

MARIELE ZAWIERUCKA BRESSAN

**O CORPO QUE FAL(H)A, NAS TRAMAS DO DISCURSO: A
ANORÉXICA E O(S) OUTRO(S) NO ESPETÁCULO DA REDE**

PORTO ALEGRE

2017

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
INSTITUTO DE LETRAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS
ÁREA: ESTUDOS DA LINGUAGEM
LINHA DE PESQUISA: ANÁLISES TEXTUAIS, DISCURSIVAS E
ENUNCIATIVAS

**O CORPO QUE FAL(H)A, NAS TRAMAS DO DISCURSO: A
ANORÉXICA E O(S) OUTRO(S) NO ESPETÁCULO DA REDE**

MARIELE ZAWIERUCKA BRESSAN
ORIENTADORA: PROF^a Dra. MARIA CRISTINA LEANDRO
FERREIRA

Tese de Doutorado em Análises Textuais, Discursivas e Enunciativas, apresentada como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor pelo Programa de Pós-graduação em Letras da Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Área de concentração: Análises textuais, discursivas e enunciativas.

PORTO ALEGRE

2017

CIP - Catalogação na Publicação

Bressan, Mariele Zawierucka

O corpo que fal(h)a, nas tramas do discurso: a anoréxica e o(s) outro(s) no espetáculo da rede / Mariele Zawierucka Bressan. -- 2017.

296 f.

Orientadora: Maria Cristina Leandro Ferreira.

Tese (Doutorado) -- Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Instituto de Letras, Programa de Pós-Graduação em Letras, Porto Alegre, BR-RS, 2017.

1. Corpo. 2. Cultura. 3. Sintoma. 4. Resistência. 5. Anorexia Nervosa. I. Ferreira, Maria Cristina Leandro, orient. II. Título.

FOLHA DE APROVAÇÃO

Mariele Zawierucka Bressan

**O CORPO QUE FAL(H)A, NAS TRAMAS DO DISCURSO: A ANPORÉXICA E O(S)
OUTRO(S) NO ESPETÁCULO DA REDE**

Trabalho de conclusão de curso de Doutorado apresentado como requisito para obtenção de Título de Doutora em Letras pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

Orientadora: Prof^ª Dra. Maria Cristina Leandro Ferreira

Aprovado em: ___/___/___

BANCA EXAMINADORA:

Prof^ª Dra. Lucília Maria Abrahão e Sousa (USP)

Prof^ª Dra. Luciana Iost Vinhas (UFPeI)

Prof^ª Dra. Solange Mittmann (UFRGS)

DEDICATÓRIA

A todas as anoréxicas, às bulímicas.
Àqueles que não se enquadram no mundo semanticamente normal.

AGRADECIMENTOS

À minha Orientadora, Professora Dra. Maria Cristina Leandro Ferreira, pelo olhar. Um olhar acolhedor, afetuoso, orientador.

À minha irmã, Jordana Zawierucka Bressan, pela história. Uma história que juntas traçamos, inseparáveis que somos! Uma história que fica marcada no corpo, que dela fazemos memória.

Ao meu pai, Adélio José Bressan, pelo traço. Um traço que fez de mim quem eu sou.

À minha mãe, Maria Helena Zawierucka Bressan, pela presença-ausência.

Às blogueiras, pelo espetáculo, em rede.

AGRADECIMENTOS, AINDA...

Ao Programa de Pós-graduação em Letras, da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, pela acolhida e pela oportunidade que me proporcionou de cursar o Doutorado em uma universidade pública, democrática e de qualidade. Em especial, aos professores Maria Cristina Leandro Ferreira e Freda Indursky, pelas inesquecíveis reflexões proporcionadas em suas aulas. A práxis materializada.

Ao Programa de Pós-graduação em Psicologia Social e Institucional, em especial à professora Simone Mainieri Paulon, pela escuta do outro e pelo instigante estudo sobre a Filosofia Trágica.

Aos colegas que, ao longo desse percurso, traçaram comigo um caminho de encontros e desencontros. Em especial, à Thaís Valim Ramos, ao Augusto Radde e à Alyne Rehn. A construção de conhecimento, de fato, só se dá pelos laços que se estabelecem com o(s) outro(s). Obrigada!

À professora Ana Maria Medeiros da Costa, pela troca de saberes quando da Banca de Defesa do Projeto; à Professora Lucília Maria Abrahão e Sousa, pela leitura cuidadosa de meu artigo e às professoras Luciana Iost Vinhas e Solange Mittmann, pelas contribuições proporcionadas ao meu trabalho, quando da Banca de Qualificação e da Defesa da Tese.

Aos amigos e colegas do Grupo de Pesquisa “Oficinas de Análise do Discurso”, pelos momentos que juntos passamos compartilhando saberes e fazendo da experiência de grupo um verdadeiro trabalho de formação coletiva.

À Prefeitura Municipal de Getúlio Vargas, pelo respeito atencioso ao estudo do outro, concedido aos profissionais que buscam formação. Por acreditar na transformação que a formação possibilita.

Aos amigos da Secretaria Municipal de Educação e Cultura de Getúlio Vargas, aos que são e aos que foram colegas, Sandra Betiatto, Estela Mara Warnava, David Anderson Zaroni, Janete Jevinski, Déborah Luiza Müller, Rosimeri Krassuski Sandri, Marineusa Camel, Rosana Maria Accorsi Bertella, Andrelise Roldo, Aline Dall Igna Blaszczak e Eliane

Maria Granella. Meu agradecimento a todos pela compreensão, pelo afeto, pela abertura ao diálogo. Estamos juntos, somos todos artífices na e da construção de uma sociedade diferente, de uma educação de qualidade.

À amiga Jacqueline Raquel Bianchi Enricone, pelos primeiros ensinamentos em Psicanálise, por ter me apresentado àquele que nos trouxe a peste. Mais do que isso, pelos encorajamentos e por acreditar no meu potencial.

Ao amigo Felipe Scolari, pela atenciosa leitura de meus resumos.

Àqueles que, nos momentos de fraqueza e cansaço, dispuseram seu tempo ao ouvir com o terceiro ouvido, em especial à Aline Dall Igna Blaszak e à Dra. Geovana Tognon, por me ajudar a (re)encontrar as possibilidades do possível.

Enfim, a todos aqueles que cruzaram meu caminho. Aos que ficaram e aos que se foram.

RESUMO

O corpo não é feito de, apenas, carne e osso. Por muito tempo condenado ao exílio, o corpo retorna à cena, não mais sob o enfoque estritamente biológico, sendo, pois, considerado como materialidade significante e discursiva. Tecido pela linguagem, o corpo passa a ser lido como texto, sujeito à interpretação. Com base nisso, nesta tese, (a)bordamos o corpo a partir de nossa inscrição no aporte teórico forjado por Pêcheux, a Análise do Discurso, e sua (im)possível relação com a Psicanálise freudo-lacianiana e com a Filosofia Trágica proposta por Nietzsche. Lançamos nosso olhar sobre o corpo doente das anoréxicas que, inscritas em blogs do gênero Pró-Ana, nos permitem visualizar o entrelaçamento entre corpo, sintoma e cultura. Ou melhor, o corpo que, ocupando lugar numa determinada sociedade – capitalista, em rede e do espetáculo – se mostra e é mostrado pela falha, pela falta, pelo equívoco, que acabam se desdobrando em resistência. Tendo como arquivo recortes discursivos oriundos do espaço virtual, tomamos o corpo como materialidade do sujeito e analisamos os processos de interpelação e de identificação pela ideologia, pelo inconsciente e também pela cultura. Mais do que descrever tais processos, buscamos interpretá-los, de modo a expor ao leitor a opacidade de enunciados que materializam formas de o sujeito ocupar lugar no tempo e no espaço a partir de sua inscrição em distintas formações discursivas, que (re)velam diferentes maneiras de conformação da subjetividade. De “Ana a santa” a “porca louca” ou “borboleta”, a anoréxica, na atualidade, faz ver a relação paradoxal e, portanto, contraditória que se estabelece quando de sua tomada de posição no que chamamos de não-lugar ou lugar de entremeio. Tendo presente o corpo que fal(t)a e (trans)borda, a partir dos desdobramentos entre o estatuto da discursividade e os registros imaginário, simbólico e real, propomos que o corpo seja compreendido como escritura, ou seja, como lugar de memória, como lugar de inscrição, lugar a partir do qual o sujeito resiste às formas de dominação, mesmo que por meio de um corpo feito de, apenas, “couro e osso”.

PALAVRAS-CHAVE: Corpo. Cultura. Sintoma. Resistência. Anorexia Nervosa.

ABSTRACT

The body is not made only of flesh and bone. For a long time condemned to exile, the body returns to the scene, but no longer under a strictly biological approach, and is therefore considered as a significant and discursive materiality. Woven by language, the body starts being read as text, open to interpretation. Based on this, in this thesis, we approach the body from our inscription in the theoretical contribution forged by Pêcheux, Discourse Analysis, and its (im)possible relation with the Freud-Lacanian Psychoanalysis and with the Tragic Philosophy proposed by Nietzsche. We launch our look at the sick body of the anorexic ones that, inscribed in Pro-Ana blogs, allow us to visualize the interlacing of body, symptom and culture. Or rather, the body that, occupying a place in a certain society - capitalist, in network and spectacle – shows and is shown by failure, by lack, by equivocation, that end up unfolding in resistance. Having as a file discursive cuts from the virtual space, we take the body as materiality of the subject and analyze the processes of interpellation and identification by ideology, by the unconscious and also by culture. Rather than describing such processes, we seek to interpret them in order to expose the reader to the opacity of statements that materialize forms of the subject occupying place in time and space from its inscription in different discursive formations that reveal different ways of subjectivity conformation. From “Ana the saint” to “crazy pig” or “butterfly”, the anorexic nowadays shows the paradoxical and therefore contradictory relation that is established when its position is set in what we call non-place or place of in-between. Bearing in mind the body that lacks and bursts, from the unfolding between the statute of discursiveness and the imaginary, symbolic and real registers, we propose that the body be understood as writing, that is, as a place of memory, as a place of inscription, a place from which the subject resists forms of domination, even if through a “bag of bones” body.

KEY-WORDS: Body. Culture. Symptom. Resistance. Anorexia Nervosa

LISTA DE ESQUEMAS

Esquema 1: Nó da AD	26
Esquema 2: (Im)possível relação entre AD, Psicanálise e Filosofia Trágica	26
Esquema 3: Nó de quatro elementos	53
Esquema 4: Tripé – Corpo, sintoma e cultura	65
Esquema 5: Articulação das FDs	100
Esquema 6: Processos de interpelação e de identificação do sujeito do discurso	108
Esquema 7: Tripé – Relação entre corpo, sintoma e cultura, operada pelo sujeito	154
Esquema 8: Lugares sociais da anoréxica	175
Esquema 9: Lugar social / Espaço empírico	176
Esquema 10: Lugar discursivo	177
Esquema 11: Dicotomia – FD da Magreza Inatingível e FD da Medicina	189
Esquema 12: O não-lugar	203
Esquema 13: Espaço empírico	204
Esquema 14: Espaço discursivo	205
Esquema 15: Prática discursiva	205
Esquema 16: Diferença entre espaço e lugar	206
Esquema 17: Não-lugar – categoria de entremeio	211

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO	15
Capítulo 1 – “Pelo corpo, buscando felicidade! A favor da anorexia e bulimia” ...	20
1.1 (a)BORDANDO O CORPO, NUMA SOCIEDADE EM REDE E DO ESPETÁCULO	20
1.2 UM NÓ (IM)POSSÍVEL: ANÁLISE DO DISCURSO, PSICANÁLISE E FILOSOFIA TRÁGICA	24
1.3 UM FURO NO NÓ: O CORPO	31
1.3.1. O corpo para a Filosofia Trágica	31
1.3.2 O corpo para a Psicanálise	40
1.3.3 O corpo para a Análise do Discurso	46
1.4 UM NÓ DE QUATRO ELEMENTOS	52
1.4.1 O corpo doente da anoréxica	54
1.4.2 O sintoma não é doença	60
1.5 A CULTURA: O ELEMENTO QUE FAZ AMARRAS EM NOSSO NÓ	66
1.5.1 Seria a cultura sintomática?	73
1.6 ENTRE BORDAS E NÓS, O BORDADO	77
Capítulo 2 – Do arquivo à memória: nossos procedimentos de análise	80
2.1 A CONSTRUÇÃO DE UM ARQUIVO	80
2.1.1 Do <i>corpus</i> discursivo ao arquivo	82
2.1.2 O arquivo	85
2.1.3 Do arquivo à memória	88
2.2 ENTÃO, O NOSSO ARQUIVO	91
2.3 NO BATIMENTO ENTRE DESCRIÇÃO E INTERPRETAÇÃO, NOSSOS	

PROCEDIMENTOS DE ANÁLISE	96
Capítulo 3 – Anas e Mias: o sujeito	103
3.1 SOBRE O SUJEITO: A ANORÉXICA	103
3.2 O SUJEITO DA AD E OS PROCESSOS DE INTERPELAÇÃO E IDENTIFICAÇÃO	104
3.3 INTERPELAÇÃO E IDENTIFICAÇÃO PELA CULTURA	130
3.4 AS FALHAS NO RITUAL: A RESISTÊNCIA	140
Capítulo 4 – “A anorexia não é uma doença, é uma forma de viver”	156
4.1. SOBRE A ANOREXIA NERVOSA: O SINTOMA PRODUZINDO SENTIDOS NO TEMPO E NO ESPAÇO	156
4.2 EM CENA: ANA, A SANTA... “A PORCA LOUCA”... OU, SIMPLEMENTE, BORBOLETA	164
4.3 O DISCURSO DA ANORÉXICA: UMA QUESTÃO DE LUGAR(ES)	175
4.3.1 O blog e o documentário	178
4.3.2 O consultório – o discurso médico	181
4.3.3 A família	194
4.4 O NÃO-LUGAR DA ANORÉXICA	201
Capítulo 5 – “Sou a vergonha em pessoa. Não consigo me imaginar magra o suficiente para me deixar feliz”	216
5.1 O CORPO QUE FAL(T)A E (TRANS)BORDA: OS PARADOXOS	216
5.1.1 “Poderia cortar meus pulsos, porque não?” – Sobre as pulsões...	218
5.1.2 “Preciso emagrecer” – O corpo imaginário e o imaginário de corpo	225
5.1.3 “Sumida eu? magina” – A entrada no simbólico	234
5.1.4 O corpo que fal(h)a: o corpo impossível e o impossível do corpo	243
5.2 ANOREXIA NERVOSA: NO CORPO, AS MARCAS DA CULTURA	251
Capítulo 6 – Quando as cortinas se fecham, a (r)e(s)istência: “Aprendendo a sobreviver”	259
6.1 O RETORNO AO CORPO	259
6.1.1 A desidentificação	262

6.1.2 O corpo como escritura: lugar de memória, lugar de inscrição	274
POR UM EFEITO DE FECHAMENTO	283
REFERÊNCIAS	287



Ilustrações da designer brasileira Marina Kanzian

APRESENTAÇÃO

De tudo escrito, amo apenas o que se escreve com o próprio sangue. Escreve com sangue: e verás que sangue é espírito (NIETZSCHE, 2011, p. 40).

Não há dominação sem resistência: primado prático da luta de classes, que significa que é preciso “ousar se revoltar”. Ninguém pode pensar do lugar de quem quer que seja: primado prático do inconsciente, que significa que é preciso suportar o que venha a ser pensado, isto é, é preciso “ousar pensar por si mesmo” (PÉCHEUX, 1995[1978], p. 304).

O corpo é um espetáculo... Um palco onde se enredam tantas possibilidades, tantas impossibilidades. Uma ficção inventada... uma história escrita a partir da memória – aquela que dita e sustenta os dizeres. Uma metáfora, um texto. O corpo é uma escritura: a nossa escritura. Temos um corpo. A partir dele, tantos são os verbos, substantivos e adjetivos (im)possíveis. As palavras não tem um sentido determinado *a priori*. O sentido é construído, social e historicamente e a palavra *corpo* não escapa disso. Quantos são os sentidos que lhe podem ser atribuídos? Por quantas metáforas pode ser dito? Quantos são os olhares que por sobre ele se lançam?

O corpo pode se tornar, também, objeto de estudo e, diante de tal materialidade, defrontamo-nos com não apenas um corpo, mas com uma multiplicidade de corpos: o corpo da biologia, o corpo da filosofia, o corpo da história, o corpo estético, o corpo religioso, o corpo social, o corpo antropológico, o corpo psicanalítico. São tantos os corpos possíveis, que se torna fundamental delimitar o lugar que ocupamos para dessa materialidade falar e, dessa maneira, ajustar o foco, regular o ângulo. Ainda assim, sabemos, mesmo que ocupemos um determinado lugar, mesmo que ajustemos o ângulo, o corpo não é e não será dotado de unicidade e transparência. Ele é atravessado por todos esses olhares, os quais, cada um a sua maneira, buscam ora fragmentá-lo, ora matematizá-lo, ora compreendê-lo, ora interpretá-lo... Porque o corpo é isso: uma materialidade. E por sua materialidade, um objeto sujeito ao olhar...

De nossa parte, lançamos nosso olhar sobre o corpo tendo como referência dois pontos: primeiro, nossa inscrição na Análise do Discurso de linha pecheutiana (AD); segundo, nossa inscrição (e da própria teoria) numa determinada formação social, que chamamos de capitalista e que, por suas formas de materialização, pode ser chamada de sociedade em rede, conforme pontua Castells (1999), e do espetáculo, como conceitua Debord (2003).

Lançamos nosso olhar sobre o corpo e é sobre o corpo que incide nosso gesto de interpretação nessa tese. É com relação ao corpo que traçamos um caminho (um, dentre tantos outros possíveis) para compor essa escritura. Falamos em escritura, tendo presente que o ato de escrever nos inscreve em uma rede de memória, que constitui nosso dizer, bem como a nossa tomada de posição no mundo. Memória, esta, que sustenta determinadas possibilidades de significados, ao mesmo tempo em que faz com que nos defrontemos com a nossa responsabilidade diante da nossa própria história – esta, que diz dos registros de nossa vida. Uma escritura implica uma assinatura – ato de responsabilidade sobre o que se diz. Implica um legado – a lei, a letra – que faz furo, rasga e cicatriza.

É nesse sentido que essa tese é escrita com sangue, como se refere Nietzsche sobre o ato de escrever. Escrevemos com sangue – o nosso sangue – porque aqui traçamos uma escritura que tem a ver com a nossa história, com a nossa memória. Escrevemos com sangue, porque esse traçado faz furo, rasga e cicatriza a própria historicidade que nos constitui. Escrevemos com sangue, porque o sangue tem a ver com o fluxo contínuo da vida, que pulsa em nossas veias e nos faz tornarmo-nos quem somos.

É no sangue que carregamos nosso legado. É pelo sangue que podemos saber filhos de quem somos. Mas não se trata apenas de genética. Trata-se da parentalidade no sentido que a história lhe confere. E a história nos possibilitou que em nossas veias corresse o legado deixado por Michel Pêcheux, de modo que herdamos da Análise do Discurso um modo singular de nos posicionarmos no mundo, bem como de lançar nosso olhar sobre as coisas do mundo. É a partir desse legado que, nessa escritura, falamos do corpo e, mais do que isso, do corpo considerado pelo discurso médico como doente, do corpo das anoréxicas.

O trabalho com o corpo, em especial, com esse corpo doente, anorético, nos permite melhor compreender, por meio de um olhar discursivo, como se dá a produção dos discursos sobre o sujeito e sobre o próprio corpo numa sociedade capitalista, da qual fazemos parte. Nesse sentido é que nosso gesto de interpretação recai sobre o discurso das próprias anoréxicas na mídia, mais especificamente, no ciberespaço, naquilo que circula pela Internet, num lugar chamado blog, buscando ir além do plano da constatação e da descrição; propomos uma análise, um gesto de interpretação que promova mudança, transformação, isso porque

temos presente que a luta ideológica de classes é um processo de reprodução-transformação das relações de produção e que, por conta disso, é constituída de contradições.

Em nosso trabalho, não buscamos a higienização de tais contradições. Nosso objetivo incide sobre um determinado modo de conceber o sujeito e o corpo, pelo qual se torna possível, sim, expor as contradições constitutivas sob as quais esses foram submetidos ao longo de sua produção teórica. Encontramos, pois, na AD, o aporte teórico-prático necessário para sustentar nosso trabalho, uma vez que esta disciplina de entremeio, não fechada em si mesma, permite a articulação entre teorias, sem perder seus fundamentos e, além disso, nos possibilita esse modo singular de conceber o mundo e os saberes (os sabores e dissabores) sobre esse mundo.

Pensamos que urge refletirmos sobre o corpo, sobretudo o mal-estar contemporâneo produzido pelo modo como este se materializa no mundo atual, sendo a anorexia nervosa um dos sintomas desse mal-estar. A partir de nossa concepção do corpo como escritura, porque metáfora textual do sujeito; como borda, que demarca fronteiras, inclusive de sentidos possíveis; como lugar de memória do sujeito, lugar onde se marca a história subjetiva de cada um, história, esta, marcada pelas formações sociais, culturais, imaginárias, ideológicas e discursivas – propomos uma reflexão em torno da anorexia como forma de contradição a partir da qual o sujeito pode materializar a resistência.

Materializa a resistência a partir das falhas do ritual ideológico, tendo em vista que, segundo Pêcheux (1995 [1978]), não há ritual sem falhas e, tampouco, não há processo de identificação plenamente bem sucedido (2012 [1988]). Quer dizer, o corpo anoréxico nos permite melhor visualizar essa falha no ritual de interpelação, por meio da contradição que a constitui: ao se identificar com a doença, o sujeito estaria justamente alienado à lógica capitalista, que se materializa em forma de espetáculo, ou, ao contrário, estaria resistindo à essa mesma lógica, buscando dela se separar?

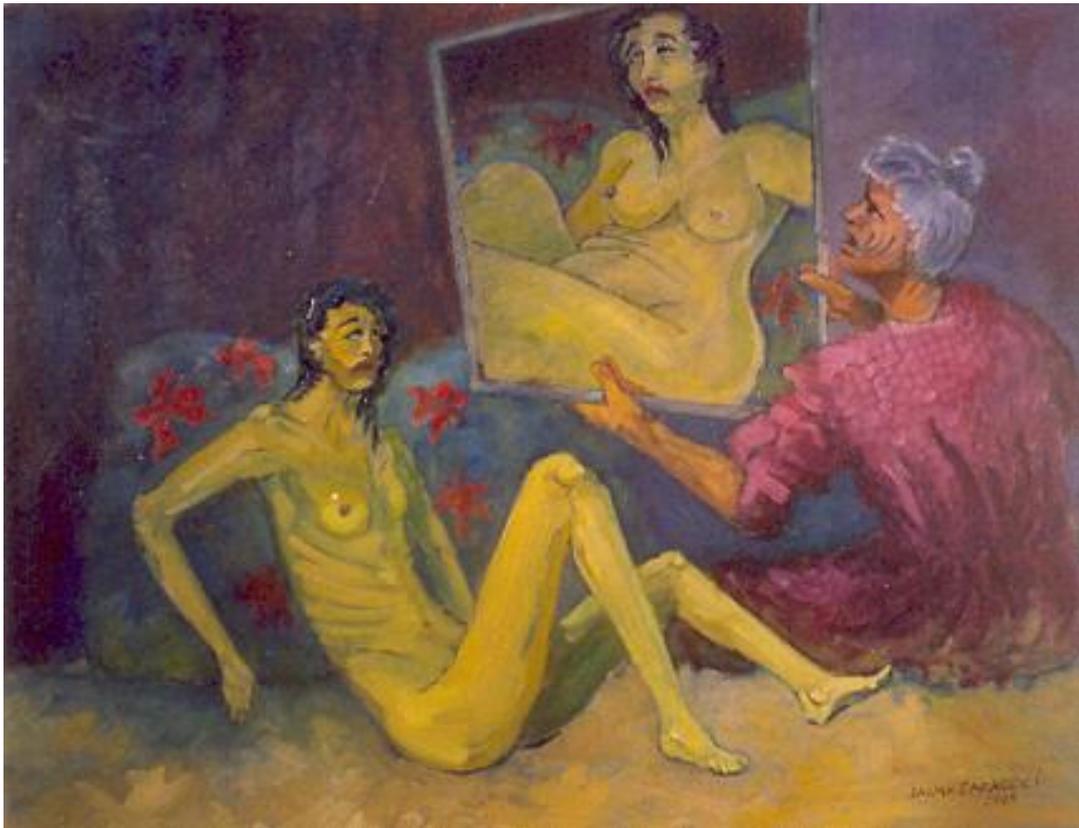
O corpo cadavérico do anoréxico, o que nos (re)vela? Que imagem este corpo dá a ver? Do excesso, da falta, do excesso da falta, da falta que excede? Essa imagem disforme, quase sem borda, quase transparente... que lugares ocupa na sociedade? De que sociedade falamos? De uma sociedade também líquida, também disforme, marcada pelo logicamente estável, transparente, mas profundamente opaca? O que neste corpo fala, falta, silencia? Quem são os outros que o constituem? Tentar responder a tais questionamentos constitui, para nós, não apenas objeto de uma tese, mas, sobretudo, uma forma de nos posicionarmos no mundo: uma forma comprometida de pensar o sujeito, o corpo que o habita e a própria sociedade que o produz e que é por ele produzida. Outrossim, trata-se de fazer visualizar o(s) laço(s) que o

sujeito cria com o(s) outros(s), laço pelo qual se dá a ver a morte, o (des)encontro com o horror da morte.

Essa tese vai tomando corpo na medida em que, traçando, pela escrita, um percurso, buscamos responder a tais questionamentos. Nesse percurso, seis paradas tornaram-se necessárias; seis momentos de reflexão, de recortes sobre um arquivo tão complexo que constitui e confere materialidade ao objeto desse trabalho – o corpo; o corpo doente e, por aí, as relações entre saúde e doença; a anorexia nervosa e o sujeito anoréxico; os lugares sociais por onde circula esse sujeito anoréxico; os próprios dizeres sobre a anorexia nervosa; em suma, o(s) outro(s) que conformam a constituição subjetiva da anoréxica numa sociedade em rede e do espetáculo e com os quais se estabelece uma relação contraditória, paradoxal. São seis capítulos que tomam forma justamente pelo modo que, do lugar de analistas do discurso, recortamos um todo complexo, do qual nos é impossível apreender tudo. São seis capítulos nos quais apresentamos desde o nosso objeto de estudo – o corpo – e as teorias que nos dão sustentação para desse objeto falar, até os desdobramentos que, sob nosso gesto de interpretação, vão constituindo nosso percurso.

Por isso, o percurso ao qual nos referimos, que diz dos seis capítulos que compõem esse fazer teórico-prático, é constituído, ele também, pela mesma incompletude e porosidade da qual é feita a linguagem. Porosidade que nos permite, a partir de um gesto de interpretação, efetuar os recortes necessários para compor uma escritura que pretende ser um modo singular de pensar as questões concernentes ao objeto que tomamos para reflexão. Incompletude pela qual, nesses recortes, se fazem ver distintas tomadas de posição, seja a nossa, seja a que se refere ao próprio objeto.

Nesse gesto de apresentação, encerramos retornando ao início, produzindo um efeito de re-volta, tendo presente que esta diz do ato de revolver, voltar ao início para transformar que, por sua vez, tem a ver com o ato revolucionário. Por isso, re-voltemos nosso olhar, em especial, as frases que tomamos como epígrafe. Nos diz Pêcheux que é preciso “ousar se revoltar”. É com ousadia que ousamos traçar esse percurso. “É preciso suportar o que venha a ser pensado, isto é, é preciso ousar pensar por si mesmo”. É com ousadia que ousamos, nesse caminho, pensar por nós mesmos. E é porque ousamos pensar por nós mesmos que escrevemos com nosso sangue e assinamos essa escritura.



Tela "Neurosis Actuales" de Jaime Zaragoci (2010)

Capítulo 1 – “Pelo corpo, buscando felicidade! A favor da anorexia e bulimia”

1.1 (a)BORDANDO O CORPO, NUMA SOCIEDADE EM REDE E DO ESPETÁCULO

Em nosso trabalho, (a)bordamos o corpo. E é com esse jogo de palavras que buscamos traçar um caminho acerca de nosso objeto de estudo nessa tese, como um todo e, nesse capítulo, em especial. É nesse sentido (e não em tantos outros possíveis) que propomos uma escritura, que (a)borde questões – umas e não outras (e isso já é rasgo, recorte) – relativas ao corpo, em especial, ao corpo doente. Referimo-nos aos atos de abordar (criar bordas, margens, que delimitam territórios, marcam lugares) e de bordar (da arte de tecer fazendo furos e entrelaçando linhas).

Buscamos traçar bordas sobre uma materialidade que, atualmente, tem suscitado interesse também dos analistas do discurso, sobretudo os brasileiros. Tomamos o corpo como materialidade discursiva e significante; mas não se trata de um corpo qualquer. Trata-se de um corpo considerado pelo discurso médico como doente, o corpo anoréxico, ou melhor, o corpo da anoréxica¹. Bordejamos esse corpo. Sobre esse corpo poroso, nossa base, bordamos; tal como a bordadeira, com nossos instrumentos à disposição, a linha e a agulha (constructos teórico e analítico), imprimimos nosso traço, nosso gesto de interpretação. E, nesse fazer, algo sempre sobra, resta, fica de fora, insistindo em retornar. Traços e furos... É o (b)ônus demandado pela nossa “escolha” teórica, responsabilidade da qual não nos eximimos.

¹ Falamos em corpo **da** anoréxica, a fim de marcar a predominância de ocorrência da anorexia enquanto doença entre jovens do sexo feminino, segundo o Manual Diagnóstico e Estatístico de Transtornos Mentais - DSM 5 (2014). Conforme o DSM 5, “pouco se sabe a respeito da prevalência entre indivíduos do sexo masculino, mas o transtorno é bem menos comum no sexo masculino do que no feminino, com populações clínicas em geral refletindo uma proporção feminino-masculino de aproximadamente 10:1”. Vale ressaltar que, ainda segundo o Manual, a anorexia nervosa começa geralmente durante a adolescência ou na idade adulta jovem. São raros os casos descritos iniciados antes da puberdade ou depois dos 40 anos.

É nesse sentido que, já no título que abre nosso primeiro capítulo, apresentamos um enunciado que materializa nosso objetivo nesse trabalho como um todo e nesse capítulo em especial. A escrita de uma jovem anoréxica em um blog Pró-Ana: “Pelo corpo, buscando a felicidade! A favor da anorexia e da bulimia”². É com tal materialidade que trabalhamos. É sobre o corpo de jovens que “buscam a felicidade” por meio da anorexia e expressam isso na mídia, em especial no ciberespaço, em blogs e em um documentário disponíveis na Internet – a grande Rede que, de acordo com Castells (1999), é a espinha dorsal da comunicação global mediada por computadores – que lançamos nosso olhar e imprimimos nossa escuta discursiva. Não se trata, porém, de uma busca qualquer, por parte de tais jovens. Trata-se de uma busca pela felicidade que perpassa o corpo, que se dá no e pelo corpo. O corpo passa a ser objeto – instrumento pelo qual a felicidade pode ser alcançada. E essa felicidade relaciona-se com um corpo emagrecido que, por um efeito metafórico, passa a ser um corpo anoréxico, um corpo cadavérico.

A partir daí, podemos dizer que o estudo do corpo como materialidade discursiva e significativa, na perspectiva da teoria do discurso, tem suas implicações. Trata-se de uma tomada de posição que exige do analista tanto consistência teórica, bem como ética e responsabilidade. A concepção de corpo que propomos incide sobre uma abordagem materialista do que é social e cultural. Dessa maneira, buscamos a desconstrução da concepção puramente biológica e empirista que, ao longo dos anos, tem sustentado a sujeição do corpo à lógica do modo de produção capitalista, ainda vigente, materializada numa sociedade ao mesmo tempo em rede (CASTELLS, 1999) e do espetáculo (DEBORD, 2003). Buscamos expor ao olhar do leitor a opacidade de enunciados que reforçam esse assujeitamento ideológico, inconsciente e cultural do sujeito e, por conseguinte, do seu corpo (que pode ser concebido como a materialidade do sujeito).

Falamos de um corpo que ocupa lugar no tempo e no espaço; que ocupa lugar numa determinada formação social. Por formação social entendemos a forma como a sociedade se estrutura, a partir de um determinado modo de produção. Nesse caso, falamos de um modo de produção capitalista, pelo qual se organiza a sociedade em rede e do espetáculo. Aliás, é no interior de uma formação social capitalista que podemos falar em formas de organização em rede e do espetáculo.

O corpo – o corpo das anoréxicas – ocupa lugar nessa formação social, em rede e do espetáculo. A sociedade do espetáculo de que tratamos diz respeito ao modo como conceitua

² Esse enunciado, assim como os demais que intitulam nossos capítulos, foi recortado de blogs Pró-Ana. Este, em especial, encontra-se disponível na Internet pelo endereço: <http://pro-mia-ana.tumblr.com/>

Debord (2003). Para este autor, “toda a vida das sociedades nas quais reinam as condições modernas de produção se anuncia como uma imensa acumulação de espetáculos. Tudo o que era diretamente vivido se esvai na fumaça da representação” (2003, p. 13). O espetáculo é, ao mesmo tempo, parte da sociedade; a própria sociedade e seu instrumento de unificação. Não se trata de um conjunto de imagens, mas da relação social entre pessoas, mediatizada por imagens. Ainda, segundo Debord, “a especialização das imagens do mundo acaba numa imagem autonomizada, onde o mentiroso mente a si próprio. O espetáculo, em geral, como inversão concreta da vida, é o movimento autônomo do não-vivo” (2003, p. 13).

A sociedade do espetáculo, do modo como a entendemos, tem a ver com o que, atualmente, é chamado de sociedade em rede, tal como é articulada por Castells (1999). Isso porque, de uma sociedade em rede, a partir da integração de comunicação eletrônica, do fim da audiência de massa e do surgimento de redes interativas, emerge uma determinada forma de cultura, que o autor denominou de cultura da virtualidade real.

Por cultura da virtualidade real Castells (1999) compreende um sistema em que a própria realidade – a experiência simbólica / material das pessoas – é captada e imersa em uma composição de imagens virtuais no mundo do faz-de-conta. Neste, as aparências não apenas se encontram na tela comunicadora da experiência, mas se transformam na experiência. Trata-se de uma cultura que resulta, portanto, de uma forma de organização da sociedade que o autor chama de rede, visto que integra vários modos de comunicação em uma rede interativa, a partir da comunicação mediada pela Internet. De nossa parte, podemos pensar que, numa sociedade em rede, o que o autor chama de cultura da virtualidade real torna-se um primeiro grande paradoxo entre o real e o virtual. O virtual, aquilo que existe apenas em potência ou como faculdade, estabelece uma relação contraditória com o real, tomado aqui como a realidade. O espaço virtual torna visível aquilo que, na realidade, é invisível. O virtual, nessa forma de organização social, vai adquirindo forma material, inclusive determinando e sendo determinado pela própria realidade, de modo que essa relação paradoxal, em última instância, nos coloca diante de um certo real, do modo como o conceitua a Psicanálise – um ponto de impossível que não cessa de não se escrever.

Com o advento da Internet e dos recursos multimídia a ela vinculados (ou não), a sociedade passa a se organizar em uma espécie de teia de alcance mundial. Em outros termos, a web surge, propiciando agrupamentos virtuais de interesse os mais variados. Trata-se de um fenômeno que surge no século XX como resposta a outras formas de organização social e, para além disso, como uma forma de reestruturação do capitalismo em marcha.

Por meio da reestruturação do capitalismo e da configuração da rede como uma nova morfologia social, assistimos a uma revolução da tecnologia da informação, que transforma a cultura material pelos mecanismos de um novo paradigma tecnológico. Sob esse ponto de vista, uma revolução tecnológica, concentrada nas tecnologias da informação, remodela, em ritmo acelerado, a base material da sociedade. Imprime-se um desenvolvimento informacional em que as redes interativas de computadores crescem exponencialmente e criam novas formas e canais de comunicação, moldando a vida e, ao mesmo tempo, sendo por ela moldadas.

A identidade, nesse contexto, torna-se a principal e, às vezes, a única fonte de significado. Nesse movimento de reconhecer-se e ser reconhecido, de tornar-se visível no espetáculo, o sujeito se vê como parte de uma ou mais comunidades. As novas tecnologias da informação cumprem seu papel. Elas integram o mundo em redes globais de instrumentalidade por meio da criação de laços fracos. No entanto, o sujeito segue sozinho e solitário. Eis mais um paradoxo.

Em suma, a vida na sociedade em rede cimenta-se no efêmero. Na busca pela identidade a partir da diversidade cultural, produz ora a fragmentação, ora a homogeneização. Sustenta-se no metálico que, embora mais pesado que o vento, como o vento, assume qualquer forma. Em outras palavras, numa cultura da virtualidade real, o faz-de-conta vai se tornando realidade. A arena digital produz impactos na vida dos sujeitos. Desse modo, ao mesmo tempo em que as redes globais conectam e desconectam pessoas, regiões, países etc, o outro, nesse sistema, é considerado como um estranho, uma ameaça. Mesmo que seu objetivo seja o de unir e integrar os indivíduos, a fragmentação social se propaga, à medida que as identidades se tornam mais específicas e cada vez mais difíceis de compartilhar.

Numa formação social caracterizada pela lógica tanto do espetáculo quanto de rede, existir passa a significar estar na imagem, se expor ao mundo como objeto do olhar. Numa cultura da realidade virtual, o faz-de-conta vai se tornando a própria realidade. O sujeito e seu corpo, capturados nessa lógica, não mais vivem, representam, encarnam personagens os quais melhor podem ocupar os lugares socialmente determinados para cada espetáculo. Assim pode ser com a anoréxica: em casa, na escola, no trabalho, no consultório e, em especial, no blog, como veremos mais adiante.

O corpo da anoréxica ocupa lugar na formação social capitalista, em rede e do espetáculo. Mas, de que corpo falamos? Qual é a concepção de corpo que embasa nosso estudo? Para responder a tais questões é que, nesse capítulo, apresentamos nosso objeto de estudo, propondo um diálogo entre a AD e outras teorias, pelas quais podemos melhor compreender o corpo e suas vicissitudes.

Falamos, pois, da Psicanálise freudo-lacanianiana e da Filosofia Trágica³. Não nos colocamos, entretanto, na posição de mediadores de tais teorias, uma vez que, assim como Nietzsche, acreditamos que “quem quer mediar entre dois pensadores decididos mostra que é medíocre: não tem olho para o que é único; enxergar semelhanças e fabricar igualdades é característica de olhos fracos” (2012a, p. 160). Sabemos, pois, que a mediação pode se tornar problemática, que corremos o risco de nos tornarmos medíocres; mas assumimos o risco, tendo presente o respeito pelas singularidades de cada aporte teórico, bem como seus pontos de aproximação e de distanciamento com relação à AD.

Uma tal articulação pode ser da ordem do (im)possível. Impossível, pois estamos diante de teorias que têm distintos objetos; teorias cuja singularidade, ora se encontram, ora se desencontram. Entretanto, pensamos ser produtivo pensar o corpo a partir de um entrelaçamento que melhor nos permita compreender essa materialidade numa sociedade em rede, marcada pela lógica capitalista, de consumo, considerada como do espetáculo, por privilegiar o capital, a mercadoria e a imagem, respectivamente.

Esse (des)encontro entre a AD, a Psicanálise e a Filosofia Trágica nos faz retornar ao título do capítulo que abre nosso estudo, “*Pelo corpo, buscando felicidade! A favor da anorexia e bulimia*”. Nossa personagem, uma anoréxica, num blog, materializa, pela escrita, sua forma de se relacionar com o Outro constitutivo, com a cultura, com a sociedade, com o(s) outro(s). É a partir daí, desse enunciado, ao mesmo tempo perdido e encontrado na fluidez e efemeridade da Internet, que nosso enredo vai tomando corpo e pode ser endossado pela articulação que propomos, para do corpo falar. Trata-se de estabelecer as bases que fundamentam a maneira como concebemos o corpo e, mais do isso, o corpo doente, nosso objeto de estudo.

1.2 UM NÓ (IM)POSSÍVEL: ANÁLISE DO DISCURSO, PSICANÁLISE E FILOSOFIA TRÁGICA

³ A Filosofia Trágica é assim chamada em alusão à obra forjada por Nietzsche, no final do século XIX. O filósofo buscava não apenas a ruptura, mas a desconstrução da filosofia clássica, edificada sob a égide da razão. Para tanto, propunha um retorno aos pré-socráticos, pelo viés da tragédia grega. De acordo com Giacoia Junior (2010), trágico é um pensamento capaz de acolher e bendizer tanto a criação como a destruição, a vida e a morte, a alternância eterna das oposições, no máximo tensionamento. Ainda, segundo Giacoia Junior, Nietzsche buscava fazer ressurgir a tragédia uma vez que percebia nela uma forma de vida autêntica, marcada pela recusa de uma postura ingenuamente otimista, satisfeita e conformada com determinados ideais de felicidade reduzidos a conforto, segurança e ausência de sofrimento.

Outrora, o homem ouvia com assombro o som de batidas regulares que vinham do fundo de seu peito e se perguntava o que seria aquilo. Não podia se identificar com uma coisa tão estranha e desconhecida como o corpo. O corpo era uma gaiola e, dentro dela, uma coisa qualquer olhava, escutava, tinha medo, pensava e se espantava; essa coisa qualquer, essa sobre que subsistia, deduzido o corpo, era a alma (KUNDERA, M. 2008, pp. 43-44).

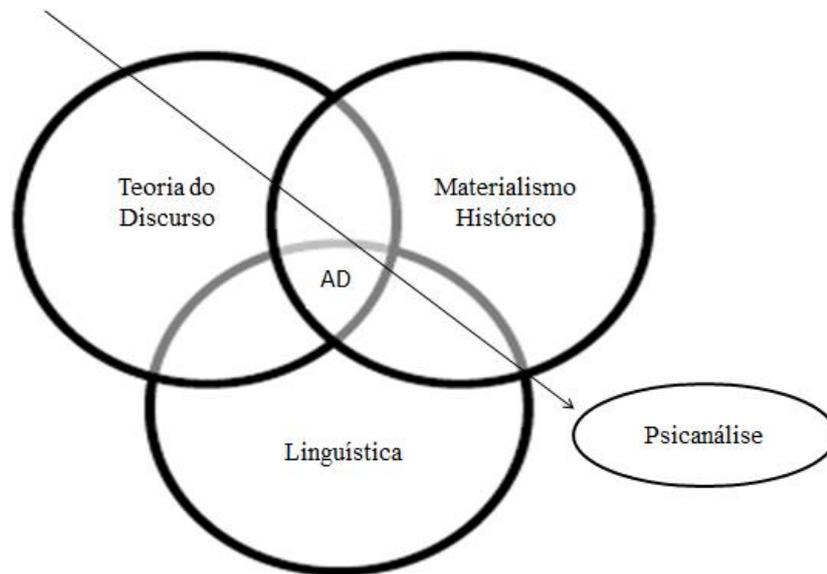
Nosso trabalho é constituído pela porosidade. Essa porosidade se dá, primeiramente, porque a própria AD articula, em seu quadro epistemológico a relação (in)tensa entre o Materialismo Histórico, a Linguística e a Teoria do Discurso, atravessadas por uma teoria da subjetividade não-subjetivista, a Psicanálise (PÊCHEUX, M.; FUCHS, C. 1993 [1975]). É nessa articulação que se funda a AD, a partir da desterritorialização de conceitos que, realocados, no entremeio, recebem novos olhares e, por conseguinte, novos sentidos.

Ao longo de sua trajetória, a AD propôs um diálogo mais aproximado com o Materialismo Histórico e com a Psicanálise. Prova disso são os próprios conceitos fundamentais da AD e suas ferramentas que, embora em constante movimento, solidificaram-se pela (in) fusão entre as teorias. Neste momento, lançamos nosso olhar ao nó, em especial, ao nó-borromeano.

A palavra nó, por si só, admite múltiplos sentidos, de acordo com quem a emprega, quando e em que circunstância. É, ao mesmo tempo, aquilo que liga, reúne, amarra, prende. O nó-borromeano, por sua vez, é uma figura topológica usada por Lacan, cuja origem remonta ao brasão dos Borromeus. De acordo com Lacan (2007), trata-se de três anéis que possibilitam a construção de uma cadeia tal que o rompimento de um, o do meio, torna os outros dois livres um do outro. É a partir do nó que Lacan estabelece o laço enigmático entre o real, o simbólico e o imaginário.

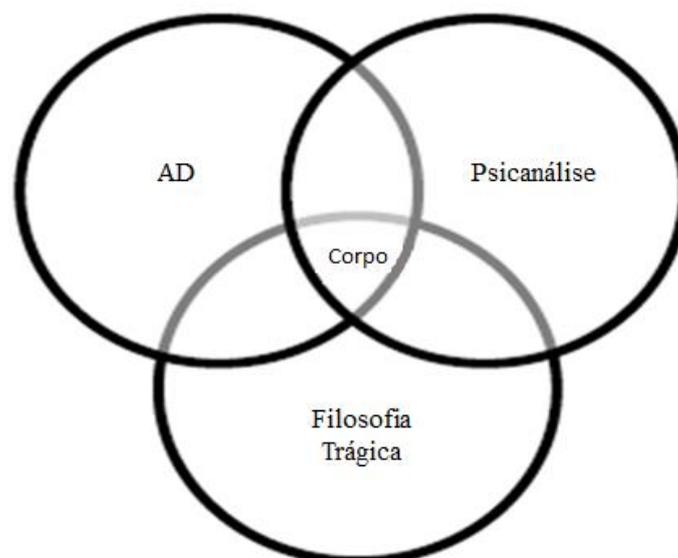
Desterritorializado, o nó, em AD, é tomado para que melhor possamos visualizar a própria constituição teórica a qual nos filiamos, bem como as várias possibilidades de relação entre os conceitos estudados. Muitos analistas fazem referência à base epistemológica da AD por meio do nó que, em nossa compreensão, assim poderia ser exemplificado:

Esquema 1: Nó da AD



Como mencionamos, nosso trabalho tem como objeto o corpo. Nosso ponto de partida é a AD e as relações que esta nos permite estabelecer com teorias vizinhas. Dessa maneira, tendo presente a figura do nó, propomos, a fim de melhor visualizarmos nosso objeto, o corpo, uma (im)possível relação entre a AD, a Psicanálise e a Filosofia Trágica, que assim poderia ser representada:

Esquema 2: (Im)possível relação entre AD, Psicanálise e Filosofia Trágica



Esse nó, por nós proposto, materializa nossa maneira de buscar um encadeamento entre as teorias mencionadas, a fim de melhor compreendermos o objeto que temos sob nosso

olhar, o corpo. Nas palavras de Lacan, “o nó, certamente, é alguma coisa que se amassa, que pode tomar a forma de um novelo, mas que, uma vez desdobrado, mantém sua forma de nó e, ao mesmo tempo, sua ex-sistência” (2007, p. 165). Já sabemos de que é constituído nosso nó, que será sempre um nó. Resta-nos efetuar esses desdobramentos aludidos por Lacan, necessários, a fim de visualizarmos como a relação entre as teorias mencionadas pode ser possível.

Com relação a essa articulação, vale ressaltar que não temos como objetivo, aqui, apresentar em detalhe as questões concernentes à possível aproximação-distanciamento entre Nietzsche e Pêcheux, Freud e Pêcheux e, tampouco entre Nietzsche e Freud, até porque esse enfoque nos afastaria em demasia de nosso terreno e do objetivo que temos em vista nesse trabalho. Cabe-nos, entretanto, observar que os três, cada um a sua maneira, rompem com o logicamente estabilizado pelo saber filosófico e científico de sua época.

Sobre isso, é pertinente o que nos diz Althusser (1985). Para esse autor, durante o século XIX, algumas crianças nasceram sem ser esperadas. Ele refere-se à Marx, Nietzsche e Freud como “filhos sem pai”. Esses teóricos tiveram que criar suas teorias “sem nenhuma herança legal atrás de si” (ALTHUSSER, 1985, p. 52), atingindo certas feridas narcísicas da humanidade.

Esse enunciado de Althusser pode ser considerado, sob nosso gesto de interpretação, como uma reedição – um efeito metafórico – daquilo que o próprio Freud (1996 [1916-1917]), nas “Conferências Introdutórias sobre Psicanálise”, já havia exposto. Freud, no referido texto, esboçava seu posicionamento frente às resistências a que a Psicanálise vinha sofrendo, enquanto teoria em construção, acerca da vida mental a partir da noção de inconsciente. A origem de tal resistência, segundo seu pensamento, residia no fato de que, no transcorrer dos séculos, o ingênuo amor próprio dos homens teria sido afetado por dois grandes golpes da ciência. O primeiro, relacionado ao descentramento do universo, teorizado por Copérnico; o segundo, a partir da investigação biológica empreendida por Darwin, que destituiu o homem de seu lugar privilegiado na criação, situando-o no reino animal, como uma dentre tantas espécies. A esses golpes, Freud acrescenta um terceiro, oriundo da pesquisa psicológica, considerado pelo autor como o mais violento de todos. Esse terceiro golpe diz respeito ao fato de que o homem não é senhor de sua própria morada, devendo contentar-se com escassas informações do que acontece inconscientemente em sua mente.

Esses golpes descritos por Freud em suas Conferências Introdutórias são, portanto, retomados por Althusser que lhes confere o estatuto de “feridas narcísicas”. No entanto, para este autor, além de Copérnico, Darwin e Freud, Marx e Nietzsche também tocaram em feridas

narcísicas a partir de suas teorias. Se, com Freud, ficamos sabendo que o próprio sujeito não é o centro de si, com Marx, tornou-se possível afirmar que o sujeito humano não é o centro da história. É nesse sentido que acrescentamos que, desde Nietzsche, sabemos que o pensamento não é a grande razão e, mais do que isso, propomos também que, desde Pêcheux, sabemos que a língua, enquanto materialidade do discurso, dentre tantas outras materialidades, não é dotada de transparência e unicidade, sendo, pois, um dos lugares materiais onde fervilham o ideológico e o político; a língua, em sua opacidade, sujeita a falhas, porque constituída pelo equívoco.

