma negativa. O objetivo inconsciente requer que a exibição continue; a censura exige que ela cesse (Freud, 1900b/1969, p. 274).

Então, o sonho, para Freud, ao mesmo tempo em que é uma forma de expressão do conteúdo que fora recalçado, pode exercer uma função recalcadora. Daí o conflito que é representado entre a exibição e a vergonha. Nesse mesmo sentido, podemos pensar, a princípio, que também há um conflito entre a exibição e a inibição. Seria mais óbvio fazer esse tipo de interpretação sobre a função da inibição em um sonho dessa espécie. Porém,

entendemos que a inibição também apresenta outra vertente: ser um meio de expressão do próprio conteúdo recalcado, assim como a exibição. Nesses casos, a função do afeto da vergonha diferiria da função da inibição — estaria do outro lado.

No mesmo trabalho, ao pesquisar sobre esse tipo característico de sonho de exibição, Freud (1900b/1969, p. 273) refere-se à articulação entre o afeto da vergonha e o nu. Nesses tipos de sonhos, o sujeito se encontra nu ou insuficientemente vestido na presença de outros e, envergonhado, tenta fugir ou se esconder. Porém, essa tentativa é fracassada, pois o sujeito é dominado pela inibição⁵⁹ (Freud, 1900b/1969, p. 270). Nesses casos, ao mesmo tempo em que a inibição pode representar uma contenção, Freud (1900b/1969, p. 271) acredita que os sonhos podem ser distorcidos pela realização do desejo, quando os espectadores, aqueles que se deparam com o sujeito nu, se mostram indiferentes.

De fato, em “As fontes somáticas dos sonhos”, ao analisar seu próprio sonho, Freud não demonstrou que a criada tivera algum interesse ou mesmo ficara surpresa com o desalinho de seu traje. Mas, na “Carta 64”, ele é bem claro: “(...) uma mulher vinha atrás de mim” (Freud, 1886-1899[1897]a/1969, p. 304). A inibição também pode colocar em evidência o desejo exibicionista.

Se Freud defende a teoria de que a inibição pode ser um meio de expressão do conteúdo recalcado, como tem por função atuar como força recalcadora, por outro lado, sobre a vergonha, ele é bem categórico, ela surgiria, em seu sonho, como força recalcadora.

Portanto, a vergonha sinaliza um conflito entre a realização do desejo exibicionista de Freud e as forças do ego empenhadas em manter o conteúdo recalcado.

E antes do recalque? Como se daria a articulação entre o exibicionismo e a vergonha?

Se o desejo exibicionista pode ter por efeito o sentimento de vergonha, para Freud, nem sempre existiu essa articulação entre ambos. Inclusive, ele associa “os sonhos de estar despido” como uma forma de expressar o desejo exibicionista que vem desde a infância, exatamente no período em que não há o sentimento de vergonha:

Quando voltamos os olhos para esse período isento de vergonha na infância, ele nos parece um paraíso; e o próprio Paraíso nada mais é do que uma fantasia grupal da infância do indivíduo. Por isso é que a humanidade vivia nua no Paraíso, sem que um sentisse vergonha na presença do outro; até que chegou um momento em que a vergonha e a angústia despertaram, seguiu-se a expulsão e tiveram início a vida sexual e as tarefas da atividade cultural. Mas podemos reconquistar esse Paraíso todas as noites em nossos sonhos. Já expressei [em [1]] a suspeita de que as impressões da primeira infância (isto é, desde a época pré-histórica até

⁵⁹ Essa interpretação vai ao encontro de sua análise sobre o mesmo sonho, em “As fontes somáticas dos sonhos” (Freud, 1900b/1969, p. 249-267).

aproximadamente o final do terceiro ano de vida) lutam por alcançar sua reprodução, por sua própria natureza independente, talvez, de seu conteúdo real, e que sua repetição constitui a realização de um desejo. Portanto, os sonhos de estar despido são sonhos de exibição (Freud, 1900b/1969, p. 272).

Aqui, Freud destaca a natureza sexual do desejo exibicionista e associa o nu a um período isento de vergonha e normas culturais. A vergonha seria então um sentimento compartilhado, presente na vida sexual e no universo cultural.

Nesse mesmo sentido, sobre o sonho de Freud, não poderíamos pensar que a vergonha pôs em evidência suas “sujeiras”?

Pensamos na conotação sexual a que esse termo, “sujeiras”, possa nos remeter, como também no seu efeito sobre a vida social — o veto, a repreensão do Outro.

Em “Sonhos embaraçosos de estar despido”, ao remeter-se a esses tipos de sonhos, inclusive ao sonho em que ficara paralisado em uma escadaria ao se deparar com uma criada, Freud (1900b/1969, p. 275) se lembra de uma babá que lhe destinava cuidados até os dois anos e meio de idade. Conforme comentou sua mãe, ela era “velha e feia”, mas “eficiente e perspicaz”. Por meio de seus sonhos, Freud infere se tratar de uma pessoa ríspida e exigente, principalmente devido aos hábitos de higiene, porém ele mesmo supõe que essa babá era alguém a quem ele destinava seu amor.

Do que posso inferir de meus próprios sonhos, o tratamento que ela dispensava não era sempre excessivo em amabilidades, e suas palavras podiam ser ríspidas se eu deixasse de atingir o padrão de limpeza exigido. E assim, a criada, uma vez que tomara a si a tarefa de dar prosseguimento a esse trabalho educacional, adquiriu o direito de ser tratada, em meu sonho, como uma reencarnação da velha babá pré-histórica. É razoável supor que o menino amasse a velha que lhe ensinava essas lições, apesar do tratamento ríspido que ela lhe dispensava (Freud, 1900b/1969, p. 275).

O mecanismo de defesa, a partir da vergonha, consiste, ao mesmo tempo, em vetar qualquer manifestação que remeta ao conteúdo que fora recalcado, e que pode ser expresso pelo exibicionismo, por exemplo. Mas a vergonha também nos revela que fazemos parte do universo cultural, ou seja, que há um efeito de nosso comportamento sobre o outro, e a partir de então, sobre nós mesmos.

A vergonha pode ser lida como uma espécie de legenda para o sonho de Freud. Ela representa um sentimento de inadequação de Freud (“sujo”) e se revela a partir do encontro com o Outro, que se apresenta de modo exigente. O fracasso de sua defesa pode ter como desfecho a inibição.

Portanto, assim como um artista, diante de uma pedra preciosa, a vergonha, nesse sonho de Freud, é o “pedaço de ônix”, fator determinante do conteúdo sonhado, condutora do material presente na “realidade cotidiana” e responsável por advertir ao próprio Freud que há consequências ao modo como ele conduz sua vida sexual e social. Ou seja, se a vergonha tem por função vetar o conteúdo recalcado, ela serviria, nesse sentido, como um ponto de contenção a possíveis manifestações sexuais e culturais, mais precisamente, como um limite à livre condução da pulsão sexual.

Conclusão

Apesar de Freud não ter estendido seus estudos sobre o afeto da vergonha, ela aparece em vários fragmentos, casos clínicos e sonhos e, principalmente, em suas contribuições acerca da teoria dos afetos, e, em grande parte, na primeira tópica. Mas tanto na primeira quanto na segunda tópica Freud aborda o afeto da vergonha como um mecanismo de defesa articulado ao recalque.

Quando Freud aborda a vergonha como força recalcadora, ele nos leva a entender que a vergonha se associaria a conflitos de ordem sexual, e, dessa forma, que sua origem derivaria daí — de uma sexualidade que está presente desde a tenra infância. A vergonha revelaria, então, a existência da libido, inclusive nessa etapa da vida humana.

A vivência da sexualidade, nos primeiros anos de vida, por ser incompatível ao ego, é rechaçada por ele. Pensamos que o afeto da vergonha pode ser a primeira reação do ego em sua tentativa de rechaçar a lembrança dessas vivências. Freud acredita, inclusive, que a vergonha não estaria presente nessas primeiras vivências sexuais. Então, acreditamos que sua presença é a própria expressão do conflito entre o recalque e a tentativa de realização de desejo do que fora recalcado.

A vergonha, na teoria freudiana, é, portanto, uma expressão do recalque. Ela é uma forma de defesa do ego e representa uma tentativa de supressão da pulsão sexual, o que retrata a condição moral. Entendemos que, para Freud, a condição moral de um sujeito deve-se à sua reação emocional diante da sexualidade. Ele defende a seguinte tese: onde há vergonha, a moral não seria suplantada. Isso se deve à tentativa da vergonha de limitar o campo de atuação da libido, o que não aconteceria na perversão, por exemplo. Conforme a teoria

freudiana, na perversão, a libido alcançaria um nível suficiente a ponto de não ser necessário o mecanismo de defesa como a vergonha. Nesses casos, a moral seria suplantada.

O interessante é que a vergonha, apesar de revelar vivências sexuais em um período tão tenro na infância, o que acontece de forma tão única na história de vida de cada um, ela também representa a entrada do homem na cultura. Temos aqui duas facetas desse afeto, uma que se apresenta conforme algo específico do sujeito, e outra compartilhada com o universo social.

A alusão à passagem bíblica da expulsão de Adão e Eva do paraíso, feita por Freud (1900b/1969, p. 272), foi uma forma de demonstrar que a vergonha e o paraíso são incompatíveis. A vergonha, então, é um afeto que demarca a entrada de um sujeito na vida social — na civilização. O fruto proibido dá-lhes conhecimento, e, com isso, homem e mulher se percebem nus. Não só em Freud, mas na passagem bíblica, percebemos uma articulação entre a vergonha e o advento do conhecimento, em destaque, do conhecimento sobre a existência da sexualidade humana. Segue-se a expulsão do *paraíso*, e, a partir de então, é possível ao homem estar em uma civilização. Podemos pensar, então, em uma dimensão simbólica da vergonha, já que ela se apresenta como um elemento que inaugura uma forma de expressão na sociedade.

A vergonha, na teoria freudiana, também em seus casos e fragmentos clínicos, encontra como fonte de sua expressão comportamento e pensamentos minimamente impróprios à conduta vigente, inadequados, e surge como uma espécie de censura não somente a esses tipos de postura, mas a pensamentos que se referem a eles. A vergonha não seria, então, um ordenador simbólico?

Acreditamos que a teoria freudiana também destaca a dimensão imaginária da vergonha, já que esse afeto se manifesta em vários fragmentos clínicos, em primeira instância, pela via do olhar.

Nos fragmentos clínicos apresentados por Freud, essa imagem se apresenta de uma forma “inapropriada” em relação aos costumes vigentes. E a vergonha surge, a partir do momento em que, ao olhar ou ser olhado, o sujeito se dá conta de sua “inapropriada” fantasia (Carta 105), de suas reações excessivas que se apresentam em forma de rituais (caso da senhora viúva), de identificações com figuras que não correspondem ao que seria bem quisto socialmente (Carta 97), de desejos incestuosos (Sra P) e exibicionistas (sonho de Freud).

Se o ideal do eu provém de uma satisfação narcísica (Freud, 1914-1915 [1914]a/1969, p. 106), acreditamos que a vergonha assinala um impasse na tentativa de recuperação desse

estado. Impasse com o qual o sujeito se depara por meio da dimensão do olhar, função esta que não deixa de concernir ao superego.

A vergonha, como afeto, surge em defesa contra ideias de cunho sexual, portanto, como um afeto que se manifesta diante das exigências de satisfação da libido e, com isso, reforça o recalque. Essa seria a dimensão moral da vergonha. Podemos pensar, então, que uma das funções da vergonha está diretamente relacionada às fantasias infantis.

A vergonha representa ao mesmo tempo uma força recalcadora (moral), que pode contribuir para o ordenamento simbólico, como também um afeto proveniente de um impasse em relação à satisfação da libido, que se relaciona à dimensão imaginária na constituição psíquica.

Em relação à dimensão imaginária da vergonha, portanto, não podemos afirmar que a moral não esteja concernida. Os fragmentos clínicos de Freud nos demonstram que a busca pela satisfação narcísica por meio da instância do ideal do eu, mesmo que não represente diretamente uma lei, não deixa de ter relações com a própria gênese do aparelho psíquico.

Em “A interpretação dos sonhos”, por mais que a vergonha surja como uma reação afetiva diante de defeitos físicos, falta de cortesias para com o outro, dentre outros comportamentos que põem em questão o padrão de conduta social, Freud destaca sempre o conflito de ordem sexual a que tal afeto se remete e que também é expresso nos sonhos.

Mas um ponto que despertou nossa atenção, no trabalho “O método de interpretação dos sonhos: análise de um sonho modelo”, é como Freud abordou a diferença entre os métodos de reflexão e auto-observação dos processos psíquicos, sendo possível, por meio dessa categorização, pensar em como a vergonha se apresenta para ele, a partir de um rigor reflexivo. Para tanto, Freud destaca a condição do olhar.

Na reflexão, há em funcionamento uma atividade psíquica a mais do que na mais atenta auto-observação, e isso é demonstrado, entre outras coisas, pelos olhares tensos e o cenho franzido da pessoa que esteja acompanhando suas reflexões, em contraste com a expressão repousada de um auto-observador (Freud, 1900a/1969, p. 136).

Mesmo que Freud mencione a dificuldade de surgirem ideias livres e espontâneas sem que haja resistência a elas, como demonstra ser função das designadas “representações involuntárias”, ele ainda assim aponta o valor de uma “mente criativa” devido à tentativa de supressão da “faculdade crítica” e, com isso, “(...) o material inédito assim obtido para sua autopercepção possibilita interpretar tanto suas ideias patológicas como suas estruturas oníricas” (Freud, 1900a/1969, p. 136).

Não seria muito difícil concluir em qual dos métodos o sentimento de vergonha poderia estar presente. A esse respeito, ele menciona uma passagem encontrada por Otto Rank, datada de 1788, sobre o posicionamento de um poeta e filósofo, Friedrich Schiller, diante da queixa de improdutividade de um colega:

O fundamento de sua queixa parece-me residir na restrição imposta por sua razão a sua imaginação... Parece ruim e prejudicial para o trabalho criativo da mente que a Razão proceda a um exame muito rigoroso das ideias à medida que elas vão brotando — na própria entrada, por assim dizer. Encarado isoladamente, um pensamento pode parecer muito trivial ou muito absurdo, mas pode tornar-se importante em função de outro pensamento que suceda a ele, e, em conjunto com outros pensamentos que talvez pareçam igualmente absurdos, poderá vir a formar um elo muito eficaz. A Razão não pode formar qualquer opinião sobre tudo isso, a menos que retenha o pensamento por tempo suficiente para examiná-lo em conjunto com os outros. Por outro lado, onde existe uma mente criativa, a Razão — ao que me parece — relaxa sua vigilância sobre os portais, e as ideias entram precipitadamente, e só então ela as inspeciona e examina como um grupo. — Vocês, críticos, ou como quer que se denominem, ficam envergonhados ou assustados com as mentes verdadeiramente criativas, e cuja duração maior ou menor distingue o artista pensante do sonhador. Vocês se queixam de sua improdutividade porque rejeitam cedo demais e discriminam com excessivo rigor (Freud, 1900a/1969, p. 137).

Podemos atentar para essa passagem de Schiller, que também envolve o tema da vergonha, de modo completamente despretensioso a esse respeito. Mas acreditamos que essa maneira até mesmo corriqueira de mencionar a vergonha também é alvo de nossa pesquisa, já que nosso interesse sobre esse tema também se dá nas diferentes formas de entendimento sobre a manifestação desse afeto.

Aos críticos cabe o ato reflexivo — o excessivo rigor. Ao lado do ato reflexivo, podemos encontrar o sentimento de vergonha. Schiller não afirma que a vergonha estaria ao lado do “artista pensante”, ou seja, de um auto-observador. Nesse sentido, entendemos que Schiller associa o sentimento de vergonha à própria “faculdade crítica”.

Lembremo-nos de que Freud se refere ao ato reflexivo que seria expresso diante de um público de “olhares tensos e o cenho franzido”. Não podemos deixar de destacar a dimensão do olhar no tema da vergonha na teoria freudiana. Se a vergonha pode representar uma espécie de censura à condição sexual humana, em várias passagens de Freud, é pela via do olhar que a vergonha se apresenta — um olhar censurador. Entendemos, então, a dimensão do olhar como um elemento repressor.

Nosso interesse está na seguinte questão: o que levaria um sujeito a atrair ou mesmo convocar esse tipo de olhar?

Em todos os fragmentos clínicos que destacamos da obra de Freud, a vergonha se apresenta a partir da dimensão do olhar. Ela surge e evidencia, em primeira ordem, significantes que remetem a certas inadequações sociais, mesmo que, em cada um desses casos, isso se dê de modo completamente singular.

Na “Carta 97”, a vergonha se apresenta quando o sujeito se incomoda ao ser olhado enquanto caminha de modo nada convencional. Na “Carta 105”, ao olhar determinadas pessoas e remeter-se a fantasias sexuais com elas. Na discussão do caso “Emmy von N.”, quando a senhora é surpreendida por Freud, enquanto expressava reações emocionais fora de contexto. No caso de paranoia da “Sra. P.”, ao olhar mulheres nuas tomarem banho, e, no sonho de Freud, ao ser olhado meio despido e repreendido em comportamentos nada higiênicos.

Parece haver certo padrão de conduta social a ser validado pelo afeto da vergonha. Porém Freud nos leva a entender que essas “inadequações” se associam à própria origem da sexualidade, sem a qual não seria possível a vida nas civilizações.

Em “Sobre a psicopatologia da vida cotidiana”, há muitas passagens, embora corriqueiras, sobre a manifestação da vergonha, em especial, no trabalho “O esquecimento de nomes e sequências de palavras”, em consequência de atos falhos, lapsos da fala, esquecimentos, “equívocos na ação”. Em alguns desses exemplos, Freud (1901/1969, p. 51) destaca o caráter sexual que está por detrás do sentimento da vergonha, por meio de intensões e pensamentos, e como a vergonha revela essa vertente libidinal que um ato falho possa apresentar, por exemplo.

Essas “inadequações”, que são realçadas pelo afeto da vergonha, ao mesmo tempo em que podemos considerá-las como significantes específicos construídos pelo sujeito a fim de “driblar” as exigências de satisfação pulsional, indicam, por outro lado, que há pulsão sexual e que é impossível suprimi-la por muito tempo. Inclusive em vários outros fragmentos clínicos e menções de Freud ao afeto da vergonha, percebemos que o surgimento do sentimento de vergonha deve-se à própria existência da pulsão sexual, mas como uma resistência a ela.

Parece haver esse par de opostos: quanto mais intenso o desenvolvimento libidinal, maior a resistência a ele, como podemos perceber quando Freud disserta sobre “A pulsão sexual nos neuróticos”, mais especificamente sobre a histeria, nos “Três ensaios sobre a teoria da sexualidade e outros trabalhos”:

O caráter histérico permite identificar um grau de *recalcamento sexual* que ultrapassa a medida normal; uma intensificação da resistência à pulsão sexual (que já ficamos conhecendo

como vergonha, asco e moralidade); e uma fuga como que instintiva a qualquer ocupação do intelecto com o problema do sexo, que tem como consequência, nos casos mais acentuados, a manutenção de uma completa ignorância sexual, mesmo depois de alcançado o período de maturidade sexual (Freud, 1901-1905[1905]b, p. 156).

A vergonha também é lida por Freud como um meio de reprimir a pulsão sexual, mais precisamente como um fator de inibição no desenvolvimento da sexualidade.

Durante esse período de latência total ou apenas parcial, erigem-se as forças anímicas que, mais tarde, surgirão como entraves no caminho da pulsão sexual e estreitarão seu curso à maneira de diques (o asco, o sentimento de vergonha, as exigências dos ideais estéticos e morais). Nas crianças civilizadas, tem-se a impressão de que a construção desses diques é obra da educação, e certamente a educação tem muito a ver com isso. Na realidade, porém, esse desenvolvimento é organicamente condicionado e fixado pela hereditariedade, podendo produzir-se, no momento oportuno, sem nenhuma ajuda da educação. Esta fica inteiramente dentro do âmbito que lhe compete ao limitar-se a seguir o que foi organicamente prefixado e imprimi-lo de maneira um pouco mais polida e profunda (Freud, 1901-1905[1905]b, p. 167).

Conforme a teoria freudiana, o sentimento de vergonha articula-se ao desenvolvimento sexual, e a vergonha é um afeto que representa a incidência da cultura sobre o sujeito e seu desenvolvimento moral.

Um motivo pelo qual não podemos afirmar que a vergonha seja sempre um afeto necessariamente inerente à constituição psíquica, é o fato de sua presença não ser universal para todas as situações. Assim, por exemplo, segundo Freud (1938/1969, p. 168) na perversão haveria uma fixação da libido em fases do desenvolvimento da vida sexual, fonte de prazer. Com isso, a libido atingiria um nível tão alto a ponto de dispensar o mecanismo de defesa como a vergonha. Para Freud (1927b/1969, p. 156), na perversão haveria uma recusa (*Verleugnung*) à castração, o que traria como consequência o comprometimento do afeto da vergonha.

Também em “Luto e Melancolia”, para Freud, não haveria vergonha: “Sentimentos de vergonha diante de outras pessoas, que, mais do que qualquer outra coisa (...) faltam ao melancólico, ou pelo menos não são proeminentes nele” (1914-1915[1914]b, p. 253). Em relação as suas “auto-recriminações”, conforme Freud, são “(...) queixumes, no sentido antigo da palavra. Eles não se envergonham nem se ocultam, já que tudo de desairoso que dizem sobre eles próprios refere-se, no fundo, à outra pessoa” (1914-1915[1914]b, p.254).

Na melancolia, como a “relação objetal foi destroçada”, a libido retira-se para o ego e estabelece uma “(...) identificação do ego com o objeto abandonado”. Se no luto há uma “perda relativa ao objeto”, no melancólico, a “perda objetal” se transformou em uma “perda

relativa a seu ego” (1914-1915[1914]b, p.253). Nesse sentido, a vergonha na teoria freudiana derivaria de uma capacidade do ego em se defender, o que não é o caso da melancolia.

Portanto, podemos presumir que a vergonha na teoria freudiana se apresenta como uma forma de defesa do ego junto ao recalque.

CAPÍTULO III

A VERGONHA E A CONTEMPORANEIDADE, CONTRIBUIÇÕES DA TEORIA E DA CLÍNICA PSICANALÍTICAS

Ao desenvolver este trabalho, em um primeiro momento, pesquisamos as formas de abordagem da vergonha na cultura.

Fomos a registros atuais, que datam de até cinco anos atrás. Pesquisamos a designação da vergonha na língua portuguesa e as reações de vergonha diante da obra de arte de Courbet, *A origem do mundo*, sejam registradas em livros ou reportagens divulgadas *on-line*, seja por meio de interferências gráficas ou por uma performance artística, em que a expressão acerca da vergonha, ou mesmo de sua ausência, corroboram um entendimento sobre a sua incidência na época em que vivemos, o ano de 2015.

