

Antropologia do *self* e psicanálise: um diálogo

Lazslo Antonio Ávila

As noções de "*self*", "corpo" e "mente" são centrais em psicanálise, mas é necessário desnaturalizá-las, recolocando-as no contexto sociocultural e histórico de que extraem sua significação.

Apresentaremos aqui um recorte de algumas das principais idéias e modelos derivados da pesquisa antropológica contemporânea, voltada para o esclarecimento das dimensões subjetivas da experiência, que, em sua busca dos determinantes culturais da mente e das emoções, veio a ser conhecida como Antropologia do *self*.

Embora seja um campo em plena ebulição e que não terminou de definir seus objetos e propósitos, já há suficiente material acumulado para nos permitir estabelecer um diálogo com o outro campo de conhecimento especialmente interessado nas questões do *self*, que é a Psicanálise. Muitas são as confluências entre estes saberes, e diversos trabalhos em Antropologia do *self* o reconhecem explicitamente, quando não visam especificamente discutir as proposições psicanalíticas^{1, 2}. Aqui, pretendemos o circuito inverso: queremos nos

apropriar de determinadas concepções antropológicas e fazê-las trabalhar como ferramentas conceituais para a discussão de algumas questões candentes da Psicanálise. Procuraremos, em especial, discutir as noções psicanalíticas do *self*, das pulsões e do corpo simbólico, confrontando-as com as propostas da Antropologia do *self*.

Utilizaremos, principalmente, os seguintes trabalhos: a coletânea de textos *Culture theory: essays on mind, self and emotion*, organizada por Richard Shweder e Robert Levine³; o instigante livro de Michelle Rosaldo, *Knowledge and passion: Ilongot notions of self and social*

Lazslo Antonio Ávila é mestre em psicologia social (USP, 1983) e doutor em psicologia clínica (USP, 1995), pós-doutor pela Universidade de Cambridge (Inglaterra), professor adjunto da Faculdade de Medicina de São José do Rio Preto e autor de *Doenças do corpo e doenças da alma – investigação psicossomática psicanalítica* (Escuta), e de *Isso é Groddeck* (Edusp).

life⁴, a extraordinária descrição da vida mental e características emocionais dos povos da Índia, nos ensaios coletados por Owen Lynch, *Divine passions – The Social Construction of Emotion in India*⁵; e a importante seleção de textos: *Indigenous Psychologies – The Anthropology of the self*, editada por P. Heelas & A. Lock⁶.

Porém, há um passo prévio a ser dado. Para podermos nos desfocar das nossas representações de *self*, de emoção, de mente etc., que são científicas, mas que, ao mesmo tempo, são fruto de nossa imersão nos valores e nas concepções de nosso tempo e lugar sócio-históricos, é necessário uma crítica que desnaturalize estas concepções e as situe de modo relativizado, como produtos específicos, histórica e culturalmente determinados. Essa crítica vem sendo recentemente realizada por autores como Kurt Danziger⁷ e Gergen & Grauman⁸.

Para Gergen & Grauman, por exemplo, é fundamental partir da pergunta de por que os psicólogos adotam certas concepções da mente, em oposição a outras? E indagar pelos processos sócio-políticos internos à profissão, e à história cultural mais ampla, que determinam concepções e ao mesmo tempo suprimem as alternativas. Existem inúmeras possibilidades de se entender o funcionamento mental, mas essas outras formas da mente, do Eu, das emoções, etc., são excluídas da consideração científica. Os referidos autores indagam sobre quais as ramificações para a disciplina e para a cultura se forem adotadas várias concepções do mental.

Ou seja, é preciso compreender que aquilo que chamamos de mente, ou de afeto, ou de sentimento, não são coisas em si mesmas, mas produtos culturais, frutos de processos histórico-sociais e, nesse sentido, devem ser apreendidas também como produções ou construções sociais. A antropologia do *self* nasceu exatamente destas constata-

ções, e seu suporte conceitual básico é o construcionismo social. Mas, devemos, inicialmente, prosseguir com a crítica histórica dos conceitos psicológicos, lembrando que, embora a psicanálise seja um saber muito diferente do que é produzido pela psicologia, ambas compartilham de uma série de noções e se apoiam na mesma textura sócio-cultural, e, por isso essa crítica também é fecunda para a investigação

Para a
antropologia do self,
aquilo que
chamamos de
mente, afeto
ou sentimento
são produções
ou construções
sociais.

psicanalítica. Veja-se, por exemplo, o trabalho de reflexão produzido pelo psicanalista brasileiro Isaías Melsohn⁹.

Kurt Danziger, em seu *Naming the Mind – how Psychology found its language*¹⁰, procura traçar a forma como a teorização psicológica vem lentamente “construindo” suas noções de uma realidade psicológica individual, procurando pelos traços distintivos, particulares, que separam um indivíduo de sua coletividade. Ele

afirma que as experiências são algo essencialmente compartilhado, mas que em uma cultura individualista, como a que nos caracteriza no Ocidente, a experiência é normalmente definida como um evento basicamente privado. Dessa forma se perdem de vista os traços comuns, socialmente partilhados, que são gerados a partir dos contextos culturais e organizam a maneira como os indivíduos constituem a sua experiência como uma experiência própria, particularizada. Danziger afirma que os valores coletivos ou culturais não possuem existência isolada, à parte as reações e disposições dos indivíduos, e deles necessitam para se expressar.

Para este autor, os estudos psicológicos têm procurado caracterizar aspectos da vida mental, como as atitudes, a inteligência, a personalidade, etc., como elementos da organização intrapsíquica, suprimindo suas conexões tanto com a vida social como com a matriz cultural a partir da qual se estruturam estas dimensões. Evidentemente, esta visão, que hipostasia o indivíduo e o individualismo, caracteriza uma apreensão ideológica e política da realidade, fruto de processos históricos e da hegemonia econômico-político-científica atual: “Quer os psicólogos individualmente estejam conscientes ou não disso, este tipo de crença é, em si mesmo, político, e também congruente com valores políticos que estão profundamente entrenchados na cultura norte-americana”¹¹.