No que tange à AD, Indursky (1998), ao tratar do sujeito, imprime, a sua maneira, uma outra forma de pensar essas feridas narcísicas, ao realizar uma revisão da trajetória da noção de sujeito, desde a sua exclusão operada pela Linguística saussureana até a sua reintrodução na Linguística contemporânea pelo viés das Teorias da Enunciação e da Análise do Discurso. Indursky (1998, p. 118) apresenta um paralelo entre as feridas narcísicas de que o homem foi vítima e o percurso do sujeito pelos diferentes pressupostos teóricos que se ocupam dos estudos da linguagem. No seu entendimento, os modelos examinados representam uma espécie de “fluxo-refluxo” dos linguistas que os aproximam das referidas feridas. A primeira ferida narcísica dos linguistas poderia ser concebida a partir do modelo de sujeito apresentado pela Linguística Tradicional e pela Linguística Textual, comparadas pela autora com a ferida cosmológica (de Copérnico), uma vez que o sujeito é, por essas teorias, excluído da língua, sendo tratado apenas como mera posição estrutural. A segunda ferida, narcísica em sua essência, seria aquela relacionada ao modelo apresentado pela Teoria da Enunciação, a partir da qual o sujeito volta à cena, mas desmesuradamente consciente, dotado de intenções e racionalidade.

O modelo empreendido pela Análise do Discurso, por sua vez, representaria, na atualidade, a grande ferida narcísica dos estudos da linguagem, isso porque, nas palavras de Indursky (1998), uma concepção de sujeito descentrado, dotado de inconsciente e interpelado pela ideologia causa um certo desconforto entre os linguistas. Trata-se de um sujeito que não é a origem de seu dizer e que não é livre para posicionar-se.

Feita essa breve incursão em torno das feridas narcísicas, dos órfãos que mencionamos acima, a Análise do Discurso forjada por Pêcheux estabeleceu um diálogo mais próximo com Marx. Com Freud e Nietzsche a coisa foi diferente. Se com este Pêcheux manteve um grande distanciamento, com aquele a relação foi (in)tensa – uma proximidade tímida, mas apaixonada – da ordem do estranhamento familiar, sobretudo pela leitura que faz Lacan da obra freudiana.

Se as referências de Pêcheux com relação à Psicanálise são da ordem do estranho-familiar, mas, por isso mesmo, constantes, porque atravessadas na base epistemológica proposta pela teoria do discurso, as referências com relação à Nietzsche são escassas, embora não de todo ausentes. Exemplo disso é a citação de Pêcheux, na obra “O discurso: estrutura ou acontecimento”, do aforismo de Nietzsche, “todo fato já é uma interpretação”. Este aforismo encontra-se, na obra póstuma de Nietzsche, “A vontade de poder”, organizada e publicada por sua irmã Elizabeth, com a ajuda de Peter Gast, dileto amigo do filósofo. Nietzsche buscava a transvaloração de todos os valores a partir da crítica da filosofia, da religião e da moral e, ao abordar a vontade de poder como conhecimento, critica a visão positivista que crê num “Eu” dotado de racionalidade, no qual jaz a causa do pensar. Contrapondo esse modo de conceber tanto o sujeito quanto a produção de conhecimentos que advém desse mesmo sujeito, Nietzsche propõe que “não há fatos, só interpretações”, isso porque, no seu entendimento, não há nenhum fato, como também não há nenhum conhecimento **em si**. Mesmo que tudo seja considerado como subjetivo, ainda assim, isso já é uma interpretação, de modo que o conhecimento, não tendo nenhum sentido atrás de si, é interpretável, sendo constituído de inúmeros sentidos possíveis. Quem interpreta o mundo são, na visão do filósofo, nossas necessidades, nossas pulsões, a partir de distintas perspectivas. Pêcheux, retomando esse aforismo, propõe, a seu modo, que o trabalho do analista vá além da descrição estruturalista, e que se dê justamente no batimento entre descrição e interpretação, sendo esta última, um gesto singular de cada analista.

Na mesma linha de Spinoza, Marx e Freud, Nietzsche é visto por Pêcheux como um dissidente. No texto “Reflexões sobre a situação teórica das ciências sociais e, especialmente, da psicologia social”, assinado por Pêcheux como Thomas Herbert, o autor afirma que todas as filosofias da consciência e do sujeito encontram sua função ideológica no recalque do sujeito à “realização-irrealizável” da comanda social que, nas palavras de Pêcheux (2012 [1966] p. 36), nada mais é do que o cimento que mantém cada coisa no seu devido lugar. Essas filosofias da consciência e do sujeito, no entanto, encontram oposição, por exemplo, em filósofos como Spinoza, Marx, Nietzsche e Freud, que, de certa forma, tiram as coisas do seu devido lugar, promovendo a própria desorganização do lugar, quanto a desconstrução das coisas. São filósofos que profanam a própria filosofia, pelas fissuras que se fazem abrir nesse cimento endurecido e iluminado que busca, e muitas vezes consegue, não apenas criar as coisas no mundo, mas também determinar o seu devido lugar.

Pensamos, a partir do exposto, que Nietzsche, Freud e Pêcheux abordam de maneira singular as questões concernentes aos seus distintos objetos teóricos. Trata-se de uma

singularidade pela qual consideramos tais teorias como formas de romper com o mundo semanticamente normal, bem como com o modo pelo qual concebemos o sujeito e o corpo, o que constituiria, em nosso entendimento, uma maneira de quebrar esse “cimento” que envolve a comanda social, esse núcleo duro que determina as coisas e seus lugares.

Assim, podemos voltar nosso olhar aos anéis que compõem nosso nó, habitados pela AD, pela Psicanálise e pela Filosofia Trágica – teorias essas encadeadas pelo objeto que tanto faz furo no nó quanto possibilita a articulação entre seus anéis: o corpo – e questionarmos, como este é concebido pela AD, pela Psicanálise e pela Filosofia Trágica? Em que pontos essas teorias se aproximam e se distanciam? Sob quais fundamentos o enlace entre tais teorias é possível?

Trata-se do corpo que, durante muitos séculos, foi entendido como a prisão da alma. Esta, relacionada à transcendência, à essência; aquele, relacionado à imanência, à aparência. O pensamento cartesiano solidificou essa distinção isolando a *res cogitans* e a *res extensa*. Dessa maneira, o corpo cartesiano foi identificado com a *res extensa*, tendo como atributos exclusivos o comprimento, a largura e a profundidade. O corpo do sujeito da modernidade, nesta perspectiva, foi condenado ao exílio. Como nos diz Kundera (2008), em nossa epígrafe, o corpo era, para o homem, algo estranho e desconhecido – uma gaiola, dentro da qual habitava a alma.

O corpo continua sendo algo estranho e desconhecido. Entretanto, essa separação entre corpo e alma, passou a ser colocada em xeque no final do século XIX, a partir dos estudos empreendidos por dois autores que, embora próximos no plano teórico e cronológico, nunca puderam se encontrar e discutir suas ideias. Referimo-nos a Nietzsche e a Freud, à Filosofia Trágica e à Psicanálise, respectivamente. Esses autores, com suas abordagens distintas, não tinham o corpo como objeto de estudo, em específico. Mas como falar do homem sem referir-se ao corpo? Como abordar o sintoma sem falar do corpo? Não se trata, no entanto, de pensar o corpo como uma personagem coadjuvante. Trata-se, antes, de romper com uma certa forma (cartesiana e positivista) de produzir conhecimento, suas classificações e categorizações, uma delas, a dicotomia entre corpo e alma.

Trata-se de uma mudança de perspectiva, da mesma maneira que propõe Pêcheux, com relação ao objeto da AD – o discurso. O fundador da AD também não trabalhou com a especificidade do corpo. No entanto, a partir de seu legado, analistas do discurso puderam teorizar sobre essa materialidade, de modo a também romper com uma concepção logicamente estabilizada acerca da língua(gem). Dessa maneira, tendo em vista tais pressupostos, pensamos que um diálogo com a Filosofia Trágica apresentada por Nietzsche e

com a Psicanálise freudo-lacanianana é viável, uma vez que, a partir desses autores, temos a possibilidade de estabelecer uma ruptura, um gesto de desconstrução, com relação à tradição filosófica estabelecida. Ao mesmo tempo, esse gesto de desconstrução nos proporciona fundamentos pelos quais se torna possível a elaboração de uma escuta discursiva sobre o corpo, que é o que passamos a apresentar na sequência.

1.3 UM FURO NO NÓ: O CORPO

No tópico anterior, questionamo-nos sobre o modo como o corpo é concebido pela AD, pela Psicanálise e pela Filosofia Trágica. Utilizamos a figura do nó-borromeano para visualizar pontos de aproximação e distanciamento entre três teorias, situadas em três distintos anéis, os quais teriam como furo o corpo, nosso objeto de estudo.

Lacan (2007, p. 24) afirma que “supor a consistência de qualquer uma dessas funções – simbólico, imaginário e real – como fazendo um círculo supõe um furo”. Na psicanálise, esse furo é trabalhado como furo no real. Aqui, diferentemente, propomos o corpo como o que faz furo em nosso nó. Isso posto, é necessário que lancemos nosso olhar sobre o corpo e aprofundemos a questão, a partir do estudo das especificidades pelas quais o corpo é concebido por cada uma das teorias que compõem nosso nó.

Iniciaremos pela Filosofia Trágica. Na sequência, apresentamos o modo como o corpo é pensado pela Psicanálise freudo-lacanianana que, por sua vez, dá sustentação à maneira como a AD o concebe.

1.3.1. O corpo para a Filosofia Trágica

Nietzsche, como propõe Althusser (1985), foi um filho sem pai. Nascido no vilarejo de Roecken, na Prússia, em 1844, estudou Letras Clássicas na Universidade de Leipzig e com vinte e quatro anos já lecionava Filologia na Universidade da Basileia (Suíça). Com sua obra “O nascimento da tragédia”, de 1872, fundou o que passaria a ser conhecida como Filosofia Trágica, um retorno à filosofia pré-socrática pela fusão das dimensões apolínea e dionisíaca como constitutivas do homem, da vida e, por conseguinte, da própria filosofia.

Tanto no “Crepúsculo dos Ídolos” quanto no “Ecce Homo” encontramos, por assim dizer, uma definição – embora Nietzsche fosse avesso a definições – para o trágico em sua filosofia (ou psicologia): “o dizer sim à vida mesmo em seus problemas mais estranhos e mais duros; a vontade de vida se alegrando com a própria inesgotabilidade no sacrifício de seus tipos mais elevados [...]” (NIETZSCHE, 2012b, pp. 135-136). Esse dizer sim à vida não serve, no entanto, para se livrar do horror e da compaixão, ou para se purificar de um afeto perigoso através de sua descarga veemente. O sim à vida, antes, ultrapassando o horror e a compaixão, pode ser compreendido como a própria volúpia eterna do devir.

Nas palavras de Giacoia Junior (2010), um dos principais estudiosos brasileiros da obra de Nietzsche, o conceito de trágico diz respeito a um modo de pensamento capaz de assumir e afirmar a totalidade da existência, na integridade de seus aspectos, nela incluindo o que há, ao mesmo tempo, de sombrio e luminoso, de alegre e doloroso, de desfalecimento e exaltação. Uma filosofia trágica seria aquela que prescindia de uma visão jurídica e culpabilizadora da existência, acreditando na possibilidade do *via-a-ser*. Em suma, a filosofia trágica teria a ver com um próprio modo de existência trágico que, tendo como ponto de ancoragem os pré-socráticos e a tragédia grega, seria uma existência que não depende da ordenação e significação moral do mundo, não considerando o mal e o sofrimento como uma objeção contra a vida.

Em 1879, Nietzsche aposentou-se da universidade, devido à sua frágil condição de saúde. Passou a levar uma vida errante, atravessando diversos lugares da Suíça, Itália e França. Teve uma vida trágica, por assim dizer. Foi amigo e grande admirador de Lou Andreas Salomé⁴ – uma das primeiras mulheres psicanalistas vinculadas ao círculo freudiano. Perdeu a razão em 1889, quando de um colapso, em Turim, e viveu em estado de demência por mais de dez anos, sob os cuidados da irmã e da mãe, por quem tão teve muita simpatia durante a vida.

Sua filosofia foi, por muito tempo, considerada como pressuposto do nazismo. É certo que sua irmã, Elizabeth, teve grande responsabilidade sobre isso. Ela torna-se, por trâmites judiciais, a responsável legal pela obra do irmão, impondo-se como a única pessoa creditada a falar a seu respeito. De 1893 a 1900, empenha-se na difusão do nome de Nietzsche pela

⁴ Lou Andreas Salomé foi o grande amor de Nietzsche. Tendo recusado o pedido de casamento a ela feito por Nietzsche, ainda assim, mantinha com o filósofo uma relação de amizade. A ele dedicou os versos do poema “Hino à Vida”, que Nietzsche transformou em ópera. Esta pode ser lida em: <https://www.youtube.com/watch?v=kr66Ofz8IMQ>

imprensa, fazendo dele “ídolo das revistas”. É ela quem permite e incentiva a utilização da filosofia nietzscheana pelo Terceiro Reich.

Fato é que Nietzsche, alheio ao que se passa a sua volta, morre em 1900, em Weimar. Sua filosofia, longe de esboçar os princípios do nazismo,

[...] devolva à honra, contra as pretensões positivistas da ciência e da psicologia médica, uma concepção de mundo herdada da Grécia arcaica e fundada na oposição entre o dionisíaco e o apolíneo (ROUDINESCO, 2003, p. 48).

O homem moderno sonhado por Nietzsche, nas palavras de Roudinesco (2003), devia, entre o gozo e a lei, realizar sua tarefa de despertar as forças vivas da arte e da criatividade, voltando a ser o herói da grande cena antiga das purgações. Por aí é que a Filosofia Trágica proposta por Nietzsche, retomando os pré-socráticos, alude ao mesmo tempo, aos deuses Apolo e Dionísio. O apolíneo, entendido como a individualização, é o símbolo de luz, de medida, de limite; a arte que procura cobrir o mundo com uma cortina estética, de forma perfeita e bela, nos fazendo ser capaz de resistir ao pessimismo.

O dionisíaco, por sua vez, é a afirmação da realidade e suas contingências; é a união da existência em toda sua verdade, contradição e terror. Por meio da embriaguez, os limites, as medidas e a luz – apolíneas – caem no esquecimento, de modo que, nessa experiência, as barreiras estabelecidas pelo princípio da individuação são quebradas, e nasce a volúpia, a desintegração do eu, e a ligação do ser humano com a realidade nua e crua, o que torna, de fato, a dimensão apolínea apenas uma ilusão.

A filosofia proposta por Nietzsche pode parecer, a um leitor desavisado, um somatório de dicotomias: o dionisíaco e o apolíneo; a unidade e a pluralidade; a luz e as trevas; a vida e a morte; a criação e a destruição, e por aí vai. No entanto, longe de apenas expor tais contradições, pelas quais acredita ser constituído o homem e o mundo, Nietzsche lança-se numa incansável busca justamente pela ruptura de uma certa forma racional de pensar o mundo que, esta sim, o dicotomiza. Ao colocar lado a lado polos aparentemente opostos, o que se pretende, numa forma trágica de filosofar, é a desconstrução de tais dicotomias, sem, no entanto, negar a contradição.

Assim é que Nietzsche, no final do século XIX, lança seu martelo sobre os desprezadores do corpo, na contramão da filosofia proposta por Platão, que dizia ser o corpo a prisão da alma. O filósofo distanciou-se tanto da metafísica quanto do platonismo, erigindo o

conceito de vontade de potência, a fim de esboçar uma concepção de corpo como uma metáfora à qual se pode recorrer para interpretar a subjetividade e a cultura.

O platonismo é duramente criticado, uma vez que, para o filósofo do martelo, trata-se de uma concepção de filosofia como exercício ascético. Em outras palavras, trata-se de uma preparação para a morte, visto que a alma retorna à divindade de sua origem no momento em que se desprende do corpo, sua prisão. De acordo com Peixoto Junior (2010, p. 728), essa filosofia, para Nietzsche, está intimamente relacionada à negação e à desvalorização “[...] do sensível, do corpo, da materialidade, do movimento, do transitório, do devir e da multiplicidade”.

Avesso ao platonismo, Nietzsche propõe, portanto, a valorização do sensível, do corpo, da materialidade, do movimento, do transitório, do devir e da multiplicidade. Por essa via, visualizamos um ponto de encontro entre Nietzsche e Rancière, sobretudo no que se refere à partilha do sensível, entendida como “[...] o sistema de evidências sensíveis que revela, ao mesmo tempo, a existência de um *comum* e dos recortes que nele definem lugares e partes respectivas” (RANCIÈRE, 2005, p. 15).

Lemos em Rancière (2005, p. 15) que a repartição das partes e dos lugares tem como fundamento uma “[...] partilha de espaços, tempos e tipos de atividades que determina propriamente a maneira como um *comum* se presta à participação e como um e outros tomam parte nessa partilha”. Na filosofia aristotélica, o cidadão é concebido como aquele que toma parte no fato de governar e ser governado. O homem é um animal político. No entanto, há uma outra forma de partilha que precede esse “tomar parte”. Trata-se daquela que determina os que tomam parte, de modo que, segundo Rancière, “a partilha do sensível faz ver quem pode tomar parte no comum em função daquilo que faz, do tempo e do espaço em que essa atividade se exerce” (2005, p. 16).

Pela partilha do sensível, visualizamos o que são competências e incompetências para o comum, o que e quem é visível e invisível num espaço comum. Pela partilha do sensível, visualizamos que há, na base política, uma estética, entendida como o sistema das formas *a priori* que determina o que se dá a sentir. Assim, preexiste ao homem como um animal político uma estética que, nas palavras de Rancière (2005, p. 16) “é um recorte dos tempos e dos espaços, do visível e do invisível, da palavra e do ruído que define ao mesmo tempo o lugar e o que está em jogo na política como forma de experiência”.

Há os que são visíveis e os que são invisíveis; há os que podem e os que não podem tomar parte na partilha do sensível; há os que têm voz e os que não têm. Essa divisão, construída socialmente, pode ser entendida como um jogo de forças (que rege a luta de

classes) que forja o sujeito moderno. Assim, ao propor um retorno aos pré-socráticos, Nietzsche nos abre a possibilidade de “escutar com o corpo inteiro”. Em outras palavras, diante do sujeito moderno, dividido, heroico-tragicamente entre *êthos* e *daimôn*, precisamos aprender a escutar com o terceiro ouvido, o ouvido musical, aquele pelo qual é possível deixar-se atravessar pela estrutura rítmico-melódica do discurso, seu fundo afetivo. Com Nietzsche aprendemos a nos debruçar sobre o invisível/indizível da experiência humana, pelo ato de suspender a visão intersubjetiva que, até o momento, produz o sentido de vigilância sobre o outro e sobre si mesmo. Para além do controle, é preciso criar o acesso para o invisível e, mais do isso, abrir caminho para o indizível que o discurso comporta, por meio de uma escuta discursiva capaz de capturar os interditos, aquilo que é dito nos “poros expressivos da fala”, como sugere Neto (2002, p. 5).

Nietzsche, assim como Rancière, nos convida a dar visibilidade ao invisível, a ouvir o indizível, propondo que pensemos “[...] as geografias singulares que compõem o dentro e o fora, o exterior e o interior, o mundo e a subjetividade como construções operadas por forças-afetivas e suas potências interpretantes” (NETO, 2002, p. 8). É preciso dar visibilidade ao corpo que, da filosofia socrática até os fins do século XIX, estava condenado ao exílio. É preciso ler o corpo como uma dessas cartografias singulares, como a materialidade pela qual, na partilha do sensível, toma forma a estética que define o que se dá a sentir. Assim, diferentemente do platonismo e da metafísica, para Nietzsche, o corpo é definido a partir das relações que se estabelecem entre forças dominantes e forças dominadas. Dito de outro modo, toda relação de forças constitui um corpo (que pode ser químico, biológico, social, político). Desde que entrem em relação, duas forças quaisquer, sendo desiguais, constituem um corpo.

Isso posto, observamos que Nietzsche lança, pois, o homem, à sua própria contradição e, para além disso, permite que pela primeira vez se pense no corpo como a grande razão, afirmando que “o corpo é [...] uma multiplicidade com um só sentido, uma guerra e uma paz, um rebanho e um pastor” (2011, p. 35). O corpo é entendido como um fenômeno múltiplo, de tal modo que a própria consciência – o intelecto – é vista como apenas um código cifrado das mensagens transmitidas pelos impulsos. Mais do que isso, o corpo resulta do acaso, sendo o lugar do encontro de um conjunto de impulsos individualizados que, no intervalo formado pela vida humana, não aspira senão a perda dessa individualidade.

Para Nietzsche, a razão, o espírito, não passa de um instrumento do corpo. Segundo o filósofo, “há mais razão em teu corpo do que em tua melhor sabedoria” (2011, p. 35). Isso significa que a consciência – o aparato da razão, segundo os psicólogos que, perante Nietzsche (2009a, p. 15), não passam de “velhos sapos frios e aborrecidos, pulando e se

arrastando dentro e em torno do homem, como se nele estivessem no seu elemento, isto é, num *pântano*” – confunde a unificação-simplificação do signo consciente com a unificação do caos pelo corpo.

A consciência, para a Filosofia Trágica, é um joguete, um órgão como o estômago. Nas palavras do filósofo, “a consciência é o último e derradeiro desenvolvimento do orgânico e, por conseguinte, também o que nele é mais inacabado e menos forte” (2012a, p. 61). A consciência chega a ser supérflua, uma vez que, segundo o autor, nós poderíamos pensar, sentir, querer, recordar, agir, sem que nada disso precisasse nos entrar na consciência. Em suma, a vida é uma multiplicidade que a consciência busca unificar, sendo que essa unidade não passa de uma ilusão.

Comparada a um órgão – o estômago – a consciência é o que, ilusoriamente, torna “um” o que é plural. Trata-se de uma tarefa digestiva, de incorporação do saber. Para Nietzsche, tudo o que entra na consciência como “unidade” é apenas uma aparência de unidade, ao passo que o fenômeno do corpo deve ser colocado em primazia, visto ser o fenômeno mais rico, mais claro, mais compreensível. A consciência, portanto, é enganadora, não passando de um instrumento nas mãos dos afetos, que constituem, por sua vez, uma pluralidade. Trata-se da abreviação de uma pluralidade: a do corpo como texto, como sugere Peixoto Junior (2010).

Conceber o corpo como a grande razão e, a partir daí, como metáforas, sendo uma delas a de texto, abre-nos a possibilidade para pensarmos o corpo e sua relação com a interpretação. Assim é que, a partir do corpo, podemos aprender que nossa vida só é possível graças ao jogo entre inteligências de valor desigual, isto é, graças a uma contínua troca de obediência e comando que se materializam de diversas formas.

Nietzsche recorre ao corpo, a fim de recusar, pois, tanto o idealismo espiritualista quanto o mecanicismo ou biologismo. Ao contestar o dualismo corpo-mente, o filósofo não reduz o homem e a cultura ao corpo, nem, tampouco, o espírito e a consciência ao organismo. Para a Filosofia Trágica, o espírito e o corpo são apenas um, mas essa unidade é plural, de tal modo que, é a partir daí que o corpo como interpretação torna-se fundamental. É pelo corpo, constituído de pulsões, que a realidade pode ser interpretada.

Em outros termos, o mundo como natureza bruta é caos; antes do corpo, portanto, não há ordem, relação ou texto. O corpo é texto, na medida em que, pelas pulsões, reduz a multiplicidade do mundo. No entanto, não se trata de uma redução como a que promove o intelecto – pelo qual a multiplicidade se torna unidade. O corpo, nessa perspectiva, é compreendido como um elo intermediário entre o plural absoluto do caos do mundo e a

simplificação absoluta do intelecto. O mundo torna-se cognoscível pelo trabalho dos impulsos, que buscam absorvê-lo, resultando em interpretações. Desse modo, são as nossas necessidades que interpretam o mundo, alojadas nos nossos impulsos, que lutam para impor sua perspectiva como norma sobre todos os demais impulsos.

Nesse ponto, torna-se necessária a abertura de um parêntese, tendo em vista o uso da palavra pulsão. Embora encontrada na obra de Nietzsche, a partir da tradução do alemão *trieb* como um termo equivalente a instinto, impulso, paixões, o vocábulo pulsão tornou-se conhecido como um dos principais conceitos forjados pela Psicanálise freudo-lacanianiana.

É importante ressaltar que, mesmo existindo uma certa proximidade entre Nietzsche e Freud, dado o uso de palavras semelhantes para conceituar noções semelhantes, as diferenças são, entretanto, inegáveis. Para ambos, a pulsão é entendida como forças constitutivas de todos os humanos. No entanto, em Nietzsche, o instinto é virtude criadora e afirmativa, enquanto que a pulsão, em Freud, é concebida como uma função energética, uma exigência que pode ser afirmativa ou negativa: pulsão de vida ou pulsão de morte, como veremos mais adiante.

Em Nietzsche, a pulsão – os impulsos, o instinto, as paixões – é entendida como a força motriz que comanda o vivo. A própria vida é entendida como uma multiplicidade de forças. É nesse sentido que o corpo é conceituado como a “grande razão”, visto que é nele e por ele que as pulsões se fazem ouvir, ver, sentir. A pulsão, portanto, está relacionada com os conceitos de força, vontade e potência. A força chama-se uma vontade – que, numa luta constante, pode ser ou tornar-se forte ou fraca – e a vontade de poder (ou potência) é o elemento diferencial da força. Nossos instintos são redutíveis, portanto, à vontade de potência, o que significa que nada pode ser dado como real, exceto nosso mundo de desejo e paixões, de modo que, para o filósofo (2005b), não podemos descer ou subir a nenhuma outra realidade, exceto à realidade de nossos impulsos.

Feitas essas observações, buscamos, em nossa tese, articular os aforismos de Nietzsche à nossa produção, uma vez que o filósofo tão bem soube teorizar sobre o corpo, a doença e a saúde. Pensamos que a obra de Nietzsche pode nos servir como um instrumento de luta contra um determinado modelo serializado e homogeneizante, “[...] posto que ele foi o pensador que mais se dedicou a combater os valores tradicionais que se encontram na base da atual valoração de um determinado tipo de corpo e do conceito vigente de saúde” (PEIXOTO JUNIOR, 2010, p. 728).

Nietzsche propõe, a seu modo, uma atitude trágico-dionisíaca diante do sofrimento que se opõe à reação decadente-niilista. Para o niilista, há uma dicotomia entre prazer e

sofrimento que sustenta toda a sua concepção de felicidade – uma concepção idealista, que a vê como a ausência total de sofrimento. A Filosofia Trágica, nesse sentido, critica toda forma de niilismo que engendra, além de uma noção de corpo como prisão da alma, uma noção de cultura negadora da vida, que tem a ver justamente com a incapacidade de enfrentar o sofrimento, entendido por Nietzsche como expressão da vontade de potência. Esta pode ser entendida como a exigência de sempre se superar, uma vez que a vida não é apenas vontade de viver e se conservar; viver significa querer a potência.

A vida, para Nietzsche, não se relaciona a nenhum fenômeno da ordem do biológico. A vida tem a ver com aquilo que, para os gregos, designava-se por *psyqué*, ou seja, movimento que, desde si mesmo, move a si mesmo e que, por isso, tem a ver, também, com começo – *arché*. De acordo com Fogel (2008, p. 11), é um começo que não começa e não pode começar; experiência esta que caracteriza, igualmente, círculo, inserção; “inserção como estrutura de começo, de *arché*, de vida”.

É essa estruturação, que fala da experiência grega de *arché*, que Nietzsche passa a denominar de vontade de potência. A vontade, segundo Fogel (2008, p. 11), relaciona-se com a espontaneidade do irromper da vida, de seu livre movimento de autoexposição ou aparição: “espontaneamente, gratuitamente, a vida é acontecimento de vir à luz, fazer-se visível e, assim, crescer, isto é, agravar-se, intensificar-se”. E é justamente isso que significa poder, por sua vez, à medida que é realização e, então, impõe-se, impera, vige e vale.

Nos termos de Nietzsche, “uma criatura viva quer antes de tudo dar vazão a sua força – a própria vida é vontade de poder –: a autoconservação é apenas uma das indiretas, mais frequentes consequências disso” (2005b, p. 19). É nesse sentido que a filosofia racionalista é combatida, visto que o pensar é apenas uma das formas de tornar “Um” a multiplicidade do mundo. Da mesma forma, também é por isso que Nietzsche concebe a Igreja como um exercício da moral ascética, na medida em que, para combater as paixões, seu procedimento, ou sua “cura” é o que o autor chama de “castratismo” (2012b, p. 43). Para o filósofo, no entanto, “[...] arrancar as paixões pela raiz significa arrancar a vida pela raiz: o procedimento da Igreja é hostil à vida...” (2012b, p. 43).

Falar do corpo, portanto, é falar da vida. E falar da vida, é ter em mente a vontade de potência. Como afirma o próprio Nietzsche, “apenas onde há vida há também vontade: mas não vontade de vida, e sim – eis o que te ensino – vontade de poder” (2011, p. 110). Se a vontade de poder ou potência, implica uma superação do niilismo, é necessário pensar, no entanto, que superar não corresponde, necessariamente, a anular, eliminar ou excluir. Ao contrário, superar diz respeito à incorporação, à assunção. Em outros termos, superar diz

respeito a ultrapassar, a ir sobre, para além, incorporando os conceitos já estabelecidos a partir de um outro registro.

O dizer sim à vida, em suma, é recusar a decadência, o ressentimento e a má-consciência, aceitando os estímulos provenientes das forças antagônicas. O sim à vida, entretanto, não significa aceitar, resignadamente a dor, a doença ou, ainda, um modo determinado de viver. Trata-se, antes, de uma luta contra a dor, a doença, a esse ou aquele modo de viver, decadente, no caso. É essa luta que representa a forma suprema de afirmação. Conforme Peixoto Junior (2010, p. 737), trata-se de uma “afirmação que devemos contrapor, nos dias de hoje, ao culto ao corpo como pretensão puramente narcísica, e à saúde normativa como assepsia com pretensões de hegemonia absoluta”, tendo em vista que esse corpo e essa saúde podem ser concebidos, em última instância, como novas modalidades de recusa da singularidade que é a própria vida.

A partir do exposto, observamos que, em Nietzsche, a subjetividade é problematizada, se transformando, conforme sugere Candido (2014, p. 2) “[...] em uma crítica geral e total da modernidade e seus valores, suas instituições, sua ciência, sua política”. É a partir daí que propomos uma conversa entre Nietzsche e Pêcheux. Não encontramos na teoria do discurso referências ao tratamento dado por Nietzsche com relação à subjetividade. No entanto, pensamos que são propostas com pontos de aproximação e distanciamento, cada qual com sua singularidade, mas com algo em comum: a crítica ao modo pelo qual o sujeito e o corpo são pensados pela filosofia clássica, em especial a cartesiana.

Enquanto Nietzsche propõe uma transvaloração segundo a qual o corpo e os instintos aparecem como valores mais importantes, procurando recusar tanto o idealismo espiritualista quanto o mecanicismo e o biologismo, Pêcheux, com base na Psicanálise freudo-laciana e no Materialismo Histórico e Dialético, põe em xeque a noção de sujeito cartesiano, dotado de racionalidade e passa a concebê-lo como cindido, dotado de inconsciente e assujeitado ideologicamente.

É da Psicanálise freudo-laciana que Pêcheux traz, para a teoria do discurso, a noção de sujeito⁵. Falamos do sujeito dividido entre o eu e o isso. Freud, para teorizar sobre esse sujeito, não buscou fundamentos no trabalho de Nietzsche. No entanto, encontramos, na obra do filósofo, algumas referências que podem ser consideradas como registros de uma forma semelhante de abordar a subjetividade. Pensamos que, dadas as especificidades de cada teoria,

⁵ Trataremos do sujeito, em especial do sujeito do discurso, no Capítulo 3 desta tese.

jaz, em Nietzsche, uma crítica ao racionalismo que, em Freud, não apenas ganha força, mas respeitabilidade no meio acadêmico.

Na obra “*Ecce Homo*”, por exemplo, Nietzsche afirma: “eu sou um duplo, eu também tenho um “segundo” rosto, além do primeiro” (2009b, p. 27). Dizer-se “duplo” tem a ver com o fato de que, para o filósofo, não é o sujeito que pensa. Nas suas palavras, um pensamento vem quando “ele” quer, e não quando o “eu” quer (2005b). Ocorre que, tendo em vista a constituição de um sujeito racional, pensante, erigida pela filosofia clássica, acreditou-se que a fonte do pensamento residia no “eu”. O “eu”, para Nietzsche, não é a causa do pensar. Para o filósofo, “isso pensa” (2005b, p. 22), sendo que o “isso” não se reduz ao “eu”⁶.

Da mesma forma, a própria ideia de sujeito é, também, apenas uma ficção: não existe o ego de que se fala quando se censura o egoísmo (NIETZSCHE, 2008). O sujeito é um estranho, um desconhecido para si mesmo. Por isso a máxima “torna-te quem tu és” (2009b). Para Nietzsche, “nós, homens do conhecimento, não nos conhecemos; de nós mesmos somos desconhecidos – e não sem motivos” (2009a, p. 7), de modo que, a ideia do estranho-familiar constituindo o sujeito torna-se ditirambo: “Eu – não sou mais eu? Mudaram a mão, o rosto, o passo?/ E o que sou, amigos – não sou para vocês?/ Terei me tornado outro? A mim mesmo estranho?/ De mim mesmo evadido?” (2005b, p. 181).

Dito isso, há quem postule que Freud não seria possível sem Nietzsche, muito embora, em toda a produção freudiana encontremos pouquíssimas referências a Nietzsche. Uma delas, na obra “*Psicologia de grupo e análise do ego*”, de 1921. Trata-se de uma passagem do capítulo X, intitulado “O grupo e a horda primeva”, na qual Freud refere-se ao super-homem de Nietzsche como o suposto pai da horda primeva. No entanto, é inegável que há uma proximidade teórica entre ambos, sobretudo se pensarmos no modo como constroem epistemologicamente suas teorias e articulam seus conceitos, a partir de rupturas diante do logicamente estabilizado. Além disso, podemos dizer que, enquanto Nietzsche aponta o corpo como a grande razão, Freud proporciona ao sujeito e ao corpo que ele encarna, um retorno do exílio. É o que veremos no próximo tópico, a partir do modo como a Psicanálise concebe o corpo.

1.3.2 O corpo para a Psicanálise

⁶ Essa citação, inclusive, é uma das poucas que encontramos na obra de Pêcheux com relação à Nietzsche. A não coincidência entre o “eu” e o “isso” é colocada por Pêcheux no final da obra “A língua inatingível” (2004 [1981]), na qual Nietzsche é citado a partir da obra “Além do bem e do mal”.

Freud, sabemos, é historicamente conhecido como o “pai da psicanálise”. Nascido em Freiberg, na Morávia, aos 17 anos ingressou na Universidade de Viena para estudar medicina. Dedicou-se à Neurologia. No entanto, sem renegar seus pressupostos, buscou superá-los, passando a estudar a mente humana a partir de uma outra via, que ficou conhecida como Psicanálise. Sem conhecer Freud, Nietzsche dissera que “toda a psicologia, até o momento, tem estado presa a preconceitos e temores morais: não ousou descer às profundezas” (2005b, p. 27). Podemos dizer, hoje, que Freud ousou descer às profundezas, deixando um enorme legado à humanidade como um todo. Um desses legados diz respeito justamente ao modo como concebeu, além da estrutura psíquica, o corpo.

O corpo, em Freud, retorna do exílio, uma vez que o “pai da psicanálise”, desde o início de sua produção teórica, não dicotomiza o psíquico e o somático. Quando analisa as históricas, Freud não restringe sua observação aos sintomas somáticos. As marcas da histeria, impressas no corpo das mulheres, o fazem pensar na possibilidade de esta enfermidade estar relacionada à vida psicosexual das pacientes e de que os sintomas expressam nada mais nada menos do que seus mais secretos desejos recalçados no inconsciente.

Em seguida, escandaliza a sociedade, sobretudo a médica, por teorizar a sexualidade infantil. É a partir deste trabalho que Freud (1996 [1905]) apresenta a noção de pulsão sexual, a libido, análoga à pulsão de nutrição, a fome, presente no corpo todo desde a mais tenra infância. O conceito de pulsão é o que, em nosso entendimento, impossibilita a separação entre corpo-alma, conceito este que já era esboçado no Projeto de 1895, como o impulso que sustenta toda a atividade psíquica. Esse impulso, no projeto, é tratado por Freud como a força que conhecemos como vontade – o derivado das pulsões.

A pulsão pode ser vista como limite entre o psíquico e o somático ou, em outras palavras, como medida de exigência de trabalho imposta ao psíquico em consequência de sua ligação com o corpo. O corpo, nesse sentido, é habitado pelas pulsões. Conforme Freud (1996 [1905], p. 159), “por pulsão podemos entender, *a princípio*, apenas o representante psíquico de uma fonte endossomática de estimulação que flui continuamente [...]” (Grifos nossos). Grifamos a expressão “a princípio”, uma vez que a noção de pulsão não é, nem mesmo em Freud, elaborada de uma vez por todas. Trata-se de uma noção amplamente discutida, tanto por Freud, ao longo da fundação da Psicanálise, quanto por psicanalistas, na atualidade. Fato é que a pulsão nunca pode tornar-se objeto da consciência; apenas a ideia que o representa

pode. Desse modo, se a pulsão não se prendeu a uma ideia ou não se manifestou como um estado afetivo, nada se pode saber sobre ela.

Em “Os instintos e suas vicissitudes” (1996 [1915]), Freud examina certos termos utilizados com referência ao conceito de instinto – que aqui, tomamos por pulsão⁷. Trata-se da pressão, da finalidade, do objeto e da fonte. Por pressão, Freud compreende a quantidade de força ou a medida de exigência de trabalho que a pulsão representa. Sua finalidade é sempre a satisfação. Por objeto entende-se a coisa em relação à qual ou através da qual a pulsão é capaz de atingir sua finalidade, podendo ser uma parte do próprio corpo do indivíduo. A fonte, por fim, diz respeito ao processo somático que ocorre num órgão ou parte do corpo e cujo estímulo é representado na vida mental por uma pulsão. É a partir dessa conceituação que, ao longo de sua produção, Freud vai estudar a boca, o seio, o ânus, o olhar, o tato, o corpo todo como objeto da pulsão.

Lacan, a partir de sua releitura dos textos de Freud, também aborda o corpo, tendo em vista a pulsão. O autor nos adverte, entretanto, que “não se deve jamais ler Freud sem ter as orelhas levantadas” (2008, p. 166). E é isso que faz Lacan com relação à obra freudiana: uma (re)leitura atenta que lhe permite dar alguns passos além.

Em Lacan (2008), portanto, a pulsão está distante da ordem da natureza, do registro puramente orgânico. Não devendo ser confundida com impulso, a pulsão relaciona-se à sexualidade, e porque a sexualidade é essencialmente cultural, só entra em jogo, de acordo com Lacan, sob a forma das pulsões parciais, que não estão diretamente relacionadas à finalidade reprodutiva. Assim, somadas às duas pulsões parciais identificadas por Freud, a oral e a anal, Lacan acrescenta a escópica e a invocante. Cada pulsão parcial tem uma zona erógena correspondente – os lábios, o ânus, os olhos e os ouvidos – bem como um objeto parcial – o seio, as fezes, o olhar e a voz.

A partir daí é que a pulsão recebe o estatuto de orifícios que se exercitam por meio de objetos, os quais compõem o campo relacional primário com a mãe. No entanto, o aspecto sexual não é o único na pulsão. A pulsão, por implicar artificialidade, repetição, excesso,

⁷ Não se pode confundir instinto com pulsão. A pulsão opõe-se a instinto, visto que este diz respeito justamente ao aspecto inato, automático, invariável do comportamento animal; trata-se do que se encontra fora da linguagem e que é movido por uma necessidade tal que não envolve escolha e hesitação. Diferentemente disso, a pulsão, inclusive do modo como é teorizada por Lacan, a partir de Freud, nada tem a ver com a dimensão biológica e puramente instintual; trata-se, antes, de uma natureza artificial que, em Freud, chama-se *trieb*, e pode ser entendida como um conceito situado na fronteira entre o psíquico e o somático. Há, portanto, uma diferença entre instinto e pulsão que na tradução de Freud feita por James Strachey por vezes se confunde. De acordo com Lacan (1978), a pulsão freudiana nada tem a ver com instinto. Manteremos a designação “instinto”, em conformidade com a tradução de que dispomos. No entanto, ressaltamos para o fato de “instinto” não ser equivalente à pulsão.

subverte o princípio do prazer e torna-se destrutiva. Em outras palavras, há uma afinidade entre a pulsão e a morte, isso porque há real e esta dimensão, impossível, carrega em si o gozo. Há pulsão de vida e pulsão de morte, sendo que a primeira surge como algo que, produzindo tensões, é sentida como prazer pelo alívio. A pulsão de morte, por sua vez, é aquilo que transpõe o nível aceitável de tensão. Para Lacan (2008) toda pulsão é, ao mesmo tempo, pulsão de vida e pulsão de morte; toda pulsão é virtualmente pulsão de morte e, como a finalidade da pulsão é a satisfação, esta pode ser considerada como paradoxal.

O corpo não se reduz ao seu suporte biológico, tornando-se pulsional, regido pela libido, marcado pelo significante. O corpo é tomado pelo simbólico e este está diretamente relacionado com a pulsão de morte, seja pela morte do pai da horda primeva (que instaura o totem como objeto que substitui o pai), seja pela linguagem (que instaura a lei, a ordem simbólica), pela letra, que mata o real.

Para Lacan, “[...] as pulsões são, no corpo, o eco do fato de que há um dizer. Esse dizer, para que ressoe, para que consoe [...], é preciso que o corpo lhe seja sensível” (2007, p. 18). E o corpo o é, isso porque é dotado pelos orifícios nos quais esse dizer ressoa. O corpo, na perspectiva psicanalítica, passa a ser, portanto, um corpo erógeno. Trata-se do que já estava posto nos “Três ensaios sobre sexualidade”, a saber, o valor outorgado aos orifícios do corpo, chamado por Freud de zonas erógenas, as quais poderiam substituir os órgãos genitais e se comportar de maneira análoga a eles. Quando estuda o narcisismo – fase intermediária necessária entre o autoerotismo e o amor objetal – em 1914, essa erogeneidade é atribuída ao corpo inteiro. O corpo torna-se para o sujeito objeto de amor, sendo que, pelo registro do narcisismo, temos a ideia de um corpo unificado.

A partir daí, Freud (1996 [1923]) desenvolve a ideia de ego corporal, não como uma entidade de superfície, mas como a projeção de uma superfície. Assim é que, a partir de sua segunda tópica, é possível afirmar que “o próprio corpo de uma pessoa e, acima de tudo, a sua superfície, constitui um lugar de onde podem originar-se sensações tanto externas quanto internas” (1996 [1923], p. 39). O próprio corpo, nesse sentido, constitui-se entre o interior e o exterior, permitindo, dessa forma, uma distinção entre um e outro, entre dentro e fora.

O ego é a projeção de uma superfície. Esta superfície é o próprio corpo, habitado pela pulsão e pela linguagem. De modo que, pelo registro do narcisismo, a unidade ideal do sujeito pode ser sustentada. Freud descreve três momentos no desenvolvimento da libido (autoerotismo, narcisismo e amor objetal), salientando que, no princípio, há um corpo fragmentado, autoerótico, que o narcisismo, *a posteriori*, reuniria em uma unidade as pulsões sexuais, que até então trabalhavam autoeroticamente.

Sobre essa formulação, Lacan também deixa sua contribuição, pois é a partir de sua releitura que podemos falar de um corpo pulsional, regido pela libido e marcado pelo significante. Corpo do desejo e, portanto do gozo. Trata-se de uma noção de corpo reeditada por Lacan, tendo em vista o laço estabelecido pelo nó, ou seja, o estágio do espelho, articulado, mais tarde, ao registro do simbólico e do real. Trata-se do que nos permite pensar no corpo como imagem, no corpo marcado pelo significante e no corpo como gozo, respectivamente. Por fim, trata-se de uma teorização de que a AD e, mais especificamente, Ferreira (2011a) vai se ocupar para pensar o corpo, tendo presente o atravessamento da Psicanálise junto ao quadro teórico da AD, como veremos mais adiante.

Com base em Freud e em sua releitura efetuada por Lacan, a noção de corpo pulsional, como mencionamos, é amplamente discutida por psicanalistas, atualmente. Entre os brasileiros, destacamos o Projeto SEMA-SOMa, coordenado pela Professora Nina Leite, da UNICAMP. Para essa autora, a noção de corpo pulsional significa o estatuto do corpo atravessado pela linguagem. Leite (2003) coloca que “definida como o eco no corpo do fato de haver significante, a pulsão nos revela por que as palavras nos tocam e podem afetar nosso corpo” (LEITE, 2003, p. 88). A partir daí, passa a grifar a relação entre o corpo e a linguagem como *corpolingüagem*, de modo a não dicotomizar essa relação de determinação entre a linguagem e as formações do inconsciente.

O corpo, não sendo apenas uma estrutura óssea, pode ser considerado como estando à mercê da linguagem. Isso significa que o corpo é escrito com significantes. É nesse sentido que se busca, no Projeto SEMA-SOMa, uma concepção de linguagem que inclua o corpo, acenando para a necessidade, pois, de não se separar esses termos, como o fez a Linguística, a partir da dicotomia significante e significado. Desfazer a oposição corpo e linguagem significa, portanto, que um corpo falante, animado pelo desejo e que se sustenta do gozo, começa a entrar em cena.

Há, segundo Leite (2003), um duplo estatuto em jogo quando nos referimos ao *corpolingüagem*: primeiramente, o corpo incorpóreo, aquele que é submetido aos efeitos da linguagem e, em segundo lugar, mas não menos importante, o corpo como real. Leite explica que essa distinção nos permite visualizar a diferença entre o pulsional que se refere ao campo da representação (do sentido) e o que se refere àquilo que, do corpo, não se deixa capturar na rede das significações, ou seja, o estatuto traumático do sexual, o que excede à linguagem.

De acordo com Leite (2003), o estatuto do corpo que é posto em jogo pela linguagem a partir de uma teoria do significante tem seus primórdios nos estóicos. É deles que Lacan faz algumas referências para nos dizer que a estrutura é capturada onde o simbólico toma corpo.

Dessa forma, determinado pela incidência da linguagem, o corpo pode ser definido como efeito e é no incorpóreo o ponto em que o simbólico toma corpo. Assim é que mesmo morto, o corpo do humano permanece incorporado pelo simbólico, não se transformando simplesmente em carniça ou coisa, isso porque o simbólico se apodera do corpo tanto antes do nascimento do sujeito quanto depois de sua morte biológica. Daí o jogo que Lacan faz com *corps* (corpo), *corpse* (cadáver) e *corpsifiat* (corpo que a linguagem cadaveriza) (LEITE, 2003).

Costa (2003), a partir daí, define *corpilinguagem* como a possibilidade de se pensar que o corpo é linguagem e que a linguagem é corpo. Ao analisar a inscrição da letra, a autora cita Benjamin (1997), a partir do qual alguns exemplos podem ser apreendidos de como o enigma da língua, de uma forma lúdica, captura o corpo. Dito de outro modo, por meio do corpo, constrói-se um registro daquilo que seria o enigma da língua.

A questão da escrita (da letra), nesse prisma, transporta algo que põe em causa elementos das formações do inconsciente. A escrita contém detritos, transporta detritos, restos não assimiláveis, na busca da produção do ato de escrever que, segundo Costa, é uma tentativa de dar conta de algo não registrado do lado do autor. Esses detritos de que fala a autora são corporais e produzem a constituição do corpo pulsional, o corpo que é mais falado do que fala. No seu entendimento, o corpo pulsional é um suporte relacional, de modo que, é por esse viés que a expressão lacaniana “toda carta/letra chega a seu endereço” pode ser compreendida. Isso porque a letra se produz em um corpo que não é nem bem da criança, nem bem da mãe, mas que, no entanto, constrói uma fronteira. Nas palavras da autora, “[...] é a letra que faz borda nesse corpo relacional, na medida em que ela pode ser o precipitado do enigma, não assimilável, que representa o Outro” (2003, p. 118).

É na tentativa, portanto, de construir uma borda que o corpo funciona pulsionalmente. Borda, para Costa, são aqueles objetos descritos por Lacan como pulsionais: a voz, o olhar, as fezes e o seio. Esses objetos, além de borda, funcionam como detritos – restos que retornam e que a escrita transporta. Em suma, o corpo não tem apoio na forma como o percebemos, mas nas bordas. É pelas bordas que nos sustentamos corporalmente.

O corpo pulsional permite-nos pensar, portanto, na relação *corpilinguagem*. Um corpo escrito por significantes que vêm do campo do Outro e que por isso mesmo constituem um campo relacional. Um corpo, como linguagem, pode ser pensado como não-transparente, dotado de opacidade e equívocidade, porque poroso e constituído pela falta e pela falha. Em suma, um corpo em suas dimensões Real, Simbólica e Imaginária que, indo além do plano biológico, conferem ao corpo a possibilidade de produzir sentidos (mesmo absurdos) e de,

inclusive, resistir ao sentido. É a partir de tais pressupostos que a Análise do Discurso vai construir sua concepção de corpo, como veremos, no próximo tópico.

1.3.3 O corpo para a Análise do Discurso

Final dos anos 60 do século XX. França. Contexto sócio-histórico marcado por inquietações: acadêmicas, sociais, políticas. O estruturalismo vigente, a partir da Linguística de Saussure, alcança o seu apogeu e torna-se base para as várias áreas do conhecimento empreender suas pesquisas. É nesse cenário, especificamente no CNRS, que se encontra Pêcheux, um filósofo de formação, que efetuou uma “escuta discursiva” diante dos trabalhos em torno da linguagem. É nesse cenário que vemos surgir, como um acontecimento, a AD.