Mas se os registros são relativamente recentes, não nos esquecemos de que a obra de Courbet tem 150 anos. Por mais que algumas reações de vergonha referentes a essa obra se reciclem e tendam a desaparecer, outras se repetem e assim demonstram que a vergonha ainda é possível nos tempos atuais, no século XXI. O interessante é que o tema que se refere à pintura do artista e que podia se fazer representar pelo sentimento de vergonha e, até mesmo, mesclar-se ao pudor, é, ainda, hoje, impactante.

Estudamos também a abordagem sobre a vergonha registrada por exploradores do Alto Xingu, como a do historiador Villas Bôas. Mesmo que sejam registros recentes, a vergonha é relacionada ao não exercício de preceitos culturais que foram estabelecidos com a história da formação da própria tribo. De forma alguma, poderíamos afirmar que a reação de vergonha, embora tenha sido atualmente registrada como uma reação da tribo referente ao índio que não se casa, não tenha imprimido a sua marca em datas remotas.

Já sobre as aparições da vergonha na Bíblia Sagrada, apesar de ser um livro datado de três mil e quinhentos anos, com o Antigo Testamento, e que, desde então, leva consigo uma forma de interpretação sobre a vergonha, não podemos deixar de reconhecer que essa fonte de interpretação ainda é lida e estudada na contemporaneidade pelo povo ocidental.

Pesquisamos também como uma história antiga, como a de Vatel, datada do século XVII, despertou interesse de psicanalistas acerca do tema da vergonha, como Jacques Lacan,

na década de 70, e Jacques-Alain Miller, no ano de 2003. Além de ter se destacado na filmagem do cineasta Roland Joffé, há 15 anos, em 2000.

Ao pesquisar sobre o tema da vergonha, chegamos a autores como Bataille, que perpassam por vários campos do saber, sem que consigamos abstrair de sua obra uma especificidade de sua formação. Sua atenção ao tema da vergonha se articula ao erotismo, o que, para o autor, demarca a condição humana. Encontramos um primeiro registro dessa obra intitulada *O erotismo*, do ano de 1957, apesar de usarmos sua última edição, datada de 2013.

Chegamos também a autores de nossa época, como o psicólogo Yves de La Taille e o sociólogo Vincent Gaulejac, que publicaram seus livros, respectivamente, *Vergonha, a ferida moral* e *As origens da vergonha*, na primeira década do século XXI, e o filósofo Ruwen Ogien, com o artigo “A ética da vergonha”. São trabalhos recentes, que levam consigo a influência de estudiosos de outros tempos.

No segundo capítulo desta tese, percorremos o tema da vergonha na obra de Freud, que teve seus primeiros registros no fim do século XIX e os últimos na terceira década do século XX.

Continuaremos o nosso trabalho, com referências sobre o tema da vergonha, a princípio, pelo filósofo Jean-Paul Sartre. Apesar de utilizarmos uma versão de *O ser e o nada*, datada de 2012, essa obra teve sua primeira edição publicada no ano de 1943. Já em Lacan, encontramos referências sobre o tema da vergonha em poucas passagens de sua obra, cuja edição é registrada no século XX.

Seria interessante, agora, levantarmos a questão se a incidência da vergonha teria sofrido transformações contemporaneamente, a ponto de propormos algo que lhe seja específico quanto à forma como ela se apresenta nos dias atuais.

Nos registros utilizados por nós, há impressões culturais, que passam de geração em geração, e que, por esse motivo, mesmo que sejam atuais, recentes, levam consigo a história de sua cultura. Como dimensionar um registro cultural e histórico, como contemporâneo?

Ademais, a obra de Freud é indiscutivelmente mais lida e citada nos meios acadêmicos do que muitos trabalhos “contemporâneos” que, desde a sua concepção, contam com o auxílio da rede virtual. Por que Freud seria menos contemporâneo para nós em comparação com um autor do século XXI?

Se a Bíblia Sagrada ainda é utilizada, ela poderia ser considerada uma obra contemporânea, apesar da distância de seus primeiros registros? Ou essa questão seria inconcebível?

Autores que publicaram seus estudos ainda no nosso século XXI, mesmo que tenham tido a influência de autores datados de outros tempos, até mesmo de outros séculos, seriam mesmo contemporâneos?

A contemporaneidade estaria mais em relação ao tempo, ou ao conteúdo?

Até então, demonstramos uma tendência em nos posicionarmos a favor do conteúdo a fim de compreender o que poderia ser considerado como contemporâneo, mas, por outro lado, percebemos que a abordagem sobre a vergonha ganhou um diferente formato ao longo dos anos, desde a segunda metade do século XX, mas, principalmente, no século XXI.

Compreendemos que a vergonha, e aí estaríamos em consonância com a Bíblia Sagrada, se dirigiria no sentido de validar a moral, como sua guardiã. Em relação ao modo como, em grande parte, a Bíblia aborda esse tema, a vergonha seria concebida como uma forma de restrição às ações humanas a fim de priorizar a Lei de Deus.

Nos tempos de Freud, a vergonha se apresenta em sua tentativa de contenção da livre condução da libido, diante do recalque e, portanto, em sua dimensão moral. Porém, a tentativa de contenção da pulsão sexual não ocorre sem que haja um conflito entre as exigências de um ideal, a fim da satisfação narcísica, e o rigor do supereu. A vergonha, portanto, desde a obra de Freud, já se apresentaria como correlata à emergência do impossível, como a pontuação de um impasse.

Mas não poderíamos afirmar que a forma de expressão da vergonha é completamente a mesma desde os tempos de Freud, por exemplo. Vimos como o sentimento de vergonha é presente em seus casos clínicos e, inclusive, em um de seus sonhos. Compreendemos, por meio de seus estudos que, se a vergonha revela um impasse em relação à condução de sua libido, um tipo de defesa, é porque esse afeto se apresenta, portanto, como um ponto de contenção. Já Lacan, no fim da década de 60 e início da década de 70, deixa a sua impressão sobre o tema: “(...) morrer de vergonha é um efeito raramente obtido” (Lacan, 1969-1970/1992g, p. 172). Vimos também que algumas interferências bem recentes sobre o quadro de Courbet parecem desconsiderar o sentimento de vergonha. Poderíamos, então, entender que se trataria de uma mudança de sua expressão na contemporaneidade? Sem pretendermos esgotar essa questão, ela será a base para o desenvolvimento do último capítulo deste trabalho.

3.1. A contemporaneidade, Giorgio Agamben

O filósofo Giorgio Agamben (2009, p. 57), em seu trabalho “O que é o contemporâneo?”, aborda a questão do tempo na contemporaneidade. O autor introduz duas questões: “De quem e do que somos contemporâneos? E, antes de tudo, o que significa ser contemporâneo?”.

Ao vislumbrar essas questões que demarcam o seu seminário, o autor destaca um desafio que se coloca diante de textos, sejam distantes em relação ao tempo, de séculos passados, ou recentes: “No curso do seminário, deveremos ler textos cujos autores de nós distam muitos séculos e outros que são mais recentes ou recentíssimos: mas, em todo caso, essencial é que consigamos ser de alguma maneira contemporâneos desses textos” (Agamben, 2009, p. 55).

O que representaria, portanto, ser contemporâneo de textos, sejam distantes de nosso tempo ou atuais?

Agamben recorre primeiramente a Nietzsche e a seu trabalho *Considerações intempestivas* e destaca a sua ideia de que o contemporâneo seria o intempestivo, ou seja, o contemporâneo consideraria as mazelas de seu tempo, o “inconveniente”, por exemplo.

Pertence verdadeiramente ao seu tempo, é verdadeiramente contemporâneo, aquele que não coincide perfeitamente com este, nem está adequado às suas pretensões e é, portanto, nesse sentido, inatual; mas, exatamente por isso, exatamente através desse deslocamento e desse anacronismo, ele é capaz, mais do que os outros, de perceber e apreender o seu tempo (Agamben, 2009, p. 58).

Interessante essa concepção sobre a contemporaneidade, lançada por Nietzsche e corroborada por Agamben. Para esses autores, a questão sobre o que seria ou não contemporâneo estaria na percepção sobre a própria época e tudo que adviria dela, suas obras, sua cultura, sua história. Portanto, nesse sentido, contemporâneos seriam aqueles que, mesmo estando envolvidos pelas obras de sua época, consigam minimamente se deslocar em relação a esta, apreendendo algo que aqueles que estão por demais alienados nela não são capazes de perceber: “Aqueles que coincidem muito plenamente com a época, que em todos os aspectos a esta aderem perfeitamente, não são contemporâneos porque, exatamente por isso, não conseguem vê-la, não podem manter fixo o olhar sobre ela” (Agamben, 2009, p. 59).

Segundo Agamben (2009, p. 65), a “intempestividade” surge diante do tempo cronológico e o transforma. O autor se refere à moda como um bom exemplo dessa forma intempestiva e transformadora, por provocar uma “descontinuidade” que divide o tempo “(...) segundo a sua atualidade ou inatualidade, o seu estar ou o seu não-estar-mais-na moda”, e, nesse sentido, a moda exerce uma censura, “(...) ainda que sutil”, já que há os que a percebem e assim “(...) atestam o seu estar na moda” (Agamben, 2009, p. 66).

Porém, o cronômetro não capta o instante exato em que a moda vem a ser atual, ou seja, o momento em que a moda vem a se apresentar como cisão no tempo. Esse é o motivo pelo qual o autor se refere à moda como inapreensível, assim como a contemporaneidade.

Sobre a contemporaneidade, compreendemos que ela se refere a certo descompasso entre o sujeito e a sua época, que se evidenciaria pelo que Agamben chamou de intempestividade, por meio da qual o tempo passa a ser cindido — momento este marcado por uma inapreensibilidade.

Portanto, quando nos referimos a incidências da vergonha na contemporaneidade, não pretendemos demarcar uma época em que a vergonha deixaria, por exemplo, de ser pertinente, já que ela seria um afeto que não deixa de ter relações com a própria condição humana. Como justificariamos, então, um hipotético sumiço da vergonha, quando podemos atualmente perceber a manifestação desse afeto, por exemplo, em um processo analítico? Ou mesmo ainda diante do quadro *A origem do mundo*, de Courbet?

Mas, por outro lado, não poderíamos deixar de observar que o que determinantemente desperta o sentimento de vergonha, pode, por vezes, ser destituído dessa capacidade, com o auxílio, por exemplo, de aparatos eletrônicos e da multimídia, como percebemos ter acontecido por meio das neoversões da obra de Courbet.

O que antes era tido como tabu frequentemente se banaliza ao, por exemplo, cair na rede virtual e ver multiplicarem-se suas chances de interferências. Mudanças que não deixam de trazer consequências para a própria forma de se contemplar a arte. Em nossa época, propõem-se, cada vez mais rapidamente, novas concepções para todo e qualquer objeto, o que faz com que caiam facilmente em desuso. Dispor-se a abordar, então, as formas contemporâneas de incidência da vergonha, para sermos fiéis às definições de Agamben, implica uma árdua tentativa de não nos alienarmos demais ao que seria a nossa “realidade”, na qual a vergonha aparentemente pareceria estar em desuso. Implica não nos iludirmos com a possibilidade de se esgotar o caráter de inapreensibilidade inerente à concepção do que seria

contemporâneo. Trata-se aqui, então, mais de tentar cernir questões do que buscar solucioná-las.

3.2. A vergonha e a dimensão do olhar, Jacques Lacan e Jean Paul Sartre

Recorremos ao trabalho de Lacan (1953-1954c/1986, p. 246) “Relação de objeto e relação intersubjetiva”, em que ele se refere à vergonha como uma reação em relação à dimensão do olhar. Sobre o tema, não somente da vergonha, mas do pudor, do prestígio e do medo “engendrado pelo olhar”, o autor sugere pesquisar a obra de Sartre (1943/2012), *O ser e o nada*: ensaio de ontologia fenomenológica.

Segundo Lacan, Sartre discorre sobre a “fenomenologia da apreensão de outrem”, pela via do olhar.

O objeto humano distingue-se originalmente, *ab initio*, no campo da minha experiência, ele não é assimilável a nenhum outro objeto perceptível, na medida em que é um objeto que me olha. Sartre coloca nisso acentos extremamente finos. O olhar de que se trata não se confunde absolutamente com o fato, por exemplo, de que eu vejo os seus olhos. Posso me sentir olhado por alguém de quem não vejo nem mesmo os olhos, e nem mesmo a aparência. Basta que algo me signifique que há outrem por aí. Esta janela, se está um pouco escuro, e se eu tenho razões para pensar que há alguém atrás, é, a partir de agora, um olhar. A partir do momento em que esse olhar existe, já sou algo de diferente, pelo fato de que me sinto eu mesmo tornar-me um objeto para o olhar de outrem. Mas, nessa posição, que é recíproca, outrem também sabe que sou um objeto que se sabe ser visto (Lacan, 1953-1954c/1986, p. 246).

Portanto, a relação de objeto não implicaria uma relação dual, e a dimensão do olhar, no ser humano, nos demonstra isso. Não se trata simplesmente de olhar e ser olhado, mas de uma relação objetal que não se fecha em si mesma, tal como propõe Lacan.

(...) nesse duplo olhar que faz com que eu veja que o outro me vê, e que um terceiro intervindo me vê sendo visto. Não há nunca uma simples duplicidade do termo. Não é somente que eu vejo o outro, eu o vejo me ver, o que implica o terceiro termo, a saber, que ele sabe que eu o vejo (...) Há sempre três termos na estrutura, mesmo se esses três termos não estão explicitamente presentes (Lacan, 1953-1954c/1986, p.249).

O que Lacan (1953-1954c/1986, p. 244) designa por intersubjetividade não implicaria uma relação de objeto sob o registro da satisfação — o que corresponderia a uma relação dual. Até mesmo as formas de manifestações perversas se sustentam na “relação intersubjetiva” (Lacan, 1953-1954c/1986, p. 245). Como exemplo, o autor recorre à “relação sádica”, na qual

o “(...) outro está no justo limite em que continua ainda sendo um sujeito. Se não é mais nada além de uma carne (...) não há mais relação sádica” (Lacan, 1953-1954c/1986, p. 245).

Haveria, então, uma condição para as manifestações sádicas, que o objeto de sua pulsão se apresente como sujeito, participativo, que reaja em relação à “espera”, à “ameaça”, à “pressão”, como infere Lacan.

Vocês sabem o quanto a maior parte da soma clínica que conhecemos como perversões fica no plano de uma execução somente lúdica. Não estamos lidando aqui com sujeitos submetidos a uma necessidade. Na miragem do jogo, cada um se identifica ao outro. A intersubjetividade é a dimensão essencial (Lacan, 1953-1954c/1986, p. 246).

As manifestações sádicas não são pautadas simplesmente pela satisfação de uma necessidade pulsional. Nesse sentido, a intersubjetividade estaria presente e “(...) tecida no interior de um registro (...) o plano do imaginário” (Lacan, 1953-1954c/1986, p. 246).

Então, na perversão, a intersubjetividade se faz presente, pois há uma parceria entre um (o agente das manifestações sádicas) e outro (o receptor das manifestações sádicas), e, para que haja essa identificação, compreendemos que seria preciso anteceder a incidência da linguagem, o que concerne à dimensão simbólica.

Acreditamos que, quando Lacan se refere à intersubjetividade nas relações sádicas, é porque haveria certa interpretação entre os envolvidos (o agente e o receptor), motivo pelo qual, como afere Lacan (1953-1954c/1986, p. 245), o outro “continua (...) sendo um sujeito”, ou seja, ele é levado em consideração, ele participa.

A interpretação requer o universo simbólico, o “recurso à palavra” (Lacan, 1966/1998a, p. 696). É a esse respeito que Lacan recorre a Sartre e a seu trabalho acerca do olhar. Se “há sempre três termos na estrutura (...)”, como diz (Lacan, 1953-1954c/1986, p. 249), é porque a relação objetual não se fecha a dois (entre um e outro). Então, o terceiro termo da estrutura remeteria à dimensão simbólica.

Portanto, ao se referir à intersubjetividade, podemos presumir que a dimensão simbólica já estaria instituída. Porém, nas manifestações sádicas, se o outro é levado em consideração como sujeito, por outro lado, ele não é reconhecido.

Segundo Lacan (1953-1954c/1986, p. 246), nas manifestações perversas, há “nuanças” que não podem ser colocadas como o “pivô da relação simbólica”, já que, nesta, o “reconhecimento” seria o seu pivô. E mais, sobre essas manifestações, Lacan (1953-1954c/1986, p. 247) diz: “(...) são formas extremamente ambíguas — não é por nada que falei

da vergonha”. Mas o que Lacan designa por reconhecimento? E qual seria a correlação entre a ambiguidade das relações sádicas e a vergonha?

Sobre a primeira pergunta, compreendemos que, para Lacan, haveria a falta de reconhecimento nas manifestações perversas. O autor nos dá um exemplo dessa falta de reconhecimento.

Lacan (1953-1954c/1986, p. 247) descreve um “*joke*” que antecede as touradas na Espanha, mas que é levado às últimas consequências. Um desses “desajeitados” e “semi-idiotas”, que se veste nas touradas com “ornamentos do matador”, desfila antes do início dos jogos. A “massa” grita: “Ele lá, que é tão bonito”! A “personagem” entra em “pânico” e “começa a se recusar”. Lacan ironicamente se refere à massa como “os camaradas”, que dizem: “Vai lá, tá vendo, todo o mundo te quer”. Nesse momento o “pânico aumenta”, ele “se recusa, quer se esquivar”, mas “(...) é empurrado para fora das barreiras, e finalmente a báscula se produz”.

Compreendemos que, se esse *desajeitado* apresenta certa resistência, é porque há uma condição de sujeito, o que, para Lacan, implicaria o que ele designa por intersubjetividade. Nesse sentido, haveria uma interpretação desse sujeito, por parte da massa.

Sobre a báscula, acreditamos que ela representa ao mesmo tempo uma separação, mas também uma espécie de ponte entre o ornamentado “matador” e a “massa”.

De repente, separa-se daqueles que o empurram, e, levado pela insistência esmagadora dos clamores do povo, transforma-se numa espécie de herói bufão. Implicado na estrutura da situação, vai para a frente do animal com todas as características da atitude sacrificial, com o senão de que isso permanece contudo no plano da buforia. Ele se faz imediatamente estatelar no chão. E é levado (Lacan, 1953-1954c/1986, p. 247).

Há uma interpretação do sujeito (receptor), ele resiste, mas está lá. O povo clama por ele, o exalta, mas, ao mesmo tempo, o joga na arena e o “submete” ao risco e possível sacrifício. Ele é interpretado, o que diria da dimensão simbólica, de um elemento terceiro na relação objetal, mas ele se aliena no desejo do outro. Não parece haver um reconhecimento do seu desejo. A dimensão imaginária se sobressai.

Essa cena sensacional me parece ilustrar perfeitamente a zona ambígua em que a intersubjetividade é essencial. Vocês poderão dizer que o elemento simbólico — a pressão do clamor — desempenha ali um papel essencial, mas é quase anulado pelo caráter de fenômeno de massa que ele toma nessa ocasião. O conjunto do fenômeno é assim levado a esse nível de intersubjetividade, que é o das manifestações que, provisoriamente, conotamos como perversas (Lacan, 1953-1954c/1986, p. 247).

Nessa manifestação de “sadismo coletivo”, compreendemos que a identificação entre o “semi-idiota” (receptor) e a “massa” (agente) se sobrepõe a qualquer outro tipo de reação que possa advir desse receptor. Apesar de sua participação como sujeito, já que ele reage, se recusa, se esquiva, entra em pânico, o que demonstra o caráter da intersubjetividade, porém, enfim, ele se submete ao que a massa “determina”.

Se o que se sobrepõe é a identificação entre o receptor e o agente nas relações sádicas, acreditamos que seria porque o reconhecimento do desejo do receptor não é levado em consideração. Pensamos que a arbitrariedade está no fato de ele entrar no jogo porque está vivo, afinal, ele reage, mas para jogar esse jogo, ele deve funcionar como um fantoche, ou seja, estar sob o comando do Outro.

Como a relação imaginária entre o agente e o receptor se destaca, a entrada de um terceiro não é o suficiente para colocá-lo em questão. A “pressão do clamor”, que poderia conduzi-lo a sustentar o lugar de herói, não é o suficiente para que ele disponha de recursos para isso — ele não carrega uma “carta na manga”, algo que amedrontaria ou atordoaria o touro, a fim de priorizar a sua integridade física, por exemplo. Ele resiste, mas se submete completamente ao sacrifício.

Ao dizer da ambiguidade expressa pelas manifestações sádicas, Lacan (1953-1954c/1986, p. 246) faz menção ao afeto da vergonha, mas não desenvolve esse tema no momento. Pensamos que nas relações sádicas haveria um parceiro semimorto. Ele não está morto, já que participa, mas participa na posição de fantoche. Sobre as touradas, Lacan ironiza, o “herói” é um “bufão”, ou seja, o herói é cômico, ridículo, além de se “estatelar no chão”. É um herói que se submete. Sem uma interpretação, por exemplo, sem o “clamor” da “massa”, não haveria nem “herói” nem “bufão”. Nas relações sádicas, o agente concebe um lugar destituído ao outro, e esse outro, mesmo com certa resistência, aceita esse lugar.

Apesar de Lacan não desenvolver o tema da vergonha nesse momento, presumimos que sua correlação com as ambiguidades a que se destinam as manifestações sádicas diz respeito à destituição de uma posição por meio da relação entre o sujeito, já que ele é o pivô (ele reage, ele se envolve nessa parceria), e o Outro. Se uma posição é destituída, é porque ali já havia a presença de alguma posição, ou seja, não há como a vergonha se manifestar sem que a condição simbólica não esteja concernida.

A esse respeito fomos à obra de Sartre (1943/2012), *O ser e o nada*: ensaio de ontologia fenomenológica, e à articulação entre a vergonha e a dimensão do olhar, tal como sugeriu Lacan (1953-1954c/1986, p. 246).

No capítulo “A existência do Outro”, Sartre (1943a/2012, p. 289) aborda a relação da vergonha com o próprio ser. A “(...) vergonha do que sou (...)” implicaria “(...) uma relação íntima de mim comigo mesmo (...)”, já que, “(...) pela vergonha, descobri um aspecto de meu ser”.

O autor também defende que, mesmo que a vergonha possa se apresentar no plano reflexivo, de forma complexa, a vergonha, em primeira instância, se manifesta diante de alguém. Então, Sartre (1943a/2012, p. 289) exemplifica que, se cometemos um gesto desastrado e vulgar, nós o vivenciamos e não o julgamos e nem o censuramos, até que, ao levantar a cabeça, nos deparemos com alguém que nos viu: “Constato subitamente toda a vulgaridade de meu gesto e sinto vergonha” (Sartre, 1943a/2012, p. 289). É aqui que entra a relação do ser com o Outro, já que “(...) sinto vergonha de mim tal como apareço ao Outro. E pela aparição do Outro, estou em condições de formular sobre mim um juízo igual ao juízo sobre um objeto, pois é como objeto que apareço ao Outro” (Sartre, 1943a/2012, p. 290).

Compreendemos que a incidência da vergonha se dá na relação com o Outro, e que o Outro, para o autor, não se refere especificamente ao outro. Por meio do Outro, o ser é capturado como objeto. É nesse sentido que o autor afirma que “(...) a vergonha é por natureza reconhecimento” (Sartre, 1943a/2012, p. 290), ou seja, um reconhecimento do próprio ser diante do Outro.