Tomados em seu contexto real, ou seja, histórico e social, os elementos teóricos e técnicos que se apresentam no desenvolvimento tanto da psicanálise, como da psicologia, demonstram-se como processuais, afetados e afetando os atores que os constituem, ou seja, tanto os profissionais, os acadêmicos, os clientes, os teóricos, como o público em geral. Por isso, Peeters¹², discutindo a evolução dos parâmetros de conceitualização e tratamento das doenças mentais, afirma que as terapias mu-

dam com o tempo, e mudam junto com as representações sociais, sendo produtos dessas representações e constructos. Para esse autor os homens são sempre e inevitavelmente criaturas sociais, desde seu nascimento, e nunca *homines clausi*, ou seja, indivíduos isolados do mundo externo e do ambiente social.

Esse reconhecimento do caráter social do homem, já foi claramente estabelecido por Freud que, em 1921, escreveu: "O contraste entre a psicologia individual e a psicologia social ou de grupo, que à primeira vista pode parecer pleno de significação, perde grande parte de sua nitidez quando examinado mais de perto. É verdade que a psicologia individual relaciona-se com o homem tomado individualmente e explora os caminhos pelos quais ele busca encontrar satisfação para seus impulsos instintuais; contudo, apenas raramente e sob certas condições excepcionais a psicologia individual se acha em posição de desprezar as relações desse indivíduo com os outros. Algo mais está invariavelmente envolvido na vida mental do indivíduo, como um modelo, um objeto, um auxiliar, um oponente, de maneira que, desde o começo, a psicologia individual, nesse sentido ampliado mas inteiramente justificável das palavras, é, ao mesmo tempo, também psicologia social"¹³.

No entanto, e apesar de Freud, a Psicanálise prossegue utilizando constructos que parecem desligados dessa dialética. Como veremos adiante, embora a concepção psicanalítica de *self* seja rica e aberta o suficiente para possibilitar uma articulação com o construcionismo social, outras concepções, como as de afeto e pulsão, permanecem tributárias de um universalismo muitas vezes a-cultural e a-histórico. E, neste sentido, cabe-lhes a mesma crítica que às concepções psicológicas.

Passemos, agora, a uma apresentação do que propõe a Antropologia do *self*.

A teoria da cultura

Um importante teórico dessa corrente antropológica é Geertz, que defende a idéia de que existe um certo universalismo transcultural nas concepções a respeito do que é um indivíduo humano, na medida em que este possa ser diferenciado de uma pedra, de um deus, ou de um fenômeno natural, como a chuva, etc., mas que entre diferentes culturas, e mesmo entre os subgrupos culturais, há uma enorme divergência a respeito do que caracteriza um ser humano. Para Geertz, "a concepção ocidental da pessoa como um universo isolado, único, mais ou menos integrado motivacional e cognitivamente, um centro dinâmico de consciência, emoção, julgamento e ação, organizado em um todo distinto e colocado em contraste tanto em relação às outras totalidades quanto ao seu ambiente social e natural é, embora nos

possa parecer incorrigível, uma idéia bastante peculiar no contexto das culturas do mundo"¹⁴.

Para realizarmos a apreensão dessa idéia, ou seja, de que "Pessoa" não seja uma realidade universal, mas um produto bastante particularizado, e próprio apenas a nós, participantes da cultura judaico-cristã ocidental, necessitamos do concurso dos etnólogos. Inúmeros exemplos foram coletados pelos pesquisadores da Antropologia do *self*. Inicialmente, vamos apresentar dois desses modelos culturais:

Rom Harré descreve as especificidades culturais dos Eskimos do Alasca: "Auto-referência e auto-ênfase. Mesmo nas línguas que normalmente incorporam as referências pronominais da inflexão dos verbos, demandam um sistema independente de itens lexicais: 'ego', 'yo', 'je' etc. Significativamente, os Eskimos não possuem qualquer traço de tal sistema. De acordo com Birket-Smith

Embora a concepção psicanalítica de *self* seja rica e aberta para uma articulação com o construcionismo social, outras concepções, como as de afeto e pulsão, permanecem tributárias de um universalismo a-cultural e a-histórico.

(1936), 'Eu escuto a ele' ('tusarp-ara') seria traduzido literalmente como 'um som dele se referindo a mim'. O princípio de personalização inclui também a estrita auto-referência. Por exemplo, onde em inglês nós usaríamos o pronome da primeira pessoa do singular, na expressão 'I am', para responder a uma questão que requeira auto-referência, um Eskimo diria, 'uva-nga', 'o ser-aqui meu' ¹⁵. E o autor, analisando as conseqüências desta forma muito particular de representar o si-mesmo, em conexão com o coletivo, acrescenta: "Muitos viajantes relataram o grau extraordinário em que os Eskimos parecem ser influenciados por seus companheiros. Quando um chora, todos choram, quando um ri, todos riem. Jennes (1922) assinala que: 'O Copper Eskimo, como uma regra, demonstra muito pouca independência seja em pensamento ou em ação... Ele segue a multidão, concorda com o que quer que seja dito e reflete a emoção daqueles que estão em volta dele' ¹⁶

Vemos então, nos Eskimos, uma formação cultural em que a relação indivíduo-sociedade se dá de forma bastante diferenciada de nosso modelo ocidental. O indivíduo não se concebe a si mesmo como autônomo, independente de seu grupo, com um psiquismo altamente singularizado. Tal descrição, no entanto, remete às concepções de Gustave LeBon sobre o funcionamento das massas, descritas e analisadas por Freud em 1921.

O mesmo fenômeno de participação do indivíduo no coletivo acontece na Índia, segundo Shweder & Bourne, que realizaram um importante estudo para verificar as variações culturais da noção de Pessoa: "o conceito de um indivíduo autônomo, isolado, abstrato, existindo livre da sociedade, embora vivendo na sociedade, não é característico do pensamento social indiano. 'Homem-na-sociedade', para os indianos, não é uma 'unidade autônoma, indivisa,

coesa'. Como muitos povos, os indianos têm uma concepção do 'homem-em-sociedade', mas 'homem-na-sociedade' não é um indivíduo autônomo. Ele é regulado por estritas regras de interdependência que são contexto-específicas e particularísticas, regras que governam as trocas de serviços, regras que governam o comportamento para com o clã, regras que governam o casamento etc." ¹⁷.