O fundador da AD, como já tivemos oportunidade de mencionar, não abordou o corpo, especificamente. Seu objeto (e o objeto da AD) era e continua sendo o discurso, como efeito de sentido entre os interlocutores. Entretanto, assim como Nietzsche e Freud, em seu fazer teórico, produziu uma revolução⁸ tanto nos estudos da linguagem quanto e, sobretudo, no modo de se produzir conhecimento em sua época. Isso porque, em nosso entendimento, construiu uma disciplina de interpretação de base materialista, a partir da qual foi possível integrar a dimensão política como constitutiva de seus estudos. É nesse sentido que referimos o surgimento da AD enquanto acontecimento e Pêcheux enquanto revolucionário.

Seu ato revolucionário, de não apenas voltar ao início, mas de revolver (desterritorializar) para promover mudança, diz respeito, portanto, ao modo como o autor trabalhou questões linguísticas, inserido no território das ciências humanas e sociais, o território “inimigo”, propondo, para tanto, uma outra via, que não a do logicismo e do psicologismo, imperantes na época.

Fato é que a AD floresceu, deixou seu legado e tem se mostrado muito produtiva nas pesquisas realizadas, sobretudo no Brasil. Como aponta Ferreira (2008, p. 138), o Brasil é “[...] a atual morada da Análise do Discurso da vertente francesa”. É com singularidade e sem submissão que os analistas têm efetuado sua práxis em torno do objeto de estudo da AD, o discurso.

⁸ Revolução vem do latim REVOLUTIO, “ato de dar voltas”, de RE-, “de novo”, mais VOLVERE, girar. Remete, pois, ao ato de trazer à tona o que está embaixo, de girar, remover, transformar. Em nosso entendimento, trata-se de voltar ao início, fazer girar para transformar. É preciso, como nos diz Pêcheux (1995 [1978]), ousar se revoltar para romper a dominação e transformar.

Inicialmente, para a AD, a língua era concebida como a base material pela qual se poderia chegar ao discurso, através da análise das formações discursivas e ideológicas. No entanto, atualmente, analistas do discurso, especialmente os brasileiros, têm incluído outras materialidades ao campo discursivo.

O corpo é exemplo disso. Pensando na amplitude da noção de discurso, Ferreira propõe que este pode ser visto como “[...] rede de conexões heteróclitas que compreende materialidades de natureza distinta que se entrecruzam, se aproximam e se distinguem” (2011a, p. 174). A partir daí é que o corpo pode ser tomado como objeto de estudo concernente à AD, como materialidade significante.

Como mencionamos, o objeto da AD continua sendo o discurso. São poucas, embora significativas, as referências de Pêcheux sobre o corpo. Uma delas pode ser encontrada na obra “A língua inatingível”, na qual o autor aborda o que havia sido deixado de lado pela linguística: o real da língua. Ao falar dos homens “loucos por sua língua” ou do que Pierssens denominou como “logofilia”, Pêcheux (2004 [1981], p. 48) afirma que “[...] a linguística científica revela ‘estranhos parentescos com aquilo que ela vive de excluir’”, isso porque, lado a lado, há o amor pela língua materna e o desejo da língua ideal.

Pêcheux nos dá a ver, a partir daí, dois caminhos possíveis no que concerne à antropologia linguística, que se materializam sob o viés da “logofilia”: de um lado, há os que são levados pela deriva, “deixando errar seu fluxo no corpo pleno da linguagem”; por outro, “há os que decidem construir seu império de ciência e de texto” (2004 [1981], p. 46).

De um lado, portanto, há os que amam a língua e, segundo Pêcheux (2004 [1981], p. 45), é por amor que alguém se torna “louco pela língua”. Por amor e pelo apego primeiro ao corpo da mãe, de tal forma que sua insistência toma a forma de um amor da língua-mãe. O simbólico irrompe no corpo. Nas palavras do autor, “as palavras tornam-se peças de órgãos, pedaços do corpo esfacelado que o ‘logófilo’ vai desmontar e transformar para tentar reconstruir ao mesmo tempo a história de seu corpo e a da própria língua que nele se inscreve” (2004 [1981], p. 45). Trata-se, no nosso entendimento, de uma metáfora da língua como corpo; corpo constituído de palavras (órgãos); corpo atravessado pela ordem simbólica. A língua se inscreve no corpo e este, antes esfacelado, desmontado, pode ser reconstruído pela língua(gem).

Por outro lado, o lado dos racionalistas, vemos tentativa de dominar “racionalmente” o corpo do pensamento, com a ajuda de uma língua ideal toda poderosa e não mais a inscrição simbólica da língua materna no corpo.

Assim é que o corpo entra em cena em AD, a partir de um outro enfoque: nem do lado do sociologismo, nem do lado do racionalismo. O corpo, então, de metáfora pela qual se visualiza a língua, entra em cena nos estudos do discurso como objeto de investigação, concebido como objeto de análise, como “[...] um lugar de visualização do sujeito e da cultura que o constitui. O corpo que olha e se expõe ao olhar do outro. O corpo que se expõe e que busca se tornar inescrutável, inapreensível” (FERREIRA, 2011a, p. 177). Da mesma forma como pensam a Filosofia Trágica e a Psicanálise, o corpo, em AD, não se resume ao seu estatuto biológico. Tampouco é concebido pelo viés racionalista e psicologizante. É pelo atravessamento psicanalítico que o estudo do corpo pode ser proposto, em AD, a partir de suas dimensões Real, Simbólica e Imaginária. Expliquemos.

Vinhas (2014, p. 109) afirma que o sujeito é sujeito da corporalidade. Assim o é, pois o sujeito está sempre a oferecer material para interpretação, de modo que seu corpo funciona como materialidade significante. A autora utiliza a expressão *corpolingagem discurso* a fim de teorizar a relação que se estabelece entre o corpo enquanto materialidade discursiva e o corpo como a própria subjetividade.

Como forma material, pontua Vinhas (2014, p. 109), o corpo possui três dimensões: real, simbólica e imaginária. A dimensão real ou biofísica (a estrutura do corpo) abrange “materialidades que se apresentam primeiramente à significação para o outro”. A dimensão simbólica relaciona-se aos “sentidos que lhe são atribuídos por gestos de interpretação na história e, também, a memória discursiva constituindo-o”. Por fim, a dimensão imaginária “significa para o sujeito uma unidade identitária”.

Na concepção de Ferreira (2011a), o corpo imaginário é aquele que, antes fragmentado, pelo Estádio do Espelho, se unifica. Em outras palavras, é o momento em que o não-Um torna-se Um; no qual o eu constrói-se a partir do Outro. Pelo registro do imaginário, atribui-se um corpo ao sujeito ao mesmo tempo em que se estabelece o que Lacan chamou de alienação.

O corpo simbólico seria a saída para a alienação presente no corpo imaginário. Trata-se de um corpo marcado pelo significante e articulado numa estrutura linguística, onde irá se dar a relação entre fala-linguagem-corpo. Nesse processo, o Não-do-Pai, ou a entrada da criança no simbólico é o que possibilita a separação, por onde se dá o advento do sujeito do próprio desejo (não mais da mãe).

Já o corpo (do) real é concebido como a parte não simbolizada, ou seja, que não foi marcada pelo significante. Esse corpo, na teoria lacaniana, é o corpo gozoso, pensado a partir do impulso da energia do inconsciente, pura energia psíquica, da qual o corpo orgânico seria

apenas a caixa de ressonância. A partir daí, podemos compreender o mistério do corpo falante proposto por Lacan, que se relaciona com a noção de real, o impossível, que não foi simbolizado (pela linguagem), mas que não cessa de não se escrever.

Sobre essa questão, vale ressaltar que, com base em Baldini e Souza, Vinhas (2014) aborda a noção de real do corpo como “aquilo que foi objeto da castração, aquilo que é anterior à simbolização” (p. 108). A autora afirma que o corpo, compreendido enquanto formulação do sujeito, “materializa tanto a falta quanto o excesso de sentido e, nos espaços de vida social, ele assume posição contraditória” (p. 108). É essa contradição que, na concepção de Vinhas, pode ser concebida como efeito da castração – o processo pelo qual a letra inscrita no corpo mata o real (o real do corpo) que havia antes da letra, antes das palavras, antes da linguagem. O que fica são apenas os vestígios do real do corpo que, nas palavras da autora, “entram em contradição com a determinação via ideologia” (p. 108).

Essa teorização encontra seu aporte no atravessamento psicanalítico que funda a própria base epistemológica da AD. Poderíamos dizer que, por meio desse atravessamento, teríamos, entre a AD e psicanálise, uma relação de “estranha familiaridade”. Falamos em estranha familiaridade, uma vez que, embora a conceituação de corpo proposta pela AD tenha relação com a Psicanálise – o que lhe confere certa familiaridade – a disciplina de interpretação proposta por Pêcheux possui suas singularidades.

A singularidade de que falamos diz respeito ao fato de que, para Ferreira, o corpo é pensado como arquivo, entre o sujeito e a língua; sua análise está focada “[...] no corpo como objeto teórico, como objeto discursivo, como modo de ver” (2011a, p. 177). É com base nessa articulação entre real, simbólico e imaginário que o corpo, discursivamente, é pensado “[...] como um lugar de visualização do sujeito e da cultura que o constitui” e que podemos conceber o corpo, habitado pelo sujeito, ocupando lugar numa determinada sociedade, numa determinada cultura.

O corpo é atravessado e constituído pela linguagem, como nos ensina a Psicanálise. De onde abstraímos a noção de *corpolingagem*. Em AD, a relação que se estabelece é entre corpo e discurso, tendo presente que o discurso é efeito de sentido e, sendo efeito de sentido, é (e)feito de linguagem. Para Orlandi (2012), é possível dizer que sujeitos e sentidos dão corpo à linguagem. Mais do que isso, o corpo é pensado como formulação do sujeito, em diferentes discursos, a partir de sua materialidade, ou seja, de sua inscrição na história.

O corpo, assim como a língua, torna-se materialidade do discurso. Essa materialidade é da ordem da incompletude, da equivocidade e da não transparência e, na condição de produzir efeitos de sentido, vincula-se a determinadas condições de produção. Como

materialidade do sujeito, concebemos o corpo enquanto *corpodiscurso* – quando interpelado, quando a carne passa pelo processo de discursivização. Por processo de discursivização, entendemos a inscrição dos efeitos materiais da língua sujeita a falhas na história, fato que se dá, porque, assim como a língua, a história também tem seu real.

O corpo significa porque é materialidade do sujeito. O corpo e o processo de significação, portanto, não podem ser pensados sem a materialidade do sujeito, da mesma forma que esta não pode ser pensada em separado do corpo. Quando passa pelo processo de discursivização e torna-se materialidade do sujeito, o corpo passa a ser simbólico, produzido e produzindo-se em um processo de significação, no qual trabalha a ideologia.

O corpo, na condição de materialidade do sujeito, passa pelos processos de interpelação e identificação, pelos quais o indivíduo se torna sujeito pela ideologia e pelo inconsciente e se identifica a determinados saberes engendrados pelas formações social, ideológica, discursiva, imaginária e cultural. Dito de outro modo, trata-se de um corpo que ocupa lugar numa determinada formação social e cultural e que, por conta disso, se identifica (ou não) a determinadas formações. A carne passa, portanto, pelo processo de discursivização e produz sentidos, que são efeitos de sentidos.

Justamente por ter materialidade é que o corpo não é transparente, embora esse seja um dos efeitos ideológicos nele produzido. O corpo, assim como a linguagem, não é transparente, uma vez que é atravessado de discursividade, ou seja, de efeitos de sentido que são constituídos pelo confronto entre o simbólico e o político.

Orlandi (2012), a partir daí, estabelece uma relação entre a materialidade do sujeito – o corpo – e os espaços por onde circula e produz efeitos de sentido. Ao pensar o sujeito, em sua materialidade, significando o e significando-se no espaço urbano, a autora observa que há marcas produzidas pela inserção do sujeito com sua materialidade em um ou outro espaço de significação. Por esse viés, há uma forma histórica e social do corpo, isso porque, nas suas palavras, “a interpelação do indivíduo em sujeito pela ideologia produz uma forma histórica com seu corpo” (2012, p. 86). O corpo, assim como o sujeito, passa pelo processo de interpelação ideológica, sendo que a ideologia, enquanto prática, afeta e faz parte do processo de significação do corpo.

Investido de sentidos, produzindo-se e produzindo o espaço por onde circula, o corpo textualiza-se. Essa textualização do corpo tem a ver justamente com o fato de que o corpo faz parte da chamada narratividade urbana e a tatuagem e o piercing são exemplos disso no corpo do sujeito, da mesma forma que a pixação e o grafite no corpo social. Trata-se de pensar o corpo do sujeito em sua inscrição na cidade, uma vez que está atado ao corpo social. Dito de

outro modo, o corpo do sujeito, atado ao corpo social, isto é, às condições sócio históricas em que vive, produz sentidos na história.

Corposdiscurso é, então, a possibilidade de não dicotomizarmos a relação que se estabelece entre o corpo e o discurso. É a possibilidade de observarmos que o corpo, enquanto materialidade, passa, também, pelos processos de interpelação e identificação. E é nesse sentido que a relação com a Psicanálise continua sendo pertinente, uma vez que o corpo é marcado pelos significantes – é atravessado pelo simbólico – e produz efeitos de sentido, a partir de sua interpelação ideológica e inconsciente e pelos lugares que ocupa nas formações social, cultural, imaginária, discursiva. É nesse sentido, também, que a relação com a Filosofia Trágica torna-se viável, na medida em que o texto é considerado como a metáfora do corpo. Sendo texto, ao corpo imprime-se um efeito de unidade que, no entanto, é constituída pela própria multiplicidade. Na condição de texto, o corpo torna-se interpretável e, sendo sujeito à interpretação, pode adquirir inúmeros sentidos.

Dessa relação, podemos pensar que, como não há processo de identificação plenamente bem sucedido e os sentidos sempre podem ser outros, o corpo é investido de incompletude, de falha, de equivocidade. E, é nesse sentido que o corpo passa ser lugar de visualização do sujeito e da cultura que o constitui, como aponta Ferreira (2011a); que o corpo pode ser entendido como lugar de observatório, tanto do sujeito que nele habita quanto e, sobretudo, da própria formação social que lhe determina e que é por ele determinada.

Isso posto, podemos dar prosseguimento ao nosso trabalho, retomando o entrelaçamento que, inicialmente, propomos para visualizar o corpo a partir de um possível laço entre a AD, a Filosofia Trágica e a Psicanálise. Porque o corpo é feito e efeito de linguagem, de discurso, que ele suporta a falha, a falta. Assim, na sequência, apresentamos uma outra configuração de nosso nó, o nó de quatro elementos⁹, tendo presente que todo o processo por nós apresentado suporta também a falha, o equívoco. A anorexia nervosa, dentre outras neuroses e psicoses, é exemplo disso. Trata-se, agora, de pensarmos no corpo a partir de sua materialidade, sua inscrição numa formação social, tendo em vista o lugar que o sintoma e a cultura ocupam nesse cenário.

⁹ O nó de quatro elementos, por nós aqui aludido, diz respeito a uma maneira singular de reler o que Lacan propôs em seu Seminário 23 (2007) como “nó de quatro”.

1.4 UM NÓ DE QUATRO ELEMENTOS

Colette Soler (2010) afirma que é pelo sintoma que, na Psicanálise, o corpo é introduzido. Com base nisso, Ferreira (2011a, p. 178) propõe que, pelo sintoma, tanto Freud quanto Lacan buscaram, respectivamente, decifrar as pulsões recalçadas e definir o sintoma como um acontecimento do corpo.

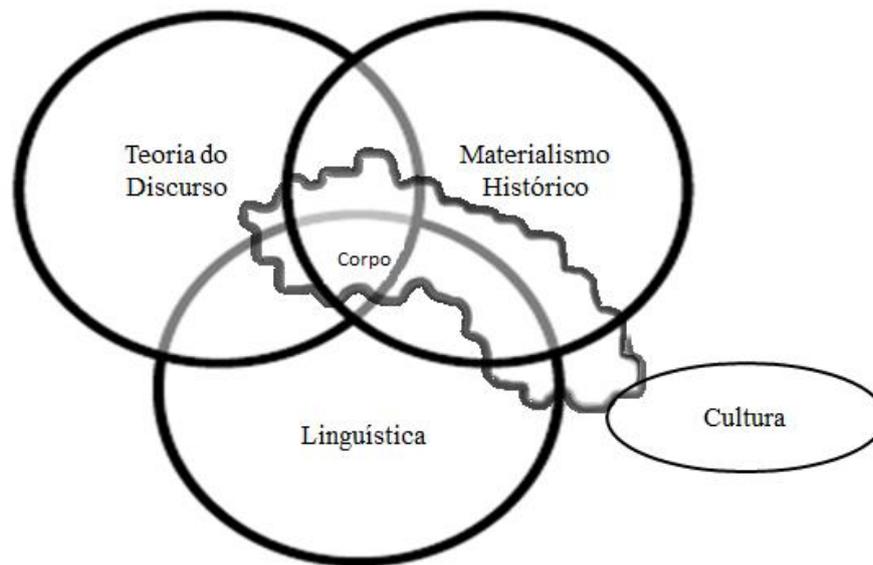
E é pela figura do nó-borromeando que Lacan introduz o sintoma, ou o *sinthoma*¹⁰. De acordo com o autor (2007, p. 21) “estabelecer o laço enigmático do imaginário, do simbólico e do real implica ou supõe a ex-sistência do sintoma”. Assim, estando o imaginário, o simbólico e o real separados uns dos outros, a possibilidade de ligação entre eles se dá pelo quarto elemento, o sintoma.

Em nosso nó, os anéis são habitados pelas teorias que, no nosso entendimento, podem ser aproximadas, dado que nosso estudo tem como objeto o corpo. Imaginemos, entretanto, que estes anéis estejam separados (e eles estão), tendo em vista a singularidade de cada campo teórico. Como poderíamos aproximá-los, amarrá-los?

Pensamos que a ligação entre esses anéis poderia se dar a partir do quarto elemento, em nossa concepção, a cultura. Assim, se em Lacan é o sintoma que amarra os três anéis separados, em nosso nó, esse papel seria ocupado pela cultura. Teríamos, então, nosso nó de quatro elementos:

¹⁰ Muito se discute, no âmbito da psicanálise, a diferença entre sintoma e *sinthoma*. Lacan, no seu Seminário 23, afirma que “o *sinthoma* é uma maneira antiga de escrever o que posteriormente foi escrito sintoma” (2007, p. 11). Ocorre que essa diferença, além de marcar a possibilidade de uma outra grafia, marca, também, a possibilidade de uma outra leitura sobre o sintoma. Este, em Lacan, não é mórbido; torna-se, antes, mais um elemento da cadeia: simbólico, real e imaginário, amarrados pelo sintoma. Em nosso trabalho, manteremos a grafia “sintoma”; nas citações, respeitaremos a forma como foi grafada pelo autor.

Esquema 3: Nó de quatro elementos



É a partir daí que buscamos, mais uma vez, uma possível aproximação entre AD, Psicanálise e Filosofia Trágica, tomando a cultura como ponto de articulação. Essa proposta mostra-se oportuna, na medida em que trabalhamos o corpo como materialidade do sujeito, como *corpodiscurso*. Corpo habitado por um sujeito não empírico, interpelado pela ideologia e afetado pelo inconsciente, marcado pela cultura, pelo lugar social que ocupa na luta de classes, pelo que chamamos de sociedade em rede e do espetáculo.

Entretanto, não fechamos os olhos para o quarto elemento de Lacan, o sintoma, isso por dois motivos. Primeiramente, porque sintoma e cultura são conceitos que se entrelaçam quando pensamos no corpo ocupando lugar numa dada sociedade. Segundo, porque falamos de um corpo doente, de um corpo que se mostra e que é mostrado pelo sintoma: o corpo anoréxico – que materializa uma forma peculiar de se relacionar com o Outro constitutivo, com a cultura, num jogo entre o excesso e a falta.

Nesse sentido, a questão que para nós se coloca diz respeito ao modo como sintoma e cultura se enredam quando tomamos o corpo como objeto de análise, sobretudo o corpo da anoréxica. A resposta não nos parece ser da ordem da obviedade. Ocorre que, embora não óbvia, trata-se de uma interrogação cujas respostas apontam para aquilo que Pêcheux chamou de real, o impossível... que seja de outro modo. Nas palavras do autor,

supor que, pelo menos em certas circunstâncias, há independência do objeto face a qualquer discurso feito a seu respeito, significa colocar que, no interior do que se

apresenta como universo físico-humano [...] ‘há real’, isto é, pontos de impossível, determinando aquilo que não pode não ser ‘assim’ (PÊCHEUX, 2012 [1988], p. 29).

Dito de outro modo, ao abordar o corpo, a partir da articulação teórica proposta, buscamos lançar nosso olhar sobre espaços discursivos, designados como universos logicamente estabilizados, a fim de expor ao leitor sua opacidade. Procuramos visualizar os equívocos que acabam por constituir discursos marcados por uma certa transparência, uma homogeneidade lógica.

Diante disso, tomemos, pois, uma certa distância, e visualizemos a questão, começando pelo corpo doente da anoréxica para, na sequência, diferenciar doença de sintoma e por fim, observar como a cultura entra e faz amarras nessa articulação por nós proposta, a fim de situarmos o lugar que o corpo ocupa numa sociedade em rede e do espetáculo.

1.4.1 O corpo doente da anoréxica

Como já afirmamos anteriormente, no título de nosso capítulo, apresentamos uma materialidade que diz respeito à inscrição de uma jovem em um blog Pró-Ana: “Pelo corpo, buscando felicidade! A favor da anorexia e bulimia”. O sujeito se inscreve em uma posição favorável ao que, no discurso médico atual¹¹, é considerado como uma doença, e grave. Como isso é possível? Como pode o sujeito se posicionar a favor daquilo que pode aniquilá-lo?

Antes de responder a tal interrogação que, por sinal, pode causar estranhamento, voltemos nosso olhar para o próprio enunciado. O sujeito, pelo corpo, busca a felicidade, a partir de sua inscrição no que o discurso médico chama de doença, a anorexia nervosa. O sujeito se reconhece enquanto anoréxico e a anorexia é marcada no próprio corpo, pelos sintomas. Do enunciado, podemos lançar nosso olhar tanto para o corpo, quanto para os sintomas que se mostram no e pelo corpo e, daí, para a própria anorexia e para a anoréxica. É por esse viés que, nesse tópico, analisamos o corpo doente da anoréxica (pelo viés do discurso médico) para, na sequência, propor uma diferenciação entre doença e sintoma.

¹¹ Referimo-nos ao discurso médico como aquele institucionalizado pelos saberes produzidos cientificamente pela medicina e materializados, principalmente, pela Classificação Internacional de Doenças – CID 10 – e pelo Manual Diagnóstico e Estatístico de Transtornos Mentais – DSM 5.

No interior do discurso médico atual, a anoréxica é aquela pessoa acometida pela doença anorexia nervosa. De acordo com a Classificação Internacional de Doenças, a anorexia nervosa é um transtorno da alimentação, do grupo F50-F59 – Síndromes comportamentais associadas a disfunções fisiológicas e a fatores físicos. Na nota consta que a anorexia nervosa é um transtorno caracterizado por perda de peso intencional, induzida e mantida pelo paciente, a anoréxica. Trata-se de uma doença que compreende um medo de engordar, a partir da qual os pacientes se impõem a si mesmos um baixo peso. Acompanha a anorexia um grau variável de desnutrição, somado de modificações endócrinas e metabólicas secundárias e de perturbações das funções fisiológicas. Os sintomas são: restrição das escolhas alimentares, prática excessiva de exercícios físicos, vômitos provocados e a utilização de laxantes, anorexígenos e de diuréticos.

E é pelos sintomas que se pode saber se um sujeito se enquadra ou não nesse diagnóstico. Diga-se de passagem, é pelos critérios diagnósticos que se pode constatar se um sujeito está ou não acometido pela anorexia nervosa, de acordo com o Manual Diagnóstico e Estatístico de Transtornos Mentais – DSM 5. São três os critérios principais, a saber: a) restrição da ingesta calórica em relação às necessidades, levando a um peso corporal significativamente baixo no contexto de idade, gênero, trajetória do desenvolvimento e saúde física. b) medo intenso de ganhar peso ou de engordar, ou comportamento persistente que interfere no ganho de peso, mesmo estando com peso significativamente baixo. c) perturbação no modo como o próprio peso ou a forma corporal são vivenciados.

Eis a anorexia nervosa que, tanto pela CID quanto pelo DSM 5, é entendida como um transtorno da alimentação. Mais do que isso, é uma doença mental. É pelos sintomas, marcados no corpo, que o médico pode fazer suas constatações, estabelecer um diagnóstico e encaminhar os possíveis tratamentos. Tanto é que, na prática médica atual, o sintoma é definido pela queixa que o paciente leva quando vai a uma consulta, aquilo que ele relata estar sentindo, o motivo que o levou a procurar ajuda. O sintoma pode ser definido, em linhas gerais, não como a doença em si, mas como qualquer alteração da percepção normal que uma pessoa tem de seu próprio corpo, do seu metabolismo, de suas sensações, podendo ou não consistir-se em um início de doença.

Cabe ressaltar que, conforme o DSM 5, “é raro uma pessoa com anorexia nervosa queixar-se da perda de peso por si só. Na verdade, indivíduos com anorexia nervosa com frequência carecem de insight ou negam o problema” (2014, p. 340). Assim é que, geralmente, o indivíduo é levado à atenção profissional por familiares depois de perda de peso marcante (ou insucesso em obter o ganho de peso esperado). Consta ainda que, se buscam

ajuda por si mesmos, isso se deve à angústia causada por sequelas somáticas e psicológicas da inanição.

Ao médico, portanto, cabe escutar os sintomas relatados, seja pelo próprio paciente, seja pelos familiares e, a partir disso, promover uma pesquisa ativa, através de outra etapa da anamnese que é a revisão de sistemas. Nesse método, o conjunto de sintomas e sinais apresentados é levado em consideração, para se chegar à formulação de uma hipótese ou diagnóstico propriamente dito, que pode requerer exames complementares para sua confirmação e que conduz ao planejamento terapêutico. A partir dos dados objetivos coletados (normalmente por exames, sobretudo laboratoriais), o médico pode, então, constatar, ou não, uma doença que, em suma, é entendida como um conjunto de sinais e sintomas específicos que afetam um ser vivo, alterando o seu estado normal de saúde.

Trata-se de uma prática que tem como base e fundamento o discurso científico, aquele das cifras, das evidências, das verdades (embora não absolutas). Em suma, trata-se de uma prática que se articula a partir de uma determinada forma de saber, o saber médico e, mais especificamente, o saber psiquiátrico – um discurso, o da medicina, que se pretende transparente, logicamente estabilizado, mas que, como veremos¹², é marcado pela opacidade.

A anoréxica, a partir de seu corpo considerado doente, evidenciado pelos sintomas em seu corpo, ou seja, pelos sinais de anormalidade que no corpo tomam forma material, é considerada como portadora de um transtorno alimentar. Transtorno que diz respeito a uma enfermidade mental. Que diz de sua doença mental, de sua loucura.

A medicina, ao longo da história, ocupou-se não apenas pelo estudo da saúde e da doença em si e suas formas de tratamento. No que se refere ao psiquismo, da loucura ao que, hoje, é conhecido por transtorno mental, a medicina, como materialização do discurso médico, ocupou-se, sobretudo, das formas de categorização do sujeito e de higienização dos espaços, o que, nas palavras de Foucault (2013a), significa unir a preocupação de cura e, ao mesmo tempo, de exclusão.

Herdeiro de Nietzsche e tendo sido orientado por Canguilhem na produção de sua tese, Foucault nos apresenta o movimento que vai desde a Nau dos Loucos até a libertação destes dos hospícios, passando pelas formas de internação e pelo mundo correcional que, nos dias de hoje, toma forma pela medicalização – o remédio que mantém o doente sob controle e que, ao mesmo tempo e ironicamente, não lhe priva a liberdade.

¹² O discurso médico será abordado no Capítulo 4 desta tese, em especial no tópico 4.3.2, que trata do consultório como um dos lugares pelos quais a anoréxica toma lugar e no qual se estabelece a relação entre médico e paciente.

Da Idade Clássica aos dias atuais criam-se formas de controle sobre o louco – sobre o doente mental. O Classicismo inventa o internamento, como a Idade Média havia inventado a segregação dos leprosos. Trata-se de lugares que cumprem, ao mesmo tempo, duas funções, de ordem religiosa e pública, portanto, política: auxiliar e punir; oferecer caridade e previdência governamental. Tratar é corrigir. Em suma, busca-se, pelo menos, ocultar os efeitos sociais mais visíveis, visto que, nas casas de internação, o louco não é apenas louco, é um outro que precisa se tornar invisível e, mais do isso, precisa ser eliminado: os pobres, os desprezíveis, os nocivos, os infames, os sem parcela.

Fato é que o louco, bem antes de ter o estatuto médico que o positivismo lhe conferiu, já havia adquirido uma espécie de “densidade pessoal”. No entanto, a partir do Renascimento, o louco, categorizado no “jardim das espécies”, passa a ser visto a partir de uma consciência médica. A medicina positivista do século XIX herda a noção jurídica de “sujeito de direito” e, pondo em jogo as condutas do homem social, prepara, assim, uma patologia dualista, entre o normal e o anormal, o sadio e o doente.

A psicopatologia surge nesse contexto. Ela cria a ideia de homem normal, o que perdura até hoje com os diagnósticos e formas de tratamento que tomam por base a CID e o DSM, por exemplo. Mesmo com a “libertação do louco”, de Pinel às reformas psiquiátricas do século XX, e com formas de controle – a medicalização – mais sutis, ainda assim, assistimos, desde o fim da Idade Média que o doente mental – o louco – e a loucura “tornam-se personagens maiores em sua ambiguidade: ameaça e irrisão, vertiginoso desatino do mundo e medíocre ridículo dos homens” (FOUCAULT, 2013a, p. 14). A loucura é a expressão do outro – o estrangeiro, o estranho – do qual é preciso ter cuidado, no múltiplo sentido que a palavra nos autoriza a pensar. O louco, ainda hoje, é reconhecido com “estranho a sua própria pátria [...] é designado como sendo o Outro, o Estrangeiro, o Excluído” (2013a, p. 134).

Sobre essa questão, recentemente, a analista do discurso Ana Boff de Godoy (2016), em sua tese, percorre os (des)caminhos da loucura, como constructo discursivo e sintoma social. A autora empreende, a partir dos pressupostos da AD, uma análise dos discursos sobre a loucura na trilha da história, que vai da Antiguidade à Idade Média; do Renascimento ao final da Idade Moderna; e do século dos manicômios ao século XXI. Nesse percurso, Godoy (2016) trabalha a delegação discursiva no enlace do sujeito, da língua e das relações de poder, no ponto de encontro entre ideologia e inconsciente.

Para a analista, os loucos, ao longo da história, foram tratados como documentos, no interior de formações discursivas dominantes, principalmente a da medicina. O manicômio é concebido como um arquivo no qual os loucos são selecionados (como válidos ou não) e

catalogados; nele, seus corpos e comportamentos são utilizados para fim de comprovação do diagnóstico que os selecionou e os classificou; são guardados, docilizados, esquecidos, e suas memórias passam por um processo de apagamento. A abertura desse arquivo, nas palavras da autora, permite que entendamos os loucos também como “[...] testemunhos, documentos corrompidos da sua própria história e dessa história coletiva escondida embaixo do tapete da história oficial” (2016, p. 60).

De documento, o louco passa a ser monumento, a partir de acontecimentos históricos e discursivos, os quais instauram novas FDs e lhes direcionam um novo olhar, levantando o véu do esquecimento que encobre as relações de poder a que estão submetidos, revelando suas feridas e cicatrizes. Passar para a categoria de monumento, na visão do Godoy (2016) possibilita uma nova forma de dizer sobre esses sujeitos e, mais do que isso, permite que percebamos que “[...] não é a história que transforma documentos em monumentos, mas sim o gesto interpretativo da história (historicidade) que se caracteriza como acontecimento o que propicia fazê-lo” (2016, p. 60).

O louco é o outro, o estrangeiro, o excluído. É documento que pode, sob um gesto de interpretação, se tornar monumento. Fato é que o louco e a loucura sempre existiram. Tanto que, para Godoy (2016), a loucura acompanha a existência dos sujeitos, provocando impactos significativos no âmbito social, influenciando nas relações pessoais e nas relações de trabalho. É por isso que o louco é considerado como um doente, do qual é preciso manter distância. É por isso, também, que a doença, física ou mental, precisa ser higienizada, extirpada, combatida. Talvez seja por isso que o discurso médico tenha se solidificado ao longo da história como o discurso (e a prática) pelo qual a empreitada contra a doença e o doente se realize com maior eficácia.

Assim é que a psiquiatria, como um ramo da medicina, em vez de descobrir a essência da loucura e a libertar, torna-se um instrumento de dominação do louco. Por conta disso, a história da loucura apresentada por Foucault (2013a) não pode ser confundida com a história da psiquiatria. Em sua análise, lemos mais do que o modo como se configuraram os espaços institucionais de controle do louco; lemos que as técnicas de controle, assim como as formas de saber fazem trabalhar o poder. Lemos que o poder não é um objeto natural, mas uma prática social construída historicamente.

Trata-se de um poder que intervém materialmente, de modo a atingir a realidade mais concreta dos indivíduos: do ordinário do cotidiano até o corpo. O poder não é visto como uma dominação global e centralizada que se pluraliza, se difunde e repercute nos diversos setores da vida social de modo homogêneo. O poder não está localizado em um ponto específico da

estrutura social. Nas suas palavras, “[...] o poder é um feixe de relações mais ou menos organizado, mais ou menos piramidalizado, mais ou menos coordenado” (2013b, p. 369). Em outras palavras, o poder é algo que se exerce, que se efetua, que funciona em rede.

“O poder penetrou o corpo, encontra-se exposto no próprio corpo...”, afirma Foucault (2013b, p. 235). O poder é forte porque produz efeitos positivos no nível do desejo e também no nível do saber. Ao mesmo tempo, produz individualidade, de modo que o poder disciplinar, em sua perversidade, não destrói o indivíduo, mas o fabrica. O indivíduo é um dos efeitos do poder, talvez o mais importante e, por isso mesmo, torna-se necessário o desenvolvimento de técnicas de governo de si e do outro.

O poder produz; produz domínios de objetos e rituais de verdade. O discurso médico é exemplo disso, ao produzir-se como uma verdade que atua controlando o sujeito. O poder tem como alvo o corpo, mas não para supliciá-lo, mutilá-lo, e sim para aprimorá-lo, adestrá-lo. Trata-se do “poder disciplinar”, que funciona como um mecanismo de poder na medida em que não atua do exterior, mas trabalha justamente o corpo dos homens, produzindo comportamentos, fabricando, em suma, o tipo de homem necessário à manutenção da sociedade capitalista. Não é ao acaso que a medicina moderna, como uma medicina social, surge justamente com o desenvolvimento do capitalismo.

O discurso médico, portanto, funciona como uma técnica de poder disciplinar que promove a formatação do sujeito e de seu corpo. O médico penetra em distintas instâncias de poder, tornando-se o grande conselheiro e o grande perito na arte de observar, corrigir, melhorar o corpo social e mantê-lo em permanente estado de saúde. A medicina surge como técnica geral de saúde; a psiquiatria, como uma forma de controle do louco, do doente mental. Mais do que serviço das doenças e arte das curas, são técnicas que assumem um lugar importante nas estruturas administrativas e na maquinaria de poder.

A anorexia nervosa, como doença mental, se enquadra nesse discurso categorizador da medicina. No interior desse discurso, não há espaço para a dúvida: a anoréxica é uma doente mental. Materializa, portanto, uma forma de loucura, devendo se sujeitar a formas de tratamento em função da cura. Mesmo que não tenha estado no hospício, atualmente, a anoréxica está nos hospitais, nas clínicas,... nos blogs. Na clínica médica, como afirma Fernandes (2011), o sofrimento do paciente é inscrito em um discurso médico que, ao lhe atribuir sentido, nome e tratamento, visa à supressão da demanda que gerou a consulta médica. Sobre a anoréxica e seu corpo doente, o poder disciplinarizador da medicina atua, buscando a saúde, o controle da enfermidade.

A anorexia tem nome e tratamento; por isso encontra lugar na Classificação Internacional de Doenças, bem como no Manual Diagnóstico e Estatístico de Transtornos Mentais, pelos quais ficamos sabendo: a) o que é a anorexia; b) quem é a anoréxica, ou o sujeito acometido pela doença; c) o que falha (foge do funcionamento normal) no corpo quando acometido pela doença; e d) quais são os sintomas (os vestígios no corpo indicando que algo foge de seu funcionamento normal).

Ocorre que, não obstante as categorizações que constituem o discurso médico, se o paciente relata ao médico uma queixa, é porque algo se faz sentir – produz efeitos – em seu corpo. Esses efeitos produzidos no corpo, os sintomas, dizem respeito àquilo que, de acordo com o discurso médico, escapa ao seu funcionamento “normal”. Daí, a permanência de um conceito de saúde que, desde o seu sentido positivista, é a ausência de doença. Em outras palavras, na prática clínica, a saúde é pensada como a ausência de doença, e a doença, como a falta ou a perturbação da saúde.

Essa concepção positivista foi, no entanto, posta em xeque por Freud. Embora Foucault tenha sido o autor de severas críticas à Psicanálise, sobretudo com relação à seriedade com que Freud esboçava a relação médico-doente, sendo o médico uma espécie de taumaturgo, cuja onipotência alcançaria poderes divinos, admite que, com relação à loucura, a Psicanálise, diferentemente da reforma proposta por Pinel, abre um espaço para a escuta do louco.

De acordo com Roudinesco (2007), pela obra de Foucault ficamos sabendo que a loucura é um fato de cultura e não de natureza, e sua história é a das culturas que a classificam como tal e a perseguem. Para essa mesma autora, a partir da obra “História da Loucura”, “Foucault inscrevia a descoberta freudiana em uma continuidade intrínseca à história da psicopatologia e, ao mesmo tempo, empenhava-se sempre em deixar transparecer seu status de alteridade” (2007, p. 127). Nas palavras do próprio Foucault (2013a), foi Freud quem desmistificou todas as outras estruturas do asilo, fazendo com que se calassem as instâncias da condenação.

Doença e sintoma não são, portanto, termos equivalentes. Para diferenciá-los, é necessário que recorramos à Psicanálise, que imprime um outro sentido possível para o sintoma. Vejamos.

1.4.2 O sintoma não é doença

O sintoma não é doença. Para fazer tal afirmação é preciso retornar à Freud. No decorrer de sua produção, Freud, de fato, propôs que se ouvisse o indizível. Uma dessas escutas diz respeito ao sintoma, concebido como expressão de um conflito psíquico. Diferentemente do discurso médico, o sintoma, para a Psicanálise, não se reduz a uma percepção do paciente de que algo em seu corpo não funciona bem, denotando a possibilidade de existência de uma doença. O sintoma é visto, antes, ao mesmo tempo como mensagem do inconsciente e como satisfação pulsional. É nesse sentido que há resistências no tratamento, uma vez que há ganhos com a doença, dos quais o paciente não quer se desvencilhar. Trata-se de uma concepção que permitiu a Lacan apresentar o sintoma como mensagem-metáfora, como gozo e como invenção-criação. Mais do que isso, trata-se da possibilidade operada por Lacan (apud ZIZEK, 1996, p. 297), de afirmar que não foi ninguém, senão Marx, quem inventou o sintoma.

Ao estudar a histeria, Freud afirma que os histéricos sofrem de reminiscências. Um conflito psíquico gerado por um evento traumático e que deixa marcas; estas não são lembradas no estado de vigília, mas retornam no corpo causando paralisias, dores, cegueira... A partir do método da associação livre, os pacientes podem falar sobre aquilo que os afeta, de modo que a fala em transferência torna-se mais eficiente na resolução dos sintomas, mesmo revelando as resistências de modo mais contundente. As resistências aparecem justamente quando se insiste em manter fora da consciência as lembranças traumáticas. Quando as resistências cedem e os eventos traumáticos podem ser vivenciados, os sintomas desaparecem.

O sintoma surge, portanto, quando algo precisa se manter recalado. Há resistências porque o sintoma é um produto transfigurado pelo impulso de satisfação inconsciente da libido e pela proteção exercida pelo recalque. Desse modo, ao atender ao mesmo tempo a dois senhores, sua tarefa é manter o equilíbrio entre essas instâncias.

Há resistências, também, porque o sintoma materializa uma satisfação que torna o tratamento difícil. É com muita resistência que os pacientes abrem mão de seus sintomas e, ainda assim, não de modo total e definitivo. Essa elaboração permite à Freud, a partir de 1920, reeditar o conceito de sintoma, tendo presente a descoberta da pulsão de morte. A partir daí o sintoma passa a ter duas faces: o sintoma como efeito lacunar, como mensagem, passível de interpretação, e o sintoma como satisfação pulsional, que é o que resiste ao tratamento analítico.

Trata-se, pois, da base sobre a qual a psicanálise lacaniana se assenta. No seu primeiro ensino (1953-1963), Lacan dá primazia ao simbólico, de modo que a fala dos pacientes,

constituída como objeto, faz com que se estabeleça uma escuta psicanalítica. Nesse momento, o inconsciente é concebido pela sua estruturação como linguagem; assim, é com vistas ao simbólico que o sintoma é elaborado como o significante de um significado recalcado da consciência do sujeito. O sintoma pode ser pensado como uma metáfora, passível de interpretação. Trata-se do “[...] mutismo do sujeito suposto falante. Se ele fala, está curado de seu mutismo, evidentemente” (LACAN, 2008, p. 19). A verdade do sujeito é dita pelo sintoma. Se o sujeito se dispõe a falar, seu sintoma pode ser recriado.

Ocorre que, ao longo de sua clínica, Lacan observa, tal como Freud, que algo sempre resiste à simbolização e suas formulações teóricas, a partir daí, vão sendo reorientadas em direção ao Real. O sintoma é referido, então, como uma tentativa de tamponamento da falta fundamental, do fora do sentido, que a língua e o significado não conseguem recobrir. Trata-se de um núcleo duro, intocável pelo sentido, que Lacan recria no segundo momento do seu ensino (1964-1974) e denomina gozo do sintoma.

O sintoma é concebido, a partir daí, como o trabalho do sujeito para dar conta do Real e modular o gozo. Um gozo que, longe de significar prazer, expressa, antes, um modo de satisfação capaz de levar o sujeito em direção ao seu pior: a pulsão de morte. Trata-se de um paradoxo entre sofrimento e satisfação, de modo que o tratamento analítico não visa mais apenas ao franqueamento do recalque, a fim de que o sujeito tenha acesso pleno à sua verdade, até porque a verdade é da ordem do não-todo. Busca-se, antes, promover uma elaboração de saber que produza uma transformação no sintoma e, como efeito sobre o real, uma transformação do gozo. Nessa perspectiva, o tratamento não visa à eliminação dos sintomas, mas a ajudar o sujeito a encontrar uma nova forma de lidar com seu sintoma.

Em seu Seminário 23, por fim, Lacan propõe o sintoma como invenção, criação do sujeito. Se o sintoma é o que constitui o sujeito, de modo que não seja necessária a sua eliminação, deve haver uma boa maneira para se lidar com ele. Segundo Lacan, “a boa maneira é aquela que, por ter reconhecido a natureza do sintoma, não se priva de usar isso logicamente, isto é, de usar isso até atingir seu real, até se fartar” (2007, p. 16). Em outras palavras, trata-se de saber fazer com o sintoma, de modo que o sujeito possa se valer dele, e não mais a ele estar submetido.

É nesse sentido que o sintoma localiza-se, justamente, no lugar em que falha o nó borromeano. Nas palavras de Lacan, “[...] trata-se de alguma coisa que permite ao simbólico, ao imaginário e ao real continuarem juntos, ainda que, devido a dois erros, nenhum mais segure o outro” (2007, p. 91).

Diante disso, podemos retornar ao nosso objeto, o corpo, especificamente, o corpo da anoréxica e visualizar que essa maneira de pensar o sintoma – como invenção-criação – tem a ver com a observação de Ferreira (2011a) referente à Lacan, segundo o qual o sintoma é um acontecimento do corpo. Por acontecimento, a teoria do discurso concebe o ponto de encontro entre uma memória e uma atualidade (PÊCHEUX, 2012 [1988]), que se faz materializar pela relação entre transparência e opacidade presente na língua, pela relação entre proposições de aparência logicamente estáveis e formulações irremediavelmente equívocas.

Ao analisar o enunciado “On a gagné” (Ganhamos), cantado pelo povo quando da vitória de Mitterrand nas eleições presidenciais da França, em 1981, Pêcheux, no batimento entre descrição e interpretação, observa o deslocamento de sentido produzido de um grito coletivo de torcedores de uma partida esportiva para uma palavra de ordem de uma manifestação política. O acontecimento se produz, então, nesse encontro entre uma memória – o sentido de “Ganhamos” cristalizado pelo já-lá, pelo já-dito, que se refere, nesse caso, a um jogo esportivo – e uma atualidade – o novo sentido produzido pelo mesmo enunciado, que se torna outro, a partir de sua reedição na cena política.

Com relação ao corpo, poderíamos, então, pensar que o sintoma reedita dizeres já-ditos e até mesmo não ditos, que se fazem materializar no e pelo corpo, como acontecimento, no ponto de encontro entre uma memória e uma atualidade. O sintoma, dessa maneira, seria uma forma de atualizar uma determinada memória, fazendo-se escutar seja como metáfora, seja como forma de modular o gozo, seja como invenção-criação.

Mais do que isso, o sintoma se faz escutar no e pelo corpo enquanto materialidade, como parte do processo social, isso porque o acontecimento não se dá fora de uma determinada formação social. O sintoma, como vimos, não é a doença propriamente dita. O sintoma é inscrito no corpo e o corpo é materialidade do sujeito que, por sua vez, assume posição no interior de uma formação social. Por isso é que o sintoma não se refere apenas a uma expressão, manifesta no corpo, de um indivíduo em particular. O sintoma, na condição de acontecimento, é social.

Nesses termos, a frase emblemática de Lacan (apud ZIZEK, 1996, p. 297), passa a ser peça chave para o entendimento da questão. Em outras palavras, é pelo modo como concebemos a formação social que podemos afirmar que, sim, foi Marx quem inventou a noção de sintoma.

O sintoma tem a ver com a formação social, não pelo conteúdo em si que se revela, mas pela forma pela qual se revela. A análise da forma mercadoria de Marx oferece uma espécie de matriz que nos permite gerar todas as outras formas da inversão fetichista. É nesse

sentido que Lacan localiza a descoberta do sintoma em Marx, pelo modo como este concebeu a passagem do feudalismo para o capitalismo, cujo pano de fundo teórico é a noção marxista de fetichismo da mercadoria.

De acordo com Marx (apud ZIZEK, 1996, p. 308), “o fetichismo da mercadoria é uma relação social definida entre homens, que assume aos olhos deles a forma fantasiosa de uma relação entre coisas”. Não se trata da famosa substituição dos homens por coisas, como se a relação entre homens assumisse a forma de uma relação entre coisas. O aspecto essencial do fetichismo da mercadoria é, antes, um certo desconhecimento da relação entre uma rede estruturada e um de seus elementos. Esse desconhecimento pode ocorrer tanto numa relação entre coisas, quanto numa relação entre homens. Ocorre que, nas sociedades capitalistas, nas quais predomina a produção para o mercado, as relações entre os homens não são fetichizadas, não ocorre com o homem o mesmo que com as mercadorias; trata-se de um contrato estabelecido entre pessoas “livres”, cada qual seguindo seu próprio interesse, ou, como coloca Althusser, livres para melhor se assujeitar.

Assim é que a descoberta do sintoma pode ser atribuída à Marx, a partir de sua concepção da passagem do feudalismo para o capitalismo, em que as relações de dominação são recalcadas. As relações sociais entre os indivíduos disfarçam-se sob a forma de relações sociais entre coisas. Daí o sintoma, que é social, ser entendido como “[...] uma formação cuja própria consistência implica um certo não-conhecimento por parte do sujeito: o sujeito só pode ‘gozar com seu sintoma’ na medida em que sua lógica lhe escapa” (ZIZEK, 1996, p. 306). O sucesso de sua interpretação está relacionado, pois, com sua dissolução.

O sintoma se mantém na medida em que esse desconhecimento também é mantido e, mais do que isso, na medida em que sua verdade é recalcada; o sujeito, ao vender livremente sua força de trabalho, perde sua liberdade, mas ainda assim a vende, porque se vê livre – desconhece sua submissão. O sintoma, então, é social, porque a própria formação social cria as condições para o recalçamento do processo de assujeitamento; porque a própria sociedade, no caso, a capitalista, faz com que o sujeito sinta-se livre diante da dominação – que desconhece. Mais do que isso, o sintoma é social, pois é no interior dessa formação social que o discurso toma forma material, regulando as práticas sociais – práticas que são práticas de sujeitos; sujeitos que são sempre já assujeitados e que têm o corpo como materialidade.

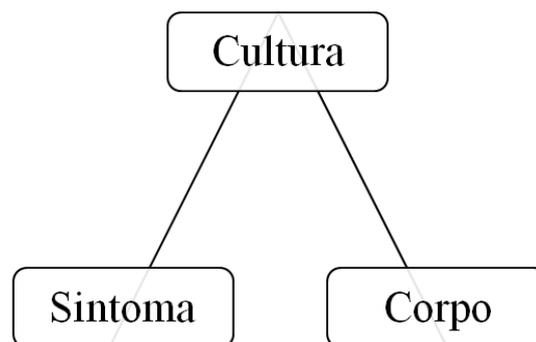
É no interior dessa formação social que o sujeito anoréxico, pode dizer que é a favor da anorexia e da bulimia, desconhecendo ou negando sua alienação ao que o discurso médico chama de doença. É no interior dessa formação social que o discurso médico pode afirmar que a anoréxica é doente – uma doente mental – que precisa de tratamento, desconhecendo ou

negando sua alienação ao próprio modo de produção capitalista que produz esse mesmo discurso. São práticas, elas mesmas, sintomáticas, uma vez que se inscrevem no interior dessa estrutura cuja lógica sempre escapa. Tanto a anoréxica quanto o médico não estão fora desse processo. Mas seria simplista pensar a anoréxica como a “alienada”, porque acometida por uma doença, e o médico como o “não-alienado”, porque detentor do saber sobre a doença e sua cura.