O autor recorre à dimensão do olhar ao discorrer sobre a relação entre o ser e o Outro, e parte da concepção sobre o que seria um objeto para um homem: “Esta mulher que vejo andando em minha direção, este homem que passa na rua, esse mendigo que ouço cantar de minha janela são objetos para mim, sem dúvida (...)” (Sartre, 1943b/2012, p. 326). Porém, o autor afirma que o Outro não somente se faz presente por meio dessa “modalidade”, que seria a “objetividade”.

O Outro se apresenta como presença para o ser, mas, segundo Sartre, (1943b/2012, p. 328), não se trataria de uma representação referenciada em alguma experiência do ser ligada ao misticismo, ou mesmo a algo completamente inefável, já que “é na realidade cotidiana que o Outro nos aparece”.

A princípio, na relação entre o ser e os objetos, algo escapa ao ser. O objeto, no caso, um homem, estando em um mesmo ambiente que o ser, pode se mover. O ser, portanto, não é mais o centro de toda essa situação, como exemplifica Sartre (1943b/2012, p. 329). Além disso, continua o autor a fim de fazer uma demonstração, esse homem que percebe o verde do gramado não o percebe tal como eu (o ser) o percebo. Portanto, compreendemos que, na

relação com o Outro, há uma “(...) pura desintegração das relações que apreendo entre os objetos de meu universo” (Sartre, 1943b/2012, p. 329).

Compreendemos que, em relação ao homem que percebo como objeto, torna-se insustentável a apreensão dos objetos percebidos por mim (pelo ser), pois, em relação a esse objeto que é percebido por mim, que, no caso, é o homem, teremos que considerar também a sua percepção sobre a realidade cotidiana e sobre os objetos que, mesmo em meu universo, estão também disponíveis a ele, além do fato de ele não ser um objeto inanimado, estático. Nesse sentido, “o Outro se define, não como ausência de uma consciência com relação ao corpo que vejo, mas pela ausência do mundo que percebo situada no próprio âmago de minha percepção desse mundo” (Sartre, 1943b/2012, p. 331).

Para Sartre, até agora, todos esses preceitos acerca da articulação entre o ser e o Outro se apontam para o seguinte pressuposto, diante da perspectiva do ser: “(...) o Outro é objeto” (Sartre, 1943b/2012, p. 331). Se há uma “objetividade do Outro”, no discorrer do trabalho de Sartre, sobre a forma como o Outro se apresenta ao ser, como vimos até agora, então o autor se depara com uma questão e logo a responde:

O Outro é, nesse plano, um objeto do mundo que se deixa definir pelo mundo. Mas essa relação de fuga e ausência do mundo com relação a mim é apenas provável. Se é ela que define a objetividade do Outro, então a qual presença original do Outro poderá se referir? Podemos responder logo: se o Outro-objeto se define em conexão com o mundo como o objeto que vê o que vejo, minha conexão fundamental com o Outro-sujeito deve poder ser reconduzida à minha possibilidade permanente de ser visto pelo outro (Sartre, 1943b/2012, p. 331).

A dimensão do olhar instaura uma nova concepção para o próprio ser, pois ele também passa a se apresentar como objeto — “ser-objeto” (Sartre, 1943b/2012, p. 331). Compreendemos que, se, para Sartre, o Outro não é necessariamente o outro, é porque, apesar de se tratar de dois elementos, o ser não é sem o Outro: “(...) aquilo a que se refere minha apreensão do outro no mundo como sendo provavelmente um homem é minha possibilidade permanente de ser visto-por-ele”. Ser visto implicaria uma dimensão terceira, entre o ser e o outro. A possibilidade de ser visto se apresenta como uma presença permanente, que independe de o outro necessariamente estar lá ou não, ou seja, “(...) a cada instante o Outro me olha” (Sartre, 1943b/2012, p. 332).

Diante de todo esse trabalho desenvolvido por Sartre, acerca da articulação entre o ser, o objeto, o outro, o Outro, a vergonha e o olhar, a nossa questão está no fato de que, se podemos pressupor que a vergonha surge diante do olhar do Outro, haveria, portanto, a

possibilidade permanente de a vergonha se manifestar por meio desse olhar. No entanto, não vivemos constantemente sob o sentimento de vergonha. A vergonha está sempre à espreita, mas não de qualquer olhar. Nesse sentido, perguntamo-nos quando é que a vergonha se manifesta, ou seja, quando o olhar do Outro se apresenta a ponto de fazer incidir a vergonha, e quando o olhar do outro coincidiria com um olhar passível de vergonha?

Como desenvolvemos no Capítulo I, esse olhar passível de vergonha não coincide necessariamente com a lei moral. E, com os exemplos clínicos destacados da obra de Freud no Capítulo II, observamos que esse olhar passível de vergonha, que pode ou não coincidir com o olhar do outro, revela algo acerca de comportamentos que se apresentam como inadequados, ou de desejos incestuosos e exibicionistas e, portanto, nesse sentido, a vergonha estaria condicionada a uma faceta moral. Mas isso não representa que a vergonha se apresentaria necessariamente diante da transgressão de uma lei.

Por exemplo, em uma das vinhetas clínicas, do paciente da “Carta 105”, a vergonha surge diante de uma situação específica em que o sujeito se sente olhado e mais, se sente exposto ao remeter-se à sua própria fantasia sexual. Ele se dá conta de sua fantasia não necessariamente pelo olhar do outro, mas por se reconhecer por meio dela, o que acontece de modo completamente contingencial.

Remetemo-nos ao trabalho de Lacan, “A anamorfose”, presente no *Seminário 11*, em que o autor, mais uma vez, recorre à obra de Sartre, *O ser e o nada*, quando este discorre sobre a dimensão do olhar: “O olhar, tal como concebe Sartre, é o olhar pelo qual sou surpreendido” (Lacan, 1964a/2008, p. 87). Esse olhar que se reporta a um repentino “ruído de folhas”, ou a um passo “surgido no corredor”, não concerne ao “órgão da visão”. Se o autor se reporta a Sartre, é justamente por este nos esclarecer que a dimensão do olhar que é passível de vergonha deve-se ao fator da surpresa. E não se é surpreendido em qualquer momento. O ruído de folhas, ou o passo no corredor não surpreenderiam um sujeito em qualquer momento.

Se formos às vinhetas clínicas e ao sonho de Freud, como destacamos no Capítulo II, podemos observar que, se há um olhar que é passível de vergonha por meio do fator da surpresa, é porque esse olhar, que se manifesta em determinado momento, remete o sujeito à sua própria fantasia, ou a desejos incestuosos ou exibicionistas.

Esse olhar que é passível de vergonha é “inapreensível”, como indica Lacan (1964a/2008, p.86). Ainda segundo Lacan (1964a/2008, p.87), esse “(...) olhar imaginado por mim no campo do Outro”, esse olhar que surpreende o sujeito, “(...) na função de voyeur, o

desorienta, o desmonta, e o reduz ao sentimento de vergonha” não causaria a tal surpresa, caso o sujeito não estivesse se “(...) sustentando numa função de desejo”.

Remetemo-nos à outra vinheta clínica, em que a vergonha surge quando o sujeito, literalmente sentado frente à sua analista, ao relatar sobre a sua decisão em levar adiante a sua relação conjugal, se enrubesce, desvia o olhar e menciona que, só de pensar sobre as suas fantasias sexuais, que são “horrorosas”, “(...) coisa de gente que não é normal”, ele fica extremamente envergonhado. São fantasias que ele considera completamente impossíveis de realizar com a sua esposa.

Interessante que, ao iniciar essa mesma sessão clínica, ele menciona estar triste e desanimado. No instante em que ele, sob o testemunho à sua analista, assume uma posição frente a seu casamento, é que surge a vergonha. O seu posicionamento em assumir a sua relação conjugal o reporta às suas fantasias sexuais às quais ele se vê, na relação com a sua parceira, impossibilitado de realizar.

Esse impossível que se apresenta na relação sexual com a sua parceira não se deve simplesmente à negativa desta em realizar as fantasias do marido, mesmo porque ele mal sequer a induz a tais atos. Ao ser questionado se ele acha mesmo que a maioria das pessoas nunca realizaram tais fantasias, ele, de envergonhado a extremamente excitado, sorri compulsivamente e afirma que sua educação e vivência sexual são muito restritas. Moralista, tendo por critério o certo e o errado, que o conduz a uma prática sexual completamente convencional, ele remete-se a duas grandes referências, a família e a igreja, que lhe foram norteadoras, no sentido de o levarem a se pautar por certos preceitos sexuais. Esta última, inclusive, de cujo convívio muito recentemente ele abre mão.

De alguma forma, esse sujeito concorda com o posicionamento pudico de sua esposa. A vergonha, portanto, surge quando o sujeito se depara com um impasse diante de seu desejo. No caso, esse impasse que provoca a vergonha veio com e no processo analítico. Portanto, pensamos que esse impasse em relação ao desejo, que reporta o sujeito à sua fantasia sexual, só foi reconhecido, nesse caso, sob a condição transferencial. Poderíamos aferir, então, que o olhar do outro que foi passível de vergonha para esse sujeito estaria, no momento dessa sessão descrita por nós, em consonância com o olhar do Outro.

Em outros momentos que antecederam essa sessão, esse mesmo paciente, muito angustiado, não se coloca em questão diante de um possível desejo, mas se entrega à sua pulsão. Ele manifesta o seu intenso sofrimento quando está completamente voltado à realização dessas mesmas fantasias sexuais, na eminência de abandonar não somente a sua

relação com a igreja, mas com as pessoas que a frequentam, como a família, amigos e tudo que poderia colocar em risco a execução de suas fantasias sexuais.

Portanto, essa vinheta clínica demonstra que a vergonha não surge simplesmente frente à pulsão sexual, mas a partir de um impasse que se apresenta diante dessa pulsão, ou seja, quando o sujeito se depara com a função desejante. Isso pode acontecer pela via do olhar, sob a condição transferencial. Tal como confere essa vinheta clínica, para que a vergonha se manifestasse, bastou ali a presença da analista, sem que fosse preciso sequer, naquele momento, alguma intervenção.

Voltemos a *O ser e o nada*. Segundo Sartre (1943b/2012, p. 333), ao captarmos um olhar, tomamos a consciência de sermos vistos, portanto, o olhar remete-se à “(...) pura remissão a mim mesmo”.

Ser visto ao ser surpreendido, em um determinado momento, por algum barulho como o “ranger de galhos atrás de mim”, assim como exemplifica Sartre (1943b/2012, p. 333), não quer dizer que capto a presença de alguém. Essa situação, assim continua o autor, remete-se à vulnerabilidade do ser, que tem “(...) um corpo que pode ser ferido (...)”, que não pode escapar ou se defender estando nesse determinado lugar. “Assim, o olhar é, antes de tudo, um intermediário que remete de mim a mim mesmo”, diz Sartre (1943b/2012, p. 334).

Então, Sartre (1943b/2012, p. 334) se debruça sobre outra questão: “Que significa, para mim, ser visto?”. Por exemplo, “imaginemos que, por ciúmes, curiosidade ou vício, eu tenha chegado ao ponto de grudar meu ouvido em uma porta ou olhar pelo buraco de uma fechadura”? Quando se está sozinho, nessas situações, em um primeiro momento, implicaria que “(...) não há um eu a habitar a minha consciência” e que, portanto, não há como qualificar meus atos, conhecê-los, “(...) eu sou meus atos, e, apenas por isso, eles carregam em si uma total justificação”.

Lembramo-nos aqui da paciente de Freud, uma senhora que, após a morte do marido, tentava dar vazão a alguns sentimentos em momentos que representavam datas importantes acerca da doença de seu marido. Nesses momentos, não havia a manifestação do sentimento de vergonha. É como se houvesse certo desconhecimento sobre os próprios atos. Nesse caso, antes de ser surpreendida por Freud, essa viúva não se questionava sobre esse vício. Ela era simplesmente o seu próprio vício.

Assim como podemos pensar em relação ao paciente da vinheta clínica descrita no presente tópico deste trabalho, antes da incidência da vergonha naquela determinada sessão clínica, seria possível a ele minimamente se dar conta, não simplesmente de que sua fantasia o

consumia, mas de que, se ela o consumia, devia-se a todo o seu envolvimento “alienado” com a forma como fora criado e que o levava a acordar com o modo de vida de sua esposa?

Em uma matéria multidisciplinar em que cada aluno apresentava o seu projeto de tese, questionaram-nos se o presente trabalho seria moralista. Se a vergonha revela esse ponto cego e, com isso, ela promove um juízo sobre os atos, tal como descrevemos acerca dessa vinheta clínica, pensamos que esse juízo não se reduz a uma mera concepção moral, mas, tendo como referência as elaborações de Sartre (1943b/2012, p. 334), o juízo possibilitaria que o ser se desalienasse da situação de estar reduzido ao ato. É nesse sentido que a vergonha nos interessa, principalmente em relação à condução clínica.

A porta, a fechadura, são, ao mesmo tempo, instrumentos e obstáculos: mostram-se como “para manusear com cuidado”; a fechadura revela-se como “para olhar de perto e meio de viés” etc., assim sendo, “faço o que tenho de fazer”; nenhum ponto de vista transcendente vem conferir a meus atos um caráter de algo dado sobre o qual fosse possível exercer-se um juízo: minha consciência adere aos meus atos, ela é meus atos, os quais são comandados somente pelos fins a alcançar e os instrumentos a empregar. Minha atitude, por exemplo, não tem qualquer “fora”; é puro processo de relacionamento entre o instrumento (buraco da fechadura) e o fim a alcançar (cena a ser vista), pura maneira de perder-me no mundo e ser sorvido pelas coisas tal como a tinta por um mata-borrão (...) (Sartre, 1943b/2012, p. 334).

A vergonha seria, portanto, uma confissão daquilo que sou sem disfarce. Pensamos que reconhecer um vício, um ciúme ou uma mórbida curiosidade significaria, minimamente, não ser completamente “sorvido” por isso.

3.3. A vergonha, a transferência e o caso da “jovem homossexual”, Sigmund Freud e Jacques Lacan

Buscamos pesquisar de que outras formas a vergonha poderia estar relacionada à situação transferencial diante da figura de um analista e encontramos uma menção sobre o tema em “O primado do falo e a jovem homossexual”, presente no *Seminário 4: A relação de objeto*. Neste, Lacan (1956-1957b/1995, p. 103) recorre ao artigo de Freud “A psicogênese de um caso de homossexualismo numa mulher”, de 1920.

O autor nos leva à compreensão, por meio da leitura de Freud, de que a vergonha se apresenta como uma concessão ao analista, o que se deve à situação transferencial. Para Lacan (1956-1957b/1995, p. 107), a “jovem homossexual” assim se posicionava em relação a

Freud: “tratava-se somente de mostrar a ele que ela o enganava”. Mas como ela o demonstrou que o enganava?

Paralelamente às declarações não ambíguas que a paciente lhe faz de sua determinação de nada mudar em seu comportamento para com a dama, seus sonhos anunciam um surpreendente reflorescimento da orientação mais simpática, a espera da vinda de algum esposo belo e satisfatório, não menos que a da ocorrência de um objeto, fruto desse amor. Em suma, o caráter idílico, quase forçado, do esposo anunciado pelo sonho aparece tão em conformidade com os esforços empreendidos em comum que qualquer um que não fosse Freud tiraria dele as maiores esperanças (Lacan, 1956-1957b/1995, p. 107).

Para Lacan (1956-1957b/1995, p. 107), Freud percebe a situação transferencial de sua paciente, que se revela por intermédio do conteúdo de seus sonhos. A escolha homossexual, por meio da qual a libido da jovem destina-se a objetos do mesmo sexo, “(...) é uma resposta à decepção devida ao pai (...)”, e o sonho revelado a Freud seria “(...) a duplicação dessa espécie de jogo de contralogro (...)” destinado também à figura do analista. Mesmo que, por meio do sonho, a jovem pareça enganar o seu analista, isso não quer dizer que a relação dela para com Freud seja representada por uma ausência da condição transferencial, e, sobre esse aspecto, “Freud não se engana” (Lacan, 1956-1957b/1995, p. 107).

Vamos ao caso tal como Freud (1925-1926 [1920]b/1969, p. 159) o descreveu. Tratava-se de uma jovem de 18 anos e de sua adoração e perseguição a uma mulher 10 anos mais velha que ela, uma “dama da sociedade”, que “(...) vivia com uma amiga, uma mulher casada, com quem tinha relações íntimas ao mesmo tempo que mantinha casos promíscuos com certo número de homens”. Segundo o autor, a história em torno da vida da dama nada abalava a adoração que a jovem destinava a ela. O homossexualismo da jovem “(...) despertara a suspeita e a ira do pai”. Ao que tudo indica, segundo Freud (1925-1926[1920]b/1969, p. 164), a dama rejeitava os investimentos da jovem, mas a tratava de forma amistosa após a tentativa de suicídio de sua admiradora. A tentativa de suicídio, por sua vez, fora o motivo pelo qual os pais da jovem a conduziram ao tratamento com Freud.

O que nos desperta especial interesse, na descrição de Freud sobre esse caso, é a relação transferencial da jovem em relação a seu analista. Segundo o autor, em um primeiro momento, a jovem não procura enganá-lo sobre a sua homossexualidade:

Ela não procurou enganar-me dizendo sentir alguma necessidade urgente de libertar-se de seu homossexualismo. Pelo contrário, disse ser incapaz de imaginar outra maneira de enamorar-se, mas acrescentou que, por amor aos pais, auxiliaria honestamente no esforço terapêutico, de vez que lhe doía muito ser-lhes a causa de tanto pesar (Freud, 1925-1926[1920]b/1969, p. 164).

Porém, Freud (1925-1926[1920]b/1969, p. 165) indica haver uma “atitude emocional inconsciente” da jovem, que “jazia oculta” por trás dessa “intenção”: “Por trás de sua pretensa consideração pelos genitores, por amor dos quais dispusera-se a efetuar a tentativa de transformação, jazia escondida sua atitude de desafio e vingança contra o pai, atitude que a fizera aferrar-se ao homossexualismo” (Freud, 1925-1926[1920]b/1969, p. 174).

Essa vingança contra o pai, sob a leitura de Freud (1925-1926[1920]b/1969, p. 169), devia-se ao fato de que o pai tivera um filho “(...) no exato período em que a jovem experimentava a revivescência de seu complexo de Édipo infantil, na puberdade (...)”, o que desencadeou um grande “desapontamento” à jovem, pois “não foi ela quem teve o filho, mas sua rival inconscientemente odiada, a mãe”. Então, com o nascimento do irmão, desapontada, “(...) a jovem repudiara inteiramente seu desejo de um filho, o amor dos homens e o papel feminino em geral” (Freud, 1925-1926[1920]b/1969, p. 170). A libido da jovem, antes do nascimento do irmão, era, segundo Freud (1925-1926[1920]b/1969, p. 168), completamente voltada à maternidade e, em relação ao repúdio do papel feminino, implica que a jovem “(...) apresentava a humildade e a sublime supervalorização do objeto sexual tão características do amante masculino, a renúncia a toda satisfação narcisista e a preferência de ser o amante e não o amado”. Nesse sentido, ela não somente havia “(...) escolhido um objeto amoroso feminino (...)”, como indica (Freud, 1925-1926[1920]b/1969, p. 168), mas também havia desenvolvido “(...) uma atitude masculina para com esse objeto” (Freud, 1925-1926[1920]b/1969, p. 166).

Essa posição libidinal da jovem, a que se chegou, foi grandemente reforçada tão logo percebeu o quanto ela desagradava a seu pai. Após ter sido punida por sua atitude tão afetuosa para com uma mulher, compreendeu como poderia ferir o pai e vingar-se dele. Desde então permaneceu homossexual em desafio ao pai, sequer também tinha escrúpulos em mentir-lhe e enganá-lo de todas as formas (Freud, 1925-1926[1920]b/1969, p. 171).

Portanto, mesmo que a jovem tenha enganado os pais a fim de conseguir ir ao encontro da dama, por outro lado, ela desfilava com a dama nas ruas da cidade, em lugares passíveis de ser encontrada pelo pai, motivo que leva Freud a suspeitar, posteriormente, da honestidade da jovem em relação a seu auxílio na terapia, em nome do bem-estar dos pais.

Então, a jovem revela a Freud (1925-1926[1920]b/1969, p. 176) alguns sonhos, por meio dos quais ele pode “(...) considerar como transferência positiva, como uma revivescência grandemente enfraquecida do original e apaixonado amor da jovem pelo pai”. Os sonhos demonstram uma tentativa da jovem em agradar o seu analista. Sobre os sonhos:

Previam a cura da inversão por meio do tratamento, expressavam sua alegria pelas perspectivas de vida que então se lhe abriam, confessavam seu anseio pelo amor de um homem e por filhos, e assim poderiam ter sido acolhidos como uma preparação gratificante para a mudança desejada. A contradição entre eles e as afirmativas da jovem na vida desperta, na ocasião, era muito grande. Não escondia de mim que pretendia casar-se, mas só para fugir à tirania do pai e seguir imperturbada suas verdadeiras inclinações. Quanto ao marido, observava com bastante desprezo, lidaria facilmente com ele e, além disso, podia-se ter relações com um homem e uma mulher a um só e mesmo tempo, como demonstrava o exemplo da dama adorada. Advertido por uma ou outra ligeira impressão, disse-lhe certo dia que não acreditava naqueles sonhos, que os encarava como falsos ou hipócritas e que ela pretendia enganar-me, tal como habitualmente enganava o pai. Eu estava certo; após havê-lo esclarecido, esse tipo de sonhos cessou. Mas ainda acredito que, além da intenção de desorientar-me, os sonhos parcialmente expressavam o desejo de conquistar meu favor; eram também uma tentativa de ganhar meu interesse e minha boa opinião, talvez a fim de, posteriormente, desapontar-me mais completamente ainda (Freud, 1925-1926[1920]b/1969, p. 176).

Quando Lacan refere-se ao conteúdo desses tipos de sonhos como pertencente a um “jogo de contralógico”, é porque esse conteúdo não era uma fraude, apesar de se tratar de uma mentira. O conteúdo desses sonhos não era uma fraude em relação aos sentimentos da jovem referentes ao analista. Compreendemos que Lacan dá um destaque à revelação da jovem a Freud, por meio dos sonhos, que ela o enganava, o que se faz representar pela vergonha. A jovem não somente enganava o seu analista, como o demonstrava. Não é em vão que, sobre o relato referente a esses sonhos, Freud os considerou como sendo a única expressão da jovem, no processo terapêutico, representante de uma “transferência positiva” em relação ao analista.

O conteúdo dos sonhos teria duas vertentes para Freud: se a jovem o enganava, era no sentido de que seu tratamento em relação à inversão de sua escolha objetal estaria sendo promissor, como queria os pais. Conquistá-lo, portanto, era uma vertente do sonho. Porém, Freud suspeita de que ela também queria desapontá-lo, assim como fazia com o pai.