Com base nesses exemplos, podemos caracterizar as concepções histórico-sociais do *self*, segundo as quais "todos os conceitos de identidade pessoal, e entre eles a individualidade, são historicamente constituídos na linguagem e na sociedade ao invés de serem dados pela natureza (...) o *self* não é um objeto da natureza. Ele é um produto de relações sociais e culturais" ¹⁸. A mesma concepção encontramos em L. C. Figueiredo, *A invenção do psicológico: quatro séculos de subjetivação, 1500-1900* ¹⁹, e em Deise Mancebo ²⁰, entre outros autores brasileiros contemporâneos.

Verificamos que uma tal perspectiva permite desnaturalizar a noção do *self*, como se ele se constituísse em uma essência, ou um objeto natural e permanente. A abordagem cultural da subjetividade leva ao reconhecimento de que aquilo que denominamos *self* é algo constituído no interior da cultura, e somente em seu contexto, ou seja, no interior do seu sistema de significações, é que podemos conceber o que seja o *self*, ou a Pessoa, ou qualquer outro constructo utilizado para designar o ser humano individual ou seus atributos. Andrew Lock escreve: "os *selves* são constituídos dentro da cultura, e a cultura é mantida pela comunidade dos *selves*" ²¹.

Uma importante ressalva a ser feita nesse ponto diz respeito à necessária diferenciação entre estes termos: *self*, Pessoa, Indivíduo. Podemos constatar que os inúmeros autores que contribuíram para a es-

truturação dessa abordagem utilizam, genericamente, a expressão "*self*", freqüentemente como sinônimo da expressão, mais comum, "pessoa", e principalmente no sentido da representação social do indivíduo particular. Serge Moskovici, teórico da representação social, fazendo o prefácio do livro *Indigenous Psychologies*, afirma: "O tema aqui é o homem tal como ele se concebe a si mesmo em termos de suas representações coletivas. Várias imagens do *self* e dos modos de funcionamento tem sido exploradas por um conjunto de disciplinas (...) [essa é] uma investigação interdisciplinar da natureza daquilo que as pessoas consideram a si mesmas." ²²

Portanto, o *self* de que trata a Antropologia do *self* remete, antes de mais nada, à maneira como o homem se autodefine a partir das representações coletivas de seu grupo cultural, sendo esta uma defini-

Andrew Lock
escreve que os
'selves são
constituídos
dentro da
cultura, e a
cultura é
mantida pela
comunidade dos
selves'.

ção que engloba tanto a noção genérica do indivíduo enquanto membro do grupo social, quanto as formas em que cada indivíduo se auto-representa enquanto pessoa, a partir destas categorias culturais específicas.

Vemos, então, a partir desta perspectiva, que a subjetividade não pode ser considerada como uma essência, mas se caracteriza, antes de tudo, como um feixe de relações. Passemos, agora, a um dos textos centrais da Antropologia do *self*, o estudo feito por Michelle Rosaldo (1980) sobre os Ilongots das Filipinas. Este texto e o seguinte nos permitirão articular novas considerações.

Os caçadores de cabeças: morte e vida na selva asiática

Os Ilongots são um povo aborígine, de aproximadamente 3500 pessoas, que habitam as florestas da província de Nueva Vizcaya, situada no nordeste de Luzon, nas Filipinas. Permaneceram relativamente protegidos do contato com a civilização urbana até por volta de 1970, e o único antropólogo a pesquisá-los anteriormente morreu tragicamente assassinado por membros desse grupo cultural. Este povo tornou-se conhecido como “caçadores de cabeça”, devido a seu costume de periodicamente sair em busca de inimigos, de cuja caçada participam os membros jovens para realizar seu “ritual de iniciação”, para sua plena participação na comunidade Ilongot.

“Os Ilongot que nós conhecemos não apelaram para regras sociais ou para leis cósmicas para explicar seu contínuo interesse em decapitações; nem a deuses ou reivindicações pela terra, nem à política, saúde, fertilidade, ou um desejo de excederem-se é visto por eles como uma causa razoável para suas incursões. (...) Os homens vão caçar cabeças, os Ilongots dizem,

O *self* de que trata a Antropologia do *self* remete à maneira como o homem se auto-define a partir das representações coletivas de seu grupo cultural. A subjetividade não pode ser considerada como uma essência, mas se caracteriza, antes de tudo, como um feixe de relações.

devido às suas emoções. Não deuses, mas sentimentos ‘pesados’ são o que faz os homens quererem matar; ao tomar cabeças eles podem aspirar a ‘descarregar’ uma ‘raiva’ que ‘pesava’ e oprimia seus ‘corações entristecidos’²³.

Em busca da compreensão antropológica do significado destas ações, que chocam o homem ocidental, mas que são parte constituinte essencial da cultura do povo Ilongot, a autora vai descrever os elementos que permitem contextualizar as ações individuais em relação a seus referentes culturais. O primeiro ponto a ser destacado é que, para os Ilongot, pensamento e sentimento não são categorias tão destacadas uma da outra como na cultura ocidental. As atitudes e os comportamentos são intrinsecamente conectados às emoções e, desta forma, saúde, por exemplo, vincula-se a todos os pensamentos, sentimentos e ações que conduzem a

uma adequada sociabilidade, ao passo que a doença relaciona-se à raiva, ao caos, ao evitamento social e à falta de ajustamento do indivíduo ao seu meio social. O pensamento não é uma categoria desvinculada nem da ação e nem do sentimento:

“Para os Ilongots, o ‘coração’ é ao mesmo tempo um órgão físico, uma fonte de ação e de consciência, e um *locus* de vitalidade e de vontade. Ele fornece o terreno que liga o pensamento, o sentimento e o bem-estar físico, e conecta os processos naturais e sociais com o desenvolvimento do *self*. Em diferentes contextos, o ‘coração’ pode ser equacionado a palavras tais como ‘vida’ (*byay*), ‘sombra’ ou ‘espírito’ (*beteng*), ‘respiração’ (*niyek*), ‘conhecimento’ (*beya*) e ‘pensamento’ (*nemnem*). Minimamente, o ‘coração’ é um órgão vital que anima o corpo; sem ele não há vida.”²⁴