Tanto a anoréxica quanto o médico situam-se no interior da formação social capitalista, de modo que ambos atuam (representam, cumprem seu papel, porque desconhecem seu assujeitamento) no processo de reprodução desse modo de produção. Ocorre que ambos também podem atuar no sentido de transformar esse mesmo modo de produção e é por esse prisma que o sintoma, como acontecimento, sendo social, pode ser entendido como invenção-criação do sujeito, como algo do qual o sujeito pode se valer até se fartar.

O sintoma se faz ver no e pelo corpo. Este, como materialidades significante e discursiva, é habitado por um sujeito, que ocupa uma determinada posição no interior de uma formação social. Como parte do processo social, o sintoma se inscreve, assim como sujeito e corpo, na cultura. Há, portanto, uma (im)possível relação entre tais conceitos, que pode ser melhor visualizada pelo tripé abaixo.

Esquema 4: Tripé – Corpo, sintoma e cultura



Corpo, sintoma e cultura se entrelaçam, tendo em vista que fazem parte do processo social pela via do sujeito. Não há, nesse tripé, uma relação de hierarquia, sendo um conceito mais importante ou anterior ao outro. Os três se inter-relacionam e se constituem mutuamente, mediados pelo processo social.

É nesse sentido que, a seguir, passamos a expor ao leitor o modo como concebemos a cultura, sendo esta um dos conceitos que dão sustentação ao nosso tripé e elemento que faz

amarras no nó-borromeano que apresentamos com as teorias que julgamos dotadas de singularidade para do corpo tratar.

1.5 A CULTURA: O ELEMENTO QUE FAZ AMARRAS EM NOSSO NÓ

Os sintomas se mostram pelas marcas no corpo. Este pode ser considerado como a morada do sujeito – como sua materialidade. Sobre isso, Fernandes argumenta que, “o corpo é hoje hiperinvestido, porém frequentemente apontado como fonte de frustração e sofrimento, constituindo-se como meio de expressão do mal-estar contemporâneo” (2011, p. 16). Trata-se de um corpo, ao mesmo tempo do gozo e do sofrimento, do excesso e da falta.

A partir dessa contradição a que se submete o sujeito da contemporaneidade, emergem os ditos “novos sintomas” que, segundo Fernandes (2011), são os transtornos alimentares, a compulsão para trabalhar, para fazer exercícios físicos, as incessantes intervenções cirúrgicas de modelagem do corpo, a sexualidade compulsiva, o horror do envelhecimento, a exigência da ação, o terror da passividade, a busca psicopatológica da saúde ou, ao contrário, um esquecimento patológico do corpo, e ainda a variedade dos quadros de somatização.

Esses sintomas, de acordo com a psicanalista, funcionam como espelhos da cultura, refletem, de forma diversificada, a imagem do mal-estar na atualidade. Nas palavras de Fernandes (2011, p. 19) “as formações psicopatológicas falam da cultura, ou melhor, retiram dela o material de base que lhes dará forma, que lhes dará imagem”.

Há uma relação entre corpo, sintoma e cultura. No entanto, tendo presente a anoréxica e seu corpo, considerado pelo discurso médico como doente, porque acometido por uma patologia (um transtorno alimentar), nos lançamos a um questionamento. Como pensar no entrelaçamento da cultura diante de uma tal patologia se o próprio discurso médico apresenta uma classificação internacional das doenças? Se a classificação é internacional, é porque os sintomas são os mesmos, materializam-se da mesma forma, independentemente da cultura da qual os pacientes fazem parte e são constituídos?

Não temos respostas imediatas e logicamente estabelecidas para tais questionamentos. Diante do que nos propomos, no entanto, não nos eximimos da responsabilidade pelo gesto de interpretação que lançamos sobre os discursos que tratam do corpo, e da anorexia, em especial. Para tanto, propomos uma articulação entre a Teoria do Discurso, a Psicanálise e a Filosofia Trágica, a fim de melhor compreender nosso objeto de estudo. Apresentamos um

nó-borromeano a fim de visualizar as aproximações e os distanciamentos entre as teorias e, do mesmo modo, um nó de quatro elementos para falar do sintoma e da cultura. Esses elementos, somados ao objeto de nosso estudo, o corpo, compõem o tripé que sustenta nossa articulação.

Afirmamos que sintoma não equivale à doença; que, sendo social, pode ser entendido como um acontecimento do corpo, tornando-se invenção-criação do sujeito; que sintoma e cultura estão intimamente relacionados. Entretanto, até aqui, apresentamos o modo como concebemos o sintoma e, constatamos que o discurso médico, caracterizado pela ilusão de transparência, pelo universo logicamente estabilizado, não aborda, na CID, os aspectos singulares da cultura e do inconsciente. A partir daí, podemos dizer que a hipervalorização da categorização pela CID, por exemplo, acaba por operar “[...] um efeito de recusa da singularidade das dimensões subjetivas e das particularidades das histórias de vida desses pacientes” (FERNANDES, 2012, p. 50).

No DSM 5, por sua vez, há algumas inferências. A cultura aparece, primeiramente, atrelada aos fatores ambientais que, somados aos fatores temperamentais, genéticos e fisiológicos, compõem o que se chama “fatores de risco e prognóstico”. A ocorrência da doença prevalece em culturas e contextos em que a magreza é valorizada. Mais adiante, há uma nota específica sobre “questões diagnósticas relativas à cultura”, segundo a qual,

a anorexia nervosa ocorre entre populações diversas em termos culturais e sociais, embora as evidências disponíveis sugiram variações transculturais em sua ocorrência e apresentação. É provável que seja mais prevalente em **países ricos pós-industrializados**, como os Estados Unidos, em muitos países europeus, na Austrália, na Nova Zelândia e no Japão, mas sua incidência em países de baixa e média rendas é incerta. [...] **A apresentação de preocupações a respeito do peso entre indivíduos com transtornos alimentares varia substancialmente nos diferentes contextos culturais** (2014, p. 342. Grifos nossos).

Sabemos, porém, que a relação entre cultura e transtornos alimentares, no caso, a anorexia nervosa, é tensa, uma vez que as posições teóricas, no interior do discurso médico, divergem quanto à questão. No entanto, Fernandes (2012) destaca a importância que os aspectos socioculturais têm tido nos estudos da própria medicina, atualmente. Exemplo disso são os achados epidemiológicos, que apontam na direção de uma concepção dos transtornos alimentares como “síndromes ligadas à cultura”, especialmente, à cultura ocidental.

Para esta autora, os aspectos socioculturais favorecem o desenvolvimento dos ditos transtornos alimentares, embora não sejam causadores de seu aparecimento. Mas, de que cultura estamos falando? Se as formações psicopatológicas falam da cultura, porque esta não

é levada em consideração pela CID e compreendida apenas como diferenças entre povos e raças pelo DSM 5?

Fato é que essa compreensão de cultura esboçada pelo discurso médico não dá conta da complexidade que o próprio termo abarca. Essa concepção de cultura, além disso, não sustenta o modo como pensamos a relação entre corpo, sintoma e cultura. Por isso é que, pensar na articulação com a cultura, tendo como base os sintomas que “tomam corpo” na atualidade, tais como a anorexia nervosa, implica que pensemos nos aspectos que dizem respeito à sociedade como um todo. E é por esse viés que concebemos a cultura como uma dimensão do processo social e que propomos falar da anorexia nervosa como um sintoma que materializa no corpo as relações com a cultura – portanto, com o Outro, com os outros, com a alteridade.

Voltemos, então, nosso olhar, à cultura propriamente dita.

Do senso comum ao sentido que lhe conferiu os estudos da Antropologia, muitos podem ser os significados atribuídos à palavra cultura. Segundo Santos (2012), cultura é palavra de origem latina, oriunda do verbo *colere*, que significa cultivar. É daí que provém a ideia de culto: do cultivo agrícola, da relação do homem com a natureza; do homem culto, dotado de saberes e conhecimentos; e do culto relacionado à sacralidade. Embora essas dimensões da palavra cultura pareçam fragmentadas, todas se relacionam, de certa maneira, à inserção social do homem, da vida em sociedade.

A cultura tem a ver com a realidade social e com os sujeitos que compõem essa realidade. É por esse viés que pensamos a cultura em sua dimensão político-histórico-social, tendo em mente “[...] a humanidade em toda a sua riqueza e multiplicidade de formas de existência” (SANTOS, 2012, p. 8). A cultura, como uma dimensão do processo social, diz respeito, pois, à humanidade como um todo e, ao mesmo tempo, com as particularidades de cada povo, nação, grupo humano.

De acordo com Santos, a cultura é uma construção histórica, não podendo ser entendida como algo natural, decorrente de leis físicas ou biológicas. Ao contrário, “a cultura é um produto coletivo da vida humana. [...] Cultura é um território bem atual das lutas sociais por um destino melhor” (2012, p. 45). Por ser um território de lutas sociais é que, segundo o autor, a cultura mantém relações complicadas com a sociedade de que faz parte, isso porque ela é, ao mesmo tempo, “produto dessa sociedade, mas também ajuda a produzi-la, tanto porque está ligada à manutenção de concepções e de formas de organização e de vida, quanto porque está ligada à transformação destas” (2012, p. 65).

Ocorre que, do ponto de vista dos pensadores materialistas, há uma certa inquietude em trabalhar com a noção de cultura, como afirma Ferreira (2011b). A cultura, no ponto de vista da autora, é um todo complexo, difícil, inclusive, de conceituar. Nas suas palavras, por um viés discursivo, a cultura “[...] se torna um lugar de produção de sentidos, que muitas vezes são naturalizados e passam a reforçar o apagamento da historicidade de certos fatos sociais” (2011b, p. 59). A cultura, muitas vezes, acaba por naturalizar certos comportamentos e, “ao invés de apontar para o diferente, serve para encobrir o mesmo” (FERREIRA, 2011b, p. 59).

Esse ponto de vista é corroborado por Esteves (2013), para quem, ao se concentrar na cultura, corre-se o risco de apagar a luta de classes “[...] em nome de uma bem-intencionada mas cruel [...] tolerância à cultura do outro” (ESTEVES, 2013, p. 64). Ao mesmo tempo em que se critica a posição bem-intencionada da ideologia neoliberal com relação à cultura, é necessário ter o devido cuidado, também, com projetos, tais como o soviético, de Stalin, que buscavam, em nome do fim da luta de classes, uma unidade cultural, a começar pela língua nacional – única e sem falhas.

Essa preocupação de Esteves já estava posta em Pêcheux. Este, como mencionamos com relação ao corpo, não aborda a cultura em si. No entanto, mais uma vez, é na obra “A língua inatingível” que encontramos algumas importantes reflexões, a partir das quais podemos pensar na cultura também como objeto de análise da AD.

Pêcheux (2004 [1981]) estuda, nessa obra, a formação das línguas nacionais e, tendo presente a noção por ele cunhada de “real da história” – real trabalhado pelo materialismo histórico, a partir do qual a história é exposta em sua contradição – examina as políticas da língua engendradas pela ideologia burguesa. Nas palavras do autor, “o poder do Estado burguês reveste, portanto, ao mesmo tempo, a forma logicista de um sistema jurídico concentrado em um foco único e a forma sociologista de uma absorção negociada da diversidade” (PÊCHEUX, 2004 [1981], p. 38). Trata-se de observar que, a partir de políticas da língua e, em especial da instauração de uma língua nacional, a revolução cultural burguesa instituiu-se no terreno das “diferenças”, da “mudança” e da “variação”, para delas tirar proveito, a partir da absorção de seus efeitos.

Nessa política burguesa da língua, a rigidez das ordens é transformada em terreno de confronto das diferenças. Isso significa que sua particularidade, segundo Pêcheux (2004 [1981]), está justamente no fato de absorver as diferenças a fim de universalizar as relações jurídicas entre os “livres” trabalhadores e a circulação do dinheiro. Dito de outro modo, há uma certa perversidade nessa política bem-intencionada de igualdade em que “para se

tornarem cidadãos, os sujeitos devem portanto se liberar dos particularismos históricos que os entravam: seus costumes locais, suas concepções ancestrais, seus ‘preconceitos’... e sua língua materna” (PÊCHEUX, 2004 [1981], p. 37).

O ideal de igualdade diante da língua é traduzido pela ideologia burguesa como condição efetiva de liberdade. Eis a crítica de Pêcheux, na medida em que a questão da língua torna-se uma política de invasão, de absorção e de anulação das diferenças; na medida em que a alteridade, na sociedade burguesa, é constituída como um estado de natureza quase biológica, a ser transformado politicamente.

É sobre a língua que Pêcheux está fazendo suas afirmações e, ao mesmo tempo, a crítica da revolução burguesa. No entanto, pensamos que o mesmo dito sobre a língua, poderia ser pensado tanto sobre a cultura que, por um viés discursivo, não é pensada como mero reflexo da realidade social; antes, ela é uma construção histórica que compreende as relações de poder e, por assim dizer, a luta de classes.

Como materialização da luta de classes, a cultura pode ser entendida como o que, ao mesmo tempo, une e separa; o que uniformiza e o que singulariza – o mesmo e o diferente. Trata-se dos processos de reprodução/transformação dos modos de produção propostos por Pêcheux, ao longo de sua trajetória teórica.

É nesse sentido que falamos do sujeito anoréxico e da materialização da anorexia nervosa no corpo. Corpo que, na condição de materialidade do sujeito, ocupa um lugar, marcado pelas formações imaginárias, sociais, culturais, ideológicas, discursivas. Corpo que, atravessado pela cultura, reflete o processo de identificação do sujeito a essas formações¹³. Corpo que é constituído no interior de uma sociedade em rede e do espetáculo e que, por isso mesmo, pode (re)produzir ou transformar o que chamamos de tempo de globalização, massificação da cultura e do próprio sujeito; que reflete a sociedade do espetáculo, na qual a imagem adquire primazia em detrimento do significante; que reflete, por fim, a organização da sociedade em rede, cuja estrutura apresenta-se como uma oposição bipolar entre a Rede e o Ser.

Tratamos de uma formação social de ordem capitalista, mercadológica, em que impera a lei do consumo. A partir daí, visualizamos o corpo, em especial o corpo anoréxico, em sua inserção nessa formação social, por sua vez vinculada a uma formação cultural. A noção de formação cultural, em AD, foi trabalhada, inicialmente, por Ferreira (2011b). Para a autora, a formação cultural “seria o espaço a partir do qual se podem prever os efeitos de sentido a

¹³ Os processos de interpelação e identificação do sujeito a determinadas formações: imaginárias, sociais, culturais, ideológicas e discursivas serão por nós abordados no Capítulo 3 desta tese.

serem produzidos” (2011b, p. 61). O funcionamento das formações culturais estaria associado às formações sociais e ideológicas, de modo que as posições que os sujeitos ocupam em uma dada formação cultural condicionariam as condições de produção discursivas, definindo o lugar por eles ocupado no discurso.

Esteves (2013), a partir de sua pesquisa sobre a relação entre o discurso sobre a comida no Brasil e as formações identitárias que o permeiam, também abordou a noção de formação cultural. O autor compreende formações culturais como “aquelas que permitem o que pode e deve ser sentido e expresso discursivamente, dando a impressão ilusória de que o sujeito é senhor de seus sentidos/sensações [...]” (2013, p. 71). Tal como Esteves, aproximamos o sentido conferido às formações discursivas (o que pode e deve ser dito) ao que propomos chamar de formação cultural, no nosso caso, como aquilo que pode e deve ser vivido numa determinada sociedade.

Por esse viés, formação social e cultural estão intimamente vinculadas. Da formação social, no caso, a capitalista, extraímos, pois, uma dada formação cultural, ambas relacionadas à lógica do espetáculo e à sociedade em rede – uma cultura da virtualidade real. O sujeito anorético e seu corpo, considerado pelo discurso médico como doente, assumem lugar no interior dessa estrutura.

As anoréticas, nesse contexto, apontam-nos um certo paradoxo. Elas estão inseridas na formação social capitalista, bem como na formação cultural, ambas relacionadas à sociedade em rede e do espetáculo. Como grupo, expõem-se ao olhar não apenas pela forma emagrecida que seu corpo apresenta, mas pelo modo como se representam enquanto sujeitos nos blogs, por exemplo. A partir daí, não sabemos se elas, com seus sintomas, estão alienadas à lógica capitalista (sabem-se doentes, anoréticas e algumas, ainda assim, continuam anoréticas, mesmo com todo um discurso médico apontando os problemas dessa doença), ou se dessa lógica buscam se separar, justamente pela identificação à anorexia e pela materialização dos sintomas.

Numa sociedade em rede, as anoréticas buscam reconhecimento a partir de sua integração em comunidades virtuais, os blogs Pró-Ana. Há, nesse gesto, uma forma de materializar sua singularidade no processo de subjetivação. No entanto, há, também, uma forma de se relacionar com o Outro, com os outros. No processo de identificação, a própria identidade é construída, a partir da relação com o Outro, com os outros. Nesse processo, a identidade torna-se singular, na medida em que há um traço, uma marca que as diferencia dos demais. Ao mesmo tempo, entretanto, essa mesma marca opera a exclusão de todos os outros.

Há uma relação tensa com o Outro, com os outros. Quem são esses outros e como com as anoréxicas se relacionam é o que buscamos visualizar a partir de nosso gesto de interpretação.

Não sabemos, dessa forma, se as anoréxicas, a partir de sua inscrição em blogs, tais como o que anunciamos no título desse capítulo, “Pelo corpo, buscando felicidade! A favor da anorexia e bulimia”, estão submetidas à lógica bizarra de estar na imagem, fazendo de seu corpo um objeto do espetáculo, ou se buscam dessa lógica se separar, justamente por colocar em cena sua degradante situação. Não sabemos se, inseridas numa sociedade em rede, numa cultura da virtualidade real, suas vidas, nos blogs, não passam de um faz-de-conta que, pelo processo de reconhecimento junto a uma comunidade virtual, vai se tornando a própria realidade.

Se levarmos em consideração os processos de globalização da cultura como consequência de uma sociedade em rede, baseada no desenvolvimento informacional, podemos dizer, de acordo com Fernandes (2012), que a anorexia nervosa, como um dos “novos sintomas” de que fala a autora, é produto da organização social e, conseqüentemente, cultural. Mais do que isso, os transtornos alimentares podem ser concebidos como formas de expressão de um mal-estar, fruto de um processo de homogeneização da cultura, que se dá por meio de uma ocidentalização do mundo.

Em outras palavras e, tendo em vista as anoréxicas nos blogs, poderíamos dizer que esse mal-estar relaciona-se à sociedade em rede e do espetáculo. A anorexia não é fruto da sociedade em rede, nem do espetáculo. A sociedade em rede, ou do espetáculo, não causa a anorexia. Entretanto, como forma de materialização de um certo mal-estar, a anorexia relaciona-se com as formas de organização da sociedade e da própria cultura.

Em uma sociedade em rede, a anorexia ganha espaço no grande espetáculo virtual, por meio de comunidades virtuais, os blogs, pelos quais a identidade, ou melhor, o processo de identificação vai sendo construído, individual e coletivamente. A sociedade em rede dá visibilidade ao que antes ficava escondido; confere certa singularidade diante do corrente processo de homogeneização. Mas, ao mesmo, tempo, esconde que esse modo de organização social, em rede, do espetáculo, é resultado de uma reestruturação do próprio modo de produção capitalista; que a rede, em última instância, é um instrumento do capitalismo. E que o capitalismo é quem dirige o espetáculo.

É por esse viés que podemos visualizar uma possível relação entre corpo, sintoma e cultura, e compreender o sintoma como materialização de um certo mal-estar (psicanálise) e cultura como próprio sintoma em si (filosofia trágica). Mais do que isso, poderíamos questionar se não seria a própria cultura sintomática.

1.5.1 Seria a cultura sintomática?

As anoréxicas, pelo modo como tomam posição no interior das formações social e cultural, nos lançam ao paradoxo. Dissemos que o sintoma é social, uma vez que, inscrito no corpo, diz respeito ao sujeito e ao seu processo de assujeitamento, que se opera no interior de uma estrutura de desconhecimento. O sintoma se inscreve, no e pelo sujeito, na formação social. Aliás, é a própria formação social que cria as condições para o aparecimento e manutenção do sintoma.

Mais do que isso, afirmamos que há uma (im)possível relação entre o corpo, o sintoma e a cultura, sendo a cultura o elemento que faz amarras no nosso nó-borromeano. Dissemos também que, como parte do processo social, o sintoma se inscreve, assim como o corpo, na cultura, isso porque o corpo é entendido tanto como materialidade do sujeito quanto como o lugar no qual o sintoma se inscreve. Daí, nosso questionamento: a cultura, como parte do processo social, seria, ela também, sintomática?

A cultura, da maneira como a conceituamos, é território de lutas sociais, uma vez que os sujeitos, pelo modo como se alocam no interior das formações social e cultural, atuam no sentido de manter (cristalizar) ou transformar essas mesmas formações. Mais do que isso, a cultura, materializada em formações culturais, faz parte do processo de identificação, determinando o que pode e deve ser vivido numa dada sociedade. É no interior de uma determinada formação cultural que, pelo processo de identificação, a cultura torna-se elemento que, ao mesmo tempo, une e separa, integra e segrega, homogeneiza e torna singular. Como produto de uma sociedade e, da mesma forma, como processo pelo qual a própria sociedade é produzida, a cultura pode ser lida como da ordem da ambivalência. É por conta dessa ambivalência, desdobrada em contradição, que podemos dizer que, sim, a cultura é sintomática.

A cultura é sintomática porque ela se materializa no e pelo trabalho do sujeito. Diferentemente de uma concepção romântica de cultura, pensamos, tal como Nietzsche que, do modo como se configura a sociedade, “[...] o *sentido de toda cultura* é amestrar o animal de rapina ‘homem’, reduzi-lo a um animal manso e civilizado, *doméstico* [...]” (2009a, p. 30). Em outros termos, trata-se do que Zizek (1996) apresenta acerca do processo social, como um

sintoma. Ou seja, a cultura opera sobre o processo de alienação, pelo qual o sujeito não tem escolha, perde a liberdade, porque sempre já assujeitado, resultando, daí, um mal-estar.

Sobre essa questão, Le Rider (2002) pontua a importância de se distinguir os termos “cultura” e “civilização” – que Freud (1996 [1927]) disse detestar ter de fazê-lo – uma vez que não se trata apenas de um problema de tradução. Por vezes, os termos se confundem, dando a entender que a civilização equivale à ideia de homem cultivado – “amestrado”, nos termos de Nietzsche.

Essa confusão semântica é gerada justamente porque a ideia de civilização pode significar tanto o conjunto de características da vida coletiva de um agrupamento humano (a vida social) quanto a oposição com relação à barbárie. No segundo caso, há um juízo de valor sobre a organização social dos povos – se são ou não civilizados, ou se são ou não bárbaros. O filósofo alemão Kant, a partir daí, toma posição na discussão e afirma não existir civilização extensível a toda uma área cultural. Para Kant (apud LE RIDER, 2002, p. 133), “somos altamente cultivados pela arte e pela ciência [...] mas ainda falta muito para que possamos já nos considerar *moralizados*”.

É com relação a essa ideia de homem cultivado que Nietzsche opera sua crítica. A cultura, diferentemente da posição de Kant, não deve servir para moralizar, civilizar, amestrar ou domesticar o homem. Nesse sentido é que a cultura torna-se o próprio sintoma – o sintoma de uma sociedade decadente, porque niilista. É nesse sentido, também, que Le Rider (2002) aponta para um “novo mal-estar”, específico do nosso tempo, em face das noções de cultura e civilização. Para este autor, não se trata apenas de desconstruir as falsas evidências da distinção entre cultura e civilização, mas de reaprender as diferenças entre tais noções, lembrando que civilização não significa oposição à barbárie, da mesma forma que cultura não corresponde ao hábito, aos usos e costumes de um determinado povo ou nação.

Não encontramos em Nietzsche uma definição específica sobre o conceito de cultura ou sobre o conceito de sintoma. Além disso, o filósofo do martelo não trata do trabalho da ideologia, da forma como nos propõe Žižek (1996), a partir do materialismo histórico. No entanto, em Nietzsche encontramos uma denúncia similar sobre os modos como se estabelecem as relações numa dada sociedade, especificamente a submissão dos homens pela moral, que os conduz à doença chamada niilismo.

Para Nietzsche, aqueles instintos de reação e ressentimento, próprios do niilismo, são os verdadeiros instrumentos da cultura. Segundo o autor, “esses instrumentos da cultura são uma vergonha para o homem, e na verdade uma acusação, um argumento contrário à ‘cultura’” (2009a, p. 31). A crítica do filósofo aponta para o fato de que, pela domesticação à

moral ascética, o homem desprezou aquilo que, no seu entendimento, conduziria a uma transvaloração de todos os valores; desprezou o corpo e as pequenas coisas como alimentação, lugar, clima, recreação e toda a casuística do egocentrismo; coisas que, de acordo com o autor, são mais importantes do que tudo aquilo que foi tido como importante até o momento. Retomando Pêcheux (2004 [1981]), o apagamento dos particularismos históricos, realizado pela ideologia dominante, a burguesia, a fim de “libertar” os sujeitos...

Todas essas “pequenas coisas” foram substituídas pelas técnicas de melhoramento do homem, traduzidas pela palavra cultura. Em outras palavras, à palavra cultura relaciona-se o sentido único de “melhorar” o homem. Melhoramento que se materializa tanto na domesticação da “besta homem” quanto no cultivo de um determinado gênero de homem, que se torna enfraquecido, doentio. O niilismo – a vontade que se volta contra a vida.

Nietzsche, no entanto, não se deixa abater pelo pessimismo. O filósofo é propositivo, ao afirmar que, diante do valor atribuído à moral, uma nova exigência se faz ouvir. O autor afirma que necessitamos de uma crítica de tais valores, a partir do conhecimento sobre as condições de nascimento e desenvolvimento desta moral que é, ao mesmo tempo, consequência/sintoma/doença e causa/medicamento/estimulante. Precisamos, para superar essa condição, de um conhecimento como até hoje nunca existiu nem foi desejado. Trata-se do *pharmakon* trágico, uma vez que é a partir da própria moral ascética que podemos encontrar uma possível saída.

Ocorre que, diante dessa necessidade de conhecimento, instaura-se um novo paradoxo, uma vez que, como propõe Žižek, o não-conhecimento da realidade é parte de sua própria essência; fazemos parte de uma realidade em que a lógica que lhe dá sustentação nos escapa. Nas palavras do autor, “se viéssemos a ‘saber demais’, a desvendar o verdadeiro funcionamento da realidade social, essa realidade se dissolveria” (1996, p. 305).

É aí que a ideologia entra em cena, uma vez que, fundamentalmente, a ideologia não é uma ilusão que mascare o verdadeiro estado de coisas. Trata-se de uma fantasia (inconsciente) que estrutura nossa própria realidade social. O que o sujeito desconhece, portanto, não é a realidade, mas a ilusão que estrutura essa realidade. Trata-se de uma ilusão desconsiderada e inconsciente, chamada de fantasia ideológica.

Pela tese lacaniana, a fantasia fica do lado da realidade; ela é o suporte que dá coerência ao que chamamos realidade, pela via imaginária. Assim é que “a função da ideologia não é oferecer-nos uma via de escape de nossa realidade, mas oferecer-nos a própria realidade social como uma fuga de algum núcleo real traumático” (ŽIŽEK, 1996, p. 323). Diferentemente da perspectiva marxista, para a qual o olhar ideológico é um olhar parcial, que

deixa escapar a totalidade das relações sociais, na perspectiva lacaniana, “[...] a ideologia designa, antes, *a totalidade empenhada em apagar os vestígios de sua própria impossibilidade*” (1996, p. 327).

Parece que, diante desse paradoxo, caímos num beco sem saída. A realidade social é sintomática e mesmo o conhecimento sobre essa própria realidade não garante a sua transformação, transvaloração ou dissolução. Parece-nos impossível “cair fora” ou romper com uma formação social capitalista (em rede), bem como com sua consequente formação cultural (do espetáculo e da virtualidade real) que, nos termos de Nietzsche, pode ser considerada como decadente.

Não há como fugir do assujeitamento ideológico e inconsciente. Da mesma maneira, podemos pensar, como Nietzsche (2005a, p. 24), que “não há interior e exterior no mundo”, e, partir daí, que “não podemos pular para fora deste mundo”, como propõe Freud (1996 [1930], p. 74). Se assim o é, o que nos resta?

Não deixemos, entretanto, que o pessimismo aqui, também, nos tome. Sejam afirmativos. Se a realidade social é sintomática, tomando forma de mal-estar por meio de um paradoxo entre sofrimento e satisfação numa lógica do espetáculo que se expande em rede; se a função da ideologia é oferecer-nos a própria realidade social como uma fuga de algum núcleo real traumático, lembremos que o próprio sintoma constitui-se como uma das formas para se lidar com o real; que há uma boa maneira para se lidar com o sintoma. Lembremos que um dos legados da psicanálise não diz respeito à eliminação do sintoma, mas de instaurar um saber fazer com o sintoma, de modo que seja possível se valer dele, e não mais a ele estar submisso.

Lembremos que, se a cultura é decadente, porque niilista, essa vontade de nada, essa aversão à vida, materializada em forma de revolta contra os mais fundamentais pressupostos da vida, continua sendo uma vontade. Lembremos, diante disso, que “o homem preferirá ainda *querer o nada a nada querer...*” (NIETZSCHE, 2009a, p. 140. Grifos do autor).

Lembremos, por fim, que um dos maiores legados deixados pela AD, a partir do trabalho de Pêcheux (1995 [1975]), diz respeito ao movimento de reprodução/transformação do modo de produção. Tanto a formação social quanto a cultural não estão dadas *a priori*; são construções historicamente determinadas e, portanto, não acabadas. Exemplo disso pode ser a própria forma que o capitalismo vem tomando ao longo da história, suas mudanças ao longo dos anos, mesmo que não tenha deixado de ser capitalismo. A cultura, por sua vez, por estar relacionada à humanidade como um todo e, ao mesmo tempo com as singularidades de cada povo, engendra, por conseguinte, tanto as formas de reprodução do modo de produção da qual

faz parte, como também as formas de transformação desse mesmo modo de produção. De tanto repetir, o enunciado pode se transformar em um outro. De tanto se repetir, a sociedade e a cultura podem se transformar em outras.

1.6 ENTRE BORDAS E NÓS, O BORDADO

No início desse trabalho afirmamos que, tanto em nossa tese como um todo, quanto neste capítulo em especial, (a)bordamos o corpo. Num ato de abordar, traçamos bordas sobre um determinado objeto – o corpo. Ao mesmo tempo, num ato de bordar, produzimos uma tessitura, fazendo furos e entrelaçando linhas, a partir do ferramental que nos dispõe a AD.

Nesse primeiro momento, buscamos nos situar – tomar terreno, ocupar lugar – e situar nosso leitor: de que falamos? Com quem falamos? Para quem se dirige nossa escrita? E, a partir dessas questões norteadoras, apresentamos nosso objeto de estudo. Esboçamos o modo como concebemos o corpo.

Tomando como referência o nó-borromeano, propomos a articulação entre a Análise do Discurso, a Psicanálise e a Filosofia Trágica, a fim de melhor compreender o modo pelo qual o corpo foi e pode ser pensado, escrito e interpretado. Levando em consideração as singularidades de cada aporte teórico e tendo presente ora as aproximações, ora os distanciamentos com relação à AD, propusemos um diálogo entre as teorias. Falamos, portanto, do corpo. Falamos do corpo com a Filosofia Trágica, com a Psicanálise e, sobretudo, com a AD.

Vimos que o corpo, longe de ser a prisão da alma, pode ser entendido, como Nietzsche propõe, como a grande razão. Sendo constituído de pulsões, o corpo torna-se texto, na medida em que faz a mediação entre a multiplicidade do mundo e a ilusão de unidade que corresponde à elaboração do intelecto. Regido pelas pulsões – orifícios que fazem borda – e constituído pela linguagem, o corpo pode ser conceituado a partir das dimensões real, simbólica e imaginária, como propõe a Psicanálise freudo-lacaniana. O corpo torna-se *corpolingagem*.

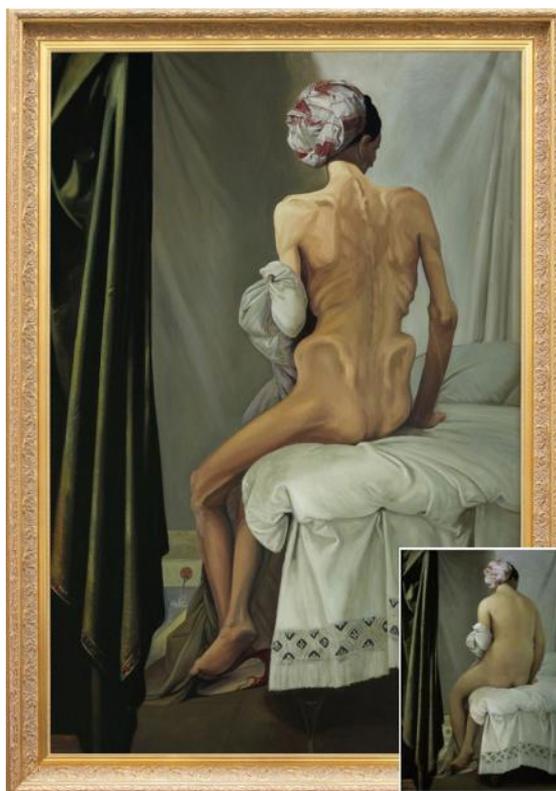
Distante, também, de uma concepção cartesiana, a AD busca na Psicanálise alguns dos fundamentos pelos quais vai tornar possível o estudo do corpo. Mas a sua singularidade reside justamente na relação que se estabelece entre essa materialidade – o corpo – e o seu objeto: o discurso. O corpo, aqui, também textualiza-se, mas de modo distinto do que postula a

Filosofia Trágica. O corpo é textualizado porque, enquanto *corpodiscurso*, passa pelos processos de interpelação e identificação. O corpo também é constituído em suas dimensões real, simbólica e imaginária, mas, diferentemente da Psicanálise, em AD, no corpo, fervilham o ideológico e o político.

Isso posto, questionamos o que há de comum entre essas teorias, não obstante as diferenças no modo de conceituar o corpo. Podemos arriscar uma resposta, incompleta, opaca, da ordem do não-todo. Essas três teorias permitem que o corpo seja conceituado como um constructo teórico. Essas teorias promovem rupturas no modo de pensar seus distintos objetos e no modo mesmo de fazer teoria, dando voz, tornando visível aquilo que, sob outros enfoques, permanecia recalcado, distanciam-se de modelos categorizadores, aos quais a humanidade assujeitou-se ao longo da história.

Apresentamos, também, a figura topológica que chamamos de nó de quatro elementos, a fim de configurar uma possibilidade de teorização sobre o sintoma e a cultura e sua relação no que tange ao processo de interpelação do sujeito – um sujeito no qual se escreve e se inscreve as marcas de um mal-estar. Dissemos que há uma relação entre corpo, sintoma e cultura (nosso tripé), principalmente quando temos como base uma determinada formação social, a capitalista que, por sua vez, materializa-se sob a forma de rede, de espetáculo.

Entre bordas e nós, o bordado vai tomando forma. Nesse percurso, torna-se fundamental apresentar não apenas a teoria, ou as teorias que dão sustentação ao caminhar. É preciso que apresentemos, também, as ferramentas com as quais vamos construindo nosso trabalho e dando-lhe a conformação necessária para que se torne, de fato, por um lado, uma tese, e por outro, uma maneira singular de pensar a anorexia nervosa e, a partir daí, o corpo e o sujeito que nele habita. Assim, no segundo capítulo, apresentamos nosso arquivo, pelo gesto de interpretação que lançamos sobre nosso objeto. Trata-se do movimento que empreendemos desde a construção de nosso *corpus* discursivo até a relação do arquivo com a memória.



Obras de arte “A banhista de Valpinçon”, de Jean Auguste Dominique Ingres (1808) e “Rapariga reclinada”, de François Boucher (1751), modificadas pela agência Ogilvy de Frankfurt a pedido da ANAD (National Association of Anorexia Nervosa and Associated Disorders) e expostas na Galeria Nacional de Londres

Capítulo 2 – Do arquivo à memória: nossos procedimentos de análise

2.1 A CONSTRUÇÃO DE UM ARQUIVO

Lançamo-nos em um caminhar. Caminhar que pressupõe um trajeto, um percurso. Nesse percurso, iniciamos expondo ao leitor nosso objeto de estudo, o corpo, e apresentamos o modo como este é concebido por três distintas regiões de saber. Nesse percurso, portanto, propomos um diálogo entre a AD, a Psicanálise e Filosofia Trágica, costurado pela Cultura. Observamos que entre as teorias há uma certa proximidade. No entanto, observamos, também, que cada uma conserva não apenas suas especificidades, como, sobretudo, suas singularidades. Incompletude, desterritorialização e práxis são, pois, marcas da AD que se aproximam do posicionamento da Psicanálise e da Filosofia Trágica. Na AD, temos um constructo teórico marcado pela incompletude que vai sendo (des)construído a partir do trabalho teórico-prático do analista, que marca a singularidade dessa disciplina de entremeio.

É com essa singularidade que os analistas têm efetuado sua práxis em torno do objeto de estudo da AD, o discurso; um trabalho que implica a relação tensa, porém indissociável entre teoria e prática, entre dispositivo teórico e dispositivo analítico. Ao tomar o discurso como objeto de estudo, a AD promove uma ruptura não apenas nos estudos linguísticos, mas também com as ciências humanas e sociais, uma vez que trabalha com o que foi deixado de fora, ou considerado como apêndice pelas demais teorias, a saber: o sujeito e a própria exterioridade. Concerne à AD, a partir de seu fazer teórico sobre “esse espaço incerto em que a língua e a história se defrontam” (PÊCHEUX, 2009 [1981a], p. 21), um paradoxo. Paradoxo que, de acordo com Pêcheux (2009 [1981a]), situa-se na prática indissociável de reflexão crítica que ela exerce sobre si mesma, tendo em vista a pressão de duas determinações, quais sejam, a evolução problemática das teorias linguísticas e as transformações no campo político-histórico.

É diante de tal paradoxo que todo analista se constitui. É por conta de um tal paradoxo que a AD pode ser encarada como uma ruptura. Ora, se produz uma ruptura, inquieta e é essa constante inquietação que move, faz avançar a própria teoria. A AD constitui-se justamente por essa característica de autocrítica, o que, em nosso entendimento, faz com que seus conceitos sejam consistentes, mesmo sem engessamento. É nesse sentido que a AD trabalha sobre um terreno movediço. Em outras palavras, além de se situar no entremeio, a AD faz movimentar seus próprios conceitos a partir de um trabalho constante de autocrítica.

Prova disso é que, tendo em mente o arquivo que constitui a própria AD, podemos observar que, ao longo dos anos, os analistas passaram a efetuar práticas discursivas de diferentes naturezas: imagem, som, letra, como pontua Orlandi (2007). O discurso é tomado como a materialidade da ideologia e a língua continua sendo a materialidade do discurso, mas não somente. Entendemos por materialidade a relação que se estabelece entre matéria e movimento – o discurso, portanto – e a ideologia. De modo que, diante da questão “a que matéria concerne a ‘materialidade discursiva?’”, Pêcheux (2016 [1979], p. 23) responde que “a questão teórica das *materialidades discursivas* surge precisamente daquilo que, entre a história, a língua e o inconsciente, resulta como heterogeneidade irreduzível”.

Note-se que Pêcheux não fala de uma materialidade discursiva, mas de *materialidades discursivas*, no plural, ressaltando, pois, a irreduzibilidade da heterogeneidade concernente ao que faz entremeio à história, à língua e ao inconsciente. A língua, nesse sentido, é uma das materialidades discursivas, a partir da qual se pode ter acesso ao ideológico. Mas, como dissemos, não somente. E é aí que o corpo entra em cena. Assim, em nosso trabalho, tomamos o corpo como materialidade significativa e discursiva. Tratamos da anoréxica, que faz falar e silenciar em seu corpo marcas de sua interpelação pela ideologia, pelo inconsciente e, como temos proposto, também pela cultura.

Abordamos os discursos sobre a anorexia nervosa e é com base em diferentes fontes que buscamos, nesse momento, apresentar nosso arquivo de pesquisador, de modo a promover uma “escuta discursiva” sobre a materialidade concernente ao nosso trabalho.

Nesse capítulo, portanto, temos como objetivo apresentar ao leitor o modo como constituímos nosso arquivo, a partir dos recortes que efetuamos (a construção de nosso *corpus* discursivo), tendo como referência a base teórica que nos sustenta e confere ao nosso trabalho o teor de práxis. Apresentamos, no primeiro capítulo, o modo como concebemos o corpo e sua relação com o sintoma e com a cultura. Esse gesto, sob o prisma da AD, pode ser compreendido como um corte configurado pela ordem do não-todo, da incompletude, mas que remete à ilusão do todo presente na ordem do interdiscurso. Nesse momento, então, buscamos

tornar visível ao leitor o movimento de construção de nosso arquivo, tendo sempre presente a teoria que nos fundamenta e os conceitos dela mobilizados para dar corpo a esse estudo.

Antes, porém, consideramos necessária a investigação, embora breve, sobre a noção de arquivo e sua relação tanto com as noções de *corpus* discursivo quanto de memória discursiva, a fim de mantermos, como já dito, a intrínseca relação entre teoria e prática que caracteriza a disciplina com a qual nos identificamos e nos filiamos. Traçamos, nessa investigação, um percurso que vai do *corpus* discursivo ao arquivo e deste à memória. Vejamos.

2.1.1 Do *corpus* discursivo ao arquivo

A noção de arquivo, em AD, distancia-se do que se entende por *corpus*, por exemplo, nas pesquisas positivistas. Em AD, teoria e empiria constituem-se mutuamente, a partir dos gestos de leitura e de interpretação empreendidos pelos analistas nas mais diversas práticas discursivas. Mais do que isso, podemos dizer que entre teoria e empiria há um movimento dialético, a partir do qual, da empiria, a teoria é construída e reconstruída. A teoria, por sua vez, faz movimentar as práticas discursivas. Trata-se da práxis.

No entanto, em AD, admite-se o que se chama por *corpus* discursivo. O “discursivo”, aqui, por si só, já representa um deslocamento do positivismo para o materialismo. No entanto, essa noção não é suficiente para demarcar um outro modo de se fazer pesquisa. Uma distinção, portanto, do que se concebe por *corpus* discursivo e arquivo precisa ser empreendida, uma vez que é com a noção de arquivo que trabalhamos quando efetuamos nossas análises. Não se trata, aqui, de uma tentativa de higienizar conceitos. Antes, buscamos a distinção dos mesmos a fim de evitar, sim, a sua banalização. Trata-se, também, de uma forma de esboçar o modo pelo qual chegamos à construção do arquivo que constitui nossa pesquisa, a partir do gesto de leitura que efetuamos sobre o material que dispomos para do corpo e, mais do que isso, do corpo anoréxico tratar.

Para iniciar, é preciso dizer que, no gesto de distinção entre *corpus* discursivo e arquivo, entram em cena outras noções, caras à AD, a saber, a noção de condições de produção, formação discursiva e interdiscurso, do modo como foram concebidas inicialmente ao estatuto que recebem após retificações e ressignificações.

O *corpus* discursivo, em AD, foi uma das noções trabalhadas por Courtine (2009). Para este autor, o *corpus* discursivo pode ser definido como um conjunto de sequências discursivas, estruturado segundo um plano definido em relação a um certo estado das condições de produção do discurso. A constituição de um *corpus* discursivo, nas suas palavras, “[...] é, de fato, uma operação que consiste em realizar, por meio de um dispositivo material de uma certa forma (isto é, estruturado conforme um certo plano), hipóteses emitidas na definição dos objetivos de uma pesquisa” (2009, p. 54).

Nessa maneira de definir o *corpus* discursivo, a noção de condições de produção é decisiva, uma vez que, segundo Courtine (2009, p. 54), “a definição das CP do discurso age, portanto, no que se refere às sequências discursivas que compõem o *corpus* discursivo à maneira de um funil, ou melhor, de um *filtro* que opera por extrações sucessivas”.

Há, também, critérios de constituição de um *corpus* que, ainda de acordo com Courtine, deve responder a exigências de exaustividade, de representatividade e de homogeneidade. As sequências discursivas reunidas, na medida em que respondem a tais exigências, podem, então, ser organizadas segundo um plano estruturado que, determinaria a forma do *corpus*.

Tendo como referência a Análise Automática do Discurso, de 1969, Courtine (2009) explica que a constituição de *corpora* discursivos, em AD, pode ser de dois tipos: *corpora* de arquivos ou *corpora* experimentais. Os primeiros são constituídos a partir de materiais preexistentes, como aqueles com os quais os historiadores se confrontam. Os segundos correspondem à produção de sequências discursivas por locutores colocados em uma situação experimental definida.

É possível dizer que o modo como o *corpus* discursivo é aqui concebido muito se aproxima com o que se propõe em pesquisas linguísticas em geral. Como o próprio Courtine indica, trata-se de um problema, uma vez que “[...] não existe, na realidade, nenhuma ‘nebulosa discursiva’ que reúna a infinidade de discursos produzidos e que espere, em uma coexistência plana, que um analista de discurso venha tirá-los do esquecimento” (2009, p. 55).

Soma-se a isso o fato de que, nessa articulação, a noção de formação discursiva – a matriz de sentido – apresenta-se como o que pode e deve ser dito de um modo fechado e homogêneo. Nesse sentido, após uma revisão da própria noção de formação discursiva, como porosa e não fechada em si mesma – heterogênea – Courtine (2009) propõe que a constituição num *corpus* discursivo leve em consideração dois planos de determinação, a saber: a) o plano de determinação das condições de produção de uma sequência discursiva de referência e b) o plano de determinação das condições de formação de um processo discursivo no seio de uma

formação discursiva de referência, caracterizável pelas noções de domínio de memória, domínio de atualidade, domínio de antecipação.

Podemos observar, a partir daí, um deslocamento na conceituação da noção de *corpus* discursivo, de uma posição estática para outra, dinâmica. Dito por Courtine (2009, p. 115),

tal concepção não considerará um corpus discursivo como um conjunto fechado de dados dependente de uma certa organização; fará, ao contrário, do corpus discursivo um conjunto aberto de articulações cuja construção não é efetuada de uma vez por todas no início do procedimento de análise.

Dito de outro modo, ao conceber a formação discursiva como “heterogênea em relação a si mesma” (COURTINE, J. J.; MARANDIN, J. M., 2016, p. 39), ou seja, observando que o seu fechamento é instável, não constituindo um limite traçado de uma vez por todas de modo a separar um interior e um exterior, a discussão em torno da constituição do *corpus* discursivo cede lugar à de repetição e desta em sua relação com a memória. Em outras palavras, ao conceber o fechamento de uma formação discursiva como uma “fronteira que se desloca em função das questões da luta ideológica” (2016, p. 39), instaura-se, na AD, uma visada, que vai do homogêneo ao heterogêneo, a partir da qual o interdiscurso pode ser tomado como o que regula o deslocamento dessas fronteiras. É nesse sentido que, no colóquio sobre as materialidades discursivas, Pêcheux (2016 [1979]) frisa a questão da heterogeneidade.

É com base nesses pressupostos que podemos afirmar que nossa investigação desloca-se, num movimento que chamamos de “três tempos de análise”: a) a construção de um *corpus* discursivo, a partir do gesto de recortar que efetuamos, tendo em vista as condições de produção do discurso e as formações discursivas que, sob nosso gesto de leitura, tomamos por referência e que, no decorrer do trabalho, tomam a forma material de “recortes discursivos”; b) a construção de nosso arquivo, como lugar de observatório, resultado dos recortes efetuados sob nosso gesto de leitura e c) a relação que podemos estabelecer, a partir de nosso gesto de interpretação, entre o arquivo e a memória, tendo presente o que se repete e o que se apaga.

Em outros termos, passamos, pois, da constituição de um *corpus* discursivo à construção de um arquivo, da empiria à teoria, buscando tornar visível a relação deste com a memória que lhe constitui. Não se trata de um receituário, um modelo segundo o qual todo e qualquer analista, ao seguir, alcança o chamado método. Antes, trata-se de um percurso e, mais do que isso, uma maneira de tornar visível o processo ideológico que constitui nosso

objeto de estudo. Um dispositivo analítico. É a partir disso que, no próximo tópico, apresentamos o que concebemos por arquivo e sua relação com a memória.

2.1.2 O arquivo

A noção de arquivo foi teoricamente elaborada por vários pensadores. Não se trata de uma noção nova. Em conformidade com Mittmann (2008, p. 116), podemos dizer que “cada época constrói seu imaginário de arquivo”. De tal modo que, para Derrida (2001), a palavra arquivo designa, ao mesmo tempo, começo e comando e coordena dois princípios, a saber: o princípio da natureza ou da história e o princípio da lei. O conceito de arquivo abriga em si a memória do nome *arkhê*, e, por conta disso, carrega os traços de sua historicidade, já que, inicialmente, relaciona-se a “[...] uma operação topográfica de uma técnica de consignação e constituição de uma instância e de um lugar de autoridade (o arconte, o arkheion...)” (ROMÃO ET. AL., 2011, p. 11).