Compreendemos que o conteúdo dos sonhos da “jovem homossexual” revela a Freud que sua paciente não estava disposta a colaborar com ele, em relação ao processo terapêutico, o que, para ela, concernia em abandonar sua escolha objetal. Nesse sentido, o sonho apresenta a resistência da jovem homossexual em relação ao processo analítico, mas, ao mesmo tempo, indica o estabelecimento da condição transferencial, o que, para Lacan, representa a condição de vergonha — ela demonstra ao analista que o engana.

Tendo em vista a interpretação de Lacan sobre o trabalho de Freud, no caso da jovem homossexual, conceder algo ao analista, que indica a situação transferencial, é um marco da condição de vergonha. Mas o que lhe é concedido?

Se a “jovem homossexual” propicia uma crise porque se frustra, como afere Lacan (1956-1957b/1995, p. 110), deve-se à intervenção de um “objeto real”, pois “uma criança é dada pelo pai, é verdade, mas justamente a outra pessoa, e a alguém que lhe é mais próximo”.

Diante da frustração, como efeito, em questão de maior importância, destaca Lacan (1956-1957b/1995, p. 110): “(...) o que é desejado está para além da mulher amada”. A relação da jovem com a dama não chegou às vias de fato, ou seja, tratava-se de um amor “cortês”, “(...) que vive pura e simplesmente na ordem do devotamento”. Esse amor foi uma saída encontrada pela jovem diante do desapontamento em relação ao pai. “No extremo do amor, no amor mais idealizado, o que é buscado na mulher é o que falta a ela. O que é buscado, para além dela, é o objeto central de toda a economia libidinal: o falo” (Lacan, 1956-1957b/1995, p. 111). O amor em relação à dama é marcado pela falta, ou seja, “(...) é um amor que, em si, não apenas dispensa a satisfação, mas visa, muito precisamente, a não-satisfação” (Lacan, 1956-1957b/1995, p. 109).

Lembramo-nos de uma passagem em Freud (1925-1926[1920]/1969, p. 168), em que ele percebe um dos fundamentos que justificam a escolha da jovem pela dama: “A figura esbelta, a beleza severa e a postura ereta de sua dama lembravam-na seu irmão mais velho”, irmão por meio do qual ela se deparara com o efeito de sua percepção sobre a diferença anatômica entre os sexos.

A análise demonstrou (...) que a jovem trouxera consigo, desde a infância, um ‘complexo de masculinidade’ fortemente acentuado. Jovem fogosa, sempre pronta a traquinagens e lutas, não se achava de modo algum preparada para ser a segunda diante do irmão ligeiramente mais velho; após inspecionar seus órgãos genitais [ver em [1]] desenvolvera uma acentuada inveja do pênis e as reflexões derivadas dessa inveja ainda continuavam a povoar-lhe o espírito (Freud, 1925-1926[1920]b/1969, p. 180).

Compreendemos que a jovem concede uma pista a Freud sobre a sua forma de lidar com o Outro, o que, para Lacan, implica a condição da vergonha. Essa forma trata-se de uma relação fálica, faltosa. A jovem concede algo a Freud, ela possibilita ao analista interpretar o seu desejo de enganá-lo. Agradá-lo não é possível sem que haja um conflito, já que “o que se quer” não é passível de solução. Assim também podemos perceber por meio da forma como a jovem lida com o pai e com a dama, ou seja, seria da ordem de certa impossibilidade ter um filho do pai, e também chegar às vias de fato, por meio uma relação sexual, com a dama. A jovem se vê diante de um impasse em relação ao desejo e concede isso ao analista.

Pensamos, então, que, ao revelar ao analista que o engana por meio dos sonhos, além de a jovem lhe conceder a sua forma de gozo, ela lhe estaria propondo um “convite” a repetir

a experiência da impossibilidade no campo do amor, tal como acontecera com o pai. Nesse sentido, ao que tudo indica, Freud acata esse convite, motivo pelo qual ele encerra o tratamento. Ele se sentira, de fato, enganado por ela, tal como ela fizera com o pai, e lhe revelou esses sentimentos.

(...) ela me transferira o abrangente repúdio dos homens que a dominara desde o desapontamento sofrido com o pai. O azedume contra os homens, via de regra, é fácil de ser gratificado com o médico; não precisa evocar quaisquer manifestações emocionais violentas, simplesmente expressa-se pelo tornar fúteis todos os esforços dele e pelo aferrar-se à doença. Sei por experiência quão difícil é fazer um paciente entender precisamente esse tipo silencioso de comportamento sintomático e torná-lo ciente dessa hostilidade latente e excessivamente forte, amiúde, sem pôr em perigo o tratamento. Assim, logo que identifiquei a atitude da jovem para com o pai, interrompi o tratamento e aconselhei aos genitores que, se davam valor ao procedimento terapêutico, este deveria ser continuado por uma médica (Freud, 1925-1926[1920]b/1969, p. 175).

Mesmo que a vergonha seja colocada de modo *en passant* por Lacan no caso da “jovem homossexual”, compreendemos que, nesse caso, a situação transferencial seria um indício da incidência da vergonha em relação ao analista. A vergonha representaria o lugar que a jovem estabelece para Freud, como analista, ou seja, o lugar que o sujeito concede ao Outro, e, por esse motivo, esse lugar não se trata de algo tão pessoal.

Para Freud (1925-1926[1920]b/1969, p. 176), a jovem tentava conquistá-lo, para depois desapontá-lo “(...) mais completamente ainda”. Já, para Lacan (1956-1957b/1995, p. 108), o que a jovem concede a seu analista, e que demonstra ser uma relação marcada pela condição da vergonha, é o “desejo de enganar”. Conforme Lacan (1956-1957b/1995, p. 109), “(...) era simplesmente um desejo, e não uma intenção, de enganá-lo”, porém, sobre Freud, “ele dá corpo a esse desejo”. Para Lacan (1956-1957b/1995, p. 108), Freud “(...) toma a coisa como dirigida contra ele”, o que inviabiliza o tratamento, já que Freud se sente, de fato, enganado pela jovem.

Vimos, ao longo de nosso percurso sobre o tema da vergonha, que esse afeto nem sempre se manifesta devido a uma situação transferencial. Mas nos deparamos com a questão, a saber, se a transferência em análise sempre implicaria a condição de vergonha, já que compreendemos, com o ensino de Lacan a respeito da “jovem homossexual”, que a vergonha demarcaria uma brecha a fim de que o Outro, como analista, possa, de alguma forma, intervir. Em relação à condução clínica de Freud: “(...) algo, ao que parece, lhe escapa, a saber, que se trata aí de uma verdadeira transferência, e que está aberto para ele o caminho da interpretação do desejo de enganar” (Lacan, 1956-1957b/1995, p. 108). Mesmo ao conduzir a sua vida

tendo como mola mestra a impossibilidade de satisfação, foi possível à “jovem homossexual” conceder uma abertura à intervenção de seu analista.

3.4. Vergonha e perversão

Recorremos ao capítulo “Bate-se numa criança e a jovem homossexual”, também presente no *Seminário 4: A relação de objeto*, em que Lacan (1956-1957a/1995, p. 123) nos traz outro ponto que nos é muito importante sobre o caso da “jovem homossexual”, apresentado por Freud: “Esta é uma perversão constituída tardiamente, o que não quer dizer que não tivesse suas premissas em fenômenos primordiais”. Diante dessa afirmativa de Lacan, e de seu trabalho anterior, “O primado do falo e a jovem homossexual” (Lacan, 1956-1957b/1995, p. 107), em que ele aponta para uma relação pautada pela vergonha entre a “jovem homossexual” e Freud, o autor nos leva a pensar na possibilidade da incidência da vergonha em uma perversão, pelo menos, a princípio, em um processo analítico, por meio da situação transferencial.

Mas, antes dessa afirmação em que o autor categoriza o caso da “jovem homossexual” por perversão, Lacan (1956-1957a/1995, p. 114) nos lança e desenvolve a seguinte questão: “O que é a perversão?”. Nessa direção, o autor não corrobora a linha que deriva de alguns pesquisadores da teoria psicanalítica, que, segundo ele, “(...) acreditando seguir Freud (...)”, defendem a concepção de que haveria uma fixação sobre uma pulsão parcial na perversão, pois, se assim o fosse, a perversão tratar-se-ia de um “(...) acidente na evolução das pulsões”. Nesse sentido, Lacan coloca em questão a premissa de que a pulsão “(...) atravessaria, de certo modo, intacta, toda a dialética que tende a se estabelecer a partir do Édipo”. Portanto, a perversão não é “(...) esse elemento puro que persiste”, ela “faz parte” das “crises”, das “fusões e desfusões dramáticas” que atravessam uma neurose.

Se, para Lacan (1956-1957a/1995, p. 115), a perversão “apresenta” os “mesmos ritmos” e “etapas” de uma neurose, então, o autor nos leva a pensar sobre a compreensão da concepção freudiana de que a perversão seria o negativo da neurose, sem que ele refute tal concepção.

(...) Não se deve acreditar que Freud jamais se tenha prevenido de nos dar sobre este ponto uma noção a elaborar. Diria, mesmo, mais: temos no próprio Freud um exemplo que prova que

sua fórmula, segundo a qual a perversão é o negativo da neurose, não deve ser tomada como o foi durante muito tempo, como se devêssemos simplesmente entender que o que está oculto no inconsciente, quando estamos em presença de um caso neurótico, esteja a céu aberto na perversão, e de certa maneira em estado livre. É realmente outra coisa que Freud nos propõe nessa fórmula, reduzida como nele se encontra, (...) (Lacan, 1956-1957a/1995, p. 115).

Segundo Lacan (1956-1957a/1995, p. 115), outros autores tentam explicar essa premissa freudiana no sentido de que, se a perversão é o negativo da neurose, isso implicaria que, na perversão, haveria a “erotização da defesa”, o que, para Lacan, também seria questionável: “(...) por que isso pode ser erotizado? Aí está toda a questão. De onde vem essa erotização? Onde está situado o poder invisível que projetaria o que parece vir ali como uma espécie de supérfluo, essa coloração, essa mudança de qualidade, essa satisfação libidinal?”.

A fim de compreender o que Freud queria dizer com a premissa de que a perversão é o negativo da neurose, Lacan (1956-1957b/1995, p. 115) recorre ao trabalho “Uma contribuição ao estudo da origem das perversões sexuais” (Freud, 1917-1919[1919]/1969) e busca tanto sobre como Freud concebe um “mecanismo de um fenômeno que se pode qualificar de perverso”, quanto o que se passa em uma “perversão categórica”. O autor destaca a atenção que Freud dá à escolha de seu título e sua relação com o tema das fantasias, que é extraído dos relatos dos pacientes do próprio Freud e “(...) que se pode qualificar, grosso modo, de sadomasoquistas”. Relatos que não são feitos sem a ocorrência do sentimento de vergonha:

Quando o sujeito declara pôr em jogo no tratamento aquilo que é a fantasia, ele a exprime sob uma forma notável por sua imprecisão, deixando abertas as questões a que só responde com muita dificuldade. Na verdade, ele não pode dar, de saída, uma resposta satisfatória, pois quase nada mais é capaz de dizer para caracterizar essa fantasia. Além disso, não o faz sem marcar uma espécie de aversão, até mesmo de *vergonha* ou acanhamento (Lacan, 1956-1957a/1995, p. 116, grifo do autor).

Por meio da interpretação de Freud acerca de seus casos clínicos, Lacan (1956-1957a/1995, p. 116) destaca uma importância da diferença entre o “uso fantasístico ou imaginário” dessas fantasias e a sua “formulação falada”, o que, neste último caso, implicaria um “limite”. A partir do momento em que há uma “formulação falada” ao analista, é que se manifestam não somente a vergonha, mas também a “aversão bastante pronunciada, repugnância, culpa” em relação, por exemplo, “(...) às práticas masturbatórias mais ou menos associadas a essas fantasias”.

Vamos à articulação freudiana sobre a incidência, mais precisamente, da culpa e da vergonha em relação às fantasias, conforme o trabalho “Uma criança é espancada: uma contribuição ao estudo da origem das perversões sexuais”:

A fantasia tem sentimentos de prazer relacionados com ela e, por causa deles, o paciente reproduziu-a em inúmeras ocasiões, no passado, ou pode até mesmo ainda continuar a fazê-lo. No clímax da situação imaginária, há quase invariavelmente uma satisfação masturbatória realizada, em outras palavras, nos órgãos genitais. De início, isso acontece voluntariamente, mas depois ocorre contra a vontade do paciente e com as características de uma obsessão. É somente com hesitação que essa fantasia é confessada. O seu primeiro aparecimento é recordado com incerteza. O tratamento analítico do problema encontra inequívoca resistência. A *vergonha* e o sentimento de culpa são talvez mais intensamente provocados em relação a essa fantasia, do que quando são feitos relatos semelhantes de lembranças do início da vida sexual (Freud, 1917-1919[1919]/1969, p. 195, grifo do autor).

A interpretação freudiana é que a vergonha e a culpa surgem como uma resistência, no decorrer do relato de algumas fantasias, no tratamento analítico. Mas tais fantasias, por sua vez, também são fontes de prazer e podem levar a práticas masturbatórias.

Para Freud (1917-1919[1919]/1969, p. 195), desde os cinco ou seis anos de vida, foram nutridas as primeiras fantasias de espancamento, “Quando a criança estava na escola e via outras crianças sendo espancadas pelo professor (...)”, a partir de então, segundo o autor, ou as fantasias primeiras eram reforçadas e modificadas em seu conteúdo, ou, se essas fantasias estivessem “dormentes”, elas viriam à tona. Porém, mesmo que a fantasia em que “uma criança é espancada” fosse “(...) invariavelmente catexizada com um alto grau de prazer e [tivesse] a sua descarga num ato de agradável satisfação autoerótica (...)”, como observa Freud (1917-1919[1919]/1969, p. 196), por outro lado, havia um “misto” de “excitação” e “repugnância” ao ver outra criança sendo espancada na escola. Lembramo-nos de que essas reações são relatadas a Freud.

Quando Freud dá um destaque sobre as reações afetivas como a culpa e a vergonha ou mesmo a repugnância, ele contribui para um entendimento sobre a condição da resistência em relação às fantasias de espancamento, diante de seus relatos em processo analítico. Tais afetos podem, portanto, ser representantes de um conflito em que o protagonista é a fantasia, mas esse conflito, por sua vez, deve-se ao processo analítico, que coloca em questão a representação dessas fantasias não somente ao analista, mas também ao sujeito que as relata.

Pensamos se o encontro, ou a construção dessas fantasias de espancamento no processo analítico, mudaria a forma de rearranjo do sujeito em relação à sua forma de obtenção de satisfação sexual. Se caminarmos nessa linha de pensamento, os afetos como a repugnância, a vergonha e a culpa representariam uma mudança no estatuto da fantasia. Nesse sentido, o processo analítico seria um meio de construção de um Outro que vê, tal como abordamos no sentido sartreano, no tópico 3.2 da presente tese. A surpresa sobre o ato, no

caso em questão, sobre as práticas masturbatórias, derivaria, ao nosso entendimento, da seguinte premissa: é na medida em que o Outro passa a ver, que o sujeito se surpreende com a sua fantasia e com o ato que dela deriva. Entretanto, conforme o trabalho de Freud, “Uma criança é espancada: uma contribuição ao estudo da origem das perversões sexuais”, não só a vergonha se apresentaria como efeito dessa surpresa, mas também a repugnância e a culpa.

Nesse mesmo trabalho, sobre a origem dessas fantasias, Freud interroga:

Quem era a criança que estava sendo espancada? A que estava criando a fantasia, ou uma outra? Era sempre a mesma criança, ou às vezes era diferente? Quem estava batendo na criança? Uma pessoa adulta? Se era, quem? Ou a criança imaginava-se a si mesma batendo em outra? Nada do que foi apurado pôde esclarecer todas essas perguntas; apenas a resposta hesitante: ‘Nada mais sei sobre isto: estão espancando uma criança’ (Freud, 1917-1919[1919]/1969, p. 197).

Freud (1917-1919[1919]/1969, p. 197) também destaca um detalhe acerca do “conteúdo das fantasias”, proveniente de suas perguntas: “Uma criança está sendo espancada, estão-lhe batendo no traseiro nu”. Toda essa ambiguidade de reações é tida pelo autor, nesse momento, como impossível de discernimento sobre o tipo de fantasia, se “sádico” ou se “masoquista”, mas é considerada por ele como “um traço primário de perversão”, ou também como uma “perversão infantil”, o que, segundo ele, “(...) não persiste necessariamente por toda a vida”. Mas, conforme Freud (1917-1919[1919]/1969, p. 198), se esse tipo de perversão persiste na vida de adulto, deve-se à não ocorrência do processo de “(...) repressão, substituída por uma formação reativa ou transformada por meio da sublimação” (Freud, 1917-1919[1919]/1969, p. 197).

O autor prefere desenvolver a teoria em relação às fantasias de espancamento por meio dos casos femininos, já que analisa seis casos clínicos, dentre eles, apenas dois são do sexo masculino. Freud (1917-1919[1919]/1969, p. 200) destaca o fato de que a criança que é espancada, em um primeiro momento, nunca é a criança que cria a fantasia, além disso, quem bate sempre é um adulto que, mais tarde, cabe “inequivocadamente” na figura do “pai (da menina)”.

A “primeira fase da fantasia de espancamento” é representada por Freud (1917-1919[1919]/1969, p. 201) com a seguinte frase: “O meu pai está batendo na criança”, e, sobre grande parte do que será exposto posteriormente, é substituído por outra frase: “O meu pai está batendo na criança que eu odeio”.

Conforme Freud (1917-1919[1919]/1969, p. 201), em uma “segunda fase” que “(...) jamais teve existência real”, ocorre “profundas transformações” da fantasia de espancamento,

que toma o “caráter inequivocadamente masoquista”, pois o seu agente passa a ocupar o lugar daquele que é espancado pelo pai: “Estou sendo espancada pelo meu pai”. Essa fase, conforme o autor, “é uma construção em análise, mas nem por isso é menos uma necessidade”.

Na terceira fase, como afere Freud (1917-1919[1919]/1969, p. 201), que tem uma semelhança com a primeira fase, há uma indeterminação em relação à figura que bate, ou essa figura passa a substituir o pai, como no caso de ser um professor. O agente que cria a fantasia de espancamento não ocupa mais o lugar daquele que é espancado: “Em resposta às prementes perguntas, as pacientes declaram apenas: ‘Provavelmente estou olhando’. Em vez de uma criança sendo espancada, há, agora, via de regra, várias crianças presentes”. Freud observa que, na fantasia de espancamento das meninas, quem é espancado, frequentemente, são meninos. Nessa fase, que a fantasia “tornou-se sádica”, pode haver a substituição do espancamento por “castigos” e “humilhações”, além da “forte” e “inequívoca excitação sexual” que serve de cenário à “satisfação masturbatória”.

As fantasias decorreriam, para Freud (1917-1919[1919]/1969, p. 202), do “complexo parental”. A primeira fase, na qual o pai bate em uma criança odiada pelo agente da fantasia, significaria que “o meu pai não ama essa criança, ama apenas a mim”. O autor questiona se essa fase da fantasia de espancamento seria apenas sexual ou também sádica, mas conclui que é nela que está a “natureza” dos “impulsos” sexuais e sádicos que, posteriormente, surgirão. Para o autor, a fantasia, nessa fase, não estaria ainda “(...) a serviço de uma excitação que envolve os genitais e que encontra saída por meio de um ato masturbatório”.

Já na segunda fase, em que o agente da fantasia é espancado, tratando-se, portanto, de uma fantasia masoquista, haveria algum “evento externo” que levaria à “desilusão”, como exemplifica Freud (1917-1919[1919]/1969, p. 203), como o “desprezo inesperado” ou o “indesejado nascimento de um novo irmão”, o que seria tido como uma “infidelidade”. Mas essa etapa poderia ser marcada por uma insatisfação que nada teria a ver com tais eventos, ou seja, porque “(...) o anseio permaneceu por muito tempo insatisfeito”.

Nessa segunda fase, conforme Freud (1917-1919[1919]/1969, p. 204), há uma “(...) repressão de uma escolha objetal incestuosa”, acompanhada pelo “sentimento de culpa”. Se o pai bate, deve-se à premissa: “Não, ele não ama você, pois está batendo em você”. Porém a culpa não tem um papel total capaz de reverter todo o sadismo em masoquismo e, conforme o autor, “(...) uma parcela deve ser atribuída ao impulso de amor”.

Devemo-nos lembrar de que estamos lidando com crianças cujo componente sádico conseguiu, por motivos constitucionais, desenvolver-se prematura e isoladamente. É preciso não abandonar esse ponto de vista. São exatamente essas crianças que acham particularmente fácil voltar à organização pré-genital, anal-sádica, da vida sexual. Se a organização genital, que mal conseguiu firmar-se, defronta-se com repressão, a consequência não é apenas a de que toda representação psíquica do amor incestuoso se torna inconsciente, ou permanece inconsciente, mas existe também outro resultado: um rebaixamento regressivo da própria organização genital para um nível mais baixo. ‘O meu pai me ama’ queria expressar um sentido genital; devido à regressão, converte-se em ‘O meu pai está me batendo (estou sendo espancado pelo meu pai)’. Esse ser espancado é agora uma convergência do sentimento de culpa e do amor sexual. *Não é apenas o castigo pela relação genital proibida, mas também o substituto regressivo daquela relação*, e dessa última fonte deriva a excitação libidinal que se liga à fantasia a partir de então, e que encontra escoamento em atos masturbatórios. Aqui temos, pela primeira vez, a essência do masoquismo (Freud, 1917-1919[1919]/1969, p. 204-205).

O sentimento de culpa pode ser “apaziguado”, tanto pela regressão quanto pela repressão, como afere Freud (1917-1919[1919]/1969, p. 205). Em um dos casos, o de um paciente masculino, Freud se surpreende em como o paciente “preservara” a fantasia de espancamento pela mãe, a fim de se masturbar, mas a mãe logo é substituída por outras mulheres semelhantes a ela, inclusive por mães de colegas do agente da fantasia. Conforme o autor, se o seu paciente se lembrava com clareza dessa situação, isso se deve ao fato de que essa “distorção” salvava a fantasia de ser compelida pela repressão. Portanto, nesse caso, o sentimento de culpa seria “satisfeito pela regressão”.

Já nos demais casos, os femininos, Freud observa que a culpa fora apaziguada por uma “combinação” da regressão e da repressão.

Em dois dos meus quatro casos femininos, uma elaborada superestrutura de devaneios, que era de grande significado para a vida da pessoa em questão, desenvolvera-se sobre a fantasia masoquista de espancamento. A função dessa superestrutura era tornar possível um sentimento de excitação satisfeita, mesmo que houvesse abstenção do ato masturbatório. Em um desses casos, permitia-se que o conteúdo — ser espancado pelo pai — se arriscasse outra vez pela consciência, na medida em que o próprio ego do sujeito se tornasse irreconhecível por meio de um pobre disfarce. O herói dessas histórias era invariavelmente espancado (ou, depois, apenas punido, humilhado etc.) pelo seu pai. Repito, no entanto, que a fantasia, via de regra, permanece inconsciente e só pode ser reconstruída no decorrer da análise (Freud, 1917-1919[1919]/1969, p. 205).