Esse povo considera que na doença o coração pode deixar o corpo, gradualmente, e ir embora definitivamente, na morte. Um Ilongot considera que o ar flui em seu coração quando ele está pensando/falando e por isso, quando ocorrem manifestações cardíacas, como palpitações, o termo Ilongot para isso é o mesmo que o utilizado para “dor” (*pedupdu*). Se a perturbação cresce, seu coração ficará “confuso”, “tonto”, “amarrado”. Estes maus sentimentos podem conduzir a doenças:

“Na vida social, um sentimento de confusão, de impulsos e demandas contraditórios pode sugerir, por si mesmo, uma forma de doença (...) E a doença é, por sua vez, experimentada como um estado ‘entorpecido’, ‘atordoado’ que inibe a atividade, um estado de profunda ‘*alimet*, ou ‘distração’, no qual o coração não pode ‘fazer sentido’ (*tepek*) das coisas e não compreende por que o corpo não pode se mover”. E é devido a esse estado afetivo, que as “caçadas” são desencadeadas: “É do nosso coração, como Ilongots, caçar cabeças’, ou ‘É nosso costume, natureza’, ou ‘nossa invenção, algo que vem da gente diretamente’ (betar)”²⁵.

Verificamos assim que este coração cheio de emoções dos Ilongot tem inúmeras conseqüências em sua vida social, bem como em suas concepções de vida diária, saúde, etc. É marcante a conexão que este grupo cultural estabelece entre seus estados afetivos e as diversas manifestações importantes de seu existir e significar. Michelle Rosaldo deixa claro que o significado atribuído tanto às ações como às representações e aos afetos tem uma necessária vinculação a seu “uso” social, ou seja, são categorias vinculadas às diferentes modalidades de vida, apreendidas de acordo com as formas culturais e a lógica derivada delas. Por isso, para entendermos qual o possível sen-

Para o povo aborígene Ilongot, das Filipinas, pensamento e sentimento não são categorias tão destacadas uma da outra como na cultura ocidental. É marcante a conexão que este grupo cultural estabelece entre seus estados afetivos e as diversas manifestações importantes de seu existir e significar.

tido que o assassinato possa ter entre os Ilongot das Filipinas, nós devemos compreender a relação entre as formas expressivas e os sentimentos, os quais são culturalmente determinados e extraem seu significado das experiências de vida particulares, em sociedades também particulares.

Dessa forma, se formos tentar compreender o que “sente” um Ilongot, ou o que ele “pensa”, ou como se caracteriza sua “subjetividade”, não poderíamos deixar de buscar as categorias que regem a sua vida social, onde se produzem as construções sociais do que significa pensamento, sentimento, ação ou personalidade, enquanto Ilongot. Estas são concepções centrais da Antropologia do *self* e encontram-se desenvolvidas por Geertz (1984) em “From the native’s point of view”. Vejamos outro exemplo das profundas variações culturais que o *self* pode apresentar.

A dança, “uma divina paixão” hindu

Owen Lynch, na coletânea de artigos sobre aspectos culturais dos povos indianos que ele reuniu, procura traduzir o que esses estudos podem significar: “Devido ao fato de que na Índia a concepção de emoções e a capacidade de conduzir a vida emocional diferem daquela do Ocidente, estes ensaios levantam problemas para o entendimento ocidental da emoção, particularmente quando ela é universalizada em uma teoria e projetada sobre o Outro. Encontros interculturais e problemas de crenças, teorias e pressuposições sobre o real, o natural e o humano são as questões sobre as quais os antropólogos se debruçam, e através das quais eles contribuem para um conhecimento crítico de nossos *selves* ocidentais”²⁶.

Observando os elementos de construção da psicologia indígena

dos povos da Índia, observamos que apresentam características próprias de representação para as experiências, absolutamente singulares e distintas quando comparadas a situações passíveis de descrição por parte de indivíduos participantes das culturas do Ocidente. Isto é o que podemos constatar no belo ensaio sobre os significados vinculados a certas danças rituais indianas, apresentado por F. Marglin²⁷.

Nos grandes templos hindus é realizada diariamente uma dança ritual com profundos efeitos sobre os participantes e a enorme platéia que a acompanha. Dançarinas dançam com seus pés nus sobre a terra, seguindo rituais milenares de caráter sagrado, que evocam e presentificam divindades do panteão hindu. Essas dançarinas usam longos vestidos, mas não cobrem seus genitais, pois durante a dança espera-se que elas asperjam sobre a terra seus fluidos vaginais. A multidão fervorosa acompanha em êxtase a dança e, ao final, lança-se sobre a terra, rolando no pó, para beneficiar-se mais profundamente da "sagrada substância" que a deusa trouxe ao manifestar-se tanto na dança quanto na dançarina.

O autor se propõe a reconstruir as "transformações emocionais-cognitivas-espirituais" vividas pelos participantes destas danças dos templos. Afirma: "A experiência indiana não corresponde nem à concepção fisicalista nem à concepção cognitivista ocidentais sobre a emoção. A experiência de sentir ou saborear *srngara rasa* é um 'pensamento incorporado', para usar a feliz expressão de Rosaldo." E prossegue: "Os rituais realizam ou performam algo, uma comunicação simbólica que, devido à sua forma de apresentação, acarretam uma transformação em seus participantes. Essa transformação é o resultado performativo do ritual"²⁸

Durante a dança uma dupla função se desdobra: tanto as dançarinas quanto a platéia terão seus

pensamentos e sentimentos trabalhados e refinados por meio dos comportamentos comunicativos e expressivos da dança. Isto se dará de uma forma em que os pensamentos e as emoções se integram em uma mesma experiência: a dançarina provoca reações físicas e emocional-cognitivas com sua dança. E devido a isso as experiências corporais são unificadas com o pensamento, tanto para a dançarina como para a sua platéia, unificadas em um domínio singular de experiências.

Owen Lynch, comentando esse e outros trabalhos da mesma coletânea, afirma que na maior parte da Índia "não há uma real distinção entre mente e corpo, cognição e emoção, e ascetismo e erotismo"²⁹.

Dessa forma, verificamos que nossas concepções, aparentemente óbvias e naturais, sobre as categorias psicológicas de *self*, afeto, cognição, mente e corpo, etc., devem ser radicalmente questionadas em sua suposta universalidade. Muitos outros exemplos, colhidos pelos pesquisadores da Antropologia do *self*, poderiam ser mencionados, como os interessantes ensaios sobre os Maori da Nova Zelândia³⁰, ou sobre um exótico povo do Nepal, os Lohorong Rai³¹, ou sobre os primitivos Yir-Yront, aborígenes da Austrália³².