Os arcontes (aqueles que comandavam) tinham como tarefa guardar os arquivos e, mais do isso, tinha o poder de interpretá-los. Os arcontes, por conseguinte, não apenas evocavam a lei, como também convocavam à lei. Ao arquivo era necessário, assim, tanto um guardião como uma localização. Para Derrida (2001), a função arcôntica não é somente nomo-topológica, uma vez que ao abrigar os arquivos, também se produzia um processo de dissimulação. O poder arcôntico, além de concentrar as funções de unificação, identificação e classificação, caminhava junto do poder de consignação, ou seja, ao ato de reunir os signos, que tendia à coordenação de um único *corpus* em um sistema no qual todos os elementos articulam a unidade de uma configuração ideal. Essa forma de pensar o arquivo conduz a uma ciência do arquivo que, nas palavras de Derrida (2001, p. 14), “[...] deve incluir a teoria desta institucionalização, isto é, ao mesmo tempo, da lei que aí se inscreve e do direito que a autoriza”.

Diferentemente de Derrida, para Foucault, o arquivo constitui-se de sistemas de enunciados (acontecimentos de um lado, coisas de outro), sendo

[...] a lei do que pode e deve ser dito, o sistema que rege o aparecimento dos enunciados como acontecimentos singulares. Mas o arquivo é, também, o que faz com que todas as coisas ditas não se acumulem indefinidamente em uma massa amorfa, não se inscrevam, tampouco em uma linearidade sem ruptura e não desapareçam ao simples acaso de acidentes externos, mas que se agrupem em

figuras distintas, se componham umas com as outras segundo relações múltiplas, se mantenham ou se esfumem segundo regularidades específicas [...] (FOUCAULT, 2015, p. 158).

A arqueologia proposta por Foucault (2015, p. 161), “descreve os discursos como práticas especificadas no elemento arquivo”; trata-se de um termo que, nas palavras do autor, “[...] designa o tema geral de uma descrição que interroga o já-dito no nível de sua existência; da função enunciativa que nele se exerce, da formação discursiva a que pertence, do sistema geral de arquivo de que faz parte” (FOUCAULT, 2015, p. 161).

Os analistas de discurso não ficaram cegos a tais concepções. Entretanto, como temos afirmado, a AD promove uma desterritorialização dos conceitos trabalhados pelas correntes teóricas que lhe fazem vizinhança e, como o deslocamento implica sempre uma ressignificação, é isso mesmo o que ocorre com o conceito de arquivo.

Pêcheux, ao tratar a questão da leitura, ou melhor, da divisão social do trabalho da leitura entre aqueles que são e aqueles que não são autorizados para tal, trabalha o conceito de arquivo, sendo este entendido “[...] no sentido amplo de campo de documentos pertinentes e disponíveis sobre uma questão” (2010 [1981b], p. 51). Longe de pretender um policiamento dos enunciados, de uma normalização asséptica da leitura e do pensamento, e de um apagamento seletivo da memória histórica, Pêcheux propõe a constituição de

[...] um espaço polêmico das maneiras de ler, uma descrição do trabalho do arquivo enquanto relação do arquivo com ele mesmo, em uma série de conjunturas, trabalho da memória histórica em perpétuo confronto consigo mesma (PÊCHEUX, 2010 [1981b], p. 51).

Como nas concepções de Foucault e Derrida, a AD não concebe o arquivo como uma entidade empírica. De acordo com Malidier e Guilhaumou (1994, p. 164) “o arquivo não é um simples documento no qual se encontram referências”. Em AD, a inscrição do político fervilha no e pelo arquivo já que, antes de se dar a conceber ao sujeito-leitor, o campo de documentos sobre dada questão é selecionado, recortado, ordenado por uma instituição. Essa referência ao político, embora estabeleça relação com os pressupostos dos autores mencionados, é singular à AD.

A partir daí, podemos compreender que, para a AD, o ideológico se faz presente na conceituação do arquivo. É pelo efeito ideológico que alguns dados / sentidos são ora expostos, ora apagados / silenciados; é pelo efeito ideológico que certas interpretações são

possíveis em detrimento de outras; é também pelo efeito ideológico que alguns sujeitos, ocupando determinadas posições na luta de classes, são mais ou menos autorizados ao trabalho da interpretação.

Enquanto “campo de documentos pertinentes e disponíveis sobre uma questão”, como afirma Pêcheux, o arquivo relaciona-se não apenas com a ideologia, mas também com a noção de real e de formações imaginárias. Pelo real, estabelecemos um jogo entre o impossível e o contingente, entre a falta e o excesso: a ideia louca de tudo poder arquivar – ideia esta costurada pelas formações imaginárias que imprimem no sujeito a ilusão de completude. Assim sendo, o arquivo trabalha na fronteira entre a ilusão de tudo reunir e o reconhecimento do furo de que não é possível arrebatar todos os campos de documentos sobre uma dada questão. Nas palavras de Romão et.al (2011, p. 19), esta pode ser uma das feridas narcísicas do pesquisador: “tudo não se arquivava”.

Essa ideia relaciona-se ao que Roudinesco (2006) chama de culto narcísico do arquivo, segundo a qual tudo poderia ser arquivado. Uma ilusão, visto que “se tudo está arquivado, se tudo é vigiado, anotado, julgado, a história como criação não é mais possível”, ao passo que “[...] se nada está arquivado, se tudo está apagado ou destruído, a história tende para a fantasia ou o delírio [...]” (2006, p. 9).

O arquivo, segundo Roudinesco (2006), é a condição da história, mesmo diante desses dois impossíveis – tudo ou nada arquivar – que podem ser entendidos como dois limites de uma mesma interdição, a saber, do saber absoluto, da soberania interpretativa do eu. Em resumo, a historiadora argumenta que a obediência cega à positividade do arquivo conduz tanto a uma impossibilidade da história quanto a recusa do próprio arquivo. Por um lado, o culto excessivo do arquivo resulta na proibição da história ser pensada como uma construção capaz de suprir a ausência de vestígios. Por outro lado, a negação do arquivo conduz a um delírio que, segundo a autora, reduziria o arquivo em dogma.

O arquivo, nessa perspectiva, engendra uma relação de poder, com o poder. Sobre isso, Mittmann (2008) afirma que a construção de um arquivo nunca é pacífica, é sempre problemática. Nas suas palavras, “o arquivo não é o reflexo passivo de uma realidade porque nenhum discurso o é” (2008, p. 117). Todo discurso, segundo a autora, nasce da relação de forças, do conflito. Por isso, a organização dos discursos em arquivo e a discursivização desse arquivo serão conflituosos. Esse conflito, no entanto, precisa ser esquecido e é aí que entra em cena a ideologia, funcionando, ao mesmo tempo, pelos processos de saturação e apagamento. A ideologia, para Orlandi (2006a), representa a saturação, o efeito de completude que, por sua

vez, produz o efeito de evidência. Ocorre que esse efeito é apagado, porque a ideologia também produz o apagamento do processo de sua constituição.

O arquivo, portanto, não é naturalmente dado. Em oposição a essa suposta naturalização, há o que Mittamann (2008, p. 117) chama de filtro, separando o que pode e o que não pode entrar em cada bloco do que se deve saber sobre. De acordo com a autora, “[...] os limites do bloco e as formas de articulação desses saberes são construídos e impostos por quem detém o poder”.

Entendemos, portanto, o arquivo como um lugar discursivo que nos permite acompanhar as práticas discursivas realizadas em determinadas culturas e, a partir disso, podemos considerá-lo como um lugar de observatório, o que é muito mais do que considerá-lo como *corpus*. O arquivo, segundo Romão et. al. (2011, p. 16) “[...] envolveria tanto as materialidades sob investigação, como um modo de observar seu funcionamento e mudança no seio de uma sociedade (dispositivo analítico)”.

É por este viés que não dissociamos a noção de arquivo a de *corpus* discursivo, e destas com as de história e memória, isso porque, numa perspectiva discursiva, “o *corpus*, enquanto arquivo, muda a relação de aplicação da linguística ao texto. A materialidade do arquivo impõe sua própria lei à descrição” (MALDIDIER e GUILHAUMOU, 1994, p. 174). O arquivo é construído pelo gesto de interpretação do analista e é nesse sentido que nele fervilha o político e o ideológico, da mesma forma em que se opera o que Pêcheux chama de divisão social do trabalho da leitura, ou espaço polêmico de leitura. É nesse sentido que podemos afirmar que é pelo *corpus* discursivo, por sua visibilidade, que temos acesso ao arquivo, em sua opacidade, em sua dispersão. Assim, do *corpus* discursivo, passamos ao arquivo. E do arquivo à memória.

2.1.3 Do arquivo à memória

O funcionamento discursivo relaciona-se intimamente com a memória. Em AD, no entanto, o que se entende por memória discursiva difere de memorização psicológica. De acordo com Orlandi (2003), a memória, discursivamente, refere ao saber discursivo, ou seja, ao fato de que todo dizer se produz sobre um já-dito. Todo dizer, na condição de gesto de interpretação, é posição frente à memória.

A memória relaciona-se, por conseguinte, às noções de interdiscurso e intradiscurso, sem, no entanto, com elas se confundir, sobretudo com a noção de interdiscurso. Em se tratando de interdiscurso, a memória é vista como constitutiva, aquela que faz com os sentidos se estabilizem e se movimentem. No eixo intradiscursivo, a memória tem a ver com as redes de saberes que se produzem no âmbito das formações discursivas e que, no fio do discurso, são retomados pelo sujeito enunciador.

Como afirma Courtine (1999, p. 18), “a existência do enunciado está, assim, ligada à noção de uma repetição [...]”. Para esse autor, na ordem do discurso, pensar o assujeitamento do sujeito é dissociar e articular dois níveis de descrição, sendo estes, o nível da enunciação – realizado por um sujeito enunciador em uma situação de enunciação dada (o intradiscurso) – e o nível do enunciado – um espaço vertical, estratificado e desnivelado dos discursos (o interdiscurso). É no espaço interdiscursivo que Courtine (1999) situa o domínio de memória, como o que constitui a exterioridade do enunciável para o sujeito enunciador.

Do modo como propõe Ferreira (2012, p. 141), a memória pode ser entendida como a “morada dos sentidos”. Metaforicamente, a memória poderia ser concebida como a cola que “[...] ao ser atualizada procura unir fragmentos esparsos, descontínuos, que nos assolam, ressoam, produzindo um universo de significações, quase sempre, deslocadas e condensadas”. (2012, p. 142). Em outros termos e, para que a memória, na condição de exterioridade, não se confunda com o interdiscurso, podemos, a partir de Ferreira (2012, pp. 145-146), conceber o interdiscurso como um “espaço mais amplo, onde coexistem todos os dizeres, os possíveis e os impossíveis, os que já foram ditos e os que ainda não foram, o lugar por isso mesmo de todo dizer”. A memória discursiva, por sua vez, “seria um recorte desse espaço, desse todo, sendo responsável pela relação entre determinado conjunto de sentidos e suas respectivas formações discursivas”.

A memória, para Indursky (2011) é social e o que dá conta dessa memória é justamente a noção de regularização, uma vez que, “se há repetição é porque há retomada/regularização de sentidos”. O arquivo, materializado nos recortes que efetuamos ao montar nosso *corpus* discursivo, remete-se, portanto, à memória discursiva ou ao jogo entre repetição e acontecimento.

A reflexão acerca da memória implica, por isso mesmo, uma outra reflexão, que gira em torno da relação entre o sentido e sua produção no âmbito de uma formação discursiva (INDURSKY, 2011). Trata-se do que aludimos no tópico anterior, como o movimento que vai do homogêneo ao heterogêneo. Nesse sentido, o que entendemos por formação discursiva – os sentidos construídos a partir do que pode e deve ser dito – institui, ao mesmo tempo, tanto o

processo de repetibilidade, quanto os limites dessa mesma repetição. Em outros termos, no interior de uma formação discursiva, há sentidos que podem e há sentidos que não podem ser produzidos.

O que pode e deve ser dito instaura, por sua vez, o que Achard (2010) chama de regularização de determinados sentidos; sob a repetição, ocorre um efeito de série que se institui pelo viés de diferentes funcionamentos discursivos de retomada, a saber: implícitos, remissões, efeitos de paráfrase. Com base nisso, Indursky (2011) examina o modo como o jogo de repetição discursiva se produz. Para esta autora, a noção de repetibilidade permite observar que os saberes preexistem ao discurso do sujeito, de modo que há uma relação íntima entre memória e esquecimento. Em outras palavras, o sujeito, ao produzir seu discurso, o realiza sob o regime da repetibilidade, mas o faz afetado pelo esquecimento, na crença de ser a origem do seu dizer.

Do modo como conceitua Mittmann (2008, p. 120), “a memória funciona como um estofamento que dá suporte ao novo discurso, que o sustenta, acomoda e conforta, isto é, conformiza”. Através do jogo de repetição, materializa-se o movimento de estabilização e desestabilização dos sentidos. São os arranjos, desarrajos e rearranjos de que trata Mittmann. Esse movimento, chamado de retorno do mesmo que, pelo próprio fato de retornar em um outro lugar já é outro, se dá através de uma dupla modalidade de repetição, que Courtine e Marandin (2016) denominam de repetição de elementos em extensão e repetição vertical.

Courtine (1999, p. 21) especifica essa dupla modalidade da repetição, afirmando que a primeira – repetição de elementos em extensão – diz respeito a “elementos que nós identificamos quando consideramos um fragmento de discurso como determinado por um enunciado e aí tomando lugar”. Trata-se do que o autor chama de memória cheia, saturada. A repetição vertical, diferentemente, é considerada como uma repetição na ordem de uma memória lacunar ou com falhas, isso porque o que se repete é “[...] um não-sabido, um não-reconhecido, deslocado e deslocando-se no enunciado: uma repetição que é ao mesmo tempo ausente e presente na série de formulações”.

Repetir, em AD, não significa necessariamente retomar literalmente termo por termo. A repetição, ao mesmo tempo em que produz um efeito de retomada, também pode engendrar um deslizamento, uma ressignificação, uma quebra do regime de regularização dos sentidos. Para Courtine (2009, p. 104), “a noção de memória discursiva diz respeito à existência histórica do enunciado no interior de práticas discursivas regradas por aparelhos ideológicos [...]”. Nessa linha, Pêcheux afirma que

uma memória não poderia ser concebida como uma esfera plena, cujas bordas seriam transcendentais históricos e cujo conteúdo seria um sentido homogêneo, acumulado ao modo de um reservatório: é necessariamente um espaço móvel de divisões, de disjunções, de deslocamentos e de retomadas, de conflitos de regularização... Um espaço de desdobramentos, réplicas, polêmicas e contradiscursos (PÊCHEUX, 2010 [1984b], p. 56).

A memória discursiva está relacionada com a dialética da repetição e da regularidade: é “[...] a condição do legível em relação ao próprio legível” (PÊCHEUX, 2010 [1984b], p. 52) e, ao mesmo tempo, com a possibilidade de ruptura nessa ordem: “uma espécie de repetição vertical, em que a própria memória esburaca-se, perfura-se antes de desdobrar-se em paráfrase” (PÊCHEUX, 2010 [1984b], p. 53).

O domínio da memória, na perspectiva discursiva, abarca não apenas o repetível, mas também a ruptura. Como afirma Mittmann (2008, p. 123) “no ponto de encontro de uma memória (o interdiscurso) com uma atualidade (o intradiscurso) instaura-se o efeito de memória: os sentidos são rememorados, atualizados, re-significados”. Em suma, é pelo trabalho da memória enquanto interdiscurso que os dizeres já-ditos, reformulados no fio do discurso podem (ou não) fazer sentido ou deslizarem para o novo sentido.

2.2 ENTÃO, O NOSSO ARQUIVO

Inferimos, anteriormente, que há uma relação entre arquivo e memória. No entanto, arquivo e memória não se confundem. Antes, então, de apresentarmos nosso arquivo, pontuaremos a distinção entre tais conceitos.

Com base em Orlandi (2006b), podemos observar o registro de três tipos de memória, a saber: a memória discursiva que, por ser constitutiva, se aproxima da noção de interdiscurso; a memória institucional, chamada de arquivo e a memória metálica, aquela produzida pela mídia. Para essa autora, enquanto no interdiscurso há o que se deve dizer, mas também o que se pode dizer e mesmo a possibilidade de se dizer o irrealizado, no arquivo há o realizado. Enquanto o interdiscurso se estrutura pelo esquecimento, no arquivo há um efeito de fechamento, algo que não se esquece. Mais do que isso, a memória, na condição de interdiscurso, é historicidade; nela a relação com a exterioridade alarga, abre para outros sentidos, dispersa, põe em movimento. O arquivo, ao contrário, é memória institucionalizada,

porque nele trabalha a estabilização de sentidos. O arquivo, portanto, diz respeito ao dizer datado e documentado, à atestação de sentidos, efeito de relações de forças. A memória, enquanto arquivo, tem a forma de instituição que congela, que organiza, que distribui sentidos.

Sob o olhar de Mittmann, arquivo e memória se diferenciam uma vez que

enquanto o arquivo é tomado como “campo de documentos pertinentes e disponíveis sobre uma questão”, a memória é um conjunto complexo, pré-existente e exterior, um corpo interdiscursivo de traços sócio-históricos em que se encontra a própria condição para produzir e interpretar (2008, p. 119).

Dito de outro modo, um embate de sentidos faz funcionar a produção ou a leitura dos discursos, bem como o gesto de articulação do arquivo, “[...] e o que dá sustentação a esses sentidos é a memória, como algo pré-existente e exterior, ausente mas presente, funcionando sob a forma de retorno” (MITTMANN, 2008, p. 119).

A memória metálica, por sua vez, pode ser entendida como a memória da máquina, que não é produzida pela historicidade, mas por um determinado constructo técnico (televisão, computador, etc). A particularidade dessa memória, segundo Orlandi (2006b), reside em sua horizontalidade, ou seja, nela não há estratificação em seu processo, mas distribuição em série, na forma de adição, acúmulo. Produz-se um efeito de rede de filiação quando, na verdade, o que é dito aqui e ali é resultado da soma.

Enfatizamos, em nosso trabalho, a diferença que há entre *corpus* discursivo e arquivo, deste com a memória e da própria memória em suas três formas de registro, tendo em vista, justamente, a apresentação de nosso arquivo. A AD, como já mencionamos, ainda que muito recentemente, inclui o corpo como objeto de análise. E acrescentamos que, ao fazê-lo, buscamos não confundir objeto teórico com objetos de análise, como aponta Orlandi (2013), uma vez que o objeto teórico continua sendo, para a AD, o discurso e os objetos de análise podem sim ser de muitas naturezas.

O corpo da anoréxica constitui nosso objeto de análise. Corpo anoréxico no qual habita um sujeito – a anoréxica. Tomamos o corpo como materialidade significativa e discursiva – materialidade do sujeito – e, para fazer significar esse corpo, dispomos de um *corpus* discursivo: recortes que efetuamos junto ao espaço midiático virtual – a Internet – os quais, sob nosso gesto de leitura, passaram a constituir nosso arquivo. Tomamos como objeto de análise, além do corpo, o discurso verbal, especificamente a escrita, de Anas e Mias,

jovens que se denominam anoréxicas e bulímicas e que, em blogs Pró-Ana se situam, a fim de instaurar um processo de subjetivação.

Nosso arquivo, em sua íntegra, é composto de recortes discursivos oriundos da Internet – do ciberespaço. Este, de acordo com Mittmann (2008) está presente em nosso cotidiano, muito embora ainda possa ser apresentado na condição de um estranho. Com base em Lévy (1999), Mittmann (2008, p. 113) pontua que o ciberespaço é entendido como “o meio de comunicação que surge da interconexão mundial dos computadores”. O termo, no entanto, não designa apenas a infraestrutura material da comunicação digital, “[...] mas também o universo oceânico de informações que ela abriga, assim como os seres humanos que navegam e alimentam esse universo”. O ciberespaço é resultado de uma nova forma de organização social – uma reestruturação do capitalismo – a sociedade em rede que produz, em seu interior o que Castells (1999) chama de cultura da virtualidade real, como vimos no primeiro capítulo.

Sob um enfoque discursivo, o ciberespaço pode ser concebido como o que abarca não apenas a armazenagem e circulação dos discursos, mas também a produção, as formas de organização e articulação, além da recepção. O ciberespaço pode ser concebido como o lugar de ilusão do Todo, visto que há nele um imaginário de tudo caber, tudo comportar.

Nessa mesma linha, Romão et. al. (2011, p. 15) argumenta que a web, enquanto grande arquivo, “[...] mantém-se sob o imaginário da completude: é frequente a afirmação de que em sites de busca, dos quais o Google é o mais conhecido, ‘tudo está disponível’, ao alcance de um clique do sujeito-internauta”. A partir disso, a web, a Internet, o ciberespaço, podem ser considerados como grandes arquivos. Desse espaço que, ilusoriamente comportaria o Todo (mas que é da ordem do não-todo), imprimimos nosso gesto de interpretação. Efetuamos recortes desse Todo, a fim de constitui o nosso arquivo.

Durante vários momentos, circulamos pela web, por meio de sites de busca (o Google em especial), lendo blogs Pró-Ana¹⁴. A palavra blog deriva dos termos em inglês “web log” que, traduzido, pode significar “diário da rede”. Trata-se de um site que permite ao blogueiro (aquele que escreve em blogs) a atualização rápida a partir de acréscimos dos chamados artigos, ou posts. Os posts, em geral, têm como foco a temática proposta do blog, sendo organizados de forma cronológica inversa. De acordo com a política do blog, podem ser escritos por um número variável de pessoas.

¹⁴ O endereço eletrônico de cada blog será apresentado, de acordo com o seu aparecimento, em nossos recortes discursivos, no decorrer das análises.

Os blogs se tornaram um dos principais canais de comunicação da Internet. Neles encontramos, em sua estrutura, a combinação de texto, imagens e links para outros blogs, outras páginas da web e mídias que se relacionam ao tema. Há blogs que, dependendo do blogueiro, admitem comentários dos leitores com relação aos seus posts. São as comunidades virtuais, que conectam e desconectam os sujeitos numa sociedade em rede – numa sociedade metálica.

De acordo com uma caracterização básica, os blogs podem ser pessoais, corporativos ou de gênero. Os blogs pessoais, metaforicamente, podem ser considerados como diários pessoais. Os corporativos são utilizados por empresas que visam ao contato com seus clientes. Já os blogs de gênero são aqueles nos quais há o predomínio de um determinado assunto. Podemos dizer que os blogs que lemos são tanto pessoais quanto de gênero. Temos, sob o nosso olhar, blogueiras que nos contam um pouco de sua vida, de seu cotidiano e da sua relação com a anorexia, o tema que predomina. Vários desses blogs estão ativos há anos. Outros, no entanto, já não são mais acessíveis, seja pela desativação efetuada pelo próprio blogueiro, seja pelo conteúdo ter sido, pela política do site, considerado “abusivo”, no sentido de fazer apologia à. No caso em questão, apologia à anorexia nervosa.

Além da inscrição dessas jovens nos blogs – que se configura como uma espécie de diário pessoal, donde a relação intrincada entre o sagrado e o profano, entre o público e o privado, como veremos mais adiante – a mídia virtual – a Internet, a web, o ciberespaço – nos possibilitou a leitura de um documentário, disponível na rede, pelo canal YouTube, intitulado “Diário de uma anoréxica”¹⁵, produzido por uma emissora espanhola e lançado mundialmente em 2008, que retrata a vida – uma espécie de “reality show” – de uma moça de origem francesa chamada Cloe.

O documentário que dispomos, embora em circulação na Internet, tem outras características que o distinguem do blog. Embora tenha como título “Diário de uma anoréxica”, trata-se de um diário com outra forma de estrutura, outra organização. Por documentário entendemos um determinado gênero do cinema, cuja principal característica é a não-ficcionalidade. Diz-se que no documentário explora-se a realidade tal como ela é. No entanto, dessa afirmação não podemos deduzir que se trate *da* realidade. Assim como o

¹⁵ O documentário “Diário de uma anoréxica” pode ser encontrado no canal YouTube, a partir dos seguintes endereços:

Parte 1: <https://www.youtube.com/watch?v=XU9ce2m4Go4>;

Parte 2: <https://www.youtube.com/watch?v=CFmrj1zlUfc>;

Parte 3: <https://www.youtube.com/watch?v=g5k3nWzJlvw>;

Parte 4: <https://www.youtube.com/watch?v=xzDT3Fc5U8M>;

Parte 5: <https://www.youtube.com/watch?v=ktbzDTxY8as>;

Parte 6: https://www.youtube.com/watch?v=TYM67B_X0bU.

cinema de ficção, o documentário, por ser ele também um gesto de interpretação do autor, é uma representação parcial e subjetiva da realidade.

No que concerne ao nosso arquivo, no documentário também efetuamos cortes. Recortamos fragmentos significativos que passaram, assim como os recortes dos blogs, a se constituir como *corpus* discursivo. Sob nosso gesto de leitura, passam a ser, portanto, nosso arquivo. É preciso ressaltar que não se trata de uma análise sobre o blog ou o documentário em si, mas sobre os recortes pelos quais, nos blogs e no documentário, podemos melhor visualizar esse sujeito – a anoréxica –, seu corpo e sua inscrição numa formação social e cultural, numa sociedade em rede e do espetáculo, em toda a sua opacidade. Dito de outro modo, é sobre essas Anas e Mias que lançamos nosso olhar; sobre aquilo que, ao longo de nossa investigação, pudemos chamar de discurso da anoréxica.

A partir desses recortes, lançamos nosso olhar ao corpo – o corpo das anoréxicas. Nesse sentido, tal como afirma Romão et. al. (2011, p. 12), podemos dizer que, pela Internet, “[...] arquivos antes considerados marginais ou desimportantes passam a circular na malha digital dando contorno à voz de sujeitos impedidos de estar na ordem institucional de arquivos, abrindo campo para discursos antes com circulação restrita”. A Internet dá visibilidade para esses arquivos. Mesmo constituindo-se com o lugar ilusório do Todo, a Internet permite aos sujeitos sem voz um novo espaço de dizer.

Assim é que constituímos nosso arquivo, através da leitura de relatos e de imagens, os quais, a partir de nosso olhar, revelavam alguns dos modos de subjetivação de sujeitos com anorexia nervosa. Nas escritas, no entanto, percebemos mais do que o retrato de um distúrbio alimentar, conforme é tratado pelo discurso médico e científico atual, mas o modo como o sujeito anoréxico se relaciona com a ideologia e a cultura vigente; e, para além da escrita, seus corpos, como materialidade significativa, como *corpodiscurso*, sujeito a gestos de interpretação; corpo que fala (e é falado), que falta, que falha.

A partir das materialidades que temos a nossa disposição, propomos a construção de um dispositivo de interpretação que, consoante Orlandi (2007, p. 59) “[...] tem como característica colocar o dito em relação ao não dito, [...] procurando ouvir, naquilo que o sujeito diz, aquilo que ele não diz mas que constitui igualmente os sentidos de suas palavras”.

É nesse sentido que, em nosso trabalho, há um batimento entre descrição e interpretação, cujo objetivo é expor ao leitor a opacidade de tais materialidades, tendo presente que elas, uma vez enunciadas por sujeitos ocupando determinados lugares numa dada formação social, produzem sentidos. Assim, nosso trabalho enquanto analistas abrange uma escuta discursiva que busca explicitar os gestos de interpretação relacionados aos processos

de identificação dos sujeitos, suas filiações de sentido, descrevendo a relação desse sujeito com sua memória.

É nosso dispositivo analítico que faz movimentar a própria teoria. No entanto, sem esta para nos dar suporte e mediação, não nos seria possível chegar ao nível da compreensão. Nesse sentido, nosso primeiro gesto de interpretação enquanto analistas recai sobre a constituição de nosso arquivo. Dado que em AD a incompletude e o equívoco são constitutivos, não sendo tarefa do analista higienizar a língua, buscamos traçar os limites desse gesto de interpretação diante da incompletude que caracteriza nosso próprio objeto de estudo.

2.3 NO BATIMENTO ENTRE DESCRIÇÃO E INTERPRETAÇÃO, NOSSOS PROCEDIMENTOS DE ANÁLISE

A AD rompe com o modo de se fazer ciência de sua época. Exemplo disso são as reflexões de Herbert-Pêcheux (1995), para quem há dois momentos na ciência: o da transformação produtora de seu objeto (dominado por um trabalho de elaboração teórico-conceitual de ruptura) e um de reprodução metódica desse objeto. Nesse processo, há o trabalho de interpretação do analista.

A teoria do discurso trabalha no batimento entre descrição e interpretação, cabendo ao analista expor ao leitor a opacidade da materialidade – que não se restringe, atualmente, à língua, mas que se dá na e pela língua. A tarefa do analista não é, portanto, de higienizar o não estabilizado logicamente. Ao contrário, trata-se de entrecruzar proposições de aparência logicamente estável e formulações irremediavelmente equívocas; trata-se de interpretar.

Conforme Orlandi, a interpretação é concebida em duas instâncias: tanto como parte da atividade do analista, quanto como parte da atividade do sujeito. Com relação à primeira instância, que no momento nos interessa, a autora (2006a, p. 24) enfatiza que “interpretar não é atribuir sentido, mas expor-se à opacidade do texto, ou seja, é explicitar como um objeto simbólico produz sentidos”. Todo sujeito é convocado a interpretar, mas para o analista, esta constitui sua tarefa principal.

Para tanto, Orlandi propõe dispositivos de interpretação. Trata-se dos dispositivos teórico e analítico. O dispositivo teórico, de acordo com a autora, é constituído pelas noções e conceitos que constituem os princípios da análise de discurso, a saber, a noção de discurso

como efeito de sentidos, a noção de formação discursiva, a de formação ideológica, o interdiscurso etc. Este dispositivo determina o dispositivo analítico e permite que se faça uma leitura não tradicional, mas sintomática. O dispositivo analítico, por sua vez, é aquele que cada analista constrói em cada análise específica. Trata-se de um dispositivo que depende da questão e do objetivo do analista, da natureza do material analisado, bem como da região teórica em que o analista se inscreve.

A partir do arquivo que constitui nosso trabalho, propomos, portanto, um gesto de interpretação sobre os discursos que se caracterizam como os da anorexia nervosa. Analisaremos, ao longo dessa tese, fragmentos de blogs Pró-Ana e do referido documentário, que aqui propomos chamar de recortes discursivos (RDs), justamente por se tratar de recortes que efetuamos junto aos blogs e ao documentário, transcritos literalmente. Buscamos não apenas descrever tais recortes discursivos, mas interpretá-los, colocando-os em relação com outros discursos, ou, em outras palavras, colocando-os em relação à própria memória discursiva que os constitui. São outros dizeres, escritos e inscritos no e pelo discurso médico, em especial a CID – Classificação Internacional e Doenças – e o DSM 5 – Manual Diagnóstico de Doenças Mentais – e dizeres outros, escritos e inscritos por uma rede de saberes que infere um certo padrão de beleza aceito socialmente. Por entre tais discursos, que constituem distintas (embora entrelaçadas) formações discursivas, analisamos, também a materialização de discursos pelos enunciados de familiares das anoréxicas, a partir de seus depoimentos no documentário e, também, a partir da referência dada à família pelas próprias anoréxicas, tanto nos blogs como no documentário.

Analisamos, além de fragmentos verbais – sobretudo os que se materializam pela língua escrita – imagens, também recortadas dos blogs e do documentário, a partir das quais melhor podemos compreender o funcionamento da formação discursiva (FD) que contém o que pode e deve ser dito sobre a anorexia nervosa pelas próprias anoréxicas e seus corpos (que trazem, neles impressos, as marcas da anorexia nervosa).

Essa FD foi, por nós, chamada de FD da magreza inatingível. Assim a denominamos em alusão ao título conferido a uma das obras de Pêcheux – “A língua inatingível” – por se tratar justamente de uma busca pela magreza, que chega a ser, em nosso entendimento, da ordem do inatingível, do impossível, porque, quando possível, pode levar inclusive à morte. Trata-se de uma magreza que tem relação com o real do corpo, o impossível de simbolizar e que passa a ser ato – o de emagrecer. Trata-se do real, porque é justamente uma magreza inatingível, nunca alcançada. Da mesma forma que há uma língua que se busca a todo custo, inscrita numa formação social capitalista, e que, nas palavras de Pêcheux, é inatingível, há,

por parte de algumas jovens inscritas na anorexia nervosa, uma busca pela magreza a qualquer custo.

Quando falamos, portanto, em FD da magreza inatingível, temos em mente os processos de interpelação e identificação do sujeito e seu corpo ao discurso da anorexia nervosa. Mais do que isso, temos em mente a inscrição do sujeito em uma determinada formação social – a capitalista – que se relaciona a uma formação cultural, ambas atravessadas pelo que temos chamado de sociedade em rede e do espetáculo. Por isso mesmo, a FD da magreza inatingível engendra uma forma-sujeito-histórica, a partir da qual o sujeito da enunciação, aquele que se coloca na posição de enunciador, se relaciona dissimetricamente com o sujeito universal pelas tomadas de posição que, por sua vez, produzem o efeito de recobrimento da determinação ideológica, resultando em um efeito de evidência: “só poderia ser assim”. Desse modo, a FD da magreza inatingível teria como forma-sujeito a própria anoréxica, aquela que se vê nunca magra o suficiente para ser feliz; aquela que, embora cadavérica, se vê gorda.

É nesse sentido que a inscrição na FD da magreza inatingível tem a ver com a deturpação da autoimagem, própria da anorexia nervosa: são moças que se veem gordas, embora extremamente magras. São moças, em geral, que abdicam do comer (e do prazer que advém da alimentação), em prol de um corpo delgado e isso, por si só, gera um outro tipo de prazer, às avessas, o prazer no sentir fome. Falamos de moças para quem a magreza não tem limites; o ideal de perfeição, que se dá pelo ser magro, nunca é alcançado plenamente, de tal modo que a imagem que se dá a ver no espelho, para elas, não corresponde a que é produzida no outro; de tal modo que se torna proibido, para elas, o comer. Por isso, nada comem. Ou melhor, comem nada.

Podemos observar, no interior da FD da magreza inatingível, três distintas posições-sujeito (PS). O deslocamento na forma como o sujeito se posiciona no interior da formação discursiva dominante se dá porque, no nosso entendimento, as fronteiras da própria FD são porosas, instaurando a possibilidade de (des)encontro com outras FDs. Trata-se de uma contradição, que se instaura não apenas pela porosidade, mas também pela heterogeneidade da FD, que abarca saberes oriundos de outras FDs, em especial as que denominamos de FD do suposto padrão de beleza, cuja forma-sujeito seria a mulher magra, mas saudável, por isso bonita e aceita socialmente e FD da medicina, que teria como forma-sujeito o saber “inequívoco”, no caso, da psiquiatria, produzindo a verdade sobre saúde e doença mental. Pela porosidade de suas fronteiras, por vezes, no interior da FD da magreza inatingível, visualizamos fragmentos da FD da medicina; por vezes, da FD do suposto padrão de beleza.

Vale ressaltar que, quando falamos em FD da medicina, temos em mente o discurso reverberado pela ciência, que confere ao saber médico a legitimidade sobre outros discursos que tratam de questões relativas à saúde e à doença. Ao dizer o que é doença, essa FD está dizendo também o que é saúde; o que pode e deve ser feito para se ter saúde e manter um corpo saudável. A anorexia nervosa, enquanto doença, faz parte do discurso da medicina e se materializa em distintos lugares: desde os documentos oficiais (a CID e o DSM, por exemplo) até no hospital, no consultório, na própria Internet (em sites especializados) e, por fim, nos dizeres das anoréxicas.

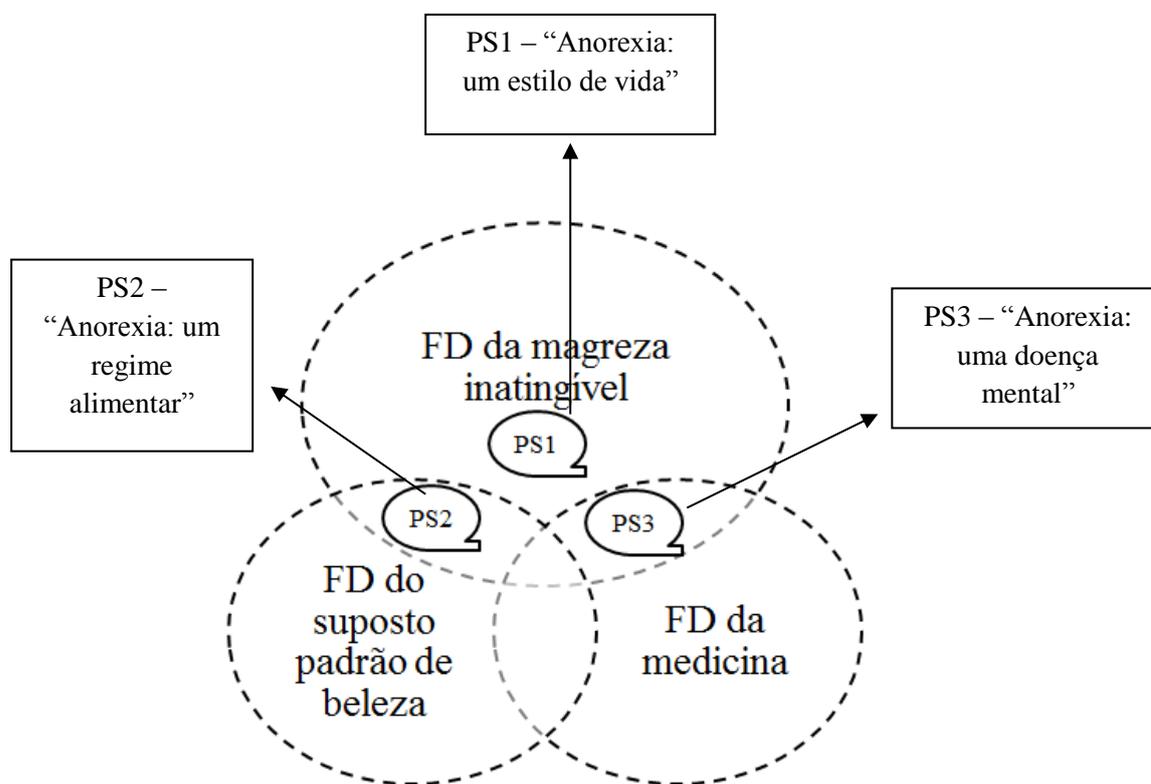
A FD do suposto padrão de beleza, por sua vez, se faz presente no interior da FD da magreza inatingível, uma vez que a busca pela magreza, pelo corpo dito perfeito, tem a ver com um “suposto” padrão de beleza aceito e legitimado pela mídia, em suas diferentes manifestações, que dita o que pode e deve ser feito para se ter um corpo bonito e aceito socialmente. Destacamos a palavra suposto, justamente por se tratar de uma construção histórica, marcada pelas relações que se estabelecem entre a sociedade e a cultura. Em cada época, cada sociedade elegeu supostos critérios para definir o que é ou não belo, o que é ou não aceito, de modo a criar categorias padronizadoras de beleza e do próprio corpo. Em outras palavras, um padrão é sempre suposto, ou seja, sujeito à mudança no tempo e no espaço. Mesmo uma análise sincrônica nos mostraria que os padrões são diferentes nas diferentes culturas, nas diferentes sociedades. Os padrões são fluidos e efêmeros, no entanto, produzem marcas, traços que demarcam identidades, uma delas, a identidade da anoréxica que, para além dos registros de doença propriamente dita, carrega a marca pela busca de um padrão de beleza socialmente aceito, também inatingível.

As três distintas posições-sujeito no interior da FD dominante (a FD da magreza inatingível) a que nos referimos podem ser assim descritas:

- PS1 – “Anorexia: um estilo de vida”, que autorizaria o sujeito a dizer “Eu sou anoréxica, e daí?”. Posição-sujeito que se aloca no interior da FD da magreza inatingível.
- PS2 – “Anorexia: um regime alimentar”, que autorizaria o sujeito a dizer “Eu quero ser anoréxica”. Posição-sujeito que se aloca no interior da FD da magreza inatingível e que dialoga com a FD que denominamos de suposto padrão de beleza.
- PS3 – “Anorexia: uma doença mental”, que autorizaria o sujeito a dizer “Eu sou anoréxica, mas essa doença está me destruindo”. Posição-sujeito que se aloca no interior da FD da magreza inatingível e que dialoga com a FD que denominamos de medicina.

Pela figura, abaixo, podemos melhor visualizar o modo como se articulam as FDs de que tratamos e as respectivas posições-sujeito:

Esquema 5: Articulação das FDs



A partir dessas três distintas posições-sujeito visualizamos, pois, não apenas a fragmentação da FD, mas também e, sobretudo, a divisão do sujeito e o desbobramento da forma-sujeito, a partir das distintas modalidades que materializam a relação entre o sujeito universal e o sujeito enunciador, que Pêcheux (1995 [1975]) chamou de identificação, contra-identificação e desidentificação. Veremos, ao longo da tese, em especial nos capítulos 3 e 6, como se processam essas diferentes modalidades, as quais, sob nosso gesto de interpretação, materializam a contradição presente no interior da própria FD que analisamos. Ao mesmo tempo em que vemos marcas de uma “plena” identificação aos saberes da FD, vemos marcas de uma contra-identificação, que é o que analisamos no terceiro capítulo. A desidentificação é por nós trabalhada no sexto e último capítulo, por meio de materialidades que se dão a ver pela não mais identificação do sujeito enunciador ao sujeito universal.

Tendo presente, pois, tais considerações acerca do arquivo que constitui nosso trabalho, vamos adiante em nossa caminhada e passamos, no próximo capítulo, a apresentar uma reflexão em torno do sujeito do discurso, que, nessa tese, toma a forma de Anas e Mias.

Pensamos que é pelos desdobramentos dessa reflexão que as questões aqui postas podem ser melhor visualizadas, desde a teorização sobre sujeito do discurso em si, as distintas tomadas de posição do sujeito no interior da FD que analisamos e a própria fragmentação dessa mesma FD.



História em Quadrinhos “Lighter than my shadow” da britânica Katie Green

Capítulo 3 – Anas e Mias – o sujeito

*And you're my obsession
I love you to the bones
And Ana wrecks your life
Like an Anorexia life
(JOHNS, Daniel Paul)¹⁶*

3.1 SOBRE O SUJEITO: A ANORÉXICA

Afirmamos que, a partir da noção de *corpodiscurso*, podemos pensar no corpo enquanto materialidade do sujeito (ORLANDI, 2012), da mesma forma que concebemos o discurso como a materialidade específica da ideologia e a língua como a materialidade específica do discurso. Afirmamos, também, com base em Ferreira (2011a) que o corpo pode ser pensado como um lugar de visualização do sujeito e da cultura que o constitui.

Pensando nisso é que, no primeiro capítulo, esboçamos o modo como (a)bordamos o corpo numa sociedade em rede, numa sociedade do espetáculo. Utilizamos, para tanto, a figura do nó borromeano, ferramenta pela qual se tornou possível a aproximação entre a AD, a Psicanálise e a Filosofia Trágica, tendo em vista o objeto que temos diante do olhar: o corpo e, mais especificamente, o corpo da anoréxica. Apresentamos, por fim, a figura do nó de quatro elementos, a fim de situar o sintoma e a cultura como constitutivos do corpo e do sujeito que nele habita, tendo presente as formações social e cultural nas quais se inscreve. No segundo capítulo, apresentamos os recortes que efetuamos a fim de construirmos nosso arquivo. Com base, portanto, tanto no referencial teórico quanto nas materialidades que temos à disposição e no modo como nos dispomos a trabalhá-las que, nesse momento, passamos a investigar mais de perto o sujeito e os processos de interpelação e identificação.

¹⁶ Letra da música “Ana’s Song (Open Fire)”, da extinta banda australiana Silverchair que, numa tradução livre, pode ser lida como “E você é a minha obsessão / Eu te amo até os ossos / E Ana destrói sua vida / Como uma vida anoréxica”. A letra foi escrita pelo vocalista da banda, Daniel Paul Johns, que sofreu de anorexia nervosa.

Em nosso trabalho, propomo-nos a falar sobre o sujeito a partir de nossa filiação na AD. No entanto, assim como no capítulo que abre nossa tese, também aqui, manteremos um diálogo com teorias vizinhas, a fim de melhor empreender uma escuta discursiva sobre o corpo anoréxico. Pensamos que é pela relação entre sujeito e corpo que podemos trabalhar com a anorexia nervosa, uma patologia cujos sintomas se fazem escutar no e pelo corpo; patologia que nos permite visualizar o chamado mal-estar contemporâneo, sendo este resultado das relações que se estabelecem entre as formações sociais, culturais, imaginárias, ideológicas e discursivas.

Nosso sujeito é a anoréxica, aquela que ocupa diferentes lugares na sociedade de que faz parte: o espaço midiático (materializado pelo blog e pelo documentário), o espaço familiar, o espaço médico (em especial o consultório e o hospital), dentre tantos outros. É sobre esse sujeito que versamos e empreendemos nossas análises. São as Anas e Mias – referência à anorexia e à bulimia, respectivamente – que, nos blogs e no documentário, podem ser visualizadas a partir de sua inscrição na FD da magreza inatingível, por meio de diferentes tomadas de posição, o que, por sua vez, faz materializar a porosidade dessa mesma FD, a sua relação com outras regiões de saber, com outras FDs.

É sobre a anoréxica que lançamos nosso olhar, nosso gesto de interpretação. Gesto que se dá pela nossa inscrição na teoria do discurso – teoria que nos permite pensar o sujeito a partir dos processos de interpelação e identificação. Para responder ao questionamento de como se efetuam os processos de interpelação e identificação dessas Anas e Mias é que, no próximo tópico, apresentamos a construção teórica sobre o sujeito do discurso, elaborada pela AD, aliada à análise de alguns de nossos recortes discursivos.

3.2 O SUJEITO DA AD E OS PROCESSOS DE INTERPELAÇÃO E IDENTIFICAÇÃO

A noção de sujeito proposta pela AD, assim como as demais noções por essa teoria trabalhadas, engendra uma concepção materialista, que se distancia do empirismo, do logicismo e da psicologia do ego. Assim, podemos dizer que o sujeito, para a AD, não é nem a entidade de carne e osso, nem o ser que pensa. Pêcheux construiu uma teoria materialista do discurso e propôs a noção de sujeito do discurso, que tem a ver com aquilo que chamamos de processos de interpelação e de identificação.

Essa conceituação de sujeito já está posta na *Análise Automática do Discurso* (1969), obra em que Pêcheux faz uma crítica à teoria da comunicação de Jakobson, segundo a qual, a comunicação implica um emissor, que emite uma mensagem a um receptor, por meio de um canal, fazendo uso de um código. Pêcheux critica a ideia de linguagem, subjacente à teoria enunciativa, como transmissão de informação, de forma passiva (a partir do esquema estímulo e resposta), e propõe o discurso como efeito de sentido entre os locutores. No entanto, os “locutores” de que trata Pêcheux, não equivalem aos sujeitos empíricos pensantes, centrados em si mesmos.

Na instância do discurso, o sujeito é percebido a partir de lugares socialmente determinados. Sendo social, o sujeito perde suas características individualizadoras, não sendo mais considerado como senhor de si ou “dono de sua morada”. É, antes, interpelado em sujeito, na medida em que inserido em uma dada formação social (no caso, a capitalista). Nesse processo de interpelação, o indivíduo, tornando-se sujeito, é convocado a assumir uma posição na luta de classes. Esse processo é ideológico e também inconsciente porque, ao assumir uma dada posição, em uma ou outra das duas classes sociais antagonistas, o sujeito o faz tendo apenas a ilusão de ser/estar (n)a origem de suas escolhas.

Com base nas releituras de Marx feita por Althusser e de Freud feita por Lacan, Pêcheux (1995 [1975]) concebe, pois, uma teoria não-subjetivista da subjetividade. Trata-se do assujeitamento ideológico e inconsciente, processo segundo o qual o indivíduo é interpelado em sujeito pela ideologia, e também afetado pelo inconsciente.

Há uma relação entre os processos de interpelação e identificação, isso porque o primeiro é articulado a outras noções, a saber, a noção de formação discursiva – a matriz de sentido que regula o que pode e deve ser dito – e a noção de forma-sujeito – pela qual se estabelece uma relação entre o sujeito enunciador e o sujeito universal. Assim, interpelado pela ideologia, o sujeito passa a se identificar com a forma-sujeito de uma determinada formação discursiva.

Por formação discursiva (FD) entendemos o domínio de saberes constituído de enunciados discursivos que representam um modo de relacionar-se com a ideologia vigente. As FDs, interligadas, a partir de uma posição numa determinada conjuntura, determinam o que pode e deve ser dito. Em termos gerais, Pêcheux (1995 [1975] p. 161) afirma que os indivíduos são interpelados em sujeitos de seu discurso “[...] pelas formações discursivas que representam ‘na linguagem’ as formações ideológicas que lhe são correspondentes”.

Assim é posta em questão a relação entre ideologia e discurso. O discursivo, nessa perspectiva, é concebido como um dos aspectos materiais do que é chamado de materialidade

ideológica. E é assim que o funcionamento da ideologia como interpelação dos indivíduos em sujeitos realiza-se através do complexo das formações discursivas que, no fio do discurso, materializam os saberes oriundos do interdiscurso, fornecendo aos sujeitos sua “realidade”. Realidade, aqui, entendida enquanto sistema de evidências e de significações percebidas, aceitas ou experimentadas (PÊCHEUX, 1995 [1975]).

Em outros termos, o sujeito é assujeitado ao outro; ao outro que constitui a rede de saberes de uma ou outra formação discursiva pela qual se identifica em sua tomada de posição. É no fio do discurso, no processo de enunciação, que o assujeitamento ideológico se faz materializar, mesmo que disso o sujeito não tenha consciência e acredite estar na origem do dizer e do sentido produzidos. É por isso que o fio do discurso se apresenta como uma evidência, como uma realidade dotada de transparência. Ocorre que o assujeitamento é inconsciente, sendo que a evidência produzida no fio discurso não passa de uma ilusão necessária. O esquecimento torna-se constitutivo desse processo.

Pêcheux e Fuchs (1993 [1975]) conceituam duas formas de esquecimento. O esquecimento nº 1 refere-se ao fato de que o sujeito falante tem a ilusão de ser a origem do seu dizer. Trata-se de um esquecimento ideológico e inconsciente, a partir do qual o sujeito esquece daquilo que o determina. Já o esquecimento nº 2 é da ordem da formulação, por isso é conhecido como esquecimento enunciativo. Aqui, produz-se a impressão da realidade do pensamento, como se houvesse uma relação termo a termo entre o que se diz, o que se pensa e a realidade a que se refere.