Sobre a terceira fase, “o meu pai está batendo numa criança, ele só ama a mim”, segundo Freud (1917-1919[1919]/1969, p. 206), há uma “ênfase” deslocada para a primeira parte dessa fantasia, já que a segunda parte “(...) ele só ama a mim”, foi alvo da repressão. O sadismo, entretanto, é representado “apenas” pela “forma dessa fantasia”, já que a satisfação

que dela deriva “(...) assumiu a catexia libidinal da porção reprimida” e, “ao mesmo tempo”, o sentimento de culpa também deriva dessa porção reprimida.

A partir do momento em que a fantasia que Freud (1917-1919[1919]/1969, p. 197) descreve por “um traço primário de perversão”, ou mesmo por uma “perversão infantil”, se apresenta no processo analítico, se manifestam também os afetos como a vergonha, a culpa e a repugnância. Conforme o autor, esse “traço primário de perversão”, ou o seu sinônimo, a “perversão infantil”, não é atípica em relação ao processo do desenvolvimento sexual caracterizado como normal. Compreendemos que, se esse traço de perversão, que tem suas origens na infância, persiste na vida adulta, podemos dizer que se trata de uma perversão categórica.

A perversão não mais é um fato isolado na vida sexual da criança, mas encontra o seu lugar entre os processos típicos, para não dizer normais, de desenvolvimento que nos são familiares. É levada a uma relação com o objeto de amor incestuoso da criança, com o seu complexo de Édipo. Destaca-se, de início, na esfera desse complexo; e depois que o complexo sucumbiu, permanece, quase sempre por si, como herdeiro da carga de libido daquele complexo, oprimido pelo sentimento de culpa ligado a ele. A constituição sexual anormal, finalmente, mostrou a sua força impondo ao complexo de Édipo uma determinada direção e compelindo-o a deixar para trás um resíduo incomum (Freud, 1917-1919[1919]/1969, p. 207).

Se esse traço de perversão é interrompido, isso não representaria uma total anulação de sua história no desenvolvimento sexual, em que se busca certa satisfação, mesmo que disso derive um conflito, ou seja, “(...) a perversão pode ser interrompida e permanecer ao fundo de um desenvolvimento sexual normal, do qual, no entanto, continua a retirar uma determinada quantidade de energia” (Freud, 1917-1919[1919]/1969, p. 207).

Freud (1917-1919[1919]/1969, p. 207) constata que, “contudo”, até mesmo em relação à perversão na vida adulta, ou seja, em uma perversão categórica, haveria uma tentativa de desenvolver uma “atividade sexual normal” na época da puberdade. Entretanto, haveria também um abandono de tais tentativas diante dos obstáculos que se interpõem, e o jovem se voltaria definitivamente à “fixação infantil”.

Sobre os “autênticos masoquistas” caracterizados por Freud (1917-1919[1919]/1969, p. 211) como “pervertidos sexuais”:

Ou eram pessoas que obtinham satisfação sexual exclusivamente pela masturbação acompanhada de fantasias masoquistas; ou eram pessoas que haviam conseguido combinar o masoquismo com a sua atividade genital, de tal modo que, paralelamente às experiências masoquistas e sob condições semelhantes, conseguiram chegar à ereção e ejaculação, ou levar a cabo uma relação normal (Freud, 1917-1919[1919]/1969, p. 211).

Entretanto, a chegada dos “pervertidos sexuais” ao consultório de um analista deve-se às dificuldades encontradas por eles em relação à obtenção da satisfação sexual pela via da fantasia, como indica Freud (1917-1919[1919]/1969, p. 211).

Se há um “limite” que se dá em relação à “formulação falada” dessas fantasias a um analista, o que seria representado por afetos como a vergonha, a repugnância e a culpa, isso implicaria, segundo Lacan (1956-1957a/1995, p. 116), uma mudança de ordem, ou seja, haveria, para o autor, uma diferenciação entre “jogar mentalmente com a fantasia” e “falar dela”. Portanto, somos levados a pensar que a fantasia falada, o que é possível no processo analítico, conferiria um novo estatuto à fantasia, o que adviria com os afetos da vergonha, da repugnância e da culpa. Mas não podemos nos esquecer dos terceiro e último tempos dessa fantasia, que nos leva ao não fechamento dessa questão.

Lacan (1956-1957a/1995, p. 116) interroga sobre o significado dessa “(...) fantasia enunciada na sua fórmula típica: Bate-se numa criança?”, que culmina no terceiro tempo, tal como Freud descreveu. Conforme o autor, haveria uma vaga “função paterna”, já que o pai, como aquele que estaria batendo, “(...) não é reconhecível”, e também não se trata de uma criança em especial, mas de “várias”. Portanto, segundo Lacan (1956-1957a/1995, p. 117), essa terceira fase implicaria uma “(...) dessubjetivação radical de toda a estrutura”, ou seja:

(...) o sujeito ali está reduzido ao estado de espectador, ou simplesmente de olho, isto é, daquilo que sempre caracteriza no limite, no ponto da última redução, toda espécie de objeto. É preciso, para vê-lo, nem sempre um sujeito, mas ao menos um olho, que pode não passar de uma tela sobre a qual o sujeito é instituído (Lacan, 1956-1957a/1995, p. 117).

Compreendemos que a fantasia de espancamento culmina em uma “dessubjetivação” que representa certa redução da condição de sujeito à função do olhar, o que delineia uma perversão. Portanto, não poderíamos afirmar sobre a perseverança do efeito de uma mudança no estatuto da fantasia de espancamento durante a sua construção em um processo analítico, o que seria representado pela manifestação dos afetos, e, dentre eles, a vergonha. Entretanto, não poderíamos aventar que em uma perversão não haveria de forma alguma a incidência da vergonha.

Segundo Lacan, (1956-1957a/1995, p. 120), essa “dessubjetivação”, que implica a “fantasia perversa”, concerne em uma “redução simbólica”, ou seja, a possibilidade de significação que se trataria da intersubjetividade, se perde: “O que se pode chamar de

significantes em estado puro se mantêm sem a relação intersubjetiva, esvaziado de seu sujeito”.

A fim de demonstrar o que se configura como “o molde da perversão”, também por meio de um processo analítico, Lacan (1956-1957a/1995, p. 121) recorre a um exemplo de “fetiche”, e fica mais evidente o mecanismo que estabelece uma “redução simbólica”, em detrimento de uma “valorização da imagem”.

Verifica-se, na maioria das vezes depois de um breve esforço analítico, que isso está ligado para o sujeito, ao menos nas lembranças que ainda lhe são acessíveis, a uma situação precisa — a criança se detém na sua observação, pelo menos esta é a sua lembrança, na barra do vestido da mãe. Vão observar aqui um notável concurso com a estrutura daquilo a que se pode chamar de lembrança encobridora, isto é, o momento em que a cadeia da memória se interrompe. Ela se interrompe, com efeito, na barra do vestido, não acima do tornozelo, ali onde se encontra o sapato, e é por isso mesmo que este último pode, ao menos em alguns casos particulares, mas exemplares, assumir a função de substituto daquilo que não é visto, mas que é articulado, formulado como sendo verdadeiramente para o sujeito o que a mãe possui, a saber, o falo, imaginário sem dúvida, mas essencial à sua fundação simbólica como mãe fálica (Lacan, 1956-1957a/1995, p. 121).

Segundo Lacan (1956-1957a/1995, p. 121), é exatamente esse processo que encontramos na fantasia, ou seja, a fantasia se detém sobre a “lembrança encobridora”. É daí que derivam os termos como redução simbólica ou fixação, nesse último caso, mais precisamente em relação ao “fluxo da memória”. Também é por esse motivo que o autor justifica uma prevalência da dimensão imaginária na perversão.

Se esse último quadro que se desenha em relação à fantasia perversa deixa sua marca na forma de obtenção de satisfação sexual, por outro lado, não podemos concluir que essa forma seja sempre bem-sucedida. Freud (1917-1919[1919]/1969, p. 211) nos deixa claro que essa forma falha. É exatamente por falhar que os “pervertidos sexuais” buscam um analista, apesar de um analista não poder prometer o seu sucesso.

Como o que se desenha em um processo analítico é a construção da fantasia perversa e o seu relato é acompanhado de afetos como a vergonha, portanto, sobre a articulação entre a vergonha e a perversão, quando a vergonha se manifesta nesses casos, somos levados a pensar que ela seria referente ao traço que marca uma perversão.

Se a perversão é o negativo da neurose, é digno de nota que, sobre o artigo de Freud, “Uma criança é espancada: uma contribuição ao estudo da origem das perversões sexuais”, Lacan (1956-1957a/1995, p. 122) afirme que toda “estruturação perversa” se dá em relação ao complexo de Édipo.

Lacan (1956-1957a/1995, p. 131) nos convida a, mais uma vez, recorrer ao caso da “jovem homossexual”, atendido e apresentado por Freud. Para o autor, o caso da jovem resulta em uma perversão, pois “(...) aquilo que estava articulado de maneira latente no nível do grande Outro começa a se articular de maneira imaginária”, ou seja, a jovem “(...) se identifica com o pai e assume o papel deste. Torna-se ela mesma o pai imaginário. Ela também conserva seu pênis, e agarra-se a um objeto que não tem (...)”.

Se a vergonha pode se manifestar na perversão como uma concessão ao analista, como nos ensina Lacan (1956-1957b/1995, p. 107), em seu trabalho “O primado do falo e a jovem homossexual”, nem por isso poderíamos concluir que, a partir de então, haveria, indiscutivelmente, uma mudança no plano da satisfação sexual, mesmo porque nada foi estabelecido a esse respeito acerca do caso da “jovem homossexual” por Freud, já que o próprio Freud interrompeu o tratamento de sua paciente.

3.5. Vergonha e Édipo

Pensamos sobre o que moveria um paciente, em seu processo analítico, após anos relatando, sem o menor pudor, cenas de sexo com rapazes com os quais se depara nas ruas, em geral, sujos e grosseiros, além de dizer de suas práticas masturbatórias e da posição de *voyeur* junto a programas cibernéticos, para depois se expressar, relutante, “(...) que vergonha! Nada a ver!”, “Credo!”, em uma dada sessão clínica. Essa reação se deu após uma pontuação da analista, de que seria impossível para ele dizer sobre um episódio, em que levou um “mendigo” para casa, sem se referir à mãe.

Ao receber o “mendigo”, ele o apresenta à figura de sua mãe que se encontra em um porta-retratos na cabeceira da cama. Diz pensar sobre o que a mãe, já falecida, acharia daquilo tudo — do fato de ele ter levado um “mendigo” para casa e cuidado dele. Além do sexo, ele lhe dá banho, alimenta-o, pergunta sobre os motivos que o levaram a morar na rua e lhe oferece, em vão, ajuda, que se destinava a encontrar um abrigo e um emprego. Durante todo o tempo em que recebia o seu convidado, inclusive durante uma das relações sexuais que tivera com o morador de rua, ele relata olhar por várias vezes a foto de sua mãe.

Expressão inédita em seu processo analítico, a vergonha surge como uma espécie de protesto, em um tom de indignação, quando, ao relatar sobre o episódio do “mendigo”, ele se

depara com a intervenção de que a mãe estaria o tempo todo ali, presente, durante o referido episódio com o morador de rua. Então, depois da negativa dessa interpretação, e até mesmo de certo repúdio a ela, segue-se um silêncio e, posteriormente, hesitante, ele diz à sua analista: “Estou com vergonha de você!”.

Enfim, completamente envergonhado, após mais um tempo de silêncio, vêm-lhe à mente memórias da mãe cuidando de um “enteado alcoólatra”. Ela o resgatava, dava-lhe banho, comida e sermão. Segundo o paciente, esse enteado era o alvo do amor de sua mãe, que lhe destinava toda a “paciência”, “carinho” e “atenção”. Com os filhos era diferente, tratava-os com muito rigor, especialmente a ele, que era homossexual, justifica.

Surge-nos a seguinte questão: de que esse sujeito se envergonha?

Ele nunca demonstrara o menor pudor ao relatar sobre sua vida sexual, com detalhes, nem mesmo nessa sessão. É com muita naturalidade que ele as relata. Não acreditamos que a surpresa ocasionada pela intervenção clínica, representada pela vergonha, deva-se ao fato de ele ter levado um morador de rua para casa, nem pelo motivo de ter feito sexo com ele. Também não acreditamos que a sua vergonha deva-se à repreensão por sua opção sexual, o que a mãe fazia com destreza, quando ainda estava viva, como também faziam alguns colegas de trabalho. As práticas compulsivamente masturbatórias, em consequência das quais perdera noites a fio de sono, junto com os encontros cibernéticos, nos quais, em grande parte, se mantinha na posição de um *voyeur*, nada disso lhe causava vergonha, apesar de ser, para ele, fonte de intensa angústia.

Certamente a vergonha coloca em relevo a figura da mãe. Com a anuência de que o episódio com o “mendigo” fora acompanhado pela onipresença da figura materna, surge a vergonha. Até então, ele não se incomodava de relatar que olhava para a imagem da mãe durante a cena do sexo, por exemplo. Mas quando ele se surpreende com a intervenção de que a mãe estivera presente durante todo o episódio com o “mendigo”, ele se incomoda absurdamente com essa intervenção. Há, portanto, um efeito de seu relato quando este é dirigido à sua analista. Pensamos que, se ele concede algo à analista, assim como aconteceu no caso da “jovem homossexual”, seria a possibilidade de intervenção em relação ao lugar que ele estabelece para sua mãe. A partir de então, a mãe parece-lhe, de fato, presenciar a sua cena de sexo, ou seja, ela não era somente uma imagem em um porta-retratos. Ele é visto. Inclusive, ele relata sobre outros episódios de práticas sexuais, em que vira o tal porta-retratos para a parede.

Junto à vergonha, a mãe é recolocada por ele em cena, diante de um encontro que demonstra romper com sua forma habitual de gozo. Mesmo que ele continue na posição passiva em relação a um parceiro sexual, no caso, o “mendigo”, por outro lado, desenha-se uma nova forma de satisfação pulsional, ou seja, há um novo rearranjo com o Outro, em que não presenciamos a férrea posição de um *voyeur* e a exímia finalidade de obter um orgasmo, como era de seu costume. A partir do sentimento de vergonha, ele se dá conta que cuida do “mendigo”, tenta resgatá-lo das ruas, tal como a mãe fazia com o enteado.

A outra novidade é o fato de esse encontro não se ligar à rede virtual. Ele volta-se, novamente, a uma prática sexual com o outro, e não menciona o medo de contrair aids. Por esse motivo, pensamos que a prática sexual com o “mendigo” tenha sido feita com o uso de preservativos. Tudo indica que, dessa vez, ele tem certo trato com a sua integridade física, inclusive, não se tratava mais de um parceiro sexual agressivo. Com e a partir desse encontro, ele rompe com o isolamento fortemente propiciado pelos *sites* de relacionamento, apesar de não abandoná-los completamente.

Nesse momento de sua análise, esses *sites* eram frequentemente utilizados por ele e o auxiliavam em uma compulsiva prática masturbatória. Outra grande fonte de prazer que persistia era a contemplação de homens “sujos”, “grosseiros” e aparentemente viris nas ruas da cidade, nos bares e no trabalho, o que fomentava a sua fantasia. É nessa posição, como um *voyeur*, que ele descobre o “mendigo”. Homens femininos não o atraíam, gostava de homens “macho”, dizia ele, “igual ao papai”. Desde a infância, contemplava a beleza do pai, via-o trabalhar, dizia de sua “força”, descrevia seus traços, seu corpo e, narcisicamente, dizia se assemelhar a ele.

Por anos, esse paciente tentava driblar um conflito entre o seu modo de obtenção de satisfação sexual e a influência de sua religião espírita, que interpretava ser pautada pelo “bem” e não pela “putaria”. Era-lhe preciso preservar a vida, dele e do outro. A cena com o “mendigo” rompe com os anos de reclusão sexual e afetiva, e reinaugura-se a possibilidade de encontros “reais”, como ele dizia, mas em um novo formato, apesar de persistir certa repetição.

Com o “mendigo” ele fazia o bem, portanto, reconciliavam-se os preceitos religiosos com os sexuais. O encontro com o “mendigo” consistia também em uma execução de sua fantasia sexual, seja na posição masoquista, seja na posição inicial de um *voyeur*. Além disso, apesar de o “mendigo”, na hora do sexo, ser “macho”, “forte” e “vigoroso”, ele também era “meigo” e “doce”. Algo já se apresenta como novo, desde a escolha de sua parceria sexual.

Nesse episódio, há algo que se interpõe em relação à sua forma de obtenção de satisfação sexual, mesmo que, ainda assim, essa satisfação esteja envolta por sua fantasia masoquista e pela masturbação. Ele continua a se arriscar ao fazer sexo com um morador de rua, uma figura desconhecida e encontrada em lugares escusos. Ele também continua a exercer o papel passivo na relação sexual. Porém, ele não se submete completamente nem ao *voyeurismo*, nem à masturbação, nem à finalidade exclusiva de chegar ao orgasmo, nem ao risco de adquirir HIV e, talvez, nem de ser literalmente espancado. Nesse episódio, é ele quem cuida, dele e do parceiro sexual. Pensamos que esse algo que se interpõe em relação à obtenção de sua satisfação sexual, e que é representado pelo afeto da vergonha, seria a sua identificação com a figura materna.

Com o processo analítico, sua fantasia “toma corpo”. Ele se lembra de haver sido “espancado” pelo pai, quando este pensou, certa vez, que ele lhe havia desobedecido, o que o levou a machucar-se, e assim justifica a atitude do pai: “Meu pai queria me proteger”. O pai era o agente ativo dessa situação, no sentido de que era ele quem batia. Essa cena fomenta a sua fantasia masoquista e, em sua execução, ele sempre se posicionava como o passivo da relação, e o outro, um parceiro sexual literalmente desconhecido, era sempre um homem extremamente viril, que o colocava em risco.

Então, surge outro momento de elaboração dessa fantasia, em análise: a fúria do pai, quando descobre que um sujeito, supostamente de “confiança”, abusa sexualmente de seu filho, o paciente em questão, ainda criança — “meu pai virou bicho”, dizia ele. Aqui, mais uma vez, ele é a vítima, e o pai, “forte”, “macho”, o protege, mas, ao mesmo tempo, o repreende. Ele se sente muito exposto com toda a situação e limita-se a observar, atentamente, a violenta reação paternal. Não é mais ele quem apanha. Mas, ao mesmo tempo, é a partir dessas cenas que ele dá vazão à sua forma de obtenção de satisfação sexual, inclusive, no episódio com o mendigo. A posição masoquista realça o sentimento de ser amado pelo pai, assim como a posição de *voyeur*. É nesse ponto que ele se encontrava aficionado.

Conforme essa vinheta clínica, o sentimento de vergonha surge não somente junto à construção de uma “formulação falada” da fantasia sexual, como diria Lacan (1956-1957a/1995, p. 116), pois essa fantasia já se apresentara em um processo analítico, na relação com o Outro.

Essa fantasia, como se apresenta? Ela porta em si o testemunho, ainda muito visível, dos elementos significantes da palavra articulada no nível desse transobjeto, se podemos dizê-lo, que é o grande Outro, o lugar onde se articula a palavra inconsciente, o S na medida em que é palavra, história, memória, estrutura articulada (Lacan, 1956-1957a/1995, p. 120).

Pensamos que a incidência da vergonha no relato desse episódio com o “mendigo” não exclui a dimensão da fantasia, mas deve-se também e, principalmente, à percepção da formação edípica, da qual o sujeito é o pivô. A solução de conciliação entre as práticas sexuais e religiosas é possível por meio da identificação materna, e sua fantasia sexual é fomentada pela imagem paterna, o que desenha a formação edípica. Nesse sentido, não poderíamos dizer, aqui, de uma “dessubjetivação” do gozo — termo utilizado por Lacan (1956-1957a/1995, p. 120) em relação às fantasias perversas.

Sobre a fantasia perversa:

Existe aí como que uma redução simbólica, que eliminou progressivamente toda a estrutura subjetiva da situação para deixar subsistir apenas um resíduo inteiramente dessubjetivado e, afinal de contas, enigmático, porque conserva toda a carga — mas a carga não revelada, instituída, não assumida pelo sujeito — daquilo que é, no nível do Outro, a estrutura articulada em que o sujeito está engajado. No nível da fantasia perversa, todos os elementos estão lá, mas tudo o que é significação está perdido, a saber, a relação intersubjetiva. O que se pode chamar de significantes em estado puro se mantém sem a relação intersubjetiva, esvaziado de seu sujeito. Temos aí uma espécie de objetivação dos significantes da situação. O que é indicado aqui no sentido de uma relação estruturante fundamental da história do sujeito no nível da perversão é ao mesmo tempo mantido, contido, mas o é sob a forma de um puro signo (Lacan, 1956-1957a/1995, p. 120).

Nas cenas de espancamento, que fomentam a fantasia sexual desse paciente, inicialmente, é o pai quem bate, e ele que apanha. O pai continua a bater, mas, em uma nova cena, não é ele quem apanha, ele apenas observa atentamente a fúria do pai. A anuência em relação à identificação com a figura materna, o que é demarcado pela incidência da vergonha, o revela em uma nova posição frente ao Outro. A partir de então, ele não se submete completamente ao gozo masoquista e ao voyeurismo. Ele é, de certo modo, o agente da situação. É ele quem coloca a mãe em cena e, como ela, cuida do outro. O sujeito se implica na cena que relata à analista. A vergonha é um afeto que apresenta uma subjetivação na sua forma de gozo frente ao Outro, afeto este que reinaugura uma nova posição frente ao Outro, um Outro que vê. Essa vinheta clínica demonstra que, a partir da vergonha, passa a haver uma representação da mãe que não se reduz a uma mera imagem em um porta-retratos.

A incidência da vergonha implica, portanto, que não se trata mais, simplesmente, de um *voyeur*, ou seja, os significantes que advêm da relação com o Outro não estão “esvaziados de seu sujeito”, como diria Lacan, (1956-1957a/1995, p. 120) em relação à dessubjetivação que demarcaria uma fantasia perversa.

3.6 A função do olhar da Antiguidade ao século XXI

Ao retomarmos Freud (1927b/1969, p. 20), quando o autor discorre sobre a origem da civilização, em seu trabalho “O futuro de uma ilusão”, e tudo que a constituição de uma civilização implica, o autor destaca dois pontos importantes em relação ao campo da moralidade desde a “Antiguidade”. Diante da “frustração” em relação à não satisfação de um instinto e, como Freud (1927b/1969, p. 26) indica, diante do “desamparo” em relação às “forças da natureza”, o homem se deparara com o anseio pelo pai e pelos deuses. Porém, ainda assim, “(...) persistia a desagradável suspeita de que a perplexidade e o desamparo da raça humana não podiam ser remediados. Era aqui que os deuses se mostravam aptos a falhar” (Freud, 1927b/1969, p. 27).