Desde a perspectiva da Antropologia do *self*, não pode haver dúvidas: o conceito de pessoa varia imensamente, quando situado nos diferentes contextos culturais em que os indivíduos vivem suas vidas, constroem suas categorias de experiência e elaboram suas concepções singulares sobre o que é homem, sociedade, corpo, mente, ou *self*.

O *self* na psicanálise

Também na psicanálise o Eu é representado como uma instância, e não como uma substância. Desde seus primeiros escritos, Freud compreendeu a instância psicoló-

gica do Eu como apenas uma das forças em jogo na personalidade do indivíduo. A descoberta ou, melhor dizendo, a construção do papel do Inconsciente na vida mental representou uma virada decisiva na auto-representação do homem ocidental. A Psicanálise teve um profundo impacto sobre a cultura contemporânea, e afetou inúmeros campos do saber, transformando a Filosofia, a Antropologia, a Sociologia e outras Ciências Humanas, levando a uma nova consideração sobre o significado da doença e da saúde, nas práticas terapêuticas e na própria relação do indivíduo com seu corpo^{33,34}, e levando a grandes manifestações no campo das Artes e das produções culturais em geral.

Desde sua primeira teoria do aparelho psíquico, Freud^{35,36} articulou uma complexa estrutura conceitual: por um lado, a mente é considerada como o campo em que

Owen Lynch
afirma que na
Índia não há uma
real distinção entre
mente e corpo,
cognição e
emoção, ascetismo
e erotismo.

se processam os conflitos e os múltiplos impasses entre os domínios da consciência moral e o dos impulsos sexuais. Por outro lado, o psiquismo representa um conjunto de forças em interação, com a possibilidade de inúmeras sínteses e dissociações entre seus conteúdos, e assim o indivíduo, desde a perspectiva freudiana, é sempre, e desde o início, um indivíduo dividido e descentrado.

Já na assim chamada segunda tópica, a partir da década de 1920^{37,38}, aquilo que antes era considerado como o Inconsciente passa a ganhar uma nova figuração e denominação. Os processos e fenômenos inconscientes vão ser considerados parte constitutiva essencial do Id, além de abarcar também uma extensa porção do Ego, ou Eu. Com a noção de Id, tomada de empréstimo de Georg Groddeck, Freud vai acrescentar grande complexidade ao aparelho psíquico. O Id é o território das pul-

múltiplas exigências, de outro, o Id e suas incessantes pressões para a satisfação das pulsões, e finalmente o superego, com suas demandas intolerantes e intoleráveis, fruto das idealizações e restrições herdadas do Complexo de Édipo. O Eu, para a psicanálise, passa a ser considerado não apenas um órgão de adaptação e transformação da realidade, derivado e diferenciado do Id, mas uma instância imaginária, construída a partir das identificações e assimilações do mundo das relações intersubjetivas.

Nessa sumaríssima descrição do percurso freudiano, verificamos que o Eu da Psicanálise é um objeto contraditório e partilhado, onde as relações do indivíduo com os seus Outros significativos, com a energia pulsional que investe seu Corpo e com a realidade que o circunda jamais podem ser suprimidas, pois estão na própria base da constituição do psiquismo. Dividido por sua

Assim, se retomamos as categorias do senso comum de *Mente*, *Corpo* e *self*, verificamos que a mente em Psicanálise não é uma realidade, um fato, ou uma coisa material, mas um processo e um epifenômeno. A mente psicanalítica é constituída de e construída por representações investidas de afeto, nascidas necessariamente do mundo intersubjetivo. Essas representações surgem inicialmente a partir dos representantes dos impulsos inconscientes, e são trabalhadas pelas relações advindas da participação do indivíduo em sua cultura, mediada pelas figuras parentais e outras. Os conteúdos mentais, dessa forma, não são propriamente (e unicamente) do indivíduo, mas produtos de sua interação, tanto com os outros externos quanto com os internos, bem como de seus processos de simbolização.

Da mesma forma, o Corpo não será entendido em psicanálise como mero corpo físico, ou organismo. Muito além de sua dimensão biológica e bioquímica, o corpo para a psicanálise é um corpo simbólico e um corpo erógeno^{39,40}. A libido não é simplesmente uma força ou energia, ela é um processo que atravessa os órgãos, os sistemas e as partes do corpo, tornando-os inerentemente psíquicos. O corpo, para existir para o indivíduo, deve ser esquema corporal e mental, corpo representado na mente, enquanto corpo percebido e vivenciado subjetivamente. Não vivemos nosso corpo como os animais vivem o seu. O corpo humano é habitado e moldado pela subjetividade, e esse processo é reconhecido pela psicanálise desde a afirmativa de Freud de que o primeiro ego é o ego corporal e, posteriormente, com os desdobramentos da teoria pulsional na compreensão da unidade psicossomática que é o sujeito humano^{41,42}.

Quanto ao *self*, vimos que Freud privilegia um modelo de Eu como algo que não é nem estável, nem permanente, nem unívoco.

O Eu da psicanálise é um objeto
contraditório e partilhado,
em que as relações do indivíduo com os
Outros e com a realidade
que o circunda estão na
base da constituição do psiquismo.

sões, entidades míticas, no entender de Freud, que representariam a fronteira entre os domínios do somático e do psíquico. No psiquismo só podemos encontrar representantes das pulsões, e é com base em sua permanente interação na mente que se conforma à dinâmica psíquica. O Eu é considerado por Freud como o instável e açossado mediador dos três senhores que governam a vida mental: de um lado, a realidade com suas

dimensão inconsciente; atravessado por pulsões, sobre as quais não tem acesso direto; modelado por representações que lhe vem delas e de seus vínculos com os outros, na forma de transferências; e governado por diferentes fontes de controle e de expressão autônomas, provindas da realidade e do superego, o Eu só pode ser compreendido como uma unidade paradoxal em permanente transformação.