Por ser ideológico e inconsciente, o assujeitamento é “camuflado” pelas relações imaginárias que fazem com que o sujeito se acredite dotado de autonomia para dizer eu sou, eu digo. Em suma, uma teoria não-subjetivista da subjetividade, de acordo com Pêcheux,

designa os processos de ‘imposição/dissimulação’ que constituem o sujeito, ‘situando-o’ (significando para ele *o que ele é*) e, ao mesmo tempo, dissimulando para ele essa ‘situação’ (esse assujeitamento) pela ilusão da autonomia constitutiva do sujeito, de modo que o sujeito ‘funcione por si mesmo’ [...] (1995 [1975], p. 133).

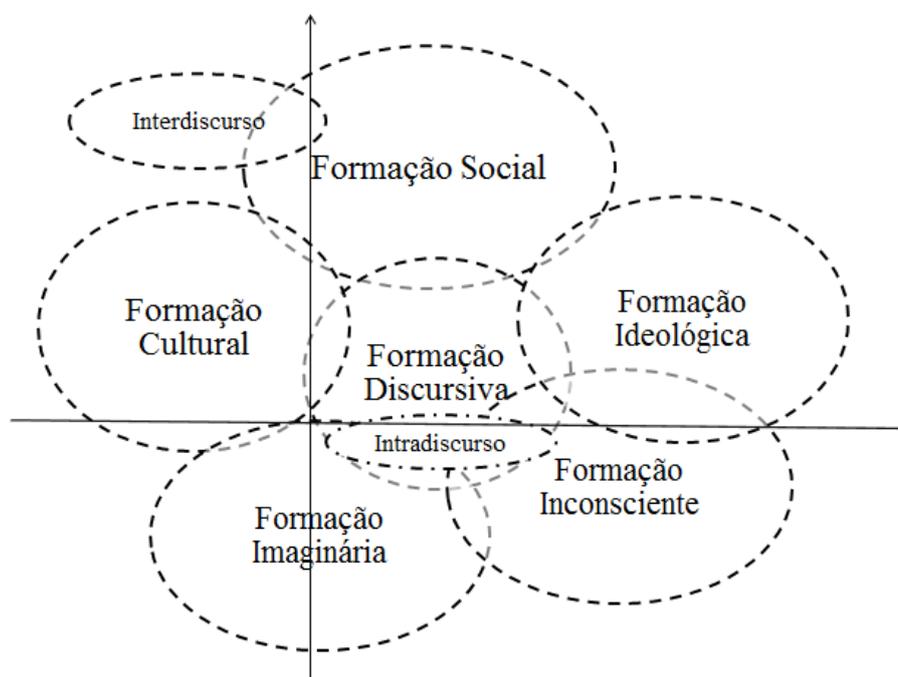
Trata-se da ilusão imaginária. Pelas formações imaginárias, em AD, o sujeito acredita ser a fonte de seu dizer e do sentido que seu dizer adquire, esquecendo-se de que suas escolhas, seus dizeres, o sentido de seus dizeres é, antes, resultado do processo de interpelação.

Eis o funcionamento do sujeito do discurso, pelos processos de interpelação e identificação. Nas palavras de Pêcheux, “[...] a interpelação do indivíduo em sujeito de seu discurso se efetua pela identificação (do sujeito) com a formação discursiva que o domina (isto é, na qual ele é constituído como sujeito) [...]” (1995 [1975], p. 163). O interdiscurso e seus elementos (o pré-construído e as articulações) constituem, no discurso do sujeito, os elementos que aparecem determinando o sujeito, impondo-dissimulando-lhe seu assujeitamento sob a aparência da autonomia, isto é, através da estrutura discursiva da forma-sujeito.

Essa identificação funda a unidade imaginária do sujeito, que pode ser assim explicada: a forma-sujeito é veiculada pelas formações discursivas, dentre elas, uma dominante. Pêcheux (1995 [1975], p. 164) coloca que “[...] as formações discursivas que constituem o que chamamos de seu interdiscurso *determinam a dominação da formação discursiva dominante*”. A forma-sujeito faz com que o interdiscurso seja absorvido-esquecido no intradiscurso, ou no fio do discurso do sujeito enunciador. Dessa forma, o interdiscurso aparece como já-dito do intradiscurso, e o sujeito, por sua vez, constituído pelo esquecimento daquilo que o determina. Em síntese, pelas formações imaginárias, o sujeito tem a ilusão de que ele mesmo e de que o seu dizer são dotados de unicidade e se esquece de que essa unicidade é formada pelo múltiplo – o(s) outro(s), que constituem o interdiscurso, tornado “um” pelo fio do discurso.

No quadro abaixo, podemos visualizar, de forma esquemática, os processos de interpelação e de identificação do sujeito propostos pela AD abordados até aqui. Ressaltamos que as linhas que separam o conjunto de formações: imaginárias, sociais, culturais, ideológicas, discursivas e inconscientes são meramente didáticas, uma vez que não se trata de uma hierarquização de formações que, seguidas numa sequência, vão constituindo o sujeito. Trata-se, antes, de um processo complexo a que o sujeito está submetido sem se dar conta, mas necessário em sua constituição.

Esquema 6: Processos de interpelação e de identificação do sujeito do discurso



A partir de tal referencial e, tendo presente os recortes que constituem nosso arquivo, poderíamos dizer que estamos diante de jovens adolescentes, Anas (anoréxicas) e Mias (bulímicas) que tomam lugar numa dada formação social, a capitalista; formação social, esta, que, como já mencionamos, relaciona-se com uma dada formação cultural. Trata-se da relação entre o capitalismo e a conformação de uma sociedade em rede e de uma sociedade do espetáculo. Por assim serem chamadas, Anas e Mias, assumem uma determinada posição-sujeito (PS) no interior da formação discursiva da magreza inatingível. Pelas formações imaginárias, constroem (e são construídas por) não apenas uma ideia do que seja uma anoréxica ou uma bulímica, mas também se esquecem de que ser (ou não) anoréxica ou bulímica tem a ver, justamente, com os processos de interpelação e de identificação.

Tomando como ponto de partida a inscrição dessas Anas e Mias nos blogs e de Cloe, no documentário, podemos observar essa tomada de posição – a inscrição no discurso da anorexia, pelo viés da FD da magreza inatingível – tanto no modo como descrevem a si próprias, quanto no modo como descrevem o espaço discursivo no qual se inscrevem, os blogs que administram.

Muitas vezes, o nome próprio é substituído por outro nome, um apelido, um codinome: Mia Prynness¹⁷, Pah¹⁸, Gorda¹⁹, Bélla Paranoid²⁰, Anna Junkie²¹, Apple Wine²²,

¹⁷ Disponível em: <http://ana17mia.zip.net/>

¹⁸ Disponível em: <http://tudosobreanaemia.blogspot.com.br/>

Anna Jessie²³, Dra. Anna²⁴, Anne Darkness²⁵. Interessante é que, mesmo alguns desses codinomes estarem escritos em inglês, uma língua estrangeira (seria a língua estrangeira, ou o próprio sujeito um estrangeiro para si mesmo e/ou para o outro?), todos os blogs visitados são de vários lugares do Brasil. Mais do que isso, por meio de tais codinomes, os quais fazem referência, ora direta, ora indiretamente, à anorexia e à bulimia, garante-se o anonimato. A identidade²⁶, no sentido jurídico da expressão, é mantida em sigilo, uma vez que não sabemos quem, de fato, é o sujeito jurídico por trás da personagem em cena no blog. Sua identificação à forma-sujeito da formação discursiva, ao contrário, é visível, o que nos remete, por sua vez, ao modo como se inscrevem na própria formação social de que fazem parte e de como se constituem no interior das formações imaginárias e culturais, como veremos mais adiante.

O nome próprio, aquele que confere ao sujeito de direito²⁷ o status de cidadão, por meio do registro geral (certidão de nascimento), da carteira de identidade e da filiação (parentesco), aqui, é negado, em favor de um outro nome, aquele da personagem que se inscreve no blog, a fim de deixar a sua marca, o seu registro. Embora haja um sujeito administrador do blog – porque o acesso à produção de um blog se dá mediante um registro – não é com a entidade de carne e osso que nos defrontamos. Encontramos sim, um registro da não filiação em relação ao próprio sujeito de direito, pela negação do nome próprio, da identidade que é determinada pelo outro – os pais, os responsáveis, a própria legislação. É o espaço do “estranho familiar”, para utilizar uma expressão freudiana. Um espaço no qual o sujeito, na posição de personagem no blog, torna-se um estranho do ponto de vista jurídico, alguém sem identidade. Mas, ao mesmo tempo, torna-se familiar, constitui-se num outro processo de identificação, no interior da formação discursiva na qual se aloca.

Nos blogs, além do nome, o modo como se descrevem no perfil do usuário merece reflexão, como podemos observar nos recortes discursivos²⁸ abaixo:

¹⁹ Disponível em: <http://proannagorda.zip.net/>

²⁰ Disponível em: <http://anorexicsite.blogspot.com.br/>

²¹ Disponível em: <http://annajunkie.blogspot.com.br/?zx=f9e54300dd3ad1d4>

²² Disponível em: <http://daniellefatalgirl.blogspot.com.br/>

²³ Disponível em: <http://annadesabafos.blogspot.com.br/>

²⁴ Disponível em: http://dra.anna.zip.net/arch2008-11-01_2008-11-30.html

²⁵ Disponível em: <http://anne-darkness.blogspot.com.br/>

²⁶ Identidade, aqui, é entendida como a identificação civil realizada por meio da emissão de documento conhecido como Carteira de Identidade.

²⁷ Por sujeito de direito entendemos a forma-sujeito histórica que corresponde à da sociedade atual, a capitalista, nos termos que lhe confere Orlandi (2007). Para essa autora, o sujeito-de-direito representa uma contradição: a de ser livre e submisso ao mesmo tempo.

²⁸ As materialidades que constituem nossos recortes discursivos (RDs) foram, em sua integralidade, transcritas literalmente. Procuramos manter, fidedignamente, o modo como as postagens foram escritas nos blogs e/ou documentário. Não há, portanto, correção linguística em relação à ortografia.

RD1²⁹:

Sou a Dr^a Ana e tenho 18 anos. Moro no estado de SP – Brasil, vivo nessa sociedade em que o rótulo importa muito. Sou adepta da **anorexia** e fui da **bulimia** nervosa e aqui conto minhas experiências com dietas e com minha vida pessoal

RD2³⁰:

Quem sou eu

Sou a vergonha em pessoa. Não consigo me imaginar magra o suficiente para me deixar feliz. Nada esta bom. Não sei porque, ainda não entendo porque o mundo não pode sobreviver sem comidas. A anorexia não é uma doença, é uma forma de viver.

Nesses recortes discursivos, vemos um sujeito identificado aos saberes da formação discursiva a que nos referimos, a da magreza inatingível. É por estar inscrito nessa formação discursiva que o sujeito pode e deve dizer, por exemplo: “Sou adepta da anorexia e fui da bulimia nervosa [...]”, ou “[...] Não sei porque, ainda não entendo porque o mundo não pode sobreviver sem comidas. A anorexia não é uma doença, é uma forma de viver”. Em outras palavras, poderíamos dizer que estamos diante de uma determinada posição-sujeito (PS) no interior desta da FD da magreza inatingível, a de identificação, que chamamos de

PS1 – “Anorexia: um estilo de vida”

Nessa posição, o sujeito está autorizado a dizer “Eu sou anoréxica, e daí?”. Vemos, aqui, o bom-sujeito – aquele que se identifica aos saberes da forma-sujeito veiculada pela FD – tanto que o “Eu sou anoréxica” pode se deslocar para “Eu sou a anorexia”. Há uma materialização da anorexia como estilo de vida, a partir do sujeito, a partir do corpo. O blog serve, então, como um espaço onde esse sujeito pode contar suas experiências com dietas, aquelas pelas quais busca um corpo magro que, no entanto, nunca é alcançado, visto que não consegue se imaginar magra o suficiente para ser feliz. A felicidade está relacionada com a

²⁹ Disponível em: http://dra.anna.zip.net/arch2008-11-01_2008-11-30.html

³⁰ Disponível em: <http://garota-anorexica.blogspot.com.br/>

prática de dietas, restrições alimentares, a partir das quais se obterá, como resultado, um corpo magro – o ideal a ser buscado. A magreza inatingível tem a ver, nesse sentido, com a inscrição desse sujeito não na doença anorexia nervosa, como quer o discurso médico, mas a um “estilo de vida”, que se “evidencia” no modo como Anas e Mias se descrevem no perfil do usuário.

Mais do que isso, o blog, como uma das ferramentas que dá materialidade à sociedade em rede, constitui o que Castells (1999) chama de cultura da virtualidade real, a partir da qual se estabelece uma ilusão de fronteira, de fechamento entre as comunidades virtuais. Criam-se laços entre as blogueiras que compartilham dos mesmos ideais de vida ou, em termos discursivos, que se constituem a partir da identificação a FD da magreza inatingível. Embora sejam laços fracos (aqueles que são possíveis de desfazer com mais facilidade), esses laços permitem que, ilusoriamente, o sujeito instaure um processo de identificação a partir das fronteiras que se fecham em torno da mesma filiação de saberes. Esse processo de interpelação e identificação pode ser visualizado quando acessamos os blogs, nos quais, em sua maioria, um aviso nos é dado enquanto leitores. Vejamos:

RD3³¹:

BÉLLA PARANOID

ISSO É UM BLOG PRO ANA E MIA. SE VOCÊ NÃO É PRO, NÃO ENTRE PARA CRITICAR NOSSAS VIDAS, DIZENDO QUE ESTAMOS ERRADAS, OU ALGO SEMELHANTE A ISSO. O CONTEÚDO DESTE SITE É TOTALMENTE VOLTADO AO APOIO E INCENTIVO DA ANOREXIA E DA BULEMIA.

RD4³²:

Esse blog tem conteúdo dos meus problemas, transtornos alimentares, e vida pessoal. É um blog pró- anorexia, bulimia e T.A.s. Se isto lhe ofende, ou é contra, não faça-me perder tempo com teus insultos sobre meu modo de vida.

Simplesmente abandone o blog.

Do contrário, seja muito bem vindo e saiba que seu comentário é muito importante!

³¹ Disponível em: <http://anorexicsite.blogspot.com.br/>

³² Disponível em: http://dra.anna.zip.net/arch2008-11-01_2008-11-30.html

Pelos recortes discursivos, ficamos sabendo que se trata de um sujeito identificado ao discurso da anorexia, presente na FD da magreza inatingível, uma vez que, ocupando o lugar de anoréxica, pode afirmar: “ISSO É UM BLOG PRO ANA E MIA”, ou “É um blog pró-anorexia, bulimia e T.A.s”. T.A.s, lido como Transtornos Alimentares. Caso o possível leitor não se identificar com os saberes dessa formação discursiva, eis o aviso, em letras “garrafais”, “SE VOCÊ NÃO É PRO, NÃO ENTRE PARA CRITICAR NOSSAS VIDAS, DIZENDO QUE ESTAMOS ERRADAS, OU ALGO SEMELHANTE A ISSO”, ou “Se isto lhe ofende, ou é contra, não faça-me perder tempo com teus insultos sobre meu modo de vida. Simplesmente abandone o blog”.

Poderíamos dizer que se trata de um aviso semelhante aos que encontramos nos lugares em que a entrada é proibida, onde a entrada é barrada a quem deste lugar não faz parte. O aviso funciona como um guarda que vela pelo lugar, mesmo que no espaço virtual, a possibilidade de controle sobre os acessos seja mais difícil. Assim, o acesso é liberado a qualquer leitor, pró-ana ou não; no entanto, o leitor é advertido a deixar o blog antes de emitir qualquer juízo de valor sobre o conteúdo das postagens ou sobre as próprias anoréxicas que ali se inscrevem.

Instaura-se, pelo aviso dado ao leitor, um efeito de sentido de cerceamento. Se o leitor se identificar ao grupo de jovens inscritas na FD da magreza inatingível, a partir de seu posicionamento favorável à anorexia nervosa, será bem-vindo no blog. Se não fizer parte desse grupo de jovens que se identificam, pelo mesmo posicionamento, pode entrar, desde que não venha criticar esse modo de viver. Do contrário, não é bem-vindo, tanto porque do grupo não faz parte, quanto porque críticas, aqui, não são bem aceitas. Por isso, por exemplo, a escrita em letra de forma, maiúscula, no modo imperativo, produzindo um efeito de sentido de grito emitido ao leitor – mais do que um aviso, um ultimato, um mandato: “Se você não concorda com o que estamos propondo, não entre, pois não será bem-vindo”. Cerceamento que não deixa o “outro” entrar sem ser bem-vindo, ou identificado aos mesmos saberes, e que também cerca, protege o próprio grupo que já está “dentro”, que já tomou posição nessa rede de saberes.

Poderíamos, a partir daí, interpretar esse cerceamento (do próprio acesso ao blog) tanto como uma forma de discurso autoritário, que funciona pela censura e, ao mesmo tempo, como uma forma de resistência do sujeito anoréxico, inscrito na FD da magreza inatingível. Pela censura, o sujeito anoréxico, de algum modo, imprime restrições a seus leitores e comentadores, o que lhe permite, pelo menos ilusoriamente, resistir aos discursos outros que poderiam por em xeque sua inscrição a tais saberes. A censura funcionaria como uma espécie

de resistência do sujeito, a fim de defender o grupo do qual faz parte, eliminando, já na entrada, qualquer possibilidade de discurso outro que venha a desestabilizar o logicamente estabilizado pela FD dominante.

Trata-se, ao mesmo tempo, de uma configuração da cultura da virtualidade real, própria da sociedade em rede, que conecta e desconecta as pessoas por meio da criação de laços fracos, bem como da ilusão de controle. Se há um traço que permita o reconhecimento e a produção de uma identidade, o outro é incluído. Do contrário, é excluído, é bloqueado. Há uma ilusão de controle sobre quem faz ou não parte da comunidade virtual. Quem acessa o blog, mas assume outra posição-sujeito, é considerado como um outro, um estranho, uma ameaça. Portanto, o laço precisa ser fraco, o suficiente para ser desatado se for necessário. O blog permite ao sujeito a ilusão do controle por meio da constituição de uma fronteira. Essa fronteira, ao mesmo tempo, une os iguais (os identificados) e separa os outros (os não identificados).

Não sabemos que efeitos de sentido esse aviso, especificamente, e o blog como um todo produz em cada leitor. No entanto, sabemos que o sujeito, interpelado pela ideologia e afetado pelo inconsciente, passa a se identificar com o sujeito do saber de uma determinada FD. Sabemos também que essa identificação não é unívoca, sendo, pois, suscetível à fragmentação. E é aí que entram em cena os desdobramentos da forma-sujeito, possíveis pela própria porosidade da FD. Vejamos mais alguns recortes discursivos:

RD5³³:

Eu não sou Magra... eu QUERO SER MAGRA... sabe... no Brasil onde as mulheres em sua maioria são lindas, saradas... ser fora do padrão é a maior exclusão que se pode ter.

RD6³⁴:

Quem quer arruma um jeito....
e eu quero.... vou tentar até que EU veja o contrário....
se algumas não acham certo me apoiarem.. ok! eu entendo... não incentivo as meninas menores de idade.... mas eu já tenho 23 anos quero apenas ter o direito de tentar.....
Meninas desculpem.... mas eu escolhi pela Anna e Mia.... mesmo não me sentindo parte delas ainda....

³³ Disponível em: <http://alfa-anna-mia.blogspot.com.br/>

³⁴ Disponível em: <http://alfa-anna-mia.blogspot.com.br/>

Esses RDs foram retirados de um blog, no qual uma moça chamada “Tatis” busca na anorexia e na bulimia uma forma de emagrecimento. Ela afirma “Eu não sou Magra... Eu QUERO SER MAGRA”, tendo em vista um suposto padrão de beleza estabelecido como o aceito, que pode ser lido no RD5, “no Brasil onde as mulheres em sua maioria são lindas, saradas...”. O padrão de beleza suposto pela blogueira para as brasileiras é o que se materializa em um corpo “sarado”. Ser “sarado”, aqui, é entendido como aquele corpo modelado pela prática na academia de ginástica, de onde podem ser lidas expressões como “barriga tanquinho”, isento de gordura, de adiposidade. O sentido “sarado” pode, no entanto, deslocar para “curado”; aquele que não tinha saúde e que, pelos métodos de cura, ficou curado. O machucado que sara. Ser/estar “sarado” implica, nessa leitura, em ser/estar bem, de onde extraímos a relação com o suposto padrão de beleza e da própria saúde.

A blogueira afirma que “ser fora do padrão é a maior exclusão que se pode ter”. Em outras palavras, é preciso ser “sarado” – bonito e sadio – para ser aceito. Ocorre que a busca pelo corpo “sarado” se dá pela inscrição na anorexia nervosa, como método para se alcançar esse suposto padrão, em especial, o de beleza. A beleza socialmente aceita está, portanto, acima do próprio padrão de saúde, visto que, ao se inscrever na anorexia nervosa, é possível que se perca a saúde. Mas isso não tem relevância, dado que o mais importante é ter um corpo no qual o dito padrão esteja materializado.

Mais adiante, a blogueira confirma sua “escolha” pela “Anna” e pela “Mia”, muito embora ainda não possa ser considerada uma anoréxica ou uma bulímica. O sujeito pensa estar na origem de sua escolha, esquecendo-se de que essa mesma escolha relaciona-se ao processo de interpelação ideológica e inconsciente a que é submetido sem se dar conta. O sujeito “escolhe” inscrever-se na FD da magreza inatingível, como se essa escolha fosse da ordem da consciência, do pensado. Tal ilusão se materializa pelo fato de que, mesmo fazendo a dita “escolha”, o sujeito diz saber que ainda não está plenamente inscrito na matriz de sentido que contorna a FD da magreza inatingível. Ainda não faz parte nem do suposto padrão de beleza socialmente aceito, nem na própria doença anorexia, ou no modo de viver que o ser anoréxico implica. Trata-se, aqui, do duplo esquecimento, o nº 1 e o nº 2, pelos quais o sujeito esquece de sua constituição pelo assujeitamento ideológico e inconsciente; esquece de que não é origem de si, nem de seus dizeres e dos sentidos produzidos.

Em outro post, “Tatis” refere-se a seu peso e altura, 1,70m e 85kg, como dá-se a ver no próximo RD:

RD7³⁵:

Vou postar minha foto aqui para vcs verem
então to enorme neh, nem parece que eu tenho 1,70 e 85Kg..... Preciso
de ajuda meninas.....



A autora do blog diz “então to enorme neh” e posta uma foto a fim de evidenciar ao leitor sua busca pela magreza, ao mesmo tempo em que busca justificar sua “opção” pela anorexia, como método para emagrecer. A interjeição “neh” produz um efeito de sentido de busca de confirmação por parte do leitor, como se esse pudesse dizer “Sim, realmente você está enorme, gorda o suficiente para querer ser magra e efetuar um regime alimentar, tal como o praticado pelas anoréxicas”, de modo a concordar e compartilhar dessa opção. Trata-se, aqui, das formações imaginárias, que trabalham designando o lugar que cada interlocutor se atribui a si e ao outro no processo discursivo. Nas palavras de Pêcheux (1993 [1969], p. 82), é a “[...] imagem que eles se fazem de seu próprio lugar e do lugar do outro”. Nesse processo, pelo qual podemos ler as condições de produção do discurso, operam as questões: “quem sou eu para lhe falar assim?”; “quem é ele para que eu lhe fale assim?”; “quem sou eu para que ele me fale assim?”; “quem é ele para que me fale assim?”; “de que lhe falo assim?” e “de que ele me fala assim?”. É a imagem do sujeito, do lugar que esse sujeito ocupa e do que esse sujeito fala (o referente) que está em jogo.

³⁵ Disponível em: <http://alfa-anna-mia.blogspot.com.br/>

Pelo fio do discurso de “Tatis” podemos visualizar o funcionamento das formações imaginárias. Quem é o sujeito? A quem ele se dirige? De que ele fala? Que posição ocupa para disso falar? Mais do que isso, lemos, também, uma antecipação das representações do receptor, sobre a qual se funda a estratégia do discurso. O sujeito imagina quem são os seus leitores, para a eles se dirigir de uma e não de outra maneira. Se o aviso, nos recortes discursivos mencionados anteriormente, funciona como um cerceamento, ou melhor, como a constituição de uma fronteira que separa os que fazem dos que não fazem parte do grupo pelo processo de identificação, podemos afirmar que esses efeitos se dão, discursivamente, pelas formações imaginárias. São as formações imaginárias que, operando no interior do processo discursivo, em conjunto com as formações ideológicas, produzem determinados efeitos de sentido. Dito de outro modo, no fio do discurso, a determinação das formações sociais e culturais pode ser lida pelas formações imaginárias e ideológicas que, numa determinada formação discursiva, alocam as redes de saberes e os lugares que cada um ocupa (pode e deve ocupar) para tomar a palavra.

A partir daí, lemos nesse post, uma relação entre o visível e o invisível. Ou melhor, o que se mostra e o que se esconde. O sujeito, aqui, mostra o corpo, mas esconde o rosto. Mostra sua identidade enquanto blogueira, a “Tatis”, que quer se tornar uma anoréxica para emagrecer e ser aceita socialmente, mas esconde a “Tatis” por trás de uma flor. Pelo nosso gesto de interpretação, observamos que é justamente nessa tentativa de se esconder, que o sujeito mais se mostra. Na tentativa de tornar invisível sua identidade, torna visível uma outra identidade, mostrando, talvez mais do que a escondida, a sua verdade.

Pela foto mostrada, podemos ver que, de acordo com o discurso médico atual, a blogueira não poderia ser considerada anoréxica ou bulímica, dado o seu índice de massa corpórea, que não justificaria o possível diagnóstico, como determina o DSM. Conforme o Manual, “o nível mínimo de gravidade baseia-se, em adultos, no índice de massa corporal (IMC) atual”. Além disso, “o nível de gravidade pode ser aumentado de maneira a refletir sintomas clínicos, o grau de incapacidade funcional e a necessidade de supervisão” (2014, p. 339). Para ser considerado anoréxico, o sujeito deve responder, no entanto, a outros dois critérios, além do baixo peso, como vimos no primeiro capítulo. Deve apresentar medo intenso de ganhar peso ou de engordar; e/ou perturbação no modo como o próprio peso ou a forma corporal são vivenciados.

É a partir desses critérios que podemos visualizar o que foge do mundo semanticamente normal, uma vez que, pelos RDs apresentados, não estamos diante de uma anoréxica propriamente dita, nem segundo a forma-sujeito da FD que analisamos, nem

segundo o discurso médico. No nosso entendimento, estamos diante de uma outra posição assumida pelo sujeito no interior da FD da magreza inatingível. Nessa posição, o sujeito busca se enquadrar, se inscrever, se identificar aos saberes da forma-sujeito da FD da magreza inatingível, a fim de alcançar um determinado objetivo – o de ser magra, para ser aceita nos padrões de beleza pré-estabelecidos. Poderíamos chamar essa posição de

PS2 – “Anorexia: um regime alimentar”

Nessa posição, o sujeito pode dizer “Eu quero ser anoréxica para emagrecer e ser aceita na sociedade”. Há identificação, mas essa se dá de modo distinto da que observamos na PS1, na qual o sujeito, de certa forma, assume a busca pela magreza na forma de anorexia, sendo pró a esse discurso, como um estilo de vida, não se importando com a opinião alheia – o outro – sobretudo o outro que toma forma pelo viés do discurso médico. Nessas duas posições, o sujeito, ilusoriamente, pensa ser a origem de si, dos seus dizeres e dos sentidos produzidos. Pensa ser dono de suas escolhas, esquecendo-se de que a anorexia como forma de vida e o querer ser anoréxica fazem parte de uma formação discursiva que, por sua vez, relaciona-se a uma determinada formação ideológica, social, cultural e, sobretudo imaginária – ditando um imaginário de beleza e de saúde.

Atualmente, sobretudo no interior do discurso médico, em especial no que se refere à nutrição, a expressão “regime alimentar” tem sido substituída pelo termo “dieta”. Mantivemos a expressão “regime alimentar” pela memória que constitui a palavra regime, que nos remete a uma determinada forma de governo: o regime militar, a ditadura. Se, nas décadas de 60 e 70, no Brasil, houve um governo conhecido como ditatorial, pelos atos repressivos do regime militar, hoje, ouvimos constantemente a expressão “ditadura da beleza”, que impõe ao sujeito padrões a serem seguidos. Trata-se de uma forma de governo de si, que faz com que o sujeito se auto imponha determinados “regimes”, um deles, o alimentar: um controle rigoroso sobre o que se come, sob o rótulo, ilusoriamente mais ameno, de “dieta”.

Essa tomada de posição pode ser vista em outros blogs. No RD, abaixo, oriundo de um blog denominado “Gorda nunca mais”, uma moça que se intitula “Gorduxa”, nos conta “Uma história real”. Ela nos diz que quer desenvolver uma doença, a fim de deixar de ser “Gorduxa”, tendo em vista que pesa 62kg, mas ficaria muito mais linda com 50kg. Nas suas palavras, “[...] apartir de agora eu quero desenvolver uma doença, eu quero ter anorexia.

Estou cansada de ser gorda, de estar com essa porra toda de gordura e dessa vez eu quero que seja real”.

RD8³⁶:

Uma história real

Apartir de hoje eu quero desenvolver uma doença.

[...] Hoje eu tive uma idéia. Estou pesando 62kg. E eu não gosto desse peso, realmente eu acho que ficaria linda se tivesse pesando 50kg.

É por isso que apartir de agora eu quero desenvolver uma doença, eu quero ter anorexia. Estou cansada de ser gorda, de estar com essa porra toda de gordura e dessa vez eu quero que seja real.

Volto ao blog, volto a escrever, mas não vou mentir, não tenho ainda Ana...infelizmente.

Farei então um diário oficial, onde irei relatar a minha busca por desenvolver essa doença, afinal é uma doença mesmo e eu não vou ficar aqui falando que é uma filosofia de vida. A diferença é que eu quero ter anorexia, e não estou fazendo apologia. Ao contrário, reafirmo que é uma doença e não quero que ninguém faça o mesmo. Cada um cuida do seu corpo, mas eu quero ficar magrela igual a Lady Gaga e qualquer outra que é um palito.

É isso...agora vocês sabem toda a verdade. Amanha começa um novo dia, e espero que eu tenha força para adoecer aos poucos.

No mesmo post encontramos o seguinte fragmento: “Farei então um diário oficial, onde irei relatar a minha busca por desenvolver essa doença, **afinal é uma doença mesmo e eu não vou ficar aqui falando que é uma filosofia de vida. A diferença é que eu quero ter anorexia**, e não estou fazendo apologia” (Grifos nossos). Diferentemente do que encontramos na PS1, aqui, o enunciado dialoga com os saberes do discurso médico, para o qual a anorexia é uma doença, um transtorno mental, e não um estilo de vida. O sujeito busca desenvolver uma doença, a fim de “cuidar do corpo”, para “ficar magrela igual a Lady Gaga e qualquer outra que é um palito”.

A forma de palito é a forma que melhor designa o dito padrão de beleza socialmente aceito, na visão daquelas que na FD da magreza inatingível estão inscritas. A blogueira cita como exemplo desse modelo a cantora Lady Gaga, que assumiu publicamente ter problemas alimentares. Outras, no entanto, também podem ser modelos para esse padrão, desde que

³⁶ Disponível em: <http://ana-proana.blogspot.com.br/>

tenham a forma de palito. Um palito, um risco, um traço apenas, que nega qualquer possibilidade de forma. A forma, aqui, é não ter forma.

A forma palito torna-se o ideal a ser alcançado, visto que a blogueira está “[...] cansada de ser gorda, de estar com essa porra toda de gordura”. Assim como os leitores dos blogs que não compartilham a mesma posição-sujeito e são “barrados” pelo aviso, a gordura, aqui, também pode ser lida como um outro, um estranho, uma ameaça, dos quais é preciso se livrar. A gordura atrapalha, incomoda a ponto de se tornar uma ameaça. Dela é preciso se livrar porque ela coloca em risco a forma ideal a ser alcançada: a forma palito, a forma sarada, a forma magra, preconizada por um padrão de beleza socialmente aceito. Para ser aceito, portanto, é preciso se livrar da gordura e por isso a blogueira insiste que “[...] dessa vez eu quero que seja real”.

Daí a sua relação com a FD da magreza inatingível. A busca pela magreza, que é lida como o padrão de beleza aceito, torna-se uma obsessão, de modo que o sujeito, para assumir a forma de palito, pede forças a fim de adoecer aos poucos. Mais do que isso, é uma contradição, visto que adoecer implica justamente a perda das forças. É preciso, portanto, ter forças para suportar o adoecer, que resultará na perda das forças. Por isso o adoecer deve ser “aos poucos”.

Essa contradição também se materializa na relação entre o visível e o invisível. Há, sob o nosso gesto de interpretação, uma busca pela visibilidade do sujeito no mundo. Essa busca se dá no interior de uma sociedade em rede e do espetáculo. O sujeito cria um perfil – entra no espetáculo – a fim de dar visibilidade à sua história, que é “real”. O real passa a ser visto pelo virtual; o sujeito, pelo blog, se mostra a um olhar que o interprete; mais do que isso, se mostra a fim de obter reconhecimento. Porque não quer ser “gorda nunca mais”, cria uma identidade numa comunidade Pró-Ana; no entanto, se intitula “Gorduxa”, dando a ver justamente o que quer esconder, ou o que não quer, ou do que quer se livrar, a gordura que, no corpo, representa uma ameaça. O invisível torna-se visível justamente pela entrada na rede sob a forma de espetáculo.

É por isso, também, que se trata de uma história “real” e, aqui, tomamos o real em sua dimensão de impossível: o não-dito que não cessa de se inscrever, mas que se dá a ver pelas contradições: na relação com o outro (a gordura), no tornar real a forma palito pelo desenvolvimento de uma doença, no querer adoecer aos poucos, no se intitular “Gorduxa” num blog Pró-Ana. A blogueira, portanto, nos coloca diante de um real, de um impossível, que passa a fazer sentido como verdade de um sujeito inscrito numa FD que tem como característica principal a busca por uma magreza que nunca é suficientemente alcançada.

É nesse sentido que outro deslocamento ocorre na tomada de posição do sujeito. Diversamente das PS1 e PS2, apresentadas até aqui, temos uma terceira forma de se inscrever na FD da magreza inatingível, que poderia ser chamada de

PS3 – “Anorexia: uma doença mental”

Essa terceira forma de tomada de posição do sujeito pode ser visualizada tanto no comentário de “Gorduxa” quanto no de Cloe. Esta se expõe ao olhar num documentário que, como mencionamos, foi produzido e divulgado por uma emissora de televisão espanhola. Assim como no blog, vemos, a partir da posição que ocupa Cloe, as vicissitudes da vida de uma anoréxica. Não por acaso o título do referido documentário é “Diário de uma anoréxica”, visto que objetiva mostrar, com o seu consentimento, justamente o sofrimento e o drama causados pela doença, no ordinário do cotidiano. No entanto, se, por se tratar de um “diário”, aproxima-se dos relatos dos blogs, o distanciamento se dá no momento em que, pelo documentário, Cloe afirma “Meu verdadeiro drama é esse: comer por comer e vomitar. [...] Pode filmar tudo... Para ver como eu estou fraca. Ainda que eu não me veja fraca”. Tanto no blog quanto no documentário, podemos ver o cotidiano de moças inscritas numa mesma FD, a da magreza inatingível. Em ambos, temos a materialização de uma forma, singular podemos dizer, de se mostrar ao mundo. No documentário, entretanto, Cloe consente em se mostrar não para compartilhar esse modo de se posicionar no interior de uma dada FD com outras moças, mas para justamente buscar romper com o vínculo que a mantém presa a essa rede de saberes; para denunciar a gravidade de uma condição doentia, que pode levar à morte.

Cloe entra em cena no espetáculo e, partir dela, podemos visualizar, em detalhes, a sua vida enquanto anoréxica, daquela que come por comer e depois vomita tudo. Pelo seu enunciado, visualizamos que há um encontro com os saberes do discurso médico, tanto que, numa conversa informal com uma estranha no supermercado (que se surpreende com a moça – Cloe, magérrima, sendo acompanhada por uma câmera), diz “Mas não é uma questão de comer ou não comer” e continua, “A anorexia é um transtorno. É uma doença mental”. A cliente, perplexa, questiona: “Quando foi a última vez que comeu?”, ao que Cloe responde “Eu como. Não está vendo meu carrinho? O problema é que eu vomito tudo. Sou anoréxica”. Cloe admite ser anoréxica do ponto de vista do discurso médico, segundo o qual trata-se de uma doença, de um transtorno alimentar que enfraquece, debilita o sujeito. Aqui, diferentemente da PS1 e da PS2, o outro que ameaça é a própria anorexia.

Nessa posição – PS3 – o sujeito se diz anorético, dialogando com os saberes do discurso médico. A anorexia não é vista como um modo de vida, mas como uma doença que pode matar. Como na PS2, temos a materialização do esquecimento que constitui o sujeito, na medida em que, aqui também, vemos uma certa lucidez do sujeito com relação à anorexia; o que diferencia essas posições é o fato de que na PS2, pelo esquecimento, o sujeito diz “Eu quero ter anorexia”; na PS3, ao contrário, o sujeito diz “Eu tenho anorexia, mas eu quero sair dessa”. Na PS3, diferentemente da PS2, o modo de ver a anorexia diverge. Na PS2 o sujeito busca a anorexia a fim de emagrecer e alcançar um suposto padrão de beleza, embora, em muitos casos, não possa ser considerado como anorético de acordo com os critérios estabelecidos pelo discurso médico; na PS3, o sujeito considera-se anorético e doente, afirmando que a anorexia é uma doença grave e, por vezes, busca dela se curar.

Nos blogs, isso que chamamos de PS3, também pode ser encontrado, como podemos ver nos recortes discursivos abaixo.

RD9³⁷:

História

Tenho 20 anos, e reconheço que tenho um traço psíquico abalado, por assim dizer.

Aos 13 anos era magra. Tinha 1,57m e pesava 42kg.

A partir dos 14 anos fui engordando rapidamente e hoje peso 59kg, em 1,59m.

Estou muito gorda!

E estou desde 2007 nessa vida de dieta. Já fiz todas as dietas possível e imagináveis: Dieta da Água, da maçã, das frutas, da sopa, do leite, do iogurte...

Já tentei reeducação alimentar, mas nada me deu melhores resultados do que ficar sem comer, ou matar a vontade de comer, mas colocar a comida para fora, como venho fazendo a 2 anos.

A vontade de comer é psicologia, afinal um ser humano pode ficar até 28 dias sem comer. Ingerir líquidos que é o essencial. Penso nisso todos os dias.

Hoje minha alimentação se resume à muito líquidos, como água, chá, café, refri zero, e o mínimo de comida possível: saladas, cream cracker, frutas, cenoura, pepino, iogurte diet.

Eu escolho um desses alimentos e consumo 1 por dia.

Não quero mais engordar. Quero ficar com 47kg. EU sei até onde eu quero ir.

É difícil de explicar o que eu sinto quando falo sobre esse assunto. É inconscientemente incontrolável.

³⁷ Disponível em: <https://milycha.wordpress.com/historia/>

RD10³⁸:

Evito pensar em tudo isso, mas não consigo, não tenho mais controle sobre o meu corpo, minha mente e muito menos, minha alma. Se você queria que eu desistisse de tudo, e gritasse por dentro por socorro, você conseguiu. Todas as paredes estão se fechando agora, eu não tenho mais para onde correr, e sinto que tudo que vivi até aqui foi em vão.

No RD 9, temos o recorte de um blog de 2010, no qual uma garota, que no espaço virtual se chama “Mileycha”, conta sua história. A garota materializa sua inscrição na anorexia, a partir do diálogo com o discurso médico, reconhecendo que tem um “traço psíquico abalado”. Dito de outro modo, reconhece em si um transtorno mental, no caso, a anorexia e a bulimia. Conta-nos que, desde 2007, está “nessa vida de dieta”, mas que nada surtiu melhores resultados do que ficar sem comer, ou matar a vontade de comer, colocando a comida para fora, como vem fazendo há 2 anos. A magreza torna-se, aqui, também, inatingível, visto que, hoje, com 1,59m e 59kg se diz muito gorda, se vê gorda o bastante para justificar a prática da anorexia e da bulimia. Ou seja, o jejum e o vômito.

Vemos, na moça, a deturpação da autoimagem, o que lhe inscreve na FD que tomamos para análise. No entanto, ao mesmo tempo em que se aproxima do discurso médico, dele toma distância, na medida em que denuncia, mesmo sem querer, as práticas por ele muitas vezes ditadas de regime alimentar que, nesse caso, não servem para adentrar em um suposto padrão de beleza, mas para ter saúde. A moça diz que já fez todas as dietas possíveis e imagináveis: “Dieta da Água, da maçã, das frutas, da sopa, do leite, do iogurte...”. De fato, há, atualmente, uma avalanche de discursos que, em prol da boa forma, ou da boa saúde do corpo, ditam o que pode e deve ser comido; o que pode e deve ser exercitado; o que pode e deve ser feito, seja para se ter um corpo belo o suficiente para ser aceito, seja para se ter um corpo saudável, isento de doença.

No que se refere à prática alimentar, vemos a identificação do sujeito à FD da magreza inatingível, uma vez que ela afirma que “A vontade de comer é psicologia, afinal um ser humano pode ficar até 28 dias sem comer. Ingerir líquidos que é o essencial. Penso nisso todos os dias”. Comer, portanto, não tem a ver com o fato que o ser vivo, para sobreviver,

³⁸ Este recorte encontrava-se disponível no Tumblr, uma plataforma de blogging que permite aos usuários publicarem textos, imagens, vídeos, links, citações, áudios e “diálogos”. Atualmente, no entanto, não temos mais acesso ao referido blog. Optamos por manter o recorte justamente para exemplificar que, na rede, nem tudo é sempre acessível; que o arquivo metálico é da ordem da incompletude e que o efêmero é uma de suas principais características.

precisa se alimentar. Comer é uma vontade e, sendo uma vontade, é de ordem psicológica; não está, portanto, vinculado à sobrevivência (no plano biológico). Para se alcançar a magreza, o alimento é evitado, de tal modo que apenas a ingestão de líquidos é suficiente e permitida. Assim, a moça precisa pensar nisso todos os dias, a fim de não sucumbir à vontade, que é, na sua percepção, apenas um fato psicológico, passível, portanto, de superação.

Sua alimentação restringe-se a líquidos (que também não têm forma) e o mínimo de comida possível. São alimentos que podem ser comidos, visto que possuem baixo teor calórico e pesam pouco no estômago. Vale ressaltar que a vontade deve ser controlada pela escolha de apenas um dos alimentos incluídos na lista dos que podem ser ingeridos. Ela escolhe um desses alimentos e consome apenas um por dia, isso porque não quer engordar, quer ficar com seus 47kg.

Se alguém, porventura, questionar essa maneira de se relacionar com a alimentação, a blogueira tem a resposta. Ela diz “EU sei até onde eu quero ir”. O EU, maiúsculo, produzindo um efeito de sentido de sujeito ego pleno, dotado de consciência, de razão, que sabe o que faz, que é dono de suas escolhas. Ela pensa saber até onde quer ir, ou melhor, até onde pode ir, porque, se for um pouco além de onde pode ir, sabe onde vai chegar. Esse lugar não está escrito, mas não é difícil saber para onde vai o sujeito que ficar mais de 28 dias sem comer. Trata-se de um não-dito que se presentifica, inclusive, na contradição, materializada na última frase da postagem: “É difícil de explicar o que eu sinto quando falo sobre esse assunto”. Em outras palavras, é possível saber e controlar o que se faz, o que se come, para onde se quer ir; mas é impossível controlar, ter ciência sobre o que se sente, sobretudo o que se sente quando se fala sobre esse assunto. Nas suas palavras, “É inconscientemente incontrolável”. O sujeito se desdobra, de uma posição de ego pleno, para aquele que não tem o poder de controle sobre tudo.

É tão incontrolável que, nessa postagem, podemos interpretar tanto uma contradição quanto um lapso, um ponto de encontro com o real. Lemos uma contradição a partir da comparação entre as expressões “penso nisso todos os dias”, dita pela blogueira em relação à vontade de comer, e “é inconscientemente incontrolável”, dita com relação ao sentimento que sente quando fala sobre esse assunto. O pensar imprime no sujeito do cogito um efeito de sentido de controle sobre si, sobre suas vontades e desejos. O “eu” ego pleno deve ter o domínio sobre si mesmo e sobre o próprio pensar. O sujeito do inconsciente, ao contrário, é aquele que é exatamente onde não pensa, onde é “inconscientemente incontrolável”.

“Sou, onde não penso”... é o que nos dizem os psicanalistas, em especial Freud e Lacan. Lacan (2008) reedita a conhecida frase freudiana “Wo es war, sol Ich werden”,

traduzida como “O eu deve deslocar o isso”, que trata justamente da diferença entre o sujeito cartesiano e o sujeito do inconsciente. Para Lacan (2008), Freud não introduz o sujeito no mundo. Quem o faz é o próprio Descartes. Mas a novidade freudiana reside justamente no modo como se dirige para o sujeito, afirmando que, “[...] aqui, no campo do sonho, estás em casa” (LACAN, 2008, p. 50). Na leitura lacaniana, portanto, a expressão é reeditada para “lá onde estava, o Ich – o sujeito deve advir” (p. 51). Em outras palavras, “o sujeito está aí para ser reencontrado, aí onde estava [...] o real” (p. 51). Desse modo, podemos ler que o sujeito se mostra exatamente no momento em que tropeça; o sujeito se mostra justamente na tentativa de se esconder; o sujeito advém quando não pensa.

A comida é o que não foge do pensamento. É sobre ela que se deve ter o controle. No entanto, a comida é o pensamento que se repete, que insiste e, porque insiste, retornando sempre, pode ser uma das verdades do sujeito. Repete tanto que se torna “inconscientemente incontrolável”, porque o sujeito do inconsciente não tem o controle sobre o que pensa. É aí que entra o lapso, a falha, o real. A expressão “inconscientemente incontrolável” dá-se a ler como uma falha que se mostra pela redundância, visto que inconsciente e incontrolável podem ser considerados como da mesma família parafrástica. O inconsciente é da ordem do incontrolável, uma verdade não-sabida, e se manifesta justamente na falha, no equívoco, no lapso. Na tentativa de controle, o sujeito tropeça, perde o controle. O sujeito se mostra exatamente no ponto em que mais quer se esconder e, nesse ponto, o sujeito do cogito, aquele que pensa, que tem o controle (sobre a comida e sobre a língua) dá lugar ao sujeito do inconsciente, aquele que não é dono de sua morada.

Já no RD10, temos um pedido explícito de socorro. Trata-se de um post recortado do “Diário de uma garota diferente”. Para começar, a moça se intitula uma “garota diferente” e, a partir daí, podemos estabelecer um gesto de interpretação. Por um lado, poderíamos pensar que esse ser “diferente”, justamente por produzir um efeito de sentido de fuga do mundo logicamente estabilizado, do mundo “normal”, tratar-se-ia de uma forma diferenciada de se posicionar nesse mundo de iguais. Ser “diferente” seria fugir dos padrões que buscam padronizar, tornar todos iguais. Seria instaurar o múltiplo onde se quer o um. Por outro lado, poderíamos pensar esse “diferente” em relação às garotas ditas “normais”, que não se inscrevem na FD da magreza inatingível, pelo viés da anorexia nervosa e que, por isso mesmo, podem ser consideradas normais em relação a ela, que é “diferente”, que se inscreve nos saberes dessa FD. Essas duas maneiras de interpretar a expressão “diferente” não se excluem. Pelo contrário, convergem, tendo em vista que a inscrição na FD da magreza inatingível já demarca uma certa fuga do que se considera como “normal”; já denuncia um

modo “diferente” de se inscrever naquilo que se pensa ser o logicamente estabilizado. E, por ser “diferente”, mesmo que na condição de anoréxica, já produz um efeito de desestabilização.

Há, mais do que uma mera forma de se intitular, uma dupla forma de se posicionar, seja em relação às demais garotas (não inscritas na FD da magreza inatingível), seja em relação às garotas nessa FD inscritas. Mas, eis a sua diferença: inscrita na FD, pede socorro, se rende, pois afirma não ter mais controle sobre o seu próprio corpo, sua mente e muito menos sua alma. Por mais que tente evitar pensar em tudo isso, não consegue. O sujeito ego pleno desmorona. Evita pensar em tudo isso, porque o isso é o que incomoda e causa sofrimento. No entanto, não consegue, pensa nisso o tempo inteiro. Perde o controle sobre o próprio pensar e o isso, que deveria se manter recalcado, vem à tona. O “tudo isso”, que lemos como a sua inscrição na doença anorexia nervosa, é algo que não deveria ser pensado. Conscientemente, o “tudo isso” deveria ser pensado como algo “bom”, um “estilo de vida”. Ocorre que o “tudo isso” não cessa de se inscrever, inclusive em seu corpo e, por se inscrever, causa incômodo, angústia, ao ponto de ela pedir socorro, de se render.

Ela nos diz “Se você queria que eu desistisse de tudo, e **gritasse por dentro por socorro**, você conseguiu. Todas as paredes estão se fechando agora, eu não tenho mais para onde correr, e sinto que tudo que vivi até aqui foi em vão” (Grifos nossos). A busca pela magreza, por meio da anorexia nervosa, levou a “garota diferente” a uma perda de controle sobre o seu próprio corpo, que carrega as marcas dessa própria busca. Foi, na sua perspectiva, uma busca em vão, visto que, agora, todas as paredes estão se fechando e ela não tem para onde correr. Está, em outras palavras, encurralada, presa, amarrada. Resta-nos saber: encurralada, porque inscrita na FD da magreza inatingível e por saber que essa inscrição conduz a uma forma de prisão? Ou, encurralada justamente porque há aí uma possibilidade de desidentificação dessa FD?