Mas, se os deuses falham quando convocados a garantir a previsibilidade do destino em relação à morte e à força da natureza, eles passam a ser convocados em uma outra esfera, designada ao domínio moral: “(...) nivelar os defeitos e os males da civilização, assistir aos sofrimentos que os homens infligem uns aos outros em sua vida em conjunto e vigiar o cumprimento dos preceitos da civilização, a que os homens obedecem de modo tão imperfeito” (Freud, 1927b/1969, p. 27).

Conforme Freud (1927b/1969, p. 27), na “Antiguidade”, cabe aos deuses “assistir” e “vigiar” os homens, o que implica a constituição da própria civilização. O homem era regido por uma “ordem divina”, o que tornava “tolerável seu desamparo”. Essa relação com os deuses, que “(...) significa um aperfeiçoamento da natureza do homem”, propõe, portanto, certo ordenamento simbólico, sob o preceito moral de que: “Ao final, todo o bem é recompensado e todo o mal, punido, se não na realidade, sob esta forma de vida, pelo menos em existências posteriores que se iniciam após a morte” (Freud, 1927b/1969, p. 28). Os deuses não garantem, eles falham, e, por isso mesmo, é possível certo ordenamento na vida do homem.

A manutenção das civilizações na Antiguidade é demarcada pelo que Freud (1927b/1969, p. 28) designa como sendo “(...) o valor peculiar das ideias religiosas”. Os deuses da Antiguidade ou o Deus, conforme a religião cristã, dizem respeito ao lugar de um pai nas civilizações. Trata-se de um lugar, e não do pai em si, encarnado. É na relação do sujeito com esse representante paterno que se estabelece o domínio moral, ou seja, que se instituem o “bem” e o “mal”.

E a sabedoria superior que dirige esse curso das coisas, a bondade infinita que nela se expressa, a justiça que nela atinge seu objetivo, são os atributos dos seres divinos que também nos criaram, e ao mundo como um todo, ou melhor, de um ser divino no qual, em nossa civilização, todos os deuses da Antiguidade foram condensados. O povo que pela primeira vez alcançou êxito em concentrar assim os atributos divinos não ficou pouco orgulhoso de seu progresso. Descerrara à vista o pai que sempre se achava oculto por detrás de toda figura divina, como seu núcleo. Fundamentalmente, isso constituía um retorno aos primórdios históricos da ideia de Deus. Agora que este era uma figura isolada, as relações do homem com ele podiam recuperar a intimidade e a intensidade do relacionamento do filho com o pai. Mas, já que se fizera tanto pelo próprio pai, desejava-se obter uma recompensa, ou, pelo menos, ser o seu filho bem amado, o seu Povo Escolhido (Freud, 1927b/1969, p. 28).

Se os deuses assistem e vigiam os homens na Antiguidade, isso implica a onipresença de um Outro que vê, ou seja, em relação à constituição da civilização, podemos aventar que o homem era eminentemente visto pelo Outro.

Somos levados a pensar no distanciamento em relação à articulação do sujeito com o Outro, desde os primórdios da civilização à modernidade, quando voltamos à introdução desta tese e levantamos a interpretação de Lacan (1969-1970g/1992, p. 172) em relação ao seu tempo, mais precisamente, fim da década de 60 e início da década de 70, sobre o qual ele disse: “(...) morrer de vergonha é um efeito raramente obtido” e, também, que esse “morrer de vergonha” implica a “degenerescência do significante”, ou seja, no “fracasso do significante”.

Compreendemos, com essa interpretação de Lacan, que a vergonha deve-se a um significante que não se sustenta na relação com o Outro, o que nos remete à concepção freudiana de que os deuses falham em relação a garantir proteção aos homens diante do poder da natureza, como, por exemplo, da morte. Se há um significante que fracassa, como afirma Lacan, pensamos que é porque o Outro não o garante. É justamente por haver um fracasso do significante que podemos aferir que havia, por outro lado, um significante a se sustentar.

Ao seguir essa lógica, somos levados a pensar que, desde a década de 70, já havia certa evidência, para Lacan, sobre uma mudança em relação à representação paterna diante do tempo. Se, na Antiguidade, através da relação do homem com os deuses, ou mesmo com um Deus, podemos aventar que a falta de garantias do Outro instituía um significante a se sustentar, a época de Lacan, por sua vez, é outra. Pensamos que se trata de uma época em que não seria pertinente representá-la pela falta de garantias do Outro, o que justificaria a problemática do declínio da incidência da vergonha na modernidade.

Em “Nota sobre a vergonha”, Miller (2003, p.10) refere-se a dois seminários, o *Livro 11: Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*, no qual Lacan recorre ao trabalho de Sartre, *O ser e o nada*, ao abordar o tema da vergonha em sua relação com o olhar, e também

o seminário *O avesso da psicanálise*, em que Lacan levanta a máxima sobre o tema da vergonha na década de 70, que Miller compreende por: “Não há mais vergonha”.

Segundo Miller (2003, p.10), esse “diagnóstico de Lacan” sobre a vergonha, presente no *Seminário 7*, pode ser traduzido da seguinte maneira: “(...) estamos na época de um eclipse do olhar do Outro como portador da vergonha”. Nessa mesma linha de pensamento, o autor remete-se à explanação de Éric Laurent, outro psicanalista, em relação ao endereçamento, por Lacan, aos alunos de Vincennes, “(...) em 1970, como uma tentativa para reanimar o olhar que provoca vergonha (...)” e que, por sua vez, “(...) não podemos mais pensá-lo para os *reality shows*”, exemplifica Miller (2003, p.11), tendo em vista os novos tempos, o século XXI.

Éric Laurent, através de uma intuição e uma construção impressionantes, remeteu ao último capítulo do seminário *O avesso da psicanálise*, a formulação endereçada por Lacan aos estudantes de Vincennes, representando o sublime, o ardor da contestação da época: “Olhem eles gozarem”. Ele marcou que esse convite, esse imperativo, estava repercutido, hoje, nesta febre da mídia, um tanto decaída, aliás, mas que guarda seu sentido como fato de civilização: os *reality shows* — *Loft Story* (Miller, 2003, p.11).

Segundo Miller (2003, p.11), Lacan, desde 1970, antecipara o “(...) caminhar de nossa atualidade”, que seria a “(...) morte do olhar de Deus”, ou seja, “(...) o Outro que poderia olhar se dissipara”. Nesse sentido, o olhar que era suscetível de evocar a vergonha, desde as últimas décadas do século XX, e hoje, no século XXI, torna-se um olhar que convida o sujeito a gozar também. A função do olhar se reduz de um Outro ao outro. Ao tomarmos essa vertente, o olhar que incide sobre a vida dos outros está longe de ser um olhar que castra ou mesmo que julgue; trata-se de uma forma compartilhada de gozo, tal como seria a proposta dos *reality shows*: “O segredo do espetáculo, é que são vocês que olham, porque gozam dele. São vocês como sujeitos que olham, e não o Outro” (Miller, 2003, p.11).

3.7 A utilidade direta e seus efeitos no modo de gozo nos tempos atuais

Recorremos a um artigo de Jacques-Alain Miller, “La utilidad directa”, presente na revista *on-line Psicoanálisis y Sociedad*, que aborda o tema “laço social”. Miller toma emprestado o termo “utilidade direta” de Edgar Poe, para situar uma forma de inscrição do sujeito na “modernidade”.

Os poetas foram os primeiros a captar aquilo que os sociólogos, especialmente Max Weber, chamaram “o desencanto do mundo”. Foram eles que perceberam que nascia um mundo novo regido pela modernidade, “a utilidade direta”, como dizia Edgar Poe, e que este mundo da utilidade direta afugentava a poesia (Miller, 2002/2005, tradução livre).

Ele se refere ao conceito de laço social como uma “crença social”, mais precisamente como “um ato de fé” na sociedade. A sociedade, para o autor, estaria no lugar de um “sujeito suposto saber” em quem confiamos mesmo sem termos a menor ideia de como ela funciona e de como se sustenta. E que, nos tempos atuais, sob a égide da “utilidade direta”, contamos impreterivelmente apenas com a utilidade dos serviços que fazem com que uma sociedade funcione.

Segundo o autor, não há uma equivalência direta entre os termos laço social e sociedade:

O laço social quer dizer que o sujeito não está sozinho com ele, seu eu e seu supereu, que a verdade da vida psíquica não é o solipsismo, que o sujeito não é autista, que está sempre no campo do Outro, e inclusive que o campo do Outro precede o sujeito, o sujeito nasce no campo do Outro (Miller, 2002/2005, tradução livre).

Conforme Miller (2002/2005, tradução livre), do lado da “utilidade direta” estariam o laço social e o Outro, e do lado oposto, do lado da “utilidade indireta”, se situariam a psicanálise e a poesia. Aqui, deixa-se de lado a preocupação com a “exatidão”, com a “(...) conformidade entre o que digo e o que os demais podem pensar (...)” e com a “transmissão”. Além do que, em uma sessão de análise, deixa-se de lado o que é “(...) comum a todos e concentra-se no que lhe é próprio”. Essa propriedade se apresentaria na relação com o analista, já que, conforme o autor, ao falar a seu analista, este lhe seria um destinatário único, ainda que a língua seja comum a todos. Uma das características dos tempos modernos destacada por Miller (2002/2005, tradução livre) é ter dado origem a uma lei à qual esse “uno” nunca se ajusta, complementando que o analista seria um mediador entre o sujeito e essa lei.

Compreendemos, com esse trabalho de Miller, que, por mais que o autor defenda a ideia de se ter uma forma de certo modo universalizada de rearranjo social nos tempos atuais, por exemplo, por meio do estabelecimento de um laço social pautado em uma “utilidade direta”, ainda assim seria possível estabelecer algum rearranjo por meio do qual o sujeito se apresentaria para além daquilo que lhe “imputa” a época em que vive. Tanto a prática psicanalítica quanto a poesia corroborariam essa possibilidade. São campos afins no sentido de que não se pode contar com uma garantia, útil, de seus serviços, por exemplo. Freud nos é

bem claro a esse respeito quando, em relação ao contrato de seus serviços no caso da “jovem homossexual”, ele não garante a eficácia de um possível tratamento analítico na cura do homossexualismo, a fim de corresponder às expectativas dos pais da moça.

Por essas razões me abstive por completo de oferecer aos pais qualquer perspectiva de realização de seu desejo. Simplesmente lhes disse que estava preparado para estudar cuidadosamente a moça durante algumas semanas ou meses, para então poder julgar em que medida uma continuação da análise teria probabilidade de influenciá-la (Freud, 1925-1926[1920]b/1969, p.163).

Se com a psicanálise não há a possibilidade de atender impreterivelmente a uma demanda de tratamento, no sentido de uma utilidade, ou seja, de garantir resultados conforme o esperado pelo seu contratante, isso não quer dizer que um analista tenha que virar as costas a tais demandas de tratamento. Observamos, inclusive, certo manejo de Freud diante da demanda dos pais da “jovem”. Ele não lhes nega o resultado esperado, mas também não o garante. Nesse sentido, tanto a psicanálise quanto a poesia nos remetem ao conceito de “intempestividade”, necessário à concepção de “contemporaneidade”, como vimos em Agamben (2009, p. 65), ou seja, tanto a psicanálise quanto a poesia promoveriam um processo de “descontinuidade” em relação ao que possa ser útil — condição nos novos tempos.

Sobre o século XXI, portanto, Miller (2002/2005) nos leva a pensar em uma relação com um Outro que se destina à utilidade. Questionamos se essa forma de fazer laço social, que é demarcada pela “utilidade direta”, tal como realça Miller (2002/2005), traria efeitos na incidência da vergonha nos tempos atuais.

Deparamo-nos com o termo utilidade, ou utilitarista, no século XXI, quando alguns psicanalistas, assim como Miller, se debruçam sobre possíveis formas de rearranjo do sujeito com o Outro nos tempos atuais. Com isso surge uma espécie de subtema, a função simbólica do pai na contemporaneidade, assim como propõe o psicanalista Éric Laurent no artigo “Como recompor os Nomes-do-Pai?” (Laurent, 2004).

Conforme Laurent (2004, p. 23), em “(...) nossa civilização utilitarista”, muda-se o modo como um sujeito vem a se servir do Nome-do-Pai, ou seja, “O Nome-do-Pai se reduz à sua utilidade”, a certo pragmatismo. A esse respeito, Laurent (2004, p. 22) cita Jean Le Camus, um professor de psicologia: “Ele quer enraizar a paternidade na experiência”. Segundo o autor, o psicólogo Le Camus propõe um distanciamento da mediação da mãe, que tinha por função fazer valer o Nome-do-Pai à criança. O Nome-do-Pai, nessa concepção,

estaria reduzido a uma espécie de pai imediato, útil, restrito à experiência. Portanto, conforme Laurent (2004, p. 23), o distanciamento da função simbólica do pai a reduz a um “(...) sistema de regras e normas” — à utilidade.

Ainda segundo Laurent (2004, p. 25), o Nome-do-Pai “útil” renuncia-se ao “mito do pai da horda” tal como nos apresentou Freud em “Totem e tabu”. Conforme a concepção de Freud, o pai era o modelo das identificações. Somente por meio da morte desse pai tornava-se possível a entrada na cultura, a constituição da civilização e um lugar para o gozo. Compreendemos que esse pai, representado pelo Totem, que institui uma ordem simbólica e que também é representado na teoria freudiana pelo mito do Édipo, articula-se ao que Lacan designa por Nome-do-Pai, ou seja, “o pai simbólico”:

(...) é um termo que subsiste no nível do significante, que, no Outro como sede da lei, representa o Outro. É o significante que dá esteio à lei, que promulga a lei. Esse é o Outro no Outro. É precisamente isso que é expresso por esse mito necessário ao pensamento de Freud que é o mito de Édipo (Lacan, 1957-1958a/1999, p. 152).

O Nome-do-Pai institui uma lei simbólica, não se trata de um pai encarnado. Psicanalistas como Miller (2002/2005) e Laurent (2004) nos levam a pensar que a relação do sujeito com um Outro, nos novos tempos, apresenta-se de uma forma diferente do que podemos abstrair da teoria freudiana acerca da origem das civilizações, por exemplo. Tratar-se-ia de certa redução da função do Outro em relação a instituir um ordenamento simbólico à vida de um sujeito.

Conforme a interpretação de Lacan (1953-1954c/1986, p.249) sobre o tema da vergonha na obra *O ser e o nada*, de Sartre (1943b/2012, p. 334), a vergonha se manifesta a partir de um Outro que está à espreita, e não, necessariamente, por meio de uma relação dual, quando o sujeito, por exemplo, se depara com um outro que o vê.

Ao seguirmos a premissa de que o que se apresenta conforme a concepção de Laurent (2004, p. 21) seria uma multiplicidade das diferentes funções atribuídas ao pai na contemporaneidade, designada por Nomes-do-Pai, então a função simbólica do pai estaria reduzida às regras e normas, ou seja, à função de utilidade. Dessa forma, poderíamos justificar as premissas sobre a raridade da vergonha, ou mesmo sobre a morte da vergonha nos tempos atuais, como propõe, respectivamente, Lacan (1969-1970g/1992) em *O avesso da psicanálise*, na década de 70, e Miller (2003), em “Nota sobre a vergonha”, no início do século XXI.

3.8 A desvergonha e a universalização em *Vincennes*

Em “O poder dos impossíveis”, presente no *Seminário 17: O avesso da psicanálise*, Lacan lança a prerrogativa de que a vergonha teria uma relação princeps com o significante-mestre. Mas de que forma e a que Lacan articulava o significante-mestre nesse momento?

Lacan (1969-1970g/1992, p. 181) recomenda a leitura de *O avesso da história contemporânea*, de Balzac, e justifica que há, no cerne dessa leitura, “(...) algo que só está ali” e que “(...) sempre lhes escapará”, mesmo diante de outras leituras referentes à passagem histórica do século XVIII ao XIX. Lacan se referiu ao significante-mestre como algo “(...) que se expande na linguagem”, que “(...) é legível, quer dizer que isso se engancha, faz discurso”. Por isso mesmo, em menção à obra de Balzac, surgiu, em Saint-Anne, a articulação do significante-mestre ao ponto de basta:

Remetam-se a ela, por favor... Façam exatamente o mesmo que aquele que, há cem anos mais ou menos, eu tinha tentado dar aos caras a quem falava em Saint-Anne, a propósito da primeira cena do ato I de *Athalie*. Tudo o que eles entenderam foram os pontos de basta. Não lhes digo que fosse uma excelente metáfora. Enfim, era esse S_1 , o significante-mestre (Lacan, 1969-1970g/1992, p. 181).

O significante-mestre (S_1) carrega em si uma marca, que representará um sujeito junto a outro significante (S_2) de uma cadeia simbólica. Para Lacan, *O avesso da história contemporânea* de Balzac é equiparável ao S_1 na história da contemporaneidade, sem o qual se torna ilegível uma interpretação sobre “(...) a história do fim do século XVIII e do começo do XIX” (Lacan, 1969-1970g/1992, p. 181).

No início do *Seminário 17*, no texto a “Produção dos quatro discursos”, antes mesmo de introduzir a teoria dos discursos, ou seja, os diferentes modos de relação do sujeito com o Outro e com o gozo, o que representa diferentes arranjos na forma de estabelecer laço social, Lacan já nos traz algo sobre a função do significante-mestre. O S_1 é um significante que “(...) intervém numa bateria significante” (Lacan, 1969-1970a/1992, p. 11), e que, por isso mesmo, segundo Lacan (1969-1970a/1992, p. 18), o S_1 “(...) se apoia na essência do senhor”, ele “(...) representa um sujeito ante outro significante”. O sujeito é, portanto, do registro do efeito, já que ele se constitui nesse momento, na hiância entre dois significantes.

Portanto, além de o S_1 fazer parte da cadeia de significantes, ele também determina o modo de funcionamento dessa cadeia. O S_1 está lá, como marca, como “traço unário” (Lacan,

1969-1970c/1992, p. 48). Assim, Lacan (1969-1970g/1992, p. 181) acatou a articulação entre o S_1 e um ponto de basta.

Em “A subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano”, artigo presente nos *Escritos*, Lacan (1966b/1998, p. 820) aborda a função do que designa por “ponto de basta”, um elemento “(...) pelo qual o significante detém o deslizamento da significação (...)”, ou seja, a partir do “ponto de basta”, é possível encontrar “(...) a função diacrônica na frase, na medida em que ela só fecha sua significação com seu último termo, sendo cada termo antecipado na construção dos outros e, inversamente, selando-lhes o sentido por seu efeito retroativo”.

O S_1 , portanto, trata-se de um significante norteador, que propicia certo sentido no campo da linguagem, por ter um efeito de representação do sujeito na rede de significações, o que nos leva a pensar sobre a função de um ordenador simbólico.

Como a vergonha demarca a presença do S_1 , que, por sua vez, é o significante que legitima a marca de um sujeito, sua singularidade, um ponto de basta, a incidência da vergonha implicaria, portanto, uma exceção, tendo em vista a forma vigente de se conceber o laço social, por exemplo, como nos indica Miller (2002/2005) acerca da “utilidade direta”, mais precisamente, em relação ao século XXI. No mesmo sentido, poderíamos pensar na vergonha como a representação de uma exceção, ao retomarmos Lacan (1969-1970e/1992, p. 97), no *Avesso da psicanálise*, quando o autor evidencia uma época, mais precisamente fim da década de 60 e início da década de 70, que se apoia no discurso universitário, ou seja, aquele que, “(...) em sua disposição fundamental, é o que mostra onde o discurso da ciência se alicerça”.

A fim de compreendermos melhor a interpretação de Lacan concernente ao discurso universitário, é preciso, minimamente, recorrermos à sua teoria sobre os discursos. Lacan (1969-1970a/1992, p. 18) estabelece “quatro discursos radicais”, que representam quatro formas abrangentes de se conceber o laço social. São eles, o discurso do mestre, o discurso da histeria, o discurso do analista e o discurso universitário:

U	M	H	A
$\underline{S}_2 \rightarrow \underline{a}$	$\underline{S}_1 \rightarrow \underline{S}_2$	$\underline{S} \rightarrow \underline{S}_1$	$\underline{a} \rightarrow \underline{S}$
$S_1 \quad \cancel{S}$	$\cancel{S} \quad a$	$a \quad S_2$	$S_2 \quad S_1$

Figura 8. “Fórmulas” dos discursos (Lacan, 1969-1970a/1992, p. 27).

Cada discurso é composto pelo significante-mestre (S_1), a bateria de significantes (S_2), o objeto perdido (a) e o sujeito dividido (\$). Segundo Lacan (1969-1970a/1992, p. 11), a “forma fundamental” de um discurso, que representa a entrada do sujeito no campo simbólico, é o discurso do mestre.

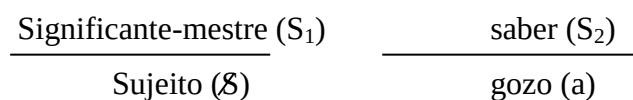


Figura 9. Representação do discurso do mestre (Lacan, 1969-1970d/1992, p. 86).

Os discursos giram em torno do estatuto do saber, que é regulado pelo significante. Dessa forma, concebe-se a diferença entre os discursos. Um significante se dirige ao Outro, como meio de produção do saber. Como designa Lacan (1969-1970a/1992, p. 13), essa repetição nomeada de gozo é o que define que há limite nesse saber, motivo pelo qual a cadeia de significantes não se finda.

Conforme Lacan (1969-1970f/1992, p. 163), esses discursos são operados por um agente, que é posto em ação pela verdade. O agente é posto em ação independentemente do significante que o ocupe. O agente domina a operação em um discurso e dirige-se ao Outro, o põe a trabalhar, e dessa operação o que se produz é uma perda.

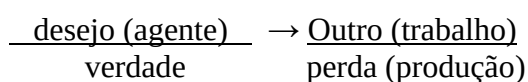


Figura 10. Campos do discurso (Lacan, 1969-1970f/1992, p. 87, 161).

Portanto, aquele que ocupa o lugar de agente é o termo dominante do discurso, pois o diferencia dos demais:

Dizer a *dominante* quer dizer exatamente aquilo com que finalmente designo, para distingui-las, cada uma das estruturas desses discursos, denominando-as diferenciadamente como discurso universitário, do mestre, da histórica e do analista... chamo de dominante o que me serve para denominar esses discursos (Lacan, 1969-1970c/1992, p. 41).

Em relação ao discurso universitário, o saber que é representado pelo significante (S_2) é o agente, aquele que domina o discurso e que, por sua vez, se destina ao gozo. O S_1 , que estaria sobre a verdade no discurso do mestre e que, por esse motivo, à “oculta”, como afere Lacan (1969-1970g/1992, p. 179), passa ao lugar da verdade no discurso universitário, razão

pela qual Lacan (1969-1970g/1992, p. 174) o designa como “discurso do mestre pervertido”. Portanto, em relação ao discurso universitário e à sua articulação com a ciência:

É impossível deixar de obedecer ao mandamento que está aí, no lugar do que é a verdade da ciência — *Vai, continua. Não para. Continua a saber sempre mais*. Precisamente por este signo, pelo fato de o signo do mestre ocupar esse lugar, toda pergunta sobre a verdade é, falando propriamente, esmagada, silenciada, toda pergunta precisamente sobre o que este signo — o S_1 do mandamento *Continua a saber* — pode velar, sobre o que este signo, por ocupar esse lugar, contém de enigma, sobre o que é este signo que ocupa tal lugar (Lacan, 1969-1970e/1992, p. 98).