Winnicott considera que o
sujeito humano constrói suas
experiências em uma área
intermediária entre sua realidade
interna de indivíduo e um mundo
externo de realidade cultural
compartilhada.
Para ele, o *self* de cada um
deve ser buscado, e será
apenas encontrado
na experiência criativa.

Vejamos agora outra contribuição da Psicanálise, especificamente quanto à noção do *self*.

Donald Winnicott é um autor contemporâneo que tem se utilizado bastante da noção de *self*, que para ele se constitui na mais profunda experiência de auto-reconhecimento do ser. Desde seu importante estudo de 1953, sobre os objetos e fenômenos transitórios, vemos que para Winnicott a mãe é o elemento essencial de possibilitação das experiências de Eu/não-Eu da criança. Para esse autor, o *self* de cada um deve ser buscado, e será apenas encontrado na experiência criativa. Referindo-se às interações do indivíduo com um outro significativo, no qual pode confiar, como, por exemplo, o terapeuta, diz Winnicott: "Nessas condições altamente especializadas, o indivíduo pode reunir-se e existir como unidade, não como defesa contra a ansiedade, mas como ex-

pressão do EU SOU, eu estou vivo, eu sou eu mesmo. Nesse posicionamento tudo é criativo"⁴³.

A experiência da procura do *self* é, para Winnicott, a própria evidência da existência do *self*. Considerado assim, vemos que o *self* representa algo único na experiência do ser consigo mesmo, sua própria continuidade e realidade. Mediante as noções do ambiente propiciador, do espaço potencial, dos fenômenos transitórios e do entrelaçamento entre a realidade interior, subjetiva, e a realidade exterior, objetiva, Winnicott considera que o sujeito humano constrói suas experiências em uma área intermediária entre sua realidade interna de indivíduo e um mundo externo de realidade cultural compartilhada.

Este entrelaçamento leva à consideração de que mente e corpo não só formam uma unidade psicossomática indissolúvel, como indivíduo

e sociedade também são resultantes de um processo de inter-relacionamento, em que o todo e a parte, ou o interno do indivíduo e seu relacionamento no exterior, são intimamente vinculados e determinam-se mutuamente.

A partir destas breves considerações, podemos agora tentar fazer avançar o diálogo entre a Antropologia do *self* e as formulações psicanalíticas sobre o eu, seu corpo e sua mente.

Aproximações

Vimos que a área do conhecimento denominada Antropologia do *self* constitui-se em um domínio de investigação empírica de campo, levantando diferentes possibilidades de expressão cultural para as noções de *self*, de mente, de corpo e de emoção. Pudemos acompanhar alguns dos autores representativos dessa abordagem e a maneira como seus achados etnológicos foram assegurando uma representação comum: o conceito de Pessoa varia culturalmente e, junto com ele, as concepções de mente, corpo e afeto. Derivado disso, estes autores puderam propor certos novos elementos conceituais, dos quais podemos isolar um como o mais significativo para a tarefa que nos propomos, ou seja, o diálogo interdisciplinar.

Referimo-nos à noção do "*thought embodied*" desenvolvida por Michelle Rosaldo^{44,45}. Para essa autora, a clássica divisão entre pensamento e emoção, muito mais do que um fato universal, é tão-somente uma forma caracteristicamente ocidentalizada de apreender a realidade psíquica. Rosaldo propõe a expressão "pensamento incorporado", ou "pensamento que ganhou corpo", para dar expressão à idéia de uma não-dissociação entre pensamento e sentimento, na forma de uma experiência em que alguma cognição implicaria de imediato o

Eu, e o afetaria não secundariamente, não conseqüentemente, e sim direta e carnalmente.

Esta idéia encontra um paralelo imediato se pensarmos na maneira como Freud descrevia, em seus *Estudos sobre a Histeria*¹⁶, o processo da repressão como a separação que se estabeleceria eventualmente entre uma representação e o afeto que deveria estar nela investido. Ao separar representação de afeto, o processo psíquico manteria a representação na esfera do inconsciente, e com a energia do afeto, tornada disponível, poderia materializar o sintoma. Em seus desenvolvimentos posteriores, essa idéia ganhou a forma da hipótese do sinal de angústia enquanto desdobramento do processo psíquico entre a representação e a percepção do acionamento inconsciente da repressão do afluxo de excitações intoleráveis.

Podemos, no entanto, propor algo além. Freud, obviamente, também esteve marcado pelas concepções de seu tempo e lugar históricos, e trabalhou suas concepções teóricas, fundamentalmente, a partir da dissociação cartesiana corpo-mente, e da tradição agostiniana da emoção em luta com a razão. Na leitura psicanalítica, observamos que o Eu é tanto personagem quanto palco da batalha entre as representações discordantes e seus diversos investimentos afetivos, os quais são tomados como fazendo parte de uma esfera praticamente autônoma da experiência. Ao estabelecer para a libido a função de representante subjetivo das pulsões do Id, ou dito de outra forma, como manifestação dinâmica, no psiquismo, da energia sexual, Freud deu para o afeto o papel de dimensão qualitativa da energia pulsional quantitativa. Tanto o afeto como a libido passaram assim a ser considerados como expressões do domínio das pulsões, remetendo ao somático e ao biológico, e em última instância à natureza, muito em-

bora Freud tenha claramente demarcado o papel da elaboração do psiquismo e das transformações que tal psiquismo impõe, ao trabalhar a partir dos “representantes” das pulsões.

É, contudo, esta ancoragem do afeto e das pulsões no “rochedo” biológico, o que pode levar a uma universalização da concepção do afeto em Psicanálise, e a uma paralela e inevitável naturalização. Como vimos, não há nenhuma universalidade nem nas representações humanas, nem na expressão de suas emoções, considerada a variabilidade das suas manifestações étnicas e culturais. O afeto e as representações devem ser buscados, ambos, no domínio do mundo da intersubjetividade como “construções” da Cultura, e não na “Natureza”. Essa apreensão encontra-se mais próxima das formulações mais modernas em psicanálise, como as de Winnicott e de Jacques Lacan, autores que elaboraram esse nóculo conceitual

carregado de ambigüidade em Freud.

Se adotarmos a concepção antropológica do “pensamento incorporado”, poderemos fazer avançar nossa compreensão de uma série de fenômenos clínicos, entre os quais os sintomas psicossomáticos, os estados narcísicos e de adição, e certos obscuros pontos do desenvolvimento psíquico e corporal, como por exemplo os estados autísticos. Isso, no entanto, envolve um grande esforço de teorização e pesquisa.