Nesse sentido, a própria anorexia pode ser lida como um outro que ameaça. O outro de que falamos pode ser os leitores dos blogs, que podem ser bloqueados ou excluídos; a comida, que deve ser controlada; a gordura, que deve ser eliminada; o controle, que não deve ser perdido; e, aqui, a própria anorexia, que deve ser vencida, visto se tratar de uma doença. Esses “outros” representam o estranho, o inimigo que, na tentativa de serem expulsos, continuam se fazendo presentes. Há uma relação tensa com o outro, da mesma forma que nas outras posições-sujeito. Esses outros, que não cessam de se inscrever, podem significar, a partir de nossa leitura, o real, ou melhor, uma das maneiras de o sujeito lidar com o real, com o que é impossível de simbolizar, mas que é contingente.

Ao colocar a própria anorexia na condição de um outro, a blogueira, de certa maneira, materializa uma forma de romper com a própria FD na qual se inscreve. Ao se render e pedir socorro, o sujeito, nessa posição, coloca em xeque os saberes da FD. No entanto, nessa FD ainda encontra lugar, com ela ainda se identifica. Por isso, não há uma ruptura, de fato. Trata-se de um desdobramento da forma-sujeito, pela heterogeneidade inerente à própria formação discursiva.

Assim, mesmo no que chamamos de identificação, há três distintas posições-sujeito, que dissemos ser a PS1, a PS2 e a PS3. Soma-se a isso o fato de que a própria forma-sujeito admite distintos desdobramentos. Trata-se do que Pêcheux (1995 [1975]) denomina de modalidades de tomada de posição. Além da identificação (o bom sujeito – aquele que se assujeita aos saberes da FD na qual se inscreve), o autor acrescenta outras duas modalidades, implicadas nessa relação entre o sujeito da enunciação e o sujeito universal. Soma-se à identificação, a contra-identificação (o mau sujeito – aquele que se contra-identifica aos saberes da FD, embora continue nela inscrito) e a desidentificação (quando o sujeito rompe com os saberes da FD, migrando para outra FD ou instituindo uma nova).

Com base nisso, Indursky (2008, p. 17) propõe que “[...] a fragmentação da forma-sujeito determina a heterogeneidade da formação discursiva que é por ela organizada”. Isso significa que a formação discursiva é, ao mesmo tempo, idêntica e dividida, ou seja, suas fronteiras são porosas, o que permite que saberes de outras formações discursivas possam aí se fazer presentes. Do mesmo modo, a forma-sujeito que organiza a formação discursiva também é heterogênea em relação a si mesma, pois abriga em seu interior a diferença e a ambiguidade.

Podemos compreender, a partir daí, que a fragmentação da FD materializa a existência, em seu interior, de diferentes posições-sujeito, por nós entendidas como regiões de saber no interior da FD. É dessa maneira que a forma-sujeito pode ser concebida como dividida / fragmentada entre as diferentes posições de sujeito que sua interpelação ideológica lhe faculta. O sujeito, dessa forma, é concebido como dividido, uma vez que é pelo viés da posição-sujeito que sua inscrição em uma determinada FD é feita.

Essa divisão do sujeito pode ser visualizada nas três tomadas de posição que analisamos, PS1, PS2 e PS3, que se materializa, a começar, pela forma como, no blog, o sujeito se denomina. Referimos, mais acima, que não se trata do nome próprio, mas de uma personagem encarnada para assumir o papel de anoréxica. Mais do que isso, falamos que, muitas vezes, é por uma língua estrangeira que esse nome é construído: Mia Pryncess (Princesa Mia, sendo o Mia, aqui, entendido como bulimia), Bélla Paranoid (Bélla Paranoia),

Anna Junkie (Anna Drogada, sendo Anna aqui referência à anorexia), Apple Wine (Vinho de Maçã), Anne Darkness (Anne Escuridão, sendo o Anne, também, uma referência à anorexia). Outros nomes, porém, estão escritos em língua materna e são adjetivados (Gorda, Doutora Anna). Podemos ver que esses nomes demarcam não apenas a inscrição do sujeito a uma dada FD, no caso a da magreza inatingível, mas que essa inscrição é formada, ela mesma, por uma rede de saberes outros que constituem a própria FD dominante.

A fragmentação da forma-sujeito e heterogeneidade da FD pode ser lida, também, nos próximos recortes discursivos, oriundos dos mesmos blogs Pró-Ana e que, como as anteriores, referem-se, respectivamente, ao modo como o sujeito descreve tanto a si próprio quanto o blog que administra.

RD11³⁹:

WHO AM I?
BÉLLA PARANOID
Não sei se quero descansar porque estou realmente cansada, ou se quero descansar para desistir.

RD12⁴⁰:

Anna Junkie
não estou aqui para ajudar ninguém a virar bulímica nem anoréxica, as situações postadas são vividas por mim. Espero (diariamente) postar á respeito da minha luta para chegar aos 48 tão desejados kilos. Beijo amo vcs minhas magrelinhas (L)

No RD11, lemos a forma como Bélla Paranoid descreve a si própria: “Não sei se quero descansar porque estou realmente cansada, ou se quero descansar para desistir”. Tal como no RD10, na qual o sujeito diz “Se você queria que eu desistisse de tudo, e gritasse por dentro por socorro, você conseguiu”, múltiplas podem ser as interpretações construídas a partir de tais inscrições e é nesse sentido que dizemos que, aqui, a forma-sujeito é fragmentada, uma vez que o sujeito migra da posição de bom sujeito, aquele identificado aos saberes da FD, para a de mau sujeito, aquele que a esses saberes se contra-identifica, embora nessa FD continue inscrito. Temos um sujeito que almeja descanso, mas que não sabe se é por conta de

³⁹ Disponível em: <http://anorexicsite.blogspot.com.br/>

⁴⁰ Disponível em: <http://annajunkie.blogspot.com.br/?zx=f9e54300dd3ad1d4>

seu cansaço mesmo ou se por conta da desistência em relação ao suposto objetivo traçado: a busca pela magreza tão desejada, mas nunca plenamente alcançada.

Do plano do dito para o plano do não-dito e, tendo como ponto de partida a forma-sujeito dominante, da magreza inatingível, da própria anorexia, poderíamos pensar que o sujeito está cansado da vida; que quer da própria vida desistir. Por outro lado, poderíamos inferir que o sujeito está cansado da própria inscrição na doença, que quer desistir de ser anoréxica.

O mesmo se dá na primeira parte da inscrição de “Diário de uma garota anoréxica”, por nós materializado como RD2, em que lemos: “Sou a vergonha em pessoa. Não consigo me imaginar magra o suficiente para me deixar feliz. Nada esta bom”. Aqui, também, instaura-se um não-saber sobre o modo como o sujeito se posiciona no interior da FD. Pelo dito, sabemos que continua inscrito na FD, mas há um certo deslocamento da posição-sujeito assumida, ora evidenciando sua identificação, ora sua contra-identificação a essa mesma FD. Não sabemos, pois, se por essa inscrição, que diz “Sou a vergonha em pessoa. Não consigo me imaginar magra o suficiente para me deixar feliz”, o sujeito estaria identificado à FD da magreza inatingível – porque, no interior dessa FD, os saberes convergem para essa evidência: o sujeito não se vê magro o suficiente e disso sente vergonha – ou se estamos diante de uma contra-identificação, pela qual o sujeito, mesmo nela inscrito, percebe que “nada esta bom”, ou seja, que não está bom o fato mesmo de estar inscrito nessa determinada FD.

Do mesmo modo, no documentário, Cloe, que mede 1,62m e pesa 33,8kg, materializa sua insatisfação por estar inscrita na anorexia, ou na FD da magreza inatingível. Sua posição nessa região de saber se desloca da identificação à contra-identificação e isso pode ser visto quando ela afirma, por exemplo, “Quero me curar, mas não quero engordar”. Há uma certa “vontade” de sair dessa região de saberes, do discurso da anorexia nervosa inerente à FD da magreza inatingível; no entanto, a partir daí, a contradição se instaura, o sujeito resiste à mudança de sua condição, uma vez que, para tanto, precisará engordar, isto é, comer. Na sua visão, “Engordar é sinal de fraqueza” e isso é típico de quem está situado na FD que tomamos para análise. Cloe, entretanto, quer se curar. Ela afirma que está farta dessa doença, pois sabe que a mesma está acabando com a sua vida. Ela está farta da doença, não da magreza, por isso, mesmo querendo sair dessa matriz de sentido, ainda está ali tomando posição.

Podemos observar essa contra-identificação também no modo como o sujeito descreve o blog. Diferentemente dos RDs 3 e 4, nos quais temos uma posição-sujeito de identificação à forma-sujeito da FD dominante, no RD12, lemos: “não estou aqui para ajudar ninguém a virar

bulímica nem anoréxica, as situações postadas são vividas por mim. Espero (diariamente) postar á respeito da minha luta para chegar aos 48 tão desejados kilos. Beijo amo vcs minhas magrelinhas (L)”. O mesmo pode ser dito sobre o que é lido no RD8, em que o sujeito diz não fazer apologia à anorexia, embora saiba que se trata de uma doença e, mesmo assim, nela queira se inscrever.

Há, nesses comentários, o que chamamos de identificação, quando o sujeito afirma que espera postar no blog sua luta para alcançar os 48 quilos desejados. Há, também, como nos outros blogs, um aviso: “não estou aqui para ajudar ninguém a virar bulímica nem anoréxica, as situações postadas são vividas por mim.” No entanto, esse aviso difere daqueles que encontramos nos outros blogs; é um aviso atenuado: o sujeito não censura a visita de qualquer leitor, mesmo porque, seu objetivo não é influenciar ninguém com relação às suas experiências vividas na posição de anoréxica, mas, simplesmente, relatar o que tem vivido a partir dessa mesma inscrição. O sujeito responsabiliza-se pelas postagens, mas não pela influência que pode (ou não) causar no leitor.

Pelo exposto, visualizamos os processos de interpelação e identificação do sujeito propostos pela AD. Vimos que, pelo processo de interpelação, o indivíduo se torna sujeito pelo seu assujeitamento a determinadas formações – social, ideológica e discursiva – as quais, por sua vez, estão intimamente relacionadas às formações imaginárias e culturais, visto que a interpelação não se dá de modo consciente e que a cultura vem determinar o modo como o sujeito se posiciona. Por fim, visualizamos que o processo de identificação não ocorre plenamente, nem de modo unívoco, isso porque, a) no interior de uma mesma FD, há diferentes posições-sujeito possíveis e b) a própria FD é fragmentada, porosa, constituída pela contradição.

A partir das análises empreendidas, observamos, pois, três distintas tomadas de posição do sujeito no que chamamos de FD da magreza inatingível – FD, esta, que, por sua porosidade, deixa-se constituir por outras FDs: a da própria medicina e a de um suposto padrão de beleza construído socialmente.

Vimos três diferentes tomadas de posição do sujeito à FD dominante, PS1, PS2 e PS3, pelas quais se materializa ora o processo de identificação, ora o processo de contra-identificação. Vimos que, justamente pelo fato de a própria FD dominante ser porosa, na PS1 – “Anorexia: um estilo de vida”, o sujeito, autorizado a dizer “Eu sou anoréxica, e daí?”, identifica-se aos saberes nela engendrados e diz que a anorexia não é uma doença, mas uma forma de viver. Nesse sentido, a magreza, embora inatingível, nunca alcançada de modo suficiente, é vista como uma forma de viver. Já na PS2 – “Anorexia: um regime alimentar”,

temos um sujeito que busca na anorexia uma forma de emagrecimento, a fim de alcançar um padrão de beleza socialmente construído, para se tornar aceito. Este sujeito pode dizer “Eu quero ser anoréxica”. Por fim, na PS3 – “Anorexia: uma doença mental”, vemos circular no interior da FD da magreza inatingível, além do discurso da anorexia nervosa, os saberes do discurso médico, que a concebe como uma doença. É por esse viés que, nessa posição, o sujeito pode dizer “Eu sou anoréxica, mas essa doença está me destruindo”, que a doença é um monstro; que isso não é vida.

É com base nas análises empreendidas e nos pressupostos teóricos que nos dão sustentação que propomos somar à dupla, ideologia e inconsciente, uma terceira forma de interpelação, relacionada ao processo de identificação do sujeito – a cultura – tendo em vista que, como mencionamos, há uma relação entre formações imaginárias e culturais que determinam a tomada de posição do sujeito. Até o momento, no entanto, não analisamos como a cultura, pelas formações culturais, conjuga o processo de interpelação e identificação. Entretanto, pensamos que, como afirma Ferreira, “é possível configurar um lugar do sujeito na ordem discursiva do seu grupo, apontando as vertentes culturais dos processos de identificação e de identidade sempre em marcha” (2011b, p. 58).

Para tanto, consideramos necessária a incursão sobre conceitos trabalhados tanto pela AD quanto pela Psicanálise, a fim de melhor podermos compreender os processos de interpelação e identificação e conceituar como esses processos se dão pela cultura. Pensamos que o que Freud denomina de identificação ao pai e Lacan de a entrada na lei da ordem (do simbólico) relaciona-se, no nosso entendimento, ao que Althusser chama de a entrada do homem na lei da cultura.

3.3 INTERPELAÇÃO E IDENTIFICAÇÃO PELA CULTURA

Chegamos a um ponto crucial de nossa caminhada.

Como se dão os processos de interpelação e identificação pela cultura à luz da teoria do discurso? Eis a questão para a qual se dirige nosso olhar. E, para esboçar uma possível resposta a esse questionamento, novamente, faz-se necessário o que, na apresentação dessa tese, chamamos de re-volta. Visto que nosso percurso se faz sobre um terreno já construído, é preciso voltar ao início, revolver para transformar. Repetir, para que o sentido possa se tornar outro.

Voltemos, pois, ao início.

Afirmamos, com base em Santos (2012), que a cultura tem a ver com a realidade social e com os sujeitos que a compõem; que, por ser concebida em sua dimensão político-histórico-social, a cultura não é vista como “algo natural”, mas, ao contrário, como um produto coletivo da vida humana.

Ao nos referirmos à vida em sociedade, convocamos Debord (2003) e seu trabalho sobre a sociedade do espetáculo e esboçamos uma possível maneira de visualizar o corpo e o sujeito que nele habita. Da mesma forma, esboçamos o modo pelo qual Castells (1999) conceitua a sociedade em rede e seu derivado, a cultura da virtualidade real. A partir do trabalho da ideologia, inferimos que, numa sociedade em rede, do espetáculo, o sujeito, ao “livremente” assujeitar-se à lógica bizarra de estar na imagem, perde a vida (apenas representa), mas ainda assim o faz, pois há um não-conhecimento sobre sua própria submissão. Pensamos que esse desconhecimento do sujeito sobre seu próprio assujeitamento – a fantasia ideológica trabalhada por Zizek (1996) – tem relação com aquilo que Nietzsche (2009a) concebe por cultura, o sintoma de uma sociedade decadente, isso porque, para o autor, o sentido de toda cultura, do modo como se configura na sociedade, é amestrar o animal de rapina homem. A cultura, dessa maneira, seria sintomática, uma vez que opera no e pelo sujeito, sempre já assujeitado. Daí o sentido do mal-estar.

Afirmamos, por fim, que o indivíduo é interpelado em sujeito, pela ideologia e pelo inconsciente, e que, pelo processo de identificação, é convocado a assumir uma posição numa dada formação social, sendo esta de ordem capitalista, constituída pela lei do consumo, vinculada a uma formação cultural, as quais, relacionadas, têm a ver com a sociedade em rede e com a sociedade do espetáculo. O corpo, por ser materialidade do sujeito, passa pelo processo de discursivização, o que, em outras palavras, significa que os sujeitos textualizam seu corpo, a partir de sua tomada de posição. Pelos processos de interpelação e identificação ficamos sabendo que o sujeito é descentrado, porque constituído na ilusão imaginária da consciência (sujeito origem de si) e, ao mesmo tempo, cindido em sua estrutura, visto ser dotado de inconsciente. Sob tal enfoque, o indivíduo passa a ser sujeito pelo assujeitamento ideológico e pelo esquecimento desse processo, o que lhe confere certa autonomia ou unidade imaginária. Pelo assujeitamento ideológico, o sujeito passa a se identificar aos saberes de uma determinada formação discursiva que, por sua vez, materializa, no fio do discurso, o próprio processo de interpelação.

A partir dessa re-volta aos pressupostos que embasam nosso trabalho, podemos dizer que a identificação está intimamente relacionada com as formações culturais e imaginárias,

inerentes à imposição/dissimulação que a tomada de posição do sujeito lhe faculta. E aí, a questão de como se dão, então, os processos de interpelação e identificação pela cultura entra em cena e pode, à luz da teoria do discurso, ser pensada tendo como referência a teorização de Althusser acerca da entrada do homem na Lei da Cultura, na medida em que possibilita a articulação entre o que Freud chama de identificação ao pai e Lacan de entrada na lei da ordem (o simbólico) com o processo de assujeitamento.

Althusser (1985, p. 61), na obra “Freud e Lacan”, esboça algumas reflexões sobre a Psicanálise e sua relação com o Marxismo, das quais, a que nos desperta interesse diz respeito, portanto, ao processo pelo qual as “crianças humanas” tornam-se sujeitos – pela sua entrada na Lei da Cultura. Nessa teorização, o autor retoma, de certa forma, a conceituação proposta pela Psicanálise acerca do processo de identificação, tanto pela via que lhe confere Freud, quanto pela que lhe confere Lacan.

Podemos dizer que, pela via freudiana, há, em Althusser, um retorno ao complexo de Édipo, que instaura a lei – a dimensão simbólica – e a consequente identificação ao pai, a primeira e mais importante identificação, que engendra a entrada do homem na cultura pela renúncia ao instinto e, ao mesmo tempo, promove a formação do supereu, que tem por finalidade manter os instintos de destruição e de agressividade recalcados em prol da coesão do grupo. Pela via lacaniana, Althusser reafirma justamente a instauração dessa lei – a Lei da Ordem, que se dá pelo simbólico, ou seja, pela linguagem, que promove a separação daquilo que, antes, estava alienado pela via do imaginário; pela letra, que mata o real.

Para melhor compreendermos essa questão, pensamos ser necessária a abertura de um pequeno parêntese, com relação ao modo como o processo de identificação é elaborado pela Psicanálise, em especial, pela assinatura de Freud e de Lacan.

Na teoria freudiana, o supereu pode ser lido como a grande inovação da segunda tópica, mas essa ideia, alicerçada pelo narcisismo e pela formação do ideal do eu, já estava sendo trabalhada na obra “Totem e tabu” de 1913, em que Freud explica a origem da civilização pela morte do pai, instaurando a lei e sua consequente identificação com ele. Conta-nos Freud que a horda primeva era formada por um pai violento, detentor de todas as mulheres e odiado por seus filhos. Estes, após serem expulsos da horda, retornam, matam e devoram o pai, colocando um fim na ordem patriarcal. Pelo ato de devoração, realizam a identificação ao pai, adquirindo, cada um deles, uma parte de sua força.

Assim surge a refeição totêmica, que pode ser pensada como uma repetição e uma comemoração desse ato memorável e criminoso e que, segundo Freud, foi o começo de tantas coisas, a saber: da organização social, das restrições morais e da religião. No entanto, um

sentimento de culpa surge, associado a um remorso do grupo pela morte do pai que, morto, passa a ser mais forte do que vivo; morto e incorporado, acaba por gerar o tabu e as proibições – sobretudo a proibição do incesto.

Dito de outro modo, a identificação por incorporação a esse pai, elevado ao lugar de ideal, é o que permite a coesão do grupo. No entanto, essa coesão, que pode ser chamada de civilização, ou entrada do homem na cultura, se dá às custas de um mal-estar – relativo ao constante recalçamento dos instintos, sobretudo os destrutivos, por parte do homem, em favor da cultura, ou do processo civilizatório. A entrada do homem na cultura implica a entrada no simbólico e este tem a ver com a morte do pai, elevado à categoria de significante.

A partir daí, em “Psicologia de grupo e análise do eu”, texto de 1921, Freud aborda o modo como um grupo se forma pela constituição de novos tipos de laços libidinais. A identificação, em outras palavras, passa a ser conhecida, pela Psicanálise, “[...] como a mais remota expressão de um laço emocional com outra pessoa. Ela desempenha um papel na história primitiva do complexo de Édipo” (FREUD, 1996 [1921], p. 115). Pelo complexo de Édipo sabemos que um menino mostra interesse pelo pai – seu ideal – gostaria de crescer como ele, ser como ele e tomar o seu lugar em tudo. O menino, ao mesmo tempo em que se identifica com o pai, apresenta uma catexia de objeto em relação à mãe. Esses dois laços subsistem lado a lado durante certo tempo, até o complexo de Édipo originar-se de sua confluência, quando o menino nota que o pai se coloca em seu caminho, em relação à mãe. É nesse sentido que a identificação pode ser concebida como ambivalente desde o início, podendo tornar-se tanto expressão de ternura quanto um desejo de afastamento de alguém.

Além de constituir a forma original de laço emocional com um objeto, a identificação também pode se tornar, de maneira regressiva, sucedâneo para uma vinculação de objeto libidinal, por meio da introjeção do objeto no ego. Trata-se de uma segunda forma de identificação, que Freud compara com o mecanismo completo da estrutura de um sintoma histérico e cita como exemplo o caso de Dora, que “imitava” a tosse do pai.

Há, por fim, uma terceira forma de identificação, também relacionada à formação de sintomas, que pode surgir com qualquer nova percepção de uma qualidade comum partilhada com alguma outra pessoa que não é objeto de instinto sexual. Freud aponta que se trata de uma certa “infecção mental”, pela qual alguém deseja colocar-se na mesma situação de outrem, mas não por simpatia e sim pela coincidência entre dois egos, o que deve ser mantido reprimido. Em suma, a Psicanálise apresenta a identificação como um processo que instaura o aparato psíquico e constitui o sujeito. Não se trata de uma mera imitação do outro, mas de

uma nova ação psíquica que necessita de um ideal que, por ser mítico, opera enquanto significante. Eis a base sobre a qual Lacan, a seu modo, irá abordar a noção de identificação.

Inicialmente, no desenvolvimento do pensamento lacaniano, a identificação surge no registro do imaginário, na fase do estágio do espelho. Em seguida, Lacan pontua os três tempos do Édipo (identificação com o desejo da mãe; a descoberta da lei do pai; e a simbolização desta lei), o que, no seu entendimento, permite as identificações posteriores constitutivas do sujeito. Por fim, no seminário “A Identificação”, o autor destaca o conceito de traço unário como matriz da identificação.

Pelo registro do imaginário, como já tivemos oportunidade de observar, a criança conquista a imagem do seu próprio corpo. No estágio do espelho, ordena-se uma experiência fundamental de identificação, a partir da qual a vivência do corpo despedaçado se encerra, a fim de que o eu seja estruturado. O corpo, antes disperso, pelo estágio do espelho, passa a ser percebido enquanto unidade, sendo que essa imagem, sustentada pela dimensão imaginária, se torna estruturante para a identidade do sujeito.

Com relação ao complexo de Édipo, Lacan afirma que é necessária a consideração de três tempos. No primeiro tempo do Édipo, a criança ainda está numa relação de indistinção fusional com a mãe, identificando-se com o que supõe ser o objeto de seu desejo. Nesse primeiro tempo, o da alienação, a criança coloca-se como objeto do que é suposto faltar à mãe, o falo, por isso é radicalmente assujeitada ao desejo da mãe, se tornando alienada à dialética “ser ou não ser” o objeto do desejo da mãe. O segundo tempo do Édipo se inicia com a inclusão do pai na relação mãe-criança. Nesta fase, ocorre o processo de separação pela mediação paterna, que imprime na criança o registro da castração. Essa mediação paterna intervirá na relação mãe-criança-falo sob a forma de privação e de frustração. Em outros termos, esse é o estágio pelo qual aquilo que desvincula o sujeito de sua identificação liga-o, ao mesmo tempo, ao primeiro aparecimento da lei. No terceiro tempo do Édipo, temos, então, a simbolização dessa lei e o fim da rivalidade fálica pai-mãe-criança.

A questão da identificação é novamente trabalhada em 1962, quando do Seminário “A Identificação”, em que Lacan faz a distinção entre três tipos de identificações, baseadas em Freud, mas não sem as devidas modificações. Trata-se da identificação por “incorporação” com o Outro; da identificação por regressão, a um traço unário, tomado do Outro do desejo considerado como objeto, e da identificação imaginária, histórica, do desejo com o desejo do outro, marca de um desejo insatisfeito.

Lacan enfatiza o segundo tipo de identificação, aquele relativo ao traço unário. Partindo da análise do cogito cartesiano, Lacan situa a identificação inaugural, a do sujeito

(je), distinto do eu (moi), no traço unário, essência do significante, que é o nome próprio. Diferentemente da lógica clássica, em que o Um é a marca do único, na psicanálise lacaniana, o traço unário é considerado como pura diferença. Daí, a identificação passa a ser concebida antes como fissura do que como unificação.

O Um, tal como pensa Lacan, com base em Freud, designa a estrutura da diferença, uma vez que a identificação tem mais uma função distintiva do que unificadora. Assim é que Lacan se distancia de Kant – para quem o Um funciona como síntese – instaurando o traço unário, que marca a entrada do significante no real, sob a forma de diferença pura. Para exemplificar, Lacan retoma o caso de Dora, que “imitava” a tosse do pai – uma identificação parcial, em que o eu se limita a tomar do objeto apenas um de seus traços. Esse traço é como uma assinatura, a partir da qual algo de sua identidade pode ser lido, de modo que o sujeito, para se singularizar, passa por outro sujeito.

Com base nessa teorização, podemos retornar ao texto de Althusser que, a seu modo, trabalha a entrada do homem na Lei da Cultura. O autor, partindo dos pressupostos psicanalíticos, aponta que o objeto da Psicanálise não se resume à própria cura, mas aos “[...] ‘efeitos’, prolongados no adulto sobrevivente, da extraordinária aventura que, desde o nascimento até a liquidação do Édipo, transforma um animalzinho engendrado por um homem e uma mulher numa criancinha humana” (1985, p. 61). Um desses efeitos do devir-humano (que é o objeto da psicanálise), nas palavras do autor, tem o simples nome de *inconsciente*.

De acordo com o filósofo, Freud já dissera que tudo dependia da linguagem; Lacan complementa que o discurso do inconsciente é estruturado como uma linguagem, de modo que, o que falta seria a definição sobre o sentido desse primado da estrutura, tendo em vista justamente os efeitos da “hominização forçada” do animal humano em homem ou mulher.

É para essa “hominização forçada”, da qual não se escapa, que lançamos nosso olhar. Lacan mostra a eficácia da Ordem, da Lei, que, nas palavras de Althusser, “[...] espreita, desde antes de seu nascimento, qualquer homenzinho que vai nascer, e se assenhora dele desde seu primeiro vagido, para lhe designar seu lugar e seu papel, logo, sua destinação forçada” (1985, p. 66). Althusser, a seu modo, propõe a Lei da Cultura, da qual a linguagem é a forma e o acesso primeiros (não se esgotando, entretanto, na linguagem), tendo por conteúdo as estruturas reais do parentesco, e as formações ideológicas determinadas, nas quais as personagens inscritas nessas estruturas vivem a sua função.

Em outras palavras, essa lei é o que permite a passagem da existência biológica para a existência humana. No entanto, essa passagem se dá pela via do “assenhoramento” que, em

Lacan, significa a Lei da Ordem, ou seja, a linguagem, o simbólico e que, em Althusser, seria o assujeitamento ideológico.

A entrada do animal humano na ordem simbólica, que o torna de fato humano, pressupõe, nessa linha teórica, a passagem pelo Édipo que, de acordo com Althusser (1985, p. 69) “[...] é a estrutura dramática, a “máquina teatral” imposta pela Lei da Cultura a qualquer candidato, involuntário e forçado, à Humanidade”. Em outras palavras, trata-se de uma estrutura que contém em si própria não apenas a possibilidade, mas a necessidade das variações concretas em que ela *existe*, para todo indivíduo que pode chegar ao seu limiar, vivê-lo e sobreviver a ele.

Essa passagem é articulada a partir do processo de identificação que, na Psicanálise freudo-lacanianiana se traduz sob os processos de alienação e separação, ou seja, pela formação de uma imagem unificada do Eu, que se conforma a partir do Outro; pela passagem do Édipo, que implica a entrada da criança na ordem simbólica, pela instauração da lei; pelo nome próprio, isto é, pelo traço unário, que revela o sujeito em sua diferença, porque constituído entre significantes, sendo, portanto, singular.

É pela ordem da lei que todo e qualquer candidato à existência humana é convocado. Dito de outro modo, a liberdade do sujeito é posta em xeque, ou seja, o indivíduo torna-se sujeito pela interpelação; é “livre” apenas para melhor se assujeitar. O sujeito não escapa do assujeitamento, porque a cultura constitui-se como já-lá, como estrutura, antes de seu nascimento. É nesse sentido que entendemos que o sujeito é mais falado do que fala, não apenas porque alienado ao outro materno, mas porque alienado às imagens, aos dizeres, aos saberes que a cultura lhe oferece como suporte.

Da mesma forma, entendemos que, para que de fato se torne sujeito, singular, é necessário que ocorram os processos de alienação e de separação. Primeiro, não se escapa da alienação. Para entrar na ordem da cultura, é preciso constituir-se na dimensão imaginária, que funda o Um, a partir do outro. Mas é preciso que haja separação, pela entrada na ordem simbólica (matar o pai, mas, ao mesmo tempo, incorporá-lo, pela lei, pelo processo de identificação) e pela formação do supereu, que tem a ver, ao mesmo tempo, com a renúncia e controle dos instintos e com a necessidade de punição – pela moral, pela educação, pelos regramentos sociais.

A cultura, como parte do processo social, é determinante no que tange ao assujeitamento, de modo a constituir o homem para além de sua condição animal. A cultura contém, como afirma Freud (1996 [1930]), os regulamentos necessários para que as relações entre os homens possam ser ajustadas; abrange a capacidade que o homem adquiriu com o fim

de controlar as forças da natureza; em suma, à cultura, vista como civilização – modo de regular a vida em sociedade – cabe a defesa dos homens contra a hostilidade da natureza. Diríamos, aqui, contra a hostilidade da própria natureza humana – constituída por um instinto de vida e por um instinto de morte; constituída por um instinto de agressividade, de destruição.

O sujeito é interpelado pela lei da cultura. No entanto, é necessário dizer que a cultura – os regramentos e a defesa contra a hostilidade da natureza – é construída pelos homens no processo social. Mesmo que não escape desse processo de interpelação e de identificação, por identificação não concebemos a mera imitação ou a simples, porém cara, reprodução do processo social. O sujeito é sujeito porque não é autômato. Em outras palavras, para não ser autômato, é preciso “perder a liberdade”, assenhorando-se à lei da cultura, assujetano-se à ideologia, adentrando no simbólico (que, sob nosso ponto de vista, é ideológico). Trata-se de uma contradição – ser, ao mesmo tempo, determinado pela cultura e agente de sua transformação – e de uma ilusão – descentrado, cindido, mas acreditando ser a origem de si – necessárias.

Por isso é que, para Althusser, Freud nos revela, dessa maneira, que o sujeito não é dono de sua morada; não tem a figura de um ego, centrado no “eu”, na “consciência” ou na “existência” – quer esta seja a existência do para-si, do corpo-próprio, ou do “comportamento”. E Althusser vai além, ao afirmar que o sujeito humano é descentrado, constituído por uma estrutura que também tem um “centro”, apenas no desconhecimento imaginário do “eu”, ou seja, nas formações ideológicas em que ele se “reconhece”.

A interpelação perpassa, então, o processo de identificação, pelo qual o sujeito pode dizer “eu”, pelo qual o sujeito pode se reconhecer como parte (ou não) de um determinado grupo. A interpelação é anterior ao processo de identificação, de modo que, subvertendo a ordem, poderíamos dizer que o assujeitamento ideológico antecede, ou pelo menos, se dá em concomitância com a identificação ao pai, com a entrada no simbólico. É nesse sentido que as reflexões sobre a passagem da existência puramente biológica à existência propriamente humana têm a ver, no nosso entendimento, não apenas com a “estrutura do desconhecimento”, abordada tanto por Zizek⁴¹, quanto pelo próprio Althusser, mas também com o sujeito do discurso, sobre o qual tratamos anteriormente.

Em outros termos, para que se torne, de fato, sujeito, o indivíduo precisa adentrar na Lei da Cultura, como afirma Althusser. É a partir daí que podemos pensar no indivíduo que,

⁴¹ As reflexões de Zizek sobre a estrutura de desconhecimento operada pela ideologia encontram-se no primeiro capítulo desta tese.

inserido numa dada formação social, é interpelado também pela cultura que, discursivamente, entraria em cena como uma forma de constituição do sujeito. Interpelado pela cultura, o sujeito, assim atravessado / margeado, assume também posição numa dada formação cultural que, como mencionamos no primeiro capítulo, tem a ver com aquilo que pode e deve ser vivido numa determinada sociedade. Como afirma Ferreira, “[...] o sujeito, ao se constituir como tal, o faz de uma posição, relacionada à formação discursiva, e de um lugar social, o qual seria afetado pela formação cultural em que se insere o sujeito” (2011b, p. 63). Desse modo, a produção de sentidos pode ser entendida como produção de subjetividades, sendo a cultura um laço essencial nessa atividade.

Sendo laço essencial na produção de subjetividades, pensamos a cultura não apenas como parte do processo de interpelação, mas também do processo de identificação, uma vez que, ao assumir posição numa dada formação cultural, o sujeito pode, como com relação às FDs, fragmentar-se em distintas posições, quais sejam: identificação, contra-identificação ou desidentificação.

A partir da Teoria do Discurso forjada por Pêcheux, concebemos a cultura, assim como a língua, em sua materialidade, em sua relação com a história, com a memória, como aquilo que bordeja, margeia a produção dos sentidos e o processo de subjetivação. Trata-se, na concepção de Ferreira (2011b, p. 63) de uma forma de teorizar o sujeito em sua constituição na e pela linguagem, a partir da qual nos seria possível pensar em “[...] formas de manifestação de um corpo cultural, amparadas numa figuração triangular: (1) a língua (como torção da linguagem) (2) o sujeito (como posição na formação social) e (3) a cultura (como suporte)”.

A questão que nos inquieta, a partir daí, diz respeito ao modo como o sujeito anorético se constitui, como se dão, nele, os processos de interpelação e identificação pela ideologia, pelo inconsciente e pela cultura. Como estas instâncias se fazem materializar no corpo e que efeitos produzem, tendo em vista a relação entre as formações sociais, culturais e imaginárias.

O sujeito não está fora mundo, portanto, da sociedade e da cultura e é nesse sentido que seu processo de subjetivação diz de sua inscrição a determinadas formações: imaginárias, sociais, culturais, ideológicas, discursivas. Por esse viés, é possível, então, que pensemos no sujeito anorético que, na atualidade, se situa na contradição que engendra a própria FD com a qual se identifica, sendo que esta, por sua vez, relaciona-se às demais formações mencionadas. Sobre essa relação, vale a pena retomarmos um fragmento da RD1, na qual lemos: “[...] Vivo nesta sociedade em que o rótulo importa muito”.

O sujeito, aqui, é interpelado e identificado a uma formação social e cultural nas quais “o rótulo importa muito”; o rótulo, a casca, a aparência. Trata-se da sociedade do espetáculo inferida por Debord (2003), a partir da qual o sujeito é instado a estar na imagem. Trata-se de uma cultura da virtualidade real, em que o faz-de-conta vai se tornando a própria realidade, como pontua Castells (1999). Trata-se de uma cultura decadente, de que fala Nietzsche (2009a), pela qual o homem é domesticado. Em suma, uma sociedade capitalista, do consumo, na qual o sujeito é instado a consumir e passa também a ser rótulo, objeto de consumo.

A anoréxica, justamente por sua inscrição numa sociedade em rede, por meio do blog e do documentário, está na imagem. Produz uma identidade, a partir do reconhecimento em uma comunidade virtual. Essa identidade é produzida pela própria formação social (capitalista e em rede) e pela própria formação cultural (uma cultura da virtualidade real, do espetáculo). Ao mesmo tempo, são essas identidades que produzem as formações social e cultural e, mais do que isso, permitem que estas se transformem. E aí o nosso questionamento. Por estar no espetáculo, numa sociedade do consumo, em que o “rótulo importa muito”, por inscrever-se na anorexia nervosa, esse sujeito torna-se um “animal domesticado”, ou justamente põe em xeque o próprio espetáculo, a própria submissão a tais ideais, o próprio rótulo, já que seu corpo, sua casca, assume a forma de um cadáver?

Para responder, é preciso lembrar que suas postagens dizem do modo como o sujeito se inscreve nas formações social e cultural, as quais têm a ver com o modo como constroem a imagem de si, pela inscrição numa doença, a anorexia nervosa. Suas postagens nos fazem pensar no paradoxo que constitui tanto o sujeito quanto a própria sociedade. Nos fazem pensar que, pela entrada na Lei da Cultura, pela qual é ao mesmo tempo determinado e agente de sua transformação, o sujeito não apenas pode se identificar, mas também se contra-identificar e até mesmo se desidentificar de tais formações.

Além disso, trata-se de um modo de se inscrever que nos remete a um processo de subjetivação que, na atualidade, diz de um sujeito marcado pelo gozo e não mais pelo desejo; diz de uma sociedade consumista, na qual imperam a lógica do espetáculo e da satisfação pulsional. Grigoletto (2014, p. 35) afirma que, de uma sociedade regida pela lógica do desejo, na qual cada sujeito persegue um ideal nunca plenamente realizado, passa-se a uma “[...] sociedade pautada pelo imperativo do gozo: os objetos (os gadgets) proliferam para a satisfação imediata”. A consequência desse funcionamento da sociedade para os indivíduos é, segundo a autora, o apagamento das diferenças subjetivas e da dimensão dos ideais.

Daí o paradoxo: numa sociedade pautada pelo imperativo do gozo, “o rótulo importa muito”. A anoréxica, por seus sintomas, pela negação da comida que lhe confere um corpo emagrecido, cadavérico, persegue um ideal nunca plenamente realizado, o da lógica do desejo, como lemos no RD2: “Sou a vergonha em pessoa. Não consigo me imaginar magra o suficiente para me deixar feliz. Nada esta bom”. Assim, podemos pensar que é justamente por essa marca no corpo, a magreza extrema, que marca sua diferença, sua singularidade num mundo de iguais. A anorexia, nesse sentido, seria um “[...] paradoxo do excesso e da falta numa cultura marcada pela busca da linearidade anestesiada dos ideais”, como afirma Fernandes (2012, pp. 63-64) e, da mesma maneira, um modo encontrado pelo sujeito para lidar com o sintoma que, como vimos, é social.

A partir da análise dessas materialidades podemos, em suma, afirmar que o sujeito do discurso é constituído pela sua tomada de posição no interior de uma formação social; que a tomada de posição tem a ver com os processos de interpelação e identificação, pelos quais o indivíduo é interpelado em sujeito pela ideologia, afetado pelo inconsciente e margeado pela cultura. Podemos dizer que, pelo processo de identificação, o sujeito se identifica, se contra-identifica ou se desidentifica a uma determinada formação discursiva que, por sua vez, materializa uma dada formação ideológica. Por fim, que a própria FD, relacionada também à formação social e à formação cultural, por sua porosidade e fragmentação, mantém, em seu interior, a contradição, a possibilidade de diferentes posições-sujeito, o desdobramento da forma-sujeito e o deslocamento de uma para outra posição-sujeito.

Em suma, o que mencionamos, constitui o já-lá da própria AD, sua memória discursiva, aquilo que não é da ordem da repetição do mesmo, mas que se transforma a cada vez que é enunciado. Trata-se de questões que se relacionam com o fato de Pêcheux ter tratado os processos de interpelação e identificação como rituais; rituais nos quais a falha é subjacente. Nesse sentido, passamos, no próximo tópico, a trabalhar com a resistência, materializada pelo estatuto da equivocidade, inerente aos processos de interpelação e identificação do sujeito.

3.4 AS FALHAS NO RITUAL: A RESISTÊNCIA

Como nos foi possível observar pela análise de alguns enunciados, as anoréxicas, inscritas em blogs Pró-Ana e Cloe, no documentário, materializam ora sua identificação, ora

sua contra-identificação à formação discursiva da magreza inatingível, por meio de três tomadas de posição. Como vimos no primeiro capítulo desse trabalho e nas análises apresentadas, elas mesmas apontam-nos um certo paradoxo, uma vez que estão inseridas numa determinada formação social (capitalista, de consumo), bem como numa respectiva formação cultural, ambas relacionadas ao que Debord (2003) chama de sociedade do espetáculo e Castells (1999) de sociedade em rede. Não sabemos, no entanto, se há, aqui, um processo de alienação a tais formações, ou se dessas mesmas formações, pela inscrição no que o discurso médico chama de doença, o sujeito busca se separar.

Pensamos que, de qualquer maneira, por estarem inscritas no que se concebe por uma doença – por se identificarem àquilo que pode aniquilá-las – materializam um lapso, uma falha no ritual de interpelação / identificação. Falamos, não apenas da tomada de posição do sujeito no interior da FD que analisamos, mas da anorexia em si que, assim como outras neuroses e psicoses, psicanaliticamente, representa uma “falha” no processo de constituição do sujeito.

Ocorre que, tanto psicanalistas quanto analistas do discurso concebem a falha não como defeito ou acidente. Trata-se, antes, de algo inerente ao processo de subjetivação, à produção dos sentidos e à própria língua(gem) pela qual esses sentidos são materializados. Com base no aforismo lacaniano “só há causa daquilo que falha”, Pêcheux (1995 [1978], p. 300) aponta que

o que falta é essa causa, na medida em que ela se “manifesta” incessantemente e sob mil formas (o lapso, o ato falho, etc.) no próprio sujeito, pois os traços inconscientes do significante não são jamais “apagados” ou “esquecidos”, mas trabalham, sem se deslocar, na pulsação sentido/non-sens do sujeito dividido.

Estamos, pois, diante de um sujeito dividido, no qual e pelo qual se manifesta essa causa (que falha). Essa causa se manifesta incessantemente e sob mil formas: o lapso, o ato falho e, por aí, poderíamos dizer o sintoma, a doença; de onde: essa causa (que falha) imprime suas marcas também no corpo – e a anorexia é exemplo disso.

Assim é que os processos de interpelação e identificação podem ser concebidos como rituais sujeitos a falhas. Tendo como base seus questionamentos sobre o processo de interpelação dos indivíduos em sujeitos pela ideologia e, especialmente, a contradição sempre presente-ausente nos discursos e processos revolucionários, Pêcheux propõe que “[...] toda genealogia das formas do discurso revolucionário supõe primeiramente que se faça retorno

aos pontos de resistência e de revolta que se incubam sob a dominação ideológica” (1990 [1981c], p. 17).

Podemos observar, dessa maneira que, tanto a escrita nos blogs quanto o cotidiano de Cloe, retratado pelo documentário, podem ser lidos a partir do ritual de interpelação e identificação de que trata Pêcheux. Aliás, podemos dizer que todo o cotidiano das anoréxicas é “ritualizado”. Por ritual entendemos o próprio processo de interpelação e de identificação, processo que se materializa em práticas, repetidas no ordinário do cotidiano, sem que o sujeito necessariamente se dê conta ou disso tenha consciência.

No documentário, assistimos a um dos “ataques bulímicos” de Cloe. Quando acometida por um desses ataques, Cloe, imediatamente, segue a risca cada ato.

Primeiro ato: sai em busca de comida; vai à casa dos pais, depois ao supermercado. Compra bolachas, sempre e apenas bolachas.

Segundo ato: guarda tudo o que adquiriu em gavetas específicas; as bolachas que gosta mais e que vai comer, guarda na primeira gaveta; nas demais, os biscoitos que gosta menos.

Terceiro ato: come vorazmente, até se sentir “empanturrada”. Cloe afirma “Quando como, me esqueço de tudo. Não penso em nada”. Mais uma vez, estamos diante do “Sou, onde não penso”, do qual tratamos no RD9, a partir da inscrição da blogueira “Mileycha”. Para a blogueira, o pensar sobre a comida é o que se repete sob a forma de controle. Ela diz “penso nisso todos os dias”. No entanto, esse pensar se desloca para “é inconscientemente incontrolável”, de modo que o sujeito do cogito cede lugar para o sujeito do inconsciente. Com relação à Cloe, é no momento de compulsão que “esquece de tudo”, não pensa em nada. Não pensa quando está comendo. Esquece de tudo quando está no ato de compulsão, que é materializado pelo comer. Quando não come é que pensa sobre a comida, a fim de manter o controle. O real se mostra pela falha exatamente no momento de compulsão: no ato de comer, no qual o sujeito não pensa. O impossível é o comer, tanto que é ali, quando come, que o sujeito se mostra em sua verdade. É nesse ponto que o sujeito advém, quando come. Quando come, o sujeito resiste à anorexia, embora essa resistência não se desdobre em ruptura, uma vez que o que segue à compulsão do comer é o vomitar – uma forma de, ilusoriamente, se manter no controle. No entanto, é quando come que o sujeito é.

Quarto ato: vomita tudo e, por isso, sente-se culpada. A culpa advém tanto pelo ato bulímico em si (o vomitar) quanto e, principalmente, porque o vomitar é consequência do comer, entendido como a perda do controle. Interessante é que, nessa cena, Cloe está sozinha no quarto. A equipe de filmagem vai embora, mas deixa uma câmera para que ela mesma

possa, caso queira, registrar um momento tão íntimo. Quase não conseguimos ver, isso porque Cloe está no escuro. Desliga todas as luzes. Enxergamos, no entanto, um vulto, um corpo vestido de branco, de frente ao que pressupomos ser o vaso sanitário. O corpo, inclinado sobre o vaso.

Quinto ato: escreve num diário, à mão, suas angústias com relação ao controle – acerca de manter o controle sobre o que come, mas também sobre o não controle com relação à prática bulímica. Sexto ato: limpa tudo. Tanto o estômago quanto a cozinha. Toma um copo de Coca Cola Light e fuma um cigarro, para ter certeza de que seu estômago, novamente, encontra-se vazio. Paralelo a tudo isso, realiza, frequentemente, uma série de exercícios físicos, a fim de garantir que nenhuma caloria tenha se tornado peso, de fato. Também ingere uma quantidade bastante alta de laxantes. Ela nos conta que, quando está em um ataque, chega a tomar sete de uma vez só.

O que vemos nesses atos é o que se pode chamar tanto de uma ritualização do cotidiano quanto o que a Psicanálise chama de compulsão à repetição: uma maneira de reeditar constantemente os sintomas, de modo a gerar prazer. Sobre isso, conta-nos Freud (1996 [1920]) que o curso tomado pelos eventos mentais está automaticamente regulado pelo princípio de prazer. O autor chegou a tal constatação, a partir da observação de uma criança, na brincadeira que ficou conhecida como *Fort-da*, na qual há, pelo jogo, a passagem da passividade à atividade, em que a criança, ao elaborar a ausência da mãe, realiza uma experiência de dominação. A experiência desagradável (a ausência da mãe) é repetida porque a repetição traz consigo uma produção de prazer.

Diferentemente das crianças, a situação do paciente pode ser descrita a partir da reedição dos sintomas e de suas resistências, de modo que, num primeiro momento, pensava-se que a tarefa da psicanálise reduzia-se a descobrir as resistências do paciente induzindo-o a abandoná-las. Ocorre que o paciente não é capaz de recordar a totalidade do que nele se acha reprimido, e o que não lhe é possível recordar pode ser exatamente a parte essencial. Assim, ao invés de recordar o fato como um ato passado, o paciente acabava por repeti-lo, reeditando-o, como um ato presente, tendo em vista que a repetição, a reexperiência de algo idêntico, torna-se uma fonte de prazer.

A questão do ato é, então, teorizada pela Psicanálise, a partir de três distintas modalidades. Os atos sintomáticos interpretados por Freud tanto no caso “Dora” quanto em “Psicopatologia da Vida Quotidiana” podem ser lidos como atos passíveis de interpretação no processo de uma análise. No entanto, há atos que se opõem à interpretação e aparecem na obra freudiana com a noção de *acting-out* em “Recordar, Repetir e Elaborar” (1996 [1914]).

Nessa obra, Freud indica os limites existentes no processo de rememoração na experiência analítica, evidenciando a presença da repetição. Além dessas duas modalidades, soma-se uma terceira, que Lacan chamará de passagem ao ato, trabalhada por Freud no caso da “Jovem Homossexual” (1996 [1920]).

A teorização freudiana é reeditada por Lacan que, já nos primórdios de seu ensino, afirma que o campo da ação é, antes de tudo, simbólico. No Seminário sobre a Angústia, o autor pontua a distinção entre o *acting-out* e a passagem ao ato, a partir das elaborações sobre o objeto *a*. Neste trabalho, o *acting-out* é definido como um subir à cena do objeto, enquanto a passagem ao ato seria um deixar-se cair ou um sair de cena. A diferença entre os dois é que enquanto no segundo haveria um curto-circuito do objeto com o sujeito, sendo o sujeito quem cai, no primeiro haveria uma subida à cena do objeto, mas endereçado ao Outro.

A partir de uma tal conceituação, Birman (2006, p. 180) propõe que “o mal-estar incide também no registro da ação”. O excesso está no fundamento do mal-estar contemporâneo, uma vez que há um predomínio, no sujeito pós-moderno, do que o autor chama de economia do narcisismo. Nesse processo, o agir se impõe, de tal modo que, possuídas pelo excesso, as individualidades são impelidas para a ação, como única forma de eliminação do excesso. Caso contrário, seriam inundadas pela angústia.

Nessa perspectiva, a compulsão é considerada como uma modalidade de agir caracterizada pela repetição do mesmo. No entanto, trata-se de uma repetição incansável, porque nunca o alvo da ação é alcançado. Daí seu caráter ser imperativo, visto que se impõe ao psiquismo sem que o eu possa deliberar sobre o impulso. Se o excesso não puder ser mediado pelos mecanismos de simbolização, será descarregado como ação ou, talvez, desdobrado no registro do somático. Em outras palavras, as compulsões operam como perturbações da ordem da ação, porque são ações que podem se realizar por diferentes modalidades de objeto. Os exemplos são inúmeros. Álcool, fumo, drogas ilegais e drogas legitimadas pela medicina, constituem o campo da drogadição. Paralelo a isso, há o consumo, transformado em compulsão, sendo o Shopping Center um “santuário” do mundo pós-moderno. Por fim, a comida que, no paradoxo do excesso e da falta, ganha status de compulsão a partir das anorexias e bulimias.