Em relação ao discurso universitário, assim como em relação à ciência, a condição de sujeito passa a ser escamoteada pelo acúmulo do saber. O S_1 tampona a verdade, vela o enigma, e com isso, o que se compromete é a condição de sujeito e, portanto, também se compromete a incidência da vergonha. Se a verdade já é dada, como é demonstrado no discurso universitário, então não há enigma a ser “desvendado”.

Conforme a colocação de Lacan (1969-1970e/1992, p. 97), de que a ciência teria como alicerce o discurso universitário, podemos então pensar que, desde a segunda metade do século XIX, Lacan colocava em relevo os efeitos da ciência sobre os meios de conceber o laço social, por exemplo, em relação à manifestação dos estudantes em maio de 68, a começar por Vincennes, “(...) local que abrigava à época a Universidade de Paris VIII e seu Departamento de Psicanálise” (Lacan, 1969-1970h/1992, p. 208).

Compreendemos que o S_1 , no campo da verdade, produziria um efeito de uma universalização, em que o que serve para um, serve para todos. A consequência dessa operação é a produção, pelo sistema, da “desvergonha”, termo utilizado por Lacan (1969-1970g/1992, p. 182) quando o autor se reporta à manifestação em Vincennes. A esse respeito, ele ironiza, “vã-cena”, ou mesmo “vinte cenas”, ou seja, podemos dizer que, em relação aos acontecimentos em Vincennes, haveria certa banalização por parte de Lacan, pois nada, ali, se ateve ao que seria propício à manifestação do sentimento de vergonha, pelo contrário. Se Lacan diz de uma raridade sobre a incidência da vergonha, ele a exemplifica por meio das manifestações em Vincennes. Sobre as “(...) as vinte-cenas, as vãs-cenas que mencionei antes só pedem que se as retome como palhaçada” (Lacan, 1969-1970g/1992, p. 173).

Se Lacan, de certo modo, destituiu o comportamento dos alunos em Vincennes, deve-se a uma forma de se opor ao que ele designa por “tirania do saber” (Lacan, 1969-1970b/1992, p. 30). No seminário *O avesso da psicanálise*, a única vez que a expressão “tirania do saber” aparece, Lacan a relaciona ao discurso universitário.

O fato de que o tudo-saber tenha passado para o lugar do senhor, eis o que, longe de esclarecer, torna um pouco mais opaco o que está em questão — isto é, a verdade. De onde sai isso, o fato de que haja nesse lugar um significante de senhor? Pois este é precisamente o S_2 do senhor, mostrando o cerne do que está em jogo na nova tirania do saber. Isto é o que torna impossível que nesse lugar apareça, no curso do movimento histórico — como tínhamos talvez esperanças —, o que cabe à verdade (Lacan, 1969-1970b/1992, p. 30).

O S_1 no lugar da verdade é que põe em movimento o S_2 , que se encontra no lugar do agente. O S_2 , então, de forma tirânica, dirige-se ao Outro como meio de produção do saber. Um saber exigente. Pressupõe-se que o Outro, portanto, seja detentor do saber. Não seria essa a posição dos alunos que concerniu à “revolta” em *Vincennes*?

Ainda, no mesmo *Seminário*, Lacan (1969-1970g/1992, p. 173) levanta uma questão aos estudantes de *Vincennes*: “(...) como se comportar com a cultura?”. Como chave para esse enigma, Lacan (1969-1970g/1992, p. 174) propõe “(...) um pouco de vergonha no tempero”, o que poderia funcionar como uma forma de conter a “palhaçada”.

Compreendemos que a “palhaçada” a que o autor se refere diz de uma cultura que se sustenta pelo discurso universitário: “Com um pouco de seriedade, vão se dar conta de que essa vergonha se justifica por não morrerem de vergonha, quer dizer, por sustentarem com todas as suas forças um discurso do mestre pervertido — é o discurso universitário” (Lacan (1969-1970g/1992, p. 174).

Portanto, ao acordar com o discurso universitário, equivaleria a levar uma “(...) vida insossa demais” (Lacan, 1969-1970g/1992, p. 174), uma vida que não carrega em si sua marca, a sua legibilidade. “Provocar-lhes vergonha”, o que propôs Lacan (1969-1970g/1992, p. 184) aos estudantes de *Vincennes*, no final dessa lição, seria, portanto, uma tentativa de resgatar algo legível, do sujeito, o que seria representado pelo S_1 , tal como exemplificou Lacan ao tomar a obra de Balzac, *O avesso da história contemporânea*, pelo S_1 . Um S_1 que faz sua marca e que, por esse motivo, foi articulado ao ponto de basta.

A título de conclusão

Desde a escolha pelo título “Incidências da vergonha na contemporaneidade”, evidenciamos a impressão de que o afeto da vergonha não deixou de se apresentar nos tempos atuais, fim do século XX e início do século XXI, já que a vergonha é um afeto que demarca a

condição humana. A esse respeito, a vergonha atribui-se mais precisamente à sexualidade humana, tal como se refere Bataille (2013b, p. 55) sobre a “sexualidade envergonhada”, e também Freud, quando relaciona a vergonha, de uma forma geral em sua obra, ao mecanismo do recalque e, assim, à introjeção da condição moral, função estabelecida pela instância do supereu (Freud, 1927b/1969, p. 20).

Porém, a fim de compreendermos o estatuto do afeto da vergonha na contemporaneidade, partimos de uma pesquisa sobre a abordagem da vergonha na cultura, tanto nos tempos atuais, como a investigação de reações em relação à obra de Courbet, o quadro *A origem do mundo*, quanto em outras épocas, tempos muito remotos, como nos registros bíblicos, por exemplo.

A obra de Courbet, apesar de ainda provocar reações como a vergonha e também o horror, como bem registra Brum (2012), também evidencia, por meio de suas neoversões computadorizadas e situações performáticas que vislumbram uma releitura dessa obra, reações avessas à condição da vergonha. Essa atribuição sem-vergonha em torno do quadro de Courbet deve-se, em muito, à amplitude das possibilidades de interferência sobre a obra, que tem por consequência a propagação massificadora de sua imagem proporcionada pelos efeitos tecnológicos da multimídia. Com isso, há uma desmistificação de uma imagem que, em outros tempos, seria tomada como um tabu, o que compromete a condição da vergonha.

Em outras impressões culturais sobre o tema, apesar de a vergonha se apresentar de forma geral, diante de um afastamento de valores e preceitos que demarcam uma adequação à cultura vigente, como podemos perceber por meio dos registros bem recentes dos índios do Alto Xingu, em Bôas (2005e, p. 138), e também, apesar de a vergonha estar atribuída ao ato de transgressão de uma lei moral que norteie a conduta dos homens, como, de modo geral, o tema é evidenciado na *Bíblia Sagrada*, não podemos afirmar, porém, que tais registros evidenciam necessariamente uma forma genuína de expressão da vergonha. Ademais, cometer um ato que não seja virtuoso, conforme os preceitos culturais, não é condição *sine qua non* à incidência da vergonha. Isso pode ser observado por meio das histórias do personagem bíblico Saul e também de Vatel, o mestre de cerimônias. Inclusive, esses dois personagens são de tempos marcadamente moralizantes.

O que designamos por vergonha genuína pode ser observado nos personagens bíblicos como Adão e sua mulher, em que a incidência da vergonha deve-se à transgressão da Lei de Deus, mas também em Saul e em Vatel, em que a vergonha não se refere à transgressão de um ordenamento social e moral demarcado pelas virtudes, conforme a referência sobre a

concepção moral na cultura, da forma como podemos ler essa concepção em Houaiss e Villar (2009, p. 1951) e em La Taille (2004b, p. 42), no qual esta seria pautada por valores e leis a fim de manter a ordem vigente.

Em Saul e em Vatel, a vergonha deve-se a um impasse em relação a uma lei muito particular, norteadora da conduta desses personagens em relação ao comprometimento com um meio de vida, assim como com um comprometimento com uma forma pela qual se vale a pena morrer, o que implicaria a articulação da vergonha com um ponto de irreduzibilidade único e exclusivo do sujeito.

Se o afastamento ou a transgressão de um comportamento moral, conforme a concepção cultural, não é condição *sine qua non* para a incidência da vergonha, é porque, para que a vergonha incida, é preciso que, de algum modo contingencial, o sujeito se depare com um impasse em relação a essa lei particular, que pode coincidir com a lei moral, conforme a concepção cultural, como percebemos ser o caso dos personagens bíblicos Adão e sua mulher, ou não, como nos casos de Saul e de Vatel.

Portanto, esse impasse, que decorre de uma lei muito particular, a partir da qual um dos efeitos é a incidência da vergonha, teria um efeito atemporal, ou seja, esse impasse por meio do qual a vergonha se manifesta não deriva necessariamente de uma época marcada pela dimensão moral. Essa vertente sobre a incidência da vergonha vai ao encontro de nossa defesa de que a vergonha pode se apresentar como algo inerente à constituição subjetiva, para além de uma questão moral atrelada à concepção cultural.

Mas também não podemos afirmar que a vergonha não tenha relações com a moral, já que, agora, de acordo com a teoria freudiana, o supereu, instância representante da condição moral, articula-se ao recalque.

Ao recorrermos à teoria do supereu na obra de Freud (1923-1924[1923]a/1969, p. 66), inevitavelmente, nos deparamos com outra instância, a do ideal do eu. A partir da articulação freudiana entre esses conceitos, aventuramo-nos a propor que a vergonha demarcaria um impasse em relação às exigências de satisfação narcísica advindas do ideal do eu frente ao supereu.

Lacan (1969-1970a/1992, p. 11) articula a emergência do supereu à emergência do sujeito por meio de uma “forma fundamental”, em que o ponto de partida é o significante-mestre (S_1). Posteriormente, ele propõe uma associação direta entre a vergonha e o S_1 (Lacan, 1969-1970g/1992, p. 180). Portanto, a abordagem sobre a vergonha na teoria lacaniana

articula-se ao S_1 , ponto de irredutibilidade que representa o sujeito na cadeia de significações da linguagem.

A partir dessa base conceitual da teoria psicanalítica freudiana e lacaniana, partimos para outros autores dentro do campo psicanalítico. La Taille (2004d, p. 143), entre outros, defende que a emergência da vergonha estaria relacionada a um conflito entre o eu e o ideal do eu. Ou seja, para o autor, a vergonha surgiria diante de um “fracasso” em relação a alcançar ou manter uma “boa imagem”, o que, aos nossos olhos, vincularia a emergência da vergonha aos valores estabelecidos culturalmente, ou à dimensão moral de uma dada cultura.

Também em Gaulejac (2006d, p. 59), o advento da vergonha deve-se a um desmoronamento de “parte do Eu” frente ao ideal do eu. Para esse autor, a fragilidade narcísica da qual emerge a vergonha é consequência de um “enfraquecimento parental”, encarnado, em grande parte, na figura de um pai. Ele diz de uma “Lei do Pai” que seria “frágil”, sendo ela a responsável pela emergência da vergonha na clínica contemporânea. Porém, a Lei do Pai, ou, na designação lacaniana, o Nome-do-Pai, não se atém à presença ou ausência de um pai da realidade, rotineiro. Trata-se do “símbolo do pai” (Lacan, 1957-1958a/1999, p. 152), ou seja, como evidencia Lacan (1957-1958b/1999, p. 171), trata-se da “função do pai” em relação ao complexo de Édipo. É apenas nesse sentido que podemos aventar a existência de uma carência da função do pai na contemporaneidade, e o que dessa carência comprometeria a condição da vergonha.

Outro autor, Ogien (2009, p. 289), defende a tese de que a vergonha não teria relação com a moral, por não se remeter ao campo das virtudes, o que, aos nossos olhos, corresponderia à concepção moral cultural.

Também encontramos evidências da incidência da vergonha, tanto na clínica de Freud quanto na clínica dos novos tempos. Apesar de nos atermos a poucos fragmentos de nossa própria clínica, acreditamos serem eles ilustrativos para nos ajudarem na problematização das questões contemporâneas referentes a esse tema. De uma forma geral, a incidência da vergonha, em ambas as épocas referidas aqui, estaria relacionada ao olhar do Outro, porém, nos fragmentos clínicos contemporâneos, esse olhar que surpreende o sujeito reporta-se à figura do analista. Nesse sentido, a vergonha surge como efeito de um relato endereçado ao analista, o que nem sempre é evidente na clínica de Freud.

Todas as evidências clínicas destacadas no presente trabalho corroboram com a abordagem sobre a vergonha em Sartre (1943b/2012, p. 334) e em Lacan (1953-1954c/1986, p.249), em que esse afeto se apresenta na relação com o Outro, como um elemento surpresa.

Podemos abstrair dos fragmentos clínicos de Freud, assim como de um fragmento clínico mais recente, que esse olhar que se irrompe junto à vergonha coincide com um afastamento de preceitos e valores morais estabelecidos culturalmente. Por exemplo, em um dos fragmentos atuais que destacamos no tópico 3.2 e no fragmento clínico descrito na “Carta 105”, na obra de Freud, a vergonha irrompe quando o sujeito se depara, então, para ele, com as suas inapropriadas fantasias sexuais. Portanto, em geral, conforme retratado nas vinhetas clínicas de Freud e na vinheta clínica descrita no tópico 3.2, é possível perceber a articulação da vergonha com a constituição subjetiva na medida em que evidencia um ponto irreduzível e, portanto, singular do sujeito, que está em consonância com os preceitos e valores morais estabelecidos pela cultura vigente.

A vergonha e a moral são aparentemente indissociáveis na teoria e na clínica de Freud, relacionadas a um impasse entre a realização do desejo e a força recalcadora. Essa condição parece também se fazer presente na clínica contemporânea. Diríamos que, para Freud, a lei moral atribuída à função do supereu demarcaria uma impossibilidade no campo de satisfação pulsional, o que seria evidenciado pelo afeto da vergonha.

A partir da incidência da vergonha, proporíamos haver o reconhecimento, por parte do sujeito, de uma posição à qual ele, até então, encontrar-se-ia aficionado, o que poderia levá-lo a um novo rearranjo em relação ao Outro e a seu gozo. Isso foi o que nos pareceu ter ocorrido no fragmento clínico descrito no tópico 3.5. *Vergonha e Édipo*.

Apesar de podermos constatar a presença da manifestação da vergonha na clínica, tanto nos tempos atuais quanto nos tempos de Freud, não podemos deixar de nos ater a premissas de psicanalistas como Lacan (1969-1970g/1992, p. 172) e Miller (2003, p. 10) sobre uma possível mudança do estatuto da vergonha na contemporaneidade. São elas, respectivamente: “(...) morrer de vergonha é um efeito raramente obtido” e “(...) estamos na época de um eclipse do olhar do Outro como portador da vergonha”. A esse respeito, Miller (2003, p. 11) evidencia a impressão do psicanalista Éric Laurent sobre a tentativa de Lacan, registrada no *Averso da psicanálise*, em “(...) reanimar o olhar que provoca vergonha (...)”, já nas últimas décadas do século XX.

Se o estatuto da vergonha não é mais o mesmo na contemporaneidade, e isso se deve à emergência de discursos que universalizam os modos de gozo, em que a função simbólica representada pela função do pai teria pouca valia, assim como a representação do sujeito, o S_1 , isso não impede que haja certa emergência da condição do sujeito a partir da reconstituição do olhar do Outro, junto ao afeto da vergonha.

Esta tese se dedicou, assim, à tentativa de melhor apreender as formas de manifestação da vergonha, em especial no seio da clínica psicanalítica. Acreditamos que a vergonha possa se apresentar como uma exceção à forma estabelecida de se conceber um laço social, seja essa forma representada, como propõe Lacan, em *O avesso da psicanálise*, pelo discurso universitário ou pelo discurso da ciência. Nesse sentido, é possível perceber a vergonha como um afeto primariamente articulado ao real, ou seja, referida a um ponto de irreducibilidade que diz respeito à marca de um sujeito, e que o representa na relação com o Outro.

REFERÊNCIAS⁶⁰

- Agamben, G. (2009). Capítulo 2 – O que é o contemporâneo? In G. Agamben, *O que é o contemporâneo? E outros ensaios* (pp. 55-73). Argos, SC: Chapecó.
- Bataille, G. (2013a). Capítulo I – O erotismo na *experiência interior*. As condições de uma experiência interior impessoal: a experiência contraditória do interdito e da transgressão. In G. Bataille, *O erotismo* (pp. 59-62). Belo Horizonte: Autêntica Editora.
- Bataille, G. (2013b). Capítulo I – O erotismo na *experiência interior*. Importância decisiva da passagem do animal ao homem. In G. Bataille, *O erotismo* (pp. 54-55). Belo Horizonte: Autêntica Editora.
- Bataille, G. (2013c). Capítulo I – O erotismo na *experiência interior*. O erotismo, aspecto “imediato” da experiência interior que se opõe à sexualidade animal. In G. Bataille, *O erotismo* (pp. 53-54). Belo Horizonte: Autêntica Editora.
- Bataille, G. (2013d). Capítulo I – O erotismo na *experiência interior* e sua comunicação ligados a elementos objetivos e à perspectiva histórica em que esses elementos nos aparecem. In G. Bataille, *O erotismo* (pp. 55-59). Belo Horizonte: Autêntica Editora.
- Bataille, G. (2013e). Capítulo V – A transgressão. A transgressão indefinida. In G. Bataille, *O erotismo* (pp. 89-93). Belo Horizonte: Autêntica Editora.
- Bataille, G. (2013f). Capítulo V – A transgressão. A transgressão não é a negação do interdito, mas o supera e o completa. In G. Bataille, *O erotismo* (pp. 87-89). Belo Horizonte: Autêntica Editora.
- Bataille, G. (2013g). Textos inéditos. Debate sobre o erotismo. In G. Bataille, *O erotismo* (pp. 319-325). Belo Horizonte: Autêntica Editora.
- Bíblia Sagrada. *Antigo Testamento*. Edição Ecumênica. [s.l]: Barsa, 1967. p. 1-820.
- Bíblia Sagrada. *Antigo Testamento. Gênesis*. Edição Ecumênica. [s.l]: Barsa, 1967. cap. 1, p. 1-2.

⁶⁰ De acordo com o estilo APA – American Psychological Association.

Bíblia Sagrada. *Antigo Testamento. Gênesis*. Edição Ecumênica. [s.l]: Barsa, 1967. cap. 2, p. 2-3.

Bíblia Sagrada. *Antigo Testamento. Gênesis*. Edição Ecumênica. [s.l]: Barsa, 1967. cap. 3, p. 3-4.

Bíblia Sagrada. *Antigo Testamento. Isaías*. Edição Ecumênica. [s.l]: Barsa, 1967. cap. 61, p. 312.

Bíblia Sagrada. *Antigo Testamento. Primeiro livro de Samuel, primeiro dos reis*. Edição Ecumênica. [s.l]: Barsa, 1967. cap. 8, p. 204-205.

Bíblia Sagrada. *Antigo Testamento. Primeiro livro de Samuel, primeiro dos reis*. Edição Ecumênica. [s.l]: Barsa, 1967. cap. 9, p. 205-206.

Bíblia Sagrada. *Antigo Testamento. Primeiro livro de Samuel, primeiro dos reis*. Edição Ecumênica. [s.l]: Barsa, 1967. cap. 10, p. 231-232.

Bíblia Sagrada. *Antigo Testamento. Primeiro livro de Samuel, primeiro dos reis*. Edição Ecumênica. [s.l]: Barsa, 1967. cap. 15, p. 210-211.

Bíblia Sagrada. *Antigo Testamento. Primeiro livro de Samuel, primeiro dos reis*. Edição Ecumênica. [s.l]: Barsa, 1967. cap. 31, p. 224.

Bíblia Sagrada. *Introduções Ecumênicas. Antigo Testamento: Introdução ao Pentateuco*. Edição Ecumênica. [s.l]: Barsa, 1972. p. IV-XI.

Bíblia Sagrada. *Introduções Ecumênicas*. Edição Ecumênica. [s.l]: Barsa, 1972. p. III-LXXX.

Bíblia Sagrada. *Introduções Ecumênicas. Prólogo*. Edição Ecumênica. [s.l]: Barsa, 1972. p. III.

Bíblia Sagrada. *Novo Testamento. Apocalipse de S. João Apóstolo*. Edição Ecumênica. [s.l]: Barsa, 1967. cap. 16, p. 235.

Bíblia Sagrada. *Novo Testamento*. Edição Ecumênica. [s.l]: Barsa, 1967. p. 1-239.

Bíblia Sagrada. *Novo Testamento. Epístola de S. Paulo aos Hebreus*. Edição Ecumênica. [s.l]: Barsa, 1967. cap. 12, p. 205-206.

Bíblia Sagrada. *Novo Testamento. Epístola de S. Paulo Apóstolo aos Romanos*. Edição Ecumênica. [s.l]: Barsa, 1967. cap. 1, p. 130-131.

Bíbliaonline. Versículos de vergonha. Recuperado em 3 de julho de 2015, de <http://www.bibliaon.com/vergonha/>

Blogdonetuno. Blog do Netuno. Recuperado em 1 de março 2010, de http://blog-do-netuno.blogspot.com.br/2010_03_01_archive.html

Bôas, V. O. (2005a). Apresentação. As manchas de urucum, Roberto Baruzzi. In O. V. Bôas, *Orlando Villas Bôas, história e causos* (pp. 18-19). São Paulo: FTD.

Bôas, V. O. (2005b). Apresentação. Um patrimônio da humanidade, Jorge Ferreira. In O. V. Bôas, *Orlando Villas Bôas, história e causos* (pp. 15-16). São Paulo: FTD.

Bôas, V. O. (2005c). O Brasil Central e os índios. Chegada aos formadores do Xingu. In O. V. Bôas, *Orlando Villas Bôas, história e causos* (pp. 57-61). São Paulo: FTD.

Bôas, V. O. (2005d). Origens. A volta para o interior. In O. V. Bôas, *Orlando Villas Bôas, história e causos* (pp. 32-34). São Paulo: FTD.

Bôas, V. O. (2005e). Parque indígena do Xingu. Os índios. In O. V. Bôas, *Orlando Villas Bôas, história e causos* (pp. 136-139). São Paulo: FTD.

Bôas, V. O. (2005f). Parque indígena do Xingu. Traços culturais. In O. V. Bôas, *Orlando Villas Bôas, história e causos* (pp. 140-141). São Paulo: FTD.

Brum, E. (2012). Por que a imagem da vagina provoca horror? *Revista Época*. Recuperado em 6 de junho de 2012, de <http://revistaepoca.globo.com/Sociedade/eliane-brum/noticia/2012/06/por-que-imagem-da-vagina-provoca-horror.html>

Chacon, A. (2011). *O discurso autobiográfico nos relatos de viagem de Nísia Floresta*. Natal: Universidade Federal de Rio Grande do Norte.