De forma mais limitada, tentaremos, agora, demonstrar uma aplicação dessa noção do “thought embodied” utilizando um atendimento de um paciente psicossomático, nas condições precárias de um ambulatório de Hospital Geral, mas que, por suas características singulares, pode lançar alguma luz sobre os mecanismos da transposição somática dos conflitos psíquicos.

As feridas de João

A idéia de ‘pensamento incorporado’ avança nossa compreensão dos sintomas psicossomáticos e dos estados narcísicos, autísticos e de adição.

“O paciente, 44 anos, casado, pai de seis filhos, veio encaminhado pela Dermatologia. Assim que entra na sala ergue a barra da calça e mostra uma grande ferida, em sua perna direita. É uma ferida impressionante, purulenta. Começa a falar, mostrando continuamente a ferida. Diz que está em tratamento há um ano, que melhora um pouco e logo volta a piorar, e conta dos remédios que já tomou, etc., até que eu o interrompo e lhe digo que gostaria que conversássemos um pouco. Peço-lhe que fale de si, de como é sua vida. O paciente começa vago, genérico, vai descrevendo aspectos de seu cotidiano. Nada parece adquirir maior significação, até que lhe pergunto sobre o que aconteceu de importante em sua vida há um ano atrás, antes de surgir sua ferida. Ele pára, hesita, diz não se lembrar de nada, até que: “Bem, aconteceu uma coisa muito

dura, que eu até nunca penso nela, me esqueci por completo. Eu morava num sítio, era do meu pai, mas eu morava nele há 17 anos. Meu pai comprou a terra, mas não tinha nada nela. Eu fiz tudo, fiz a casa, fiz a roça, pomar, barracão, tudo, tudo. Criei lá meus seis filhos. Eu adorava lá. Então um dia veio meu pai e falou: “Eu vendi o sítio”. Eu não acreditei, e era verdade. No dia em que veio o caminhão de mudanças buscar as coisas, eu não quis ir. Fui a pé, andei 17 quilômetros, chorando. Aí, quando cheguei lá parei e nunca mais chorei mais não”.

Eu: “Aí começou a chorar pela perna”. Ele, me olhando incrédulo: “Ah, mas não foi aí que começou não, foi antes... ‘Péra’ aí (sic) eu lembro que naquela noite, acho que é porque eu tinha andado tanto, deu uma coceira na perna... Mas será que é por isto, então?”.

Eu: “Não sei. O que o senhor falou para o seu pai?” Ele: “Eu nada, não briguei, não discuti. Depois foi passando a vida, e essa ferida aqui...” Interrompo a sessão, marcando retorno para a semana seguinte. Logo ao entrar, o paciente ergue a calça: sua ferida está quase cicatrizada. Ele relata: “Esta semana tive uma bruta briga com meu pai...”.

A ferida na perna de João é uma ferida psíquica, uma *ferida na relação* deste homem com seu pai, com o projeto de vida que ele havia feito, fiando-se em seu pai. Quando o pai realiza a venda, ele não pode rebelar-se, claro que devido à imagem interna que ele possui deste pai, à história que configura e estrutura os seus vínculos; e reprimindo as intensas emoções desencadeadas, trata de “prosseguir seu caminho”, como se não houvesse uma discussão a ser feita. O conflito com o pai fica sem expressão, e busca a saída mais adequada: aquela que simultaneamente expressasse o que foi perdido e simbolizasse que um caminho foi mal percorrido. A perna é o melhor “locus” simbólico que ele vai encon-

trar, a perna cansada de andar, a perna que não pode mais sustentá-lo. Como esse sítio que já não vai mais sustentar a ele e à sua família... É defrontando-se com o pai que ele vai poder se livrar do conflito psíquico sintomatizado corporalmente, e, livrando-se do papel de filho que tudo aceita, poder se pôr em condições de ocupar um lugar (sítio) de pai. Pode, então, recuperar-se de sua castração (ferida na perna) recuperando-se como sujeito, capaz de andar ‘com as suas próprias pernas’⁴⁷.

Este caso, bastante expressivo, foi aqui resumido, omitindo-se a discussão médica do seu quadro. O sintoma corporal de João teve completa remissão e não voltou a manifestar-se. A causalidade que a psicanálise traz à baila é uma causalidade totalmente distinta daquela bioquímica que os médicos buscam. Ela é, em primeiro lugar, policausalidade, multideterminação

e, em segundo lugar, o sintoma, considerado psicanaliticamente, é o portador da verdade do sujeito, e por isso não pode ser suprimido. Como uma mensagem cifrada, ele é pleno de significação, que deve ser traduzida para o plano psíquico. Na relação analítica o discurso do sujeito sobre seus sintomas possibilita sua ressignificação.

Não se pode, contudo, dizer de João que ele tivesse uma “doença” corporal, ou tão-somente conflitos psíquicos. Em sua análise verificamos que ele não “pensou” que seu pai o feria nem “sentiu” que estava sendo castrado pela despossessão que lhe era imposta. Não foram pensamentos, ou sentimentos, como categorias separadas, regidos por Razão e Emoção, que levaram esse sujeito a essa expressão simbólica. O corpo de João fez-se linguagem. Sua ferida é texto, testemunho. Sua dor é simbólica, mas é também física. O pensamen-

Winnicott e Lacan enfatizam que os afetos e as representações devem ser buscados, ambos, no domínio do mundo da intersubjetividade, como “construções da Cultura”, e não na “Natureza”.

O “pensamento incorporado” talvez represente, para a psicossomática psicanalítica, uma ferramenta conceitual equivalente à noção freudiana de “complacência somática”.

to, aqui, é corpo. A *res cogitans* (Descartes) transforma-se em *res extensa*, mas nesta materialidade ela permanece essencialmente expressão subjetiva, voz dessa dor.