A comida, de acordo com Birman (2006, p. 181), “[...] impõe-se como algo fascinante e mortífero, já que é atraente e repelida num mesmo movimento”. Trata-se de uma cultura do preenchimento em que a voracidade atinge níveis espetaculares. Além das questões que envolvem a obesidade, o que se destaca é a bulimia, considerada como um dos monumentos sintomáticos dessa cultura, uma vez que o sujeito come de maneira excessiva, quase que

obscena, fazendo predominar a dimensão do preenchimento corporal, do qual se obtém prazer alimentar. O prazer reside justamente no ato de “devoração”, que serve para preencher o vazio dos interstícios do corpo. Como a subjetividade não consegue suportar o vazio, busca o preenchimento com comida.

No entanto, o ato de preencher o vazio, pela “devoração”, torna-se uma ação repetida em atos que nunca atingem o alvo: a satisfação. Daí que, na bulimia, o esvaziamento é paralelo ao preenchimento. É preciso retornar ao estado de “vazio”, tanto para expurgar de si o excesso quanto para dar condições de manutenção do preenchimento. Diferentemente, na anorexia, há uma recusa do alimento, considerado como algo mortífero, a ser repellido. No entanto, em ambos os processos, o que se dá a ver é justamente esse paradoxo entre o excesso e a falta.

Nessas manifestações psíquicas, pelas quais a compulsão opera sobre as drogas, o consumo e a comida, o sujeito procura se descarregar do excesso pulsional pela ação. No entanto, essa descarga se realiza pela via da passagem ao ato e não do *acting-out* (atuação). Isso ocorre, de acordo com Birman (2005), pela pobreza da simbolização presente no sujeito. As intensidades são descarregadas de forma bruta, não constituindo uma cena no mundo, tanto que, quando descarregadas mediante um objeto de regulação, como nas compulsões, por exemplo, o objeto não dá conta. A ação reitera-se como compulsão, mas sempre ineficaz, porque não consegue regular o excesso.

Dito de outro modo, no *acting-out* há uma exteriorização de algo inscrito como representação no psiquismo. Atuação é o nome dessa dramatização em ato de uma cena psíquica. A passagem ao ato, por sua vez, há uma descarga de excitabilidade que, pela sua inespecificidade, não segue as linhas de uma cena simbólica. O que ocorre é uma pura descarga sem simbolização. Diferentemente da atuação, na passagem ao ato não se trata de uma cena histórica, na qual o ser olhado pelo outro é fundamental para o sujeito que faz a sua *mise-en-scène*. Não há na passagem ao ato a ordenação de uma cena pelo registro da fantasia. O processo de simbolização está fora do jogo.

É nesse sentido que o mal-estar incide sobre o registro da ação, de modo que, na atualidade, o sujeito realiza uma passagem ao ato sobre o corpo, sob a forma de produção de sintomas psicossomáticos. Dito de outro modo, o psiquismo lança mão mais da passagem ao ato do que do *acting-out*, e essa problemática se materializa sobre a corporeidade, tanto que, advém daí, um vazio no sentir. No corpo, o que passa a predominar é a somatização e não a conversão; um sentimento de despossessão de si.

O sentimento de segurança psíquica se esvazia, na medida em que, no sujeito pós-moderno, o psiquismo procura livrar-se do excesso de excitabilidade que lhe perpassa, lançando mão justamente da somatização e da passagem ao ato. O sujeito pós-moderno fica à deriva; não é capaz de simbolizar, como acontecia com o sujeito moderno, no qual o psiquismo realizava as operações da conversão e da atuação.

Dessa maneira é que podemos traçar um percurso, de modo a apresentar as aproximações e os distanciamentos entre as “Anas”, dos blogs, na atualidade, e “Anna O.”, no final do século XIX. “Anna O.” ficou conhecida como uma das pacientes de Breuer e Freud, tratada pelos seus sintomas histéricos. A partir de seu caso é que o método psicanalítico instituiu-se como “cura pela fala” – uma expressão da própria paciente que, sob análise (e hipnose), ia desfazendo os sintomas histéricos que se materializavam fisicamente.

Consta que “Anna O.” era o modo como se referiam Breuer e Freud à Bertha Pappenheim, na obra “Estudos sobre a Histeria” (1996 [1893]). Tratava-se de uma mulher, de vinte e um anos, que adoecera enquanto cuidava de seu pai. A moça desenvolvera vários sintomas físicos (tosse intensa, distúrbios da visão, da audição e da fala, impossibilidade de ingerir alimentos, paralisia de três extremidades com contrações e anestésias, bem como lapsos de consciência e alucinações), os quais diziam respeito à sua condição histérica. Pelo trabalho terapêutico nela empreendido, observou-se que a recordação de circunstâncias carregadas de afeto, durante as quais os sintomas haviam aparecido, possibilitava o desaparecimento desses mesmos sintomas. “Anna O.” referia-se ao tratamento como uma “limpeza de chaminé”.

O relato sobre a histeria de “Anna O.” constituiu-se como o primeiro trabalho de repercussão da Psicanálise. Vale ressaltar que um dos sintomas mais comuns da histeria é a combinação de anorexia e vômito. A histeria é explicada pelo fato de que a energia afetiva recalçada não permanece como energia psíquica, somente. Ela sofre uma transformação quando se converte em um sintoma físico. Essa transformação recebe o estatuto de “conversão”, na medida em que o corpo passa a ser a porta de saída para os processos psíquicos represados no inconsciente.

Pela materialização dos sintomas, bem como pelo processo de simbolização aí presente, “Anna O.” faz emergir o *acting-out*. Pelo modo como o discurso médico conceitua a anorexia nervosa, poderíamos dizer que as “Anas”, na atualidade, pela fragilidade da dimensão simbólica, lançam mão da passagem ao ato, fazendo predominar, no corpo, a somatização. O ataque bulímico de Cloe pode ser exemplo disso.

Ocorre que as “Anas” que temos sob o olhar se expõem em blogs, no ciberespaço. Elas criam perfis em comunidades virtuais. Contam aos leitores suas vicissitudes enquanto anoréxicas num diário compartilhado, ao mesmo tempo, com todos e com ninguém. Elas dão-se a ver. Expõem-se a um olhar que interprete. Sua identidade cede lugar a um personagem em cena no espetáculo, na sociedade em rede. A partir daí, podemos dizer que, por essa forma de inscrição subjetiva, as “Anas” dos blogs atuam, entram em cena, se direcionando a um Outro, mesmo que esse Outro seja indeterminado. É porque escrevem nos blogs que o registro não é considerado como uma passagem ao ato. Na escrita, há simbolização; a escrita produz borda, de forma a contornar a pulsão. Há, ainda, uma forma, mesmo truncada, de lidar com o real avassalador.

De tal modo que, tanto as históricas do final do século XIX e início do século XX, quanto as anoréxicas do século XXI, acabam cumprindo o seu papel, permitindo-nos, enquanto leitores, pensar sobre as formas pelas quais o sujeito lida com o real, o impossível, mas contingente. Mais do que isso, permitem-nos ler, em toda a sua opacidade, que o sintoma é social e que, nas distintas formas como a sociedade se organiza, é no corpo da mulher que tomam forma material, seja pela histeria, seja pela anorexia; seja pelo *acting-out*, seja pela passagem ao ato, como maneiras de lidar com o excesso, através do registro em ato. Trata-se do estatuto da equivocidade inerente ao processo de subjetivação.

A compulsão à repetição, a partir dessa conceituação, poderia ser pensada como um ritual. Um ritual pelo qual o sujeito repete, sem se dar conta, aquilo que tanto lhe faz sofrer, mas que, por outro lado, produz prazer, simplesmente pelo fato de que, da passividade, passa para a atividade, ao tornar-se “senhor” da experiência. Trata-se de uma repetição que não pode ser confundida com reprodução e que aparece, primeiro, sob uma forma não clara, como uma presentificação, em ato. No entanto, é preciso dizer que, se há ato, é porque há real, mesmo que não evidente. O real, segundo Lacan “[...] é, aqui o que retorna sempre ao mesmo lugar – a esse lugar onde o sujeito, na medida em que ele cogita, onde a *res cogitans*, não o encontra” (2008, p. 55). Trata-se, dessa maneira, de um ritual que dá a ver não o sujeito da certeza, mas o sujeito do inconsciente, porque, aí, vemos o tropeço, a falha, aquilo que manca.

Como afirma Lacan (2008, p. 29), “[...] só existe causa para o que manca”. Assim o é porque o inconsciente freudiano se situa justamente nesse ponto em que, entre a causa e o que ele afeta, há sempre claudicação. O inconsciente, segundo Lacan (2008), nos mostra a hiância por onde a neurose se conforma a um real não determinado. Essa hiância é materialidade de algo que acontece, por isso pode ser expressa como um buraco, uma fenda – característica da causa. O que se acha, nessa hiância, é da ordem do não-realizado, de modo que o

inconsciente, por assim dizer, se manifesta, primeiro, como algo de não-nascido. O inconsciente é procurado, nesse prisma, em algo que se estatela, num tropeço, numa rachadura, num desfalecimento.

Sob esse ponto de vista, Cloe, portanto, não está apenas representando atos; está materializando um ritual. Pela repetição, ela nos mostra que algo falha e, pela falha, algo de sua verdade pode ser lida. Mais do que isso, ela nos dá a ver o próprio ritual de assujeitamento que, como um ritual, está sujeito a falhas. “Não há ritual sem falhas”, afirma Pêcheux (1995 [1978], p. 301), assim como “não há identificação plenamente bem sucedida” (2012 [1988], p. 56), sendo que “todo enunciado é intrinsecamente suscetível de tornar-se outro, diferente de si mesmo, se deslocar discursivamente de seu sentido para derivar para um outro” (2012 [1988], p. 53).

É sob esse enfoque que, discursivamente, a resistência se torna constitutiva do sujeito, pela via do equívoco. Pêcheux (2012 [1988], p. 29) reconhece que o real – “pontos de impossível, determinando aquilo que não pode não ser ‘assim’” – não cessa de não se escrever no e pelo sujeito. Algo sempre falta, sempre falha. O sujeito é historicamente determinado, mas essa determinação é da ordem da incompletude, da equivocidade. Nas palavras do autor, as resistências se materializam justamente na e pela falha: no não entender ou no entender algo errado; no não escutar as ordens; no não repetir as litâneas ou no repeti-las de modo errôneo; no falar quando se exige silêncio... É o equívoco como forma material da resistência.

O equívoco, dessa forma, pode ser entendido como o que demarca pontos de fuga os quais representam modos de resistência próprios da ordem da língua. Para Ferreira, o equívoco pode ser entendido como “[...] lugar de encontro entre o impossível e a contradição, entre a língua (e o real que lhe é próprio) e a história” (2000, p. 10). Nas suas palavras, o equívoco afeta toda a língua e pode materializar-se “[...] pelo viés da falta, do excesso, do repetido, do parecido, do absurdo, do nonsense [...]” (2000, p. 108), em suma, pela ruptura do fio discursivo e o impacto na condição de produção de sentidos.

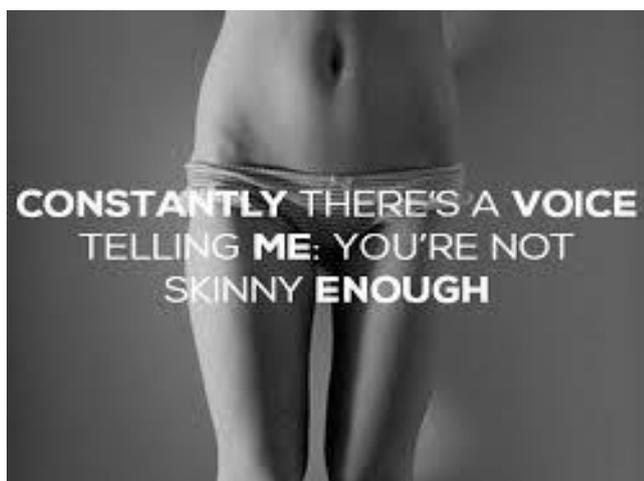
Mais do que isso, podemos dizer que o equívoco demarca pontos de fuga representando modos de resistência também do corpo. Para Vinhas (2015, p. 156), o equívoco é “próprio do corpo e da língua, sendo a incompletude condição de existência de ambos”. Para a autora, corpo, história e equívoco constituem-se mutuamente. Nas suas palavras, “o equívoco é próprio de emergir da subjetividade, sendo a língua e o corpo os lugares materiais de subjetivação e de materialização do equívoco”.

Com base, portanto, nesses autores, podemos inferir que o equívoco, por dar forma material à resistência, constitui não apenas o sujeito e a língua, mas também o corpo, como

materialidade significativa. Mais do que isso, pensamos que o equívoco constitui as próprias formações social, imaginária, cultural, ideológica e discursiva, donde a possibilidade de resistência.

A partir daí, é possível que questionemos se o modo como se subjetiva a anoréxica numa dada formação social e cultural, por materializar o equívoco, pode ser considerado como uma forma de resistência. Vejamos alguns RDs:

RD13⁴²:



RD14⁴³:



Nesses RDs, podemos visualizar o que apresentamos como processos de interpelação e identificação do sujeito, sendo este: interpelado pela ideologia, afetado pelo inconsciente e

⁴² Disponível em: <https://twitter.com/vluts>

⁴³ Disponível em: <http://butterflyanamia.tumblr.com/page/4>

atravessado/margeado pela cultura. Da mesma forma, nos é possível compreender as relações entre o que chamamos de formações social, imaginária e cultural e a construção da imagem de si.

No RD13, lemos “Constantemente, há uma voz me dizendo: você não é magra o suficiente”. O corpo, ao fundo da imagem, não condiz com a inscrição, dado que se apresenta bastante magro. A questão que nos instiga diz respeito à voz que, constantemente, diz ao sujeito: “você não é magra o suficiente”. Que voz é esta?

Em nosso entendimento, trata-se da voz do outro, imaginário, que domina o que chamamos de formação social e cultural. Uma formação social capitalista em que o sujeito precisa ser bom o suficiente para atingir suas metas (que, na verdade, são metas do próprio modo de produção). Uma formação cultural cujo padrão é ser magro, magro o suficiente para ser aceito na sociedade, no grupo a que está inserido o sujeito. Cria-se, a partir daí, um imaginário de sujeito incapaz, que nunca conseguirá ser bom o suficiente para se enquadrar no modo de produção e atingir seus objetivos, bem como ser magro o suficiente para ser aceito. Essa voz ressoa como um paradigma de uma sociedade do espetáculo, regida pelo consumo, pela valorização da imagem (de si), na qual o signo se sobrepõe ao significante.

Já no RD14, à inscrição “E você ainda não está perfeita”, soma-se a imagem em preto e branco da mulher, que dá a ver um corpo cadavérico ao lado do vaso sanitário (referência à prática da bulimia). Do vaso emerge a figura de um esqueleto que, em nossa leitura, remete à morte. Nesse recorte, também podemos visualizar, pela inscrição “E você **ainda** não está perfeita” (grifo nosso), um imaginário de sujeito incapaz, tendo em vista que o ideal é ser perfeita – ideal inatingível. O sujeito, aqui, apresenta sua identificação à FD da magreza inatingível pelo corpo: um corpo cadavérico, cuja perfeição somente será atingida pela magreza extrema. Por um efeito metafórico: pela morte. O enunciado derivaria para “E você ainda não morreu”. Na anorexia, há uma deturpação da autoimagem; o sujeito não vê que já está extremamente magro, dando, pois, continuidade a práticas que o conduzam à tal “perfeição”. Essa perfeição – o corpo cadavérico – seria a própria morte, ou o corpo morto.

Não vemos a figura de um sujeito “feliz”, na sua busca pela dita perfeição. Pelo contrário, vemos, tanto nas imagens dos blogs quanto nas cenas ritualizadas por Cloe no documentário, marcas de sofrimento e de tristeza. São imagens que colocam em xeque o próprio ideal buscado por essas moças, “Pelo corpo, buscando felicidade! A favor da anorexia e bulimia”.

Além disso, nos chama a atenção a imagem de um esqueleto que emerge do vaso sanitário: esta imagem, que nos remete à morte, pode ser um índice da resistência: do sujeito

em relação à própria doença (um pedido de socorro para sair desta condição a que é conduzido sem se dar conta) e do sujeito em relação à própria formação social e cultural em que está inserido. Já que a anorexia é uma das formas de materialização do mal-estar contemporâneo, o sujeito resiste. Nesse caso, a resistência, que se dá pelo equívoco (a figura do esqueleto fazendo furo na construção imaginária), reflete a falha no ritual de interpelação e identificação do sujeito tanto à FD dominante, quanto às formações social e cultural que bordejam essa mesma FD.

O mesmo pode ser dito sobre a própria posição assumida por Cloe no documentário, quando se deixa filmar. É um modo de estar no espetáculo, dar-se a ver, mas, ao mesmo tempo, um modo de exibir o lado obscuro do que o discurso médico chama de doença, um modo de resistir, enfrentar a dominação imposta pela própria anorexia, afinal, como afirma Cloe, “Estou farta dessa doença que está acabando com a minha vida”. Mais do que isso, ela nos diz: “Isso não é vida... Não é nada. É um vazio”. Cloe materializa sua infelicidade, sua tristeza e, ao mesmo tempo, sua contradição: está inscrita na anorexia (o que lhe garante um certo controle sobre sua própria vida e um gozo pelo sintoma); no entanto, a vida que leva, submetida ao ritual de assujeitamento na doença, não é vida.

Podemos pensar que Cloe, aqui, ao referir-se à própria anorexia e denunciar esse modo de vida, denuncia também a própria vida que se leva numa sociedade do espetáculo, numa sociedade do consumo. “É um vazio”. Ela afirma, mais adiante “Não tenho nada nesta vida. Não há outra coisa a não ser comer e vomitar”. De tal modo que, comer e vomitar, é a única coisa que lhe resta. Ser anoréxica é modo como encontrou para lidar com esse vazio, que caracteriza esse tipo de sociedade em que vivemos. Mais do que isso, é dar forma, no e pelo corpo, a esse vazio. Na anorexia, como ela mesma afirma, “não é uma questão de comer ou não comer”. Há algo mais... O vazio, a falta, precisam ser preenchidos. Alguns o fazem com o excesso de gadgets, como menciona Grigoletto (2014). Outros, com o excesso da própria comida, sob a forma da obesidade e da bulimia. Outros, por fim, com o excesso da falta, do próprio vazio.

Nas materialidades que apresentamos, portanto, nos é possível observar: a) o paradoxo que configura o modo como o sujeito anoréxico se relaciona com a cultura e com a sociedade vigente (da falta e do excesso), b) a contradição inerente à própria FD com a qual se identifica (a falha no ritual de interpelação, sendo o sintoma percebido ora como forma de refletir a própria interpelação e identificação do sujeito a essas formações social e cultural, ora como forma de resistência ao modo de produção capitalista e à cultura homogeneizadora

dominante) e c) a dimensão do gozo que impera na formação da imagem de si (a economia do signo em detrimento da economia do significante).

Podemos visualizar, portanto, as falhas inerentes aos rituais de interpelação e identificação, materializadas pelo equívoco, o que, por sua vez, presentifica a resistência. Com relação à anorexia em si, é porque algo falha, que o sujeito torna-se anoréxico. Psicanaliticamente, é porque os anéis que unem o imaginário, o simbólico e o real estão separados, que o sintoma surge como laço que amarra essa cadeia constitutiva do sujeito. É porque algo resiste à simbolização, que o sintoma emerge, imprimindo suas marcas no corpo. Enfim, é porque algo precisa se manter recalcado, que o sintoma se mantém.

Assim, as resistências se materializam. A anorexia nervosa, enquanto doença, se faz materializar por sintomas que podem ser concebidos tanto como efeito lacunar, passível de interpretação, quanto como satisfação pulsional, donde a dificuldade para se abrir mão dos mesmos. É nesse sentido que, para a psicanálise, deve haver uma boa maneira para se lidar com o sintoma, que não simplesmente a sua eliminação.

Da mesma forma, tendo presente que o sintoma é social, podemos inferir, a partir de nossas análises que, pela sua inscrição na anorexia (que em si é da ordem da equivocidade), o sujeito inscreve essa equivocidade na própria sociedade e cultura da qual faz parte. Pela doença, a anorexia, o sujeito coloca em xeque os ideais da pós-modernidade, ao denunciar o desconforto e a falta numa sociedade na qual imperam o conforto e abundância.

Podemos dizer que, talvez, sua magreza extrema, seu corpo cadavérico (corpo morto), o seu comer nada, podem significar justamente uma forma de se singularizar, marcar a diferença numa sociedade capitalista, numa sociedade do espetáculo, em rede, numa cultura da virtualidade real, que busca homogeneizar o processo de subjetivação e o próprio processo de interpelação e de identificação, mesmo que isso se dê pela doença. Por isso a resistência, que vai se materializando em dizeres tais como “a anorexia não é uma doença, é uma forma de viver”. Negando o discurso médico, que apresenta a anorexia como uma doença e a elevando a forma de viver, a anoréxica subverte o logicamente estabelecido como saúde e doença; ela subverte a ordem estabelecida do que pode e deve ser vivido numa determinada sociedade; ela subverte o próprio cotidiano, pelo ato de (não) comer.

Pelo equívoco, que se materializa no seu ritual de assujeitamento, a anoréxica materializa a resistência. E só há resistência, porque há dominação. De tal forma que, é porque há dominação, tanto na formação social quanto na formação cultural, que o sujeito resiste, pela doença, pelos sintomas impressos no corpo. Assim, além de marcar a resistência, pelo equívoco, nas práticas realizadas no ordinário do cotidiano – no ato de (não) comer – a

anoréxica marca a resistência pelo equívoco do e no corpo. Podemos ler sua magreza extrema como a equivocidade impressa no corpo: um corpo cadavérico. Um corpo que, negando a forma, aquela socialmente aceita por um suposto padrão de beleza e de saúde, ao mesmo tempo, se apresenta sob uma outra forma, inesperada, estranha, inusitada, até mesmo repulsiva: a forma de cadáver, a forma de um corpo morto.

Esse equívoco – não repetir ou repetir o ritual de forma subversiva – seja do sujeito com relação às formações social e cultural com as quais se identifica ou se contra-identifica, seja do próprio corpo em sua forma cadavérica, aponta-nos para uma forma de resistência do próprio corpo. Uma resistência contraditória, paradoxal. O corpo anoréxico resiste; ainda suporta viver, mesmo com a negação daquilo que é vital para a sobrevivência, o alimento. O corpo anoréxico resiste à saúde, pela doença. Resiste ao tratamento. Resiste em abandonar os sintomas.

Ao mesmo tempo, esse corpo, pela forma emagrecida, pela forma cadavérica, resiste ao próprio viver, enfraquece, sucumbe, morre aos poucos, trazendo à tona aquilo que é insuportável numa sociedade marcada pela busca anestesiada dos ideais: a imagem da morte. A morte, como afirma De Certeau (2014), é inominável e, por isso mesmo, insuportável. O moribundo, nas suas palavras,

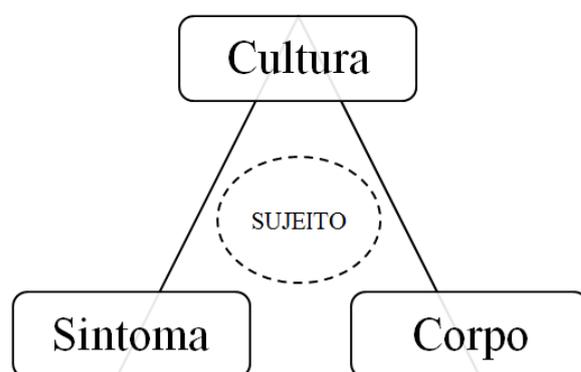
[...] é o imoral: um cidadão que não trabalha; o outro, o objeto que nem mesmo se oferece mais a um trabalho; ambos intoleráveis numa sociedade onde o desaparecimento dos sujeitos é em toda a parte compensado e camuflado pela multiplicação das tarefas (2014, p. 265).

Numa sociedade capitalista, o sujeito desaparece diante da multiplicidade das tarefas para as quais é conduzido a realizar (em atos, ritualizados). Numa sociedade do consumo, o sujeito torna-se, ele próprio, objeto para se consumir. Consumindo-se, desaparece, aniquila-se. Por isso, quando vemos na anoréxica a imagem de um cadáver, vemos também, nesse corpo anoréxico, a sua resistência às imposições dessa sociedade, para a qual o repouso é visto como inércia ou desperdício (DE CERTEAU, 2014). Morrer é comumente entendido como “não resistir”. No entanto, se subvertermos também esse enunciado, morrer pode significar justamente uma forma de resistir a uma forma de dominação. A anoréxica, por materializar em seu corpo a doença, “nada contra a corrente”, se coloca numa posição avessa ao que se espera do sujeito numa sociedade capitalista, a da produção, a do consumo, a do espetáculo. Em resumo: a anoréxica é transgressiva, pois rompe com certos padrões

imperativos, mesmo que, aparentemente, esteja buscando se enquadrar nesses mesmos padrões.

A resistência se mostra pelo equívoco – da e na língua; do e no corpo. É nesse sentido que, articulando os pressupostos da AD aos da psicanálise e da filosofia trágica, apresentamos, nesse fazer teórico-prático, a possível relação entre corpo, sintoma e cultura que se opera no e pelo sujeito, como podemos visualizar no nosso tripé, abaixo.

Esquema 7: Tripé – Relação entre corpo, sintoma e cultura, operada pelo sujeito



Tendo como pano de fundo os discursos sobre a anorexia nervosa, imprimimos um gesto de interpretação sobre esses discursos que nos fazem pensar sobre o mal-estar contemporâneo e a inscrição do sujeito na sociedade, na cultura.



Ilustração da obra "Inktober" de Shawn Coss

Capítulo 4 – “A anorexia não é uma doença, é uma forma de viver”

4.1. SOBRE A ANOREXIA NERVOSA: O SINTOMA PRODUZINDO SENTIDOS NO TEMPO E NO ESPAÇO

No capítulo anterior, abordamos o sujeito do discurso e os processos de interpelação e identificação desse sujeito pela ideologia, pelo inconsciente e pela cultura. Focamos nosso olhar sobre o sujeito anoréxico, nosso objeto. Por meio deste, analisamos as falhas no ritual, materializadas pelo equívoco, que falam, por isso mesmo, da resistência.

Neste momento de nosso percurso, passamos a investigar a anorexia em si e o modo pelo qual os sintomas, marcados no corpo, adquiriram, ao longo do tempo, o estatuto de doença, pelo discurso médico, como transtorno alimentar. Buscamos investigar de que maneira a sociedade e a cultura vigentes, em cada época, foram determinantes no modo de se conceber a doença. Para tanto, trazemos à baila as noções de lugar social e de lugar discursivo, pelas quais nos é possível compreender por que, na Idade Média, a anorexia era vista como possessão demoníaca ou milagre divino; por que, atualmente, “a anorexia não é uma doença, mas uma forma de viver”, ou “[...] um transtorno caracterizado por perda de peso intencional, induzida e mantida pelo paciente” (CID 10).

Que lugar(es) ocupa “Ana, a Santa”? A “porca louca” ou a “Borboleta”? E o médico? E os familiares? Pensando nisso, nesse capítulo, analisamos não apenas as materialidades oriundas dos blogs Pró-Ana, como também, alguns fragmentos do já referido documentário, “Diário de uma anoréxica”, e recortes do que podemos chamar de discurso médico oficial, a CID e o DSM 5.

Tendo presente, pois, a passagem do lugar social ao lugar discursivo que, no nosso entendimento, não é nem direta e linear, nem da ordem da equivalência, analisamos tanto o discurso das anoréxicas quanto o discurso médico, seus pontos de aproximação e

distanciamento. Veremos que, no que concerne à passagem do lugar social para o lugar discursivo, encontramos uma outra categoria de análise, a de não-lugar, que diz respeito não à negação do lugar, mas à sua indeterminação, ou que poderíamos chamar de entremeio.

É nesse sentido que consideramos importante traçar um percurso histórico sobre a doença, a fim de que não seja apagada sua historicidade, seus efeitos de evidência e de opacidade – os quais são construídos e retomados no fio do discurso por aquilo que em AD chamamos de memória discursiva.

O termo anorexia, etimologicamente, deriva do grego “an”, deficiência ou ausência de, e “orexis”, apetite. As primeiras referências à condição de “ausência de apetite” surgem, conforme Cordás (2002), com o termo “*fastidium*” em fontes latinas da época de Cícero (106-43 aC.). A referência à ausência de apetite é retomada no fio do discurso das Anas, nos blogs, como vemos no RD, abaixo:

RD15⁴⁴:

• **Anorexia** vem do latim. Significa Sem fome. É um distúrbio alimentar (do ponto de vista médico) e psicológico. Do ponto de vista anoréxico, a Anorexia é um estilo de vida em que a pessoa come muito pouco, apenas o suficiente para sobreviver, passa às vezes dias sem comer e gosta de um estilo de magreza como ideal de beleza. Nós, anoréxicos (as) “apelidamos” nossa amiga de **Anna** ou **Ana**.

É recorrente, nos blogs, um espaço específico para definições, como a própria anorexia, e outras expressões, tais como NF (No Food – sem comer nada); LF (Low Food – comer pouco, 65 a 800 calorias); SF (Semi Food – comer pouco, 0 a 65 calorias); Thinspiration (garotas magras que servem de inspiração para quem sofre de transtornos alimentares); T.A.s (transtornos alimentares); AM (automutilação); AF (autoflagelo). Elas retomam, no fio do discurso, saberes próprios da FD da medicina, a partir dos quais a anorexia torna-se uma doença, um transtorno alimentar, que significa perda do apetite. Ainda assim, sua posição deriva para outro lugar, que não a do discurso médico. Afirmam, como já mencionamos, que a anorexia, do ponto de vista do anoréxico, “é um estilo de vida em que a pessoa come muito pouco, apenas o suficiente para sobreviver, passa às vezes dias sem comer e gosta de um estilo de magreza como ideal de beleza”.

⁴⁴ A referida postagem foi recortada do blog: <http://comoserumaborboleta.blogspot.com.br/2016/09/adeus-ana-e-mia-verdade-que-nunca-te.html>. Atualmente, no blog, não encontramos mais esses conteúdos. A blogueira, no entanto, conta aos leitores, como deu “adeus à Ana e à Mia”. Postagens semelhantes ao do referido RD podem ser encontradas em: <http://anaemia.no.comunidades.net/dicionario-ana-mia>

O mesmo pode ser observado neste outro RD.

RD16⁴⁵:

Anorexia Nervosa e Bulimia Nervosa é o nome da Anna e Mia quando se tornam doença segundo os médicos, psiquiatras, etc.

A primeira pessoa que se tem registro de anorexia foi uma menina que queria ser freira e a mãe queria que ela se casasse. Então ela entrou em depressão e começou a se alimentar apenas de ervas e a fazer longos jejuns. Perdeu muito peso. Então foi batizada de anorexia santa aquela com o “objetivo” de se aproximar de Deus. Hoje em dia a anorexia é mais estética.

1. Não sentir fome;
2. Se satisfazer com pouquíssima comida;
3. Quando comer demais, vomitar involuntariamente;

“Chegar a Ana” é chegar num estado natural do corpo. Um mecanismo natural de defesa para épocas de escassez.

Trata-se de uma postagem da qual o que nos interessa é a sutil diferença entre ser Ana e Mia e estar acometido pela anorexia ou bulimia nervosa. De acordo com autora do post, anorexia e bulimia nervosas “é o nome da Anna e Mia quando se tornam doença segundo os médicos, psiquiatras, etc”. Ao contrário do estado descrito como doença, ser Ana ou Mia significa “1. Não sentir fome 2. Se satisfazer com pouquíssima comida 3. Quando comer demais, vomitar involuntariamente”. Chama-nos a atenção, o que poderíamos considerar um pequeno lapso do sujeito enunciado, que lemos na expressão “Quando comer demais, vomitar involuntariamente”. O vômito involuntário poderia ser aquele que, segundo o discurso médico, ocorre independentemente da vontade do sujeito. Nas bulímicas, o vômito é induzido, portanto, voluntário. Veremos mais sobre isso adiante.

Nas palavras da blogueira, “chegar a Ana é chegar a um estado natural do corpo. Um mecanismo natural de defesa para épocas de escassez”. Se, em Freud, a cultura surge para defender o homem contra as forças da natureza, para as anoréxicas, poderíamos dizer que é a natureza que as defende contra a cultura. Em outras palavras, para as anoréxicas, as que não se enquadram no discurso médico, as que veem a anorexia como um estilo de vida, a magreza, consequência do não sentir fome e, portanto, do não comer, é encarada como um mecanismo de defesa diante de uma sociedade que se caracteriza por ser de escassez.

⁴⁵ Trata-se de um recorte efetuado do mesmo blog citado anteriormente, a saber: <http://comoserumaborboleta.blogspot.com.br/2016/09/adeus-ana-e-mia-verdade-que-nunca-te.html>. Postagens semelhantes ao RD em questão podem ser encontradas em: <http://anaemia.no.comunidades.net/dicionario-ana-mia>

Chegar à Ana é chegar a um estado natural do corpo. Poderíamos dizer que esse estado natural relaciona-se, justamente, com aquilo que Freud postula como o retorno a um estado anterior, inanimado, pelo instinto de morte. De fato, então, mesmo contraditoriamente, estaríamos diante de um mecanismo de defesa contra a cultura, não de modo a retornar, literalmente a um estado inanimado, mas de aprender a viver com a escassez, com o pouco.

Também interessa-nos, aqui, o fato de que a blogueira referenciar os primeiros casos de anorexia. Ela relata acerca das “santas anoréxicas”. Nas suas palavras, trata-se da anorexia que tem “o objetivo de se aproximar de Deus. Hoje em dia a anorexia é mais **estética**”, sendo o “estética”, aqui, uma referência aos padrões de beleza socialmente aceitos. Podemos, no entanto, ler o “estética”, a partir das reflexões de Rancière (2005) sobre a partilha do sensível. Se, na base política, há uma estética que determina o que se dá a sentir e, mais do que isso, que se configura como um recorte dos tempos e dos espaços, do visível e do invisível, da palavra e do ruído, então, poderíamos inferir que a anorexia torna visível o que deveria permanecer na invisibilidade; a anoréxica faz ver um paradoxo que, numa sociedade capitalista, deve ser abolido ou, no mínimo, manter-se recalcado. Há um padrão de beleza socialmente construído e aceito – o “estética”, a que se refere a blogueira; há, portanto, formas de visibilidade aceitas. A anoréxica, quanto mais busca se enquadrar nessa “estética” socialmente aceita, mais mostra aquilo que não deve ser visto: uma forma de doença ou um estilo de vida.

Se hoje a “estética” refere-se a um padrão de beleza socialmente aceito, na Idade Média, tratava-se de uma busca pelo divino, pelo sagrado. Do mesmo modo que as anoréxicas da atualidade, as “santas anoréxicas”, quanto mais materializavam o contato com o sagrado pelo autoflagelo (a recusa alimentar), mais profanas se tornavam. Assim, na Idade Média, a anorexia foi compreendida tanto como milagre divino quanto como estado de possessão demoníaca. Sobre isso, a obra “Holy Anorexia” de Bell (1985) relata o caso de 260 santas italianas e seus comportamentos anoréxicos, pelos quais acreditavam atingir o ideal de beatitude e metas espirituais superiores – o que, na atualidade, corresponderia ao ideal de beleza e aceitação social – o “estética” a que se refere a blogueira.

O primeiro relato médico sobre a anorexia data de 1689, e foi feito por Morton, que estudava casos de *consumpção*⁴⁶ de origem nervosa. Esse autor comenta a influência mútua entre processos mentais e físicos e ressalta o papel patogênico das emoções. No entanto, a expressão “anorexia nervosa” surgiu, como entidade clínica independente, com

⁴⁶ *Consumpção* significa o ato ou efeito de gastar até a destruição. Trata-se do progressivo definhamento do organismo por doença.

sintomatologia e patogenia distintas, apenas na segunda metade do século XIX, com os relatos do médico inglês William Gull e do psiquiatra francês Lasègue.

Por volta de 1889, Charcot detecta o aspecto psicopatológico central que motivava as mulheres anoréxicas a jejuar: a fobia de peso ou o medo de engordar. Na mesma linha, Janet, em 1903, descreve o caso de uma jovem que apresentava vergonha e aversão ao corpo feminino, sendo o desejo de emagrecer uma tentativa de retardar a maturidade sexual.

O medo de engordar existe até hoje, não apenas em casos de anorexia. Nestes, entretanto, esse medo torna-se uma obsessão por emagrecer e uma fobia, não apenas com relação ao corpo feminino, mas ao corpo considerado como obeso. No RD abaixo, o sujeito, no blog, apresenta ao leitor um post intitulado “365 motivos para ser magra”.

RD17⁴⁷:

- 92. Porque ainda existe banha em meu corpo e ela me atrapalha.
- 93. Porque eu quero caminhar e não deixar pegadas.
- 94. Porque a glória vai ser minha.
- 95. Porque eu tenho medo de engordar.
- 96. Porque gordos não são nada.
- 97. Porque gordos logo são obesos e eu não quero me tornar mais um.

Além de se tratar de uma dica por dia (365), destaca-se, nesta postagem, o motivo de número 95 que, explicitamente, faz referência ao medo de engordar. Este se materializa como uma forma de aversão não apenas à gordura, visto que a banha, se existir no corpo, atrapalha, mas também às pessoas vistas como gordas. Quem é gordo possui banhas e a banha é sinal de sujeira. Quem é gordo, no interior de uma formação imaginária em que o padrão de beleza e de saúde se reflete em um corpo esguio, magro, é obeso e, portanto, além de não ser/estar enquadrado nesse suposto padrão de beleza e de saúde, deixa pegadas por onde passa. Deixar pegadas é, aqui, compreendido em seu sentido literal, deixar marcas, rastros, vestígios, empiricamente, nos lugares por onde passa.

Se deslocado, no entanto, o mesmo enunciado pode dar a ler outros sentidos. Nos referimos à historicidade – dimensão pela qual o sujeito é constituído, no sentido de que, quem deixa marcas, produz história. No interior dessa formação imaginária, nega-se essa condição, não se pode deixar “pegadas”, rastros, marcas. Nega-se ao corpo a possibilidade

⁴⁷ Disponível em: <http://yourlittlebutterflythin.tumblr.com/post/136908207302/1-ser-magra-2-ser-linda-3-ser-perfeita>

não apenas da forma – a não ser a forma cadavérica, que tem a ver com a consumpção – quanto a historicidade, a possibilidade de imprimir registros.

Interessante é que, ao mesmo tempo em que experienciam essa negação, que no nosso entendimento, conduz a uma espécie de culto ao nada, o nada, para o sujeito inscrito na FD da magreza inatingível, é atributo de quem é obeso, gordo, como podemos ler no motivo número 96, “Porque gordos não são nada”. Nessa lógica contraditória, é preciso emagrecer para não ser gordo, para não ser um nada. Ser nada é não ter glória e ter glória é alcançar esse suposto padrão que dita o que é e o que não beleza e saúde. Dizemos que se trata de uma lógica contraditória, porque a magreza, aquela que se pode ver na anorexia, conduz ao aniquilamento, ao desaparecimento do corpo. Seria, talvez, uma “perversão da vontade”, como afirma Freud.

Nos seus estudos psicanalíticos, na mesma época de Charcot, Freud analisa alguns casos em que a anorexia aparece como um sintoma correlato a outras patologias. Em 1893, conta-nos a história de uma mulher que apresentara sintomas de anorexia no período pós-parto de seus dois filhos. Freud (1996 [1893]) diagnosticou como “histeria ocasional”, que revelava uma certa perversão da vontade. Uma vontade pervertida, a partir de nosso gesto de interpretação, seria justamente essa que conduz ao culto ao nada. Um culto que se materializa no medo, na fobia tanto de engordar quanto de se tornar mais um, um obeso, no caso.

De volta a 1895, lemos em Freud o caso de Emmy Von N., cuja recusa alimentar era comparada ao sintoma histérico de conversão, tendo em vista que a ideia de comer, para a paciente, tinha relação com lembranças repugnantes da infância, em que era obrigada a comer refeições frias junto com irmãos doentes. Também neste ano (1895), no Rascunho G, Freud estabelece um elo entre a anorexia e a melancolia. Nas palavras do autor, “a neurose nutricional paralela à melancolia é a anorexia. [...] Perda de apetite – em termos sexuais, perda da libido” (FREUD, 1996 [1895], p. 247).

Da mesma maneira, na Carta 105 (1996 [1892-1899]), Freud aponta que anorexia pode ser concebida como decorrência da presença do autoerotismo. Em outras palavras, trata-se de uma forma de velar a castração feminina. Por fim, na obra “O homem dos lobos”, de 1918, o autor apresenta-nos a anorexia como uma “neurose feminina” a ser examinada em sua relação com a fase oral da vida sexual.

Seguindo a teoria psicanalítica, várias foram as contribuições pós-freudianas. Com base em Fernandes (2012), podemos citar: a) os estudos empreendidos por Abraham, que tenta dar conta da origem dos transtornos alimentares estudando o sadismo, a ambivalência, a oralidade e a culpabilidade subjacente ao desejo de incorporação do pênis paterno; b) os

estudos de Klein, segundo a qual a anorexia e a bulimia evocam um fracasso na integração da posição depressiva, tendo prevalecido as angústias paranóides, as defesas maníacas, a dissociação e a identificação projetiva; c) Anna Freud que, por sua vez, concebe a anorexia como uma conduta ascética, um tipo de defesa no qual se observa uma rejeição das pulsões experimentadas pela adolescente como ameaçadoras; d) Winnicott, para quem nenhum caso de anorexia pode ser explicado sem referência às fantasias conscientes e inconscientes da criança sobre o interior do corpo; à mãe cabe, portanto, garantir à criança a experiência do vazio; e) os estudos de Dolto, que enfatizam o papel do inconsciente na construção da imagem corporal, bem como o lugar da função paterna no processo de sexuação feminina.

Lacan, assim como Freud, tratou raramente da anorexia. Entretanto, é possível dizer que suas contribuições abriram caminhos para a compreensão dessa e de outras patologias, que não podemos negligenciar. Para Fernandes (2012), Lacan situa o drama do sujeito na história do desejo e na relação com o outro, propondo uma nova leitura da função paterna ao distinguir, conceitualmente, necessidade, demanda e desejo. Nessa perspectiva, a anoréxica não pode suportar que toda demanda seja interpretada pela mãe como necessidade fisiológica (fome, por exemplo).

A obra de Lacan destaca-se pela associação entre a anorexia e o horror que todo sujeito experimenta diante do saber inconsciente, movido por um ponto de ignorância. Os anoréxicos sofrem de um aprisionamento à demanda do Outro materno e, nesse sentido, a anorexia é vista não como causa, mas como consequência da relação do sujeito com o Outro do saber.

A partir daí, a função paterna torna-se fundamental. É ela que precisa intervir na dialética mãe-criança, nomeando a falta e funcionando como suporte da função simbólica. “O papel da mãe é o desejo da mãe. É capital”, segundo Lacan (1992, p. 118). O desejo da mãe carrega sempre estragos, não sendo algo fácil de se suportar. A mãe é isso: “um grande crocodilo em cuja boca vocês estão [...]”. Mas há algo tranquilizador, o falo – um rolo, de pedra, que está lá na bocarra em potência para emperrá-la. É a metáfora paterna que põe a salvo a criança se, de repente, a bocarra se fecha.

No Seminário 11, encontramos uma referência de Lacan à anorexia. “Na anorexia mental, o que a criança come é o nada. Vocês percebem, por esse viés, como o objeto do desmame pode vir a funcionar, no nível da castração, como privação” (LACAN, 2008, p. 105). Dito de outro modo, por meio da anorexia, o sujeito afasta-se do Outro da demanda, entrando numa modalidade de laço social em que o gozo se deixa ver como algo da ordem de uma privação.

Atualmente, vários são os estudos psicanalíticos acerca da anorexia nervosa. Nos conta Ramalho⁴⁸ que existe em relativo consenso entre os psicanalistas em atribuir os sintomas da anorexia a dificuldades nas relações primordiais de tais pacientes, o que influencia na constituição da imagem que fazem de si. Há, no entanto, estudos que consistem numa interpretação psicopatológica. Exemplos disso são: os estudos de Osório (1996) sobre a recusa da feminilidade, na tentativa de manter o corpo infantil; os estudos de Scazufca (1998), a partir do qual a anorexia é vista como autodestrutiva; ou, ainda, como sugere Lippe (1999), como forma de materializar uma certa onipotência, pela recusa da falta, da diferença.

Diferentemente dos estudos psicanalíticos, a partir de 1970, surgem critérios padronizados para o diagnóstico da anorexia nervosa, com base nos distúrbios psicobiológicos e psicopatológicos, os quais passam a atender tanto as demandas clínicas como as de pesquisa. De acordo com Cordás (2002, p. 5), os critérios incluem: “a perda considerável de peso, a preocupação mórbida com o risco de engordar, alterações na percepção corporal e disfunções endócrinas (ex. amenorreia)”. É a partir daí que a Classificação Internacional de Doenças (CID), como vimos no primeiro capítulo, aborda a anorexia nervosa como um transtorno da alimentação, do grupo F50-F59 – Síndromes comportamentais associadas a disfunções fisiológicas e a fatores físicos e o DSM 5, como um transtorno mental. Eis a base do discurso médico.

A partir desse breve histórico, vemos que a anorexia não é uma doença tão recente assim. O hábito de jejuar, de acordo com Oppermann (2007), existe na história ocidental desde pelo menos o Egito antigo. Quem quisesse, naquela época, ser iniciado nos mistérios dos deuses Ísis e Osíris, tinha de passar por um significativo período sem comer. Somado a isso, encontramos na Bíblia, diversos relatos de jejuns voluntários, praticados, por exemplo, por Moisés e Jesus Cristo. Por fim, também os gregos, que desconheciam o jejum para fins místicos, o adotavam. Hipócrates (460-370 a.C.) o receitava como tratamento de doenças.

A anorexia tem, portanto, historicidade. O modo como foi concebida, ao longo da história, nos mostra que não se trata de um discurso dotado de univocidade e transparência, embora em todos os relatos tenhamos algo em comum: o jejum, a negação da comida. Fato é que o jejum, a negação da comida, não foram os mesmos no decorrer do tempo. É nesse sentido que, no próximo tópico, nos deteremos sobre esse processo de mudança, localizando

⁴⁸ Texto sem data. Trata-se, de acordo com a autora, de uma versão revisada de palestra apresentada na Jornada de abertura APPOA, com o título “A dor emudecida na anorexia e na bulimia”. Tivemos acesso ao texto pelas mãos da professora Dra. Simone Mainieri Paulon, quando de nossa participação, como aluna, na disciplina Saúde e Clínica à luz da Filosofia Trágica, do Programa de Pós-graduação em Psicologia Social e Institucional da Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

no espaço e no tempo, Ana, a santa; a porca louca, até chegarmos, simplesmente, na borboleta.

4.2 EM CENA: ANA, A SANTA... “A PORCA LOUCA”... OU, SIMPLEMENTE, BORBOLETA

Quem possui o amor de Deus, nele encontra tanta alegria que cada amargura se transforma em doçura e cada grande peso se torna leve. E isto não nos deve surpreender porque, vivendo na caridade, vive-se em Deus.
(Santa Catarina de Siena)

“Cada grande peso se torna leve”. É com este fragmento de nossa epígrafe que iniciamos este tópico. Conta-nos a história que viveu, no século XIII, uma moça de nome Catarina Benincasa que, aos 16 anos, recusou o plano de casamento imposto por seus pais, jurando manter-se virgem e entrando para o convento. Alimentava-se de pão e alguns vegetais, se autoflagelava e, eventualmente, provocava vômitos com ingestão de plantas.

Mais tarde, essa moça passou a ser conhecida como Santa Catarina de Siena. Morreu aos 33 anos, no dia 29 de abril de 1380, no convento e, hoje, é considerada pelos católicos como “doutora da igreja”. Fato é que Catarina não foi a única. Por toda a Idade Média, centenas de moças deixaram de comer para sofrer como Jesus Cristo. Caso, por exemplo, das mulheres que ficaram conhecidas como Santa Clara de Assis (1193-1253), na Itália, e Santa Rosa de Lima (1586-1617), no Peru. Só assim acreditavam entrar em comunhão com Deus. Essas moças tornaram-se conhecidas como “santas anoréxicas”. O quadro era acompanhado de perfeccionismo, autoinsuficiência, rigidez no comportamento, insatisfação consigo própria e distorções cognitivas, tal como as anoréxicas de hoje, pelo que consta na CID e no DSM 5.

Com o passar do tempo, em especial depois da Idade Média, a igreja católica passou a ver com maus olhos as jejuadoras. A santidade, nos conventos, passou a ser encarada como possessão demoníaca e o hábito caiu em desuso.

Assim é que o jejum migrou para as feiras populares. No século XVII, várias moças se apresentavam para o povo nos circos. Eram as “virgens jejuadoras”, que passavam semanas, e até meses sem comer. Um dos casos conhecidos é o da inglesa Martha Taylor, de 19 anos, que dizia ter jejuado por mais de um ano. No século XIX, outra virgem, conhecida como Sara

Jacobs, teve um fim trágico. Conta-nos Oppermann (2007) que, aos 10 anos, a menina tornou-se atração de circo nos Estados Unidos, mas acabou morrendo aos 12 de inanição. Seus pais, que haviam instigado a menina a se apresentar, foram condenados a trabalhos forçados, dada a culpa por negligência.

Sobre isso, vale ressaltar que o corpo, como “superfície de inscrição” (COURTINE, 2013, p. 8), durante o século das luzes, passa a