- Freud, S. (1969). Extratos dos documentos dirigidos a Fliess. Carta 18. In *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (J. Salomão, trad., Vol. I, pp. 233-234). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1886-1899[1894]).
- Freud, S. (1969). Extratos dos documentos dirigidos a Fliess. Rascunho H, paranoia. In *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (J. Salomão, trad., Vol. I, pp. 253-257). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1886-1899[1895]).
- Freud, S. (1969). Extratos dos documentos dirigidos a Fliess. Carta 52. In *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (J. Salomão, trad., Vol. I, pp. 281-287). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1886-1899[1896]a).
- Freud, S. (1969). Extratos dos documentos dirigidos a Fliess. Rascunho K: as neuroses de defesa (Um conto de fadas natalino). In *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (J. Salomão, trad., Vol. I, pp. 267-275). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1886-1899[1896]b).
- Freud, S. (1969). Extratos dos documentos dirigidos a Fliess. Carta 64. In *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (J. Salomão, trad., Vol. I, pp. 303-304). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1886-1899[1897]a).
- Freud, S. (1969). Extratos dos documentos dirigidos a Fliess. Carta 69. In *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (J. Salomão, trad., Vol. I, pp. 309-310). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1886-1899[1897]b).
- Freud, S. (1969). Extratos dos documentos dirigidos a Fliess. Carta 75. In *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (J. Salomão, trad., Vol. I, pp. 318-322). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1886-1899[1897]c).
- Freud, S. (1969). Extratos dos documentos dirigidos a Fliess. Rascunho L. Notas I. In *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (J. Salomão, trad., Vol. I, pp. 297-300). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1886-1899[1897]d).
- Freud, S. (1969). Extratos dos documentos dirigidos a Fliess. Carta 97. In *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (J. Salomão, trad., Vol. I, pp. 326-327). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1886-1899[1898]).

- Freud, S. (1969). Extratos dos documentos dirigidos a Fliess. Notas do editor inglês. In *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (J. Salomão, trad., Vol. I, pp. 219-220). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1886-1899[1892-1899]a).
- Freud, S. (1969). Prefácio geral do editor inglês. In *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (J. Salomão, trad., Vol. I, pp. 19-28). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1886-1899[1892-1899]b).
- Freud, S. (1969). Extratos dos documentos dirigidos a Fliess. Carta 105. In *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (J. Salomão, trad., Vol. I, pp. 329-330). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1886-1899[1899]).
- Freud, S. (1969). A relação dos Estudos com a psicanálise. Nota do editor inglês Sobre o mecanismo psíquico dos fenômenos histéricos: comunicação preliminar. In *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (J. Salomão, trad., Vol. II, pp. 39-53). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1893-1895[1893]).
- Freud, S. (1969). Sobre o mecanismo psíquico dos fenômenos histéricos: comunicação preliminar. In *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (J. Salomão, trad., Vol. II, pp. 39-53). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1893-1895[1893]).
- Freud, S. (1969). A psicoterapia da histeria. In *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (J. Salomão, trad., Vol. II, pp. 271-318). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1893-1895a).
- Freud, S. (1969). Casos clínicos. Srta. Anna O. In *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (J. Salomão, trad., Vol. II, pp. 57-81). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1893-1895b).
- Freud, S. (1969). Casos clínicos. Sra. Elisabeth von R. In *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (J. Salomão, trad., Vol. II, pp. 161-202). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1893-1895c).
- Freud, S. (1969). Casos clínicos. Sra. Emmy von N. In *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (J. Salomão, trad., Vol. II, pp. 82-133). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1893-1895d).

- Freud, S. (1969). Considerações teóricas. As excitações tônicas intracerebrais: os afetos. In *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (J. Salomão, trad., Vol. II, pp. 214-222). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1893-1895e).
- Freud, S. (1969). Estudos sobre a histeria: Notas do editor Inglês. In *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (J. Salomão, trad., Vol. II, pp. 13-31). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1893-1895[1895]).
- Freud, S. (1969). Observações adicionais sobre as neuropsicoses de defesa. Introdução. In *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (J. Salomão, trad., Vol. III, pp. 163). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1893-1899[1883]).
- Freud, S. (1969). As neuropsicoses de defesa. Apêndice: O surgimento das hipóteses fundamentais de Freud. In *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (J. Salomão, trad., Vol. III, pp. 67-74). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1893-1899[1894]).
- Freud, S. (1969). A etiologia da histeria. In *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (J. Salomão, trad., Vol. III, pp. 187-189). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1893-1899[1896]a).
- Freud, S. (1969). Observações adicionais sobre as neuropsicoses de defesa. A etiologia específica da histeria. In *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (J. Salomão, trad., Vol. III, pp. 159-161). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1893-1899[1896]b).
- Freud, S. (1969). Observações adicionais sobre as neuropsicoses de defesa. Análise de um caso de paranoia crônica. In *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (J. Salomão, trad., Vol. III, pp. 174-183). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1893-1899[1896]c).
- Freud, S. (1969). Observações adicionais sobre as neuropsicoses de defesa. A natureza e o mecanismo da neurose obsessiva. In *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (J. Salomão, trad., Vol. III, pp. 168-173). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1893-1899[1896]d).
- Freud, S. (1969). O método de interpretação dos sonhos: análise de um sonho modelo. In *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (J.

Salomão, trad., Vol. IV, pp. 131-155). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1900a).

Freud, S. (1969). O material e as fontes dos sonhos. As fontes somáticas dos sonhos. In *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (J. Salomão, trad., Vol. IV, pp. 249-267). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1900b).

Freud, S. (1969). O material e as fontes dos sonhos. Sonhos típicos. Sonhos embaraçosos de estar despido. In *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (J. Salomão, trad., Vol. IV, pp. 270-275). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1900c).

Freud, S. (1969). O esquecimento de nomes e sequências de palavras. In *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (J. Salomão, trad., Vol. VI, pp. 33-58). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1901).

Freud, S. (1969). Fragmento da análise de um caso de histeria. In *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (J. Salomão, trad., Vol. VII, pp. 15-108). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1901-1905[1901-1905]a).

Freud, S. (1969). Três ensaios sobre a teoria da sexualidade. A sexualidade infantil. In *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (J. Salomão, trad., Vol. VII, pp. 163-189). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1901-1905[1905]b).

Freud, S. (1969). Três ensaios sobre a teoria da sexualidade. As aberrações sexuais. In *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (J. Salomão, trad., Vol. VII, pp. 128-162). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1901-1905[1905]c).

Freud, S. (1969). Caráter e erotismo anal. In *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (J. Salomão, trad., Vol. IX, pp. 157-164). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1906-1908[1908]).

Freud, S. (1969). Análise de uma fobia em um menino de cinco anos. In *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (J. Salomão, trad., Vol. X, pp. 13-133). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1909a).

Freud, S. (1969). Cinco lições de psicanálise. Prefácio de Durval Marcondes. Primeira lição. In *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (J.

Salomão, trad., Vol. XI, pp. 27-36). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1909b).

Freud, S. (1969). O horror ao incesto. In *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (J. Salomão, trad., Vol. XIII, pp. 21-35). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1912-1913[1912]a).

Freud, S. (1969). Tabu e ambivalência emocional. In *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (J. Salomão, trad., Vol. XIII, pp. 37-86). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1912-1913[1912]b).

Freud, S. (1969). O retorno do totemismo na infância. In *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (J. Salomão, trad., Vol. XIII, pp. 109-162). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1912-1913[1912]c).

Freud, S. (1969). Sobre o narcisismo: uma introdução. In *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (J. Salomão, trad., Vol. XIV, pp. 77-108). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1914-1915[1914]a).

Freud, S. (1969). Luto e Melancolia. In *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (J. Salomão, trad., Vol. XIV, pp. 245-263). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1914-1915[1914]b).

Freud, S. (1969). História de uma neurose infantil. In *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (J. Salomão, trad., Vol. XVII, pp. 15-127). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1917-1919[1914]).

Freud, S. (1969). Uma criança é espancada: uma contribuição ao estudo da origem das perversões sexuais. In *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (J. Salomão, trad., Vol. XVII, pp. 195-218). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1917-1919[1919]).

Freud, S. (1969). Além do princípio de prazer. In *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (J. Salomão, trad., Vol. XVIII, pp. 17-75). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1925-1926[1920]a).

Freud, S. (1969). A psicogênese de um caso de homossexualismo numa mulher. In *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (J. Salomão, trad., Vol. XVIII, pp. 157-183). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1925-1926[1920]b).

- Freud, S. (1969). As relações dependentes do ego. In *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (J. Salomão, trad., Vol. XIX, pp. 61-71). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1923-1925[1923]a).
- Freud, S. (1969). O ego e o id. In *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (J. Salomão, trad., Vol. XIX, pp. 33-40). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1923-1925[1923]b).
- Freud, S. (1969). O ego e o superego (ideal do ego). In *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (J. Salomão, trad., Vol. XIX, pp. 41-51). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1923-1925[1923]c).
- Freud, S. (1969). A organização genital infantil: uma interpolação na teoria da sexualidade. In *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (J. Salomão, trad., Vol. XIX, pp. 155-161). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1923-1925[1923]d).
- Freud, S. (1969). A dissolução do complexo de Édipo. In *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (J. Salomão, trad., Vol. XIX, pp. 191-199). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1923-1925[1924]).
- Freud, S. (1969). Algumas consequências psíquicas da distinção anatômica entre os sexos. In *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (J. Salomão, trad., Vol. XIX, pp. 273-277). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1923-1925[1925]).
- Freud, S. (1969). A questão da análise leiga. A questão da análise leiga: conversações com uma pessoa imparcial. In *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (J. Salomão, trad., Vol. XX, pp. 175-177). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1925-1926[1926]a).
- Freud, S. (1969). Inibições, sintomas e ansiedade. Introdução do Editor Inglês. In *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (J. Salomão, trad., Vol. XX, pp. 81-152). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1925-1926[1926]b).
- Freud, S. (1969). Inibições, sintomas e ansiedade. Adendos. In *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (J. Salomão, trad., Vol. XX, pp. 153-171). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1925-1926[1926]c).

Freud, S. (1969). Fetichismo. In *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (J. Salomão, trad., Vol. XXI, pp. 155-160). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1927a).

Freud, S. (1969). O futuro de uma ilusão. In *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (J. Salomão, trad., Vol. XXI, pp. 15-63). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1927b).

Freud, S. (1969). Conferência XXXI, A dissecação da personalidade psíquica. In *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (J. Salomão, trad., Vol. XXII, pp. 63-84). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1932).

Freud, S. (1969). O desenvolvimento da função sexual. In *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (J. Salomão, trad., Vol. XXIII, pp. 165-170). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1938).

Gaulejac, V. (2006a). As múltiplas facetas da vergonha. In V. Gaulejac, *As origens da vergonha* (pp. 19-22). São Paulo: Via Lettera.

Gaulejac, V. (2006b). Eu tinha a impressão de que tudo isso era falso. In V. Gaulejac, *As origens da vergonha* (pp. 23-27). São Paulo: Via Lettera.

Gaulejac, V. (2006c). A vergonha gruda na pele. In V. Gaulejac, *As origens da vergonha* (pp. 46-52). São Paulo: Via Lettera.

Gaulejac, V. (2006d). Um meta-sentimento. In V. Gaulejac, *As origens da vergonha* (pp. 53-61). São Paulo: Via Lettera.

Gaulejac, V. (2006e). Patamares da vergonha. In V. Gaulejac, *As origens da vergonha* (pp. 147-157). São Paulo: Via Lettera.

Goldberg, J. (1985). *La culpabilité: axiome de la psychanalyse*. Paris: Puf.

Google. *A origem do mundo Courbet*. Imagem. Recuperado em 03 de julho de 2015, de www.google.com.br/search?q=o+origem+do+mundo+courbet&biw=2051&bih=965&source=lnms&tbm=isch&sa=X&ei=K7FiVf2NJMyfgwT4q4CYBg&ved=0CAYQ_AUoAQ&dpr=0.67#imgsrc=WHt-Aop8_qBTpM%253A%3B2-ovO3kzvwy3M%3Bhttp%253A%252F%252Fcalssio.com%252Fwordpress%252Fwp-content%252Fuploads%252F2010%252F08%252Fcourbet-

aorigemdomundocensurado2.jpg%3Bhttp%253A%252F%252Fcalssio.com%252F2010%252F02%252F11%252Fcensura-no-facebook%252F3307485136_557aa0ca73%252F%3B400%3B340

Houaiss, A., & Villar, M. de S. (2009). *Dicionário Houaiss da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Objetiva.

Joffé, R. (Diretor). (2000a). Sinopse *Vatel, um banquete para o rei*. [Filme]. França/Reino Unido/Bélgica.

Joffé, R. (Diretor). (2000b). *Vatel, um banquete para o rei*. [Filme]. França/Reino Unido/Bélgica.

Lacan, J. (2015) *Courbet*. Recuperado em 3 de maio de 2015, de <http://www.lacan.com/courbet.htm>

Lacan, J. (1986). O lobo! O lobo!. In J. Lacan, *O seminário, livro 1: Os escritos técnicos de Freud* (pp. 107-127). Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Trabalho original publicado em 1953-1954a).

Lacan, J. (1986). Ideal do eu e eu-ideal. In J. Lacan, *O seminário, livro 1: Os escritos técnicos de Freud* (pp. 152-167). Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Trabalho original publicado em 1953-1954b).

Lacan, J. (1986). Relação de objeto e relação intersubjetiva. In J. Lacan, *O seminário, livro 1: Os escritos técnicos de Freud* (pp. 238-250). Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Trabalho original publicado em 1953-1954c).

Lacan, J. (1995). As vias perversas do desejo. Bate-se numa criança e a jovem homossexual. In J. Lacan, *O seminário, livro 4: A relação de objeto* (pp. 112-132). Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Trabalho original publicado em 1956-1957a).

Lacan, J. (1995). As vias perversas do desejo. O primado do falo e a jovem homossexual. In J. Lacan, *O seminário, livro 4: A relação de objeto* (pp. 95-111). Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Trabalho original publicado em 1956-1957b).

Lacan, J. (1999). A forclusão do Nome-do-Pai. In J. Lacan, *O seminário, livro 5: As formações do inconsciente* (pp. 149-165). Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Trabalho original publicado em 1957-1958a).

- Lacan, J. (1999). A metáfora paterna. In J. Lacan, *O seminário, livro 5: As formações do inconsciente* (pp. 166-184). Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Trabalho original publicado em 1957-1958b).
- Lacan, J. (2008). Prazer e realidade. In J. Lacan, *O seminário, livro 7: A ética da psicanálise* (pp. 29-47). Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Trabalho original publicado em 1959-1960).
- Lacan, J. (2005). Do anal ao ideal. In J. Lacan, *O seminário, livro 10: A angústia* (pp. 320-336). Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Trabalho original publicado em 1963a).
- Lacan, J. (2005). O que entra pelo ouvido. In J. Lacan, *O seminário, livro 10: A angústia* (pp. 291-303). Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Trabalho original publicado em 1963b).
- Lacan, J. (2008). Anamorfose. In J. Lacan, *O seminário, livro 11: Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise* (pp. 82-92). Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Trabalho original publicado em 1964a).
- Lacan, J. (2008). A pulsão parcial e seu circuito. In J. Lacan, *O seminário, livro 11: Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise* (pp. 171-182). Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Trabalho original publicado em 1964b).
- Lacan, J. (1998). A significação do falo. In J. Lacan, *Escritos* (pp. 692-703). Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Trabalho original publicado em 1966a).
- Lacan, J. (1998). Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano. In J. Lacan, *Escritos* (pp. 793-842). Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Trabalho original publicado em 1966b).
- Lacan, J. (1992). A produção dos quatro discursos. In J. Lacan, *O seminário, livro 17: O avesso da psicanálise* (pp. 11-24). Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Trabalho original publicado em 1969-1970a).
- Lacan, J. (1992). O mestre e a histórica. In J. Lacan, *O seminário, livro 17: O avesso da psicanálise* (pp. 27-36). Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Trabalho original publicado em 1969-1970b).
- Lacan, J. (1992). Saber, meio de gozo. In J. Lacan, *O seminário, livro 17: O avesso da psicanálise* (pp. 37-50). Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Trabalho original publicado em 1969-1970c).

- Lacan, J. (1992). O mestre castrado. In J. Lacan, *O seminário, livro 17: O avesso da psicanálise* (pp. 81-94). Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Trabalho original publicado em 1969-1970d).
- Lacan, J. (1992). Édipo e Moisés e o pai da horda. In J. Lacan, *O seminário, livro 17: O avesso da psicanálise* (pp. 95-110). Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Trabalho original publicado em 1969-1970e).
- Lacan, J. (1992). A impotência da verdade. In J. Lacan, *O seminário, livro 17: O avesso da psicanálise* (pp. 156-171). Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Trabalho original publicado em 1969-1970f).
- Lacan, J. (1992). O poder dos impossíveis. In J. Lacan, *O seminário, livro 17: O avesso da psicanálise* (pp. 172-184). Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Trabalho original publicado em 1969-1970g).
- Lacan, J. (1992). Notas de tradução. In J. Lacan, *O seminário, livro 17: O avesso da psicanálise* (pp. 205-208). Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Trabalho original publicado em 1969-1970h).
- Lacan, J. (2008). Do gozo. In J. Lacan, *O seminário, livro 20: mais ainda* (pp. 09-20). Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Trabalho original publicado em 1972-1973).
- Laurent, É. (2004). Como recompor os Nomes-do-Pai? *Curinga*, 20, p. 17-26.
- La Taille, Y. (2004). A moral. In Y La Taille, *Vergonha, a ferida moral* (pp. 16-34). Petrópolis, RJ: Editora Vozes. (Trabalho original publicado em 2002a).
- La Taille, Y. (2004). Teses. In Y La Taille, *Vergonha, a ferida moral* (pp. 42-51). Petrópolis, RJ: Editora Vozes. (Trabalho original publicado em 2002b).
- La Taille, Y. (2004). A vergonha, sentidos positivo/negativo. In Y La Taille, *Vergonha, a ferida moral* (pp. 100-110). Petrópolis, RJ: Editora Vozes. (Trabalho original publicado em 2002c).
- La Taille, Y. (2004). Vergonha e culpa. In Y La Taille, *Vergonha, a ferida moral* (pp. 133-147). Petrópolis, RJ: Editora Vozes. (Trabalho original publicado em 2002d).

La Taille, Y. (2004). Vergonha e moral. In Y La Taille, *Vergonha, a ferida moral* (pp. 163-173). Petrópolis, RJ: Editora Vozes. (Trabalho original publicado em 2002e).

Le Camus, J (2003). L'invention du paternage. Le Nouvel Observateur, Paris, Hors-série n.49.

Le Figaro. Recuperado em 03 de junho de 2014, de [http://www.lefigaro.fr/culture/2014/06/03/03004-20140603ARTFIG00253-une-artiste-pose-nue-devant-l-origine-du-monde.php#xtor=AL-155-\[facebook\]](http://www.lefigaro.fr/culture/2014/06/03/03004-20140603ARTFIG00253-une-artiste-pose-nue-devant-l-origine-du-monde.php#xtor=AL-155-[facebook])

Luxemburgerwort. Recuperado em 06 de junho de 2014, de <http://www.wort.lu/de/kultur/musee-d-orsay-a-paris-l-artiste-luxembourgeoise-deborah-de-robertis-expose-son-sexe-devant-l-origine-du-monde-538da724b9b3988708030049>

Madeira, P. S. (2006). Ritual de iniciação no Alto Xingu: a reclusão feminina Kamayurá. *Revista de Ciências Humanas*, (Florianópolis, EDUFSC), 40, p. 403-421.

Miller, J.-A. (2005). La utilidade directa. *Psicoanálisis y sociedad – Revista da Escuela de la Orientación Lacaniana*, (Argentina), 43-44, p. 7-30. (Trabalho original publicado em 2002).

Miller, J.-A. (2003). Nota sobre a vergonha. *Opção Lacaniana – Revista Brasileira Internacional de Psicanálise*, (São Paulo), 38, p. 8-18.

Novaes, A. (2009). Sobre os autores. In A. Novaes (Org.), *Vida, vício e virtude* (pp. 309-312). São Paulo: Editora Senac; Edições SESC SP.

Nuytten, B. (Diretor). (1988). *Camille Claudel*. [Filme]. Paris/França.

Ogien, R. (2009). A ética da vergonha. In A. Novaes (Org.), *Vida, vício e virtude* (pp. 285-308). São Paulo: Editora Senac; Edições SESC SP.

O Globo. Recuperado em 4 de junho de 2014, de <http://oglobo.globo.com/cultura/artes-visuais/artista-posa-nua-no-museu-dorsay-em-paris-em-frente-ao-quadro-origem-do-mundo-12714599>.

Ribeiro, B. G. (1979). *Diário do Xingu*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

- Roudinesco, E. (2011). O amor, a mulher. In J Lacan, *A despeito de tudo e de todos* (pp. 80-91). Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Sartre, J. (2012). Terceira parte, Capítulo 1 – A existência do Outro. O problema. In J. Sartre, *O ser e o nada: ensaio de ontologia fenomenológica* (pp. 289-291). Petrópolis, RJ: Vozes. (Trabalho original publicado em 1943a).
- Sartre, J. (2012). Terceira parte, Capítulo 1 – A existência do Outro. O olhar. In J. Sartre, *O ser e o nada: ensaio de ontologia fenomenológica* (pp. 326-384). Petrópolis, RJ: Vozes. (Trabalho original publicado em 1943b).
- Secondsexe. La culture du plaisir féminin. Recuperado em 2 de junho de 2014, de <http://secondsexe.com/magazine/le-miroir-de-l-origine.html>.
- Sociedade Bíblica do Brasil. (2009). Texto bíblico. In *A Bíblia da Mulher: leitura, devocional, estudo*. (pp. 03-2089). Barueri, SP: Almeida Revista Atualizada, 2ed. (Trabalho original publicado em 1993).
- Strauss, L. (1975). *As estruturas elementares do parentesco*. Petrópolis, RJ: Editora Vozes. (Trabalho original publicado em 1949).
- Telles, S. (2013). A origem do mundo de Courbet. *Estadão Cultura*. Recuperado em 16 de fevereiro de 2013, de <http://www.estadao.com.br/noticias/impreso,a-origem-do-mundo-de-courbet-,997665,0.htm>.
- Versículos da Bíblia Sagrada Online. Recuperado em 3 de julho de 2015, de http://www.bibliaon.com/1_cronicas_10/
- Vieira, M. A. (2001). Prefácio, Serge Cottet. In M. A. Vieira, *A ética da paixão, uma teoria psicanalítica do afeto* (pp. 11-14). Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- WordPress. *Lage mur*. Recuperado em 30 de novembro de 2014, de https://365artists.files.wordpress.com/2011/05/lage_mur.jpg. Atualizada em maio de 2015.
- Youtube. *Youtube, Deborah Robertis*. Recuperado em 08 de julho de 2014, de https://www.youtube.com/watch?v=Z0Gt_31vUmY

Zweig, S. (1908). *Balzac*. Paris, Librairie Générale Française, Livre de Poche. (Trabalho original publicado em 1996).