O “pensamento incorporado” (Rosaldo) possivelmente representa, para a psicossomática psicanalítica, uma ferramenta conceitual com o mesmo valor da noção freudiana da “complacência somática”. Por meio da superação da dicotomia entre a expressão somática e a expressão psíquica dos conflitos, chegamos a uma concepção verdadeiramente psicossomática. Psicossomática sem hífen, corpo e mente manifestados conjuntamente. Afeto e representação unificados tanto no pensamento normal quanto nas produções sintomáticas. Pensar (mente) e sentir (corpo) como lados de uma Banda de Moebius em continuidade e interação.

A psicossomática psicanalítica é talvez a principal área de frente para as transformações conceituais

que envolvem a apreensão psicanalítica dos complexos fenômenos de associação e dissociação entre a mente e o corpo. Nesse sentido, esperamos uma importante contribuição do diálogo psicanalítico-antropológico para o enfrentamento daquilo que Freud denominou “o misterioso salto do somático para o psíquico”.

NOTAS

1. S. R. Kirschner, “Sources of redemption in psychoanalytic developmental psychology”, in: C. F. Grauman & K. J. Gerger (eds.), *Historical Dimensions of Psychological Discourse*, Cambridge, Cambridge University, 1996.
2. A. Cunningham & D. Tickner, “Psychoanalysis and Indigenous Psychology”, in: P. Heelas & A. Lock (eds.), *Indigenous Psychologies – The Anthropology of the Self*, Londres, Academic Press, 1981.
3. R. Shweder & R. LeVine, *Culture theory: essays on mind, self and emotion*, Cambridge, Cambridge University, 1984.
4. M. Z. Rosaldo, *Knowledge and passion: Ilongot notions of self and social life*, Cambridge: Cambridge University, 1980.
5. O. M. Lynch (ed.), *Divine Passions – The social construction of emotion in India*, Berkeley, University of California, 1990.
6. P. Heelas & A. Lock (eds.), *op. cit.*
7. K. Danziger, *Naming the mind – how psychology found its language*, Londres, Sage, 1997.
8. C. F. Grauman & K. J. Gerger, *op. cit.*

9. I. Melsohn, *Psicanálise em nova chave*, São Paulo, Perspectiva, 2001.
10. K. Danziger, *op. cit.*
11. *Op. cit.*, p. 142.
12. H. F. M. Peeters, “The historical vicissitudes of mental diseases: their character and treatment”, in: Grauman & Gerger, *op. cit.*
13. S. Freud, “Psicologia de grupo e análise do ego” (1921). Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas, vol XVIII, Rio de Janeiro, Imago, 1995, p. 91.
14. C. Geertz, “From the native’s point of view – on the nature of anthropological understanding”, in: Shweder & LeVine, *op. cit.*, p. 126.
15. R. Harre, “Psychological variety”, in: Heelas & Lock, *op. cit.*, pp. 83-84.
16. R. Harre, *op. cit.*, p. 84.
17. R. Shweder & E. J. Bourne, “Does the concept of the person vary cross-culturally?”, in: Shweder & LeVine, *op. cit.*, p. 190.
18. M. Mascuch, *Origins of the individualist self – autobiography and self-identity in England, 1591-1791*, Cambridge, Polity, 1997, p. 14-15.
19. L. C. Figueiredo, *A invenção do psicológico: quatro séculos de subjetivação, 1500-1900*, 3. ed., São Paulo: Educ/Escuta, 1996.
20. D. Mancebo, “Modernidade e Produção de Subjetividades: Breve Percurso Histórico”, *Psicologia: Ciência e Profissão*, 22(1), 100-111, 2002.
21. A. Lock, “Universals in Human Conception”, in: Heelas & Lock, *op. cit.*, p. 19.
22. S. Moscovici, “Preface”, in: Heelas & Lock. *op. cit.*, p. xiii.
23. M. Rosaldo, *op. cit.*, p. 19.
24. *Idem*, pp. 36-37.
25. *Idem*, p. 43.
26. O. Lynch, *op. cit.*, p. 3.
27. F. A. Marglin, “Refining the Body – Transformative Emotion in Ritual Dance”, in: Lynch, *op. cit.*
28. Marglin, *op. cit.*, pp. 212-213.
29. Lynch (1990), *op. cit.*, p. 23.
30. J. Smith, “Self and Experience in Maori Culture”, in: Heelas & Lock, *op. cit.*
31. C. Hardman, “The Psychology of Conformity and Self-expression Among the Lohorong Rai of East Nepal”, in: Heelas & Lock, *op. cit.*
32. R. A. Shweder, “Anthropology’s romantic rebellion against the enlightenment, or there’s more to thinking than reason and evidence”, in: Shweder & LeVine, *op. cit.*
33. G. Groddeck, *Estudos psicanalíticos sobre psicossomática*. São Paulo, Perspectiva, 1992.
34. J. McDougall, *Teatros do Corpo*, São Paulo, Martins Fontes, 1991.
35. S. Freud, *A Interpretação dos Sonhos* (1900), in: *op. cit.*, vols. IV e V.
36. S. Freud, *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade* (1905), in: *op. cit.*, vol. VII.
37. S. Freud, *O Ego e o Id* (1923), in: *op. cit.*, vol. XIX.
38. S. Freud, *Esboço de Psicanálise* (1938), in: *op. cit.*, vol. XXIII.
39. A. Zenoni, “La Biologie de la psychanalyse”, *Quarto, Revue de L’École de la Cause Freudienne en Belgique*. ns. 52, 93-99, 1993.
40. S. Leclair, *O corpo erógeno*, Rio de Janeiro, Fonfon, 1979.
41. D. W. Winnicott, “La enfermedad psico-somática en sus aspectos positivos y negativos”, *Revista Uruguaya de Psicoanálisis*, n. 61, 1982, pp. 11-22.
42. J. McDougall, *op. cit.*
43. D. W. Winnicott, *O brincar e a realidade*, Rio de Janeiro, Imago, 1975.
44. M. Z. Rosaldo, “Towards an anthropology of self and feeling”, in: Shweder & LeVine, *op. cit.*
45. M. Z. Rosaldo, *Knowledge and passion: Ilongot notions of self and social life*, *op. cit.*
46. S. Freud, *Estudos sobre a Histeria* (1893-1895). *op. cit.*, Vol. II.
47. L. A. Ávila, *Doenças do Corpo e Doenças da Alma – Investigação Psicossomática Psicanalítica*. 3. ed., São Paulo, Escuta, 2002, pp. 159-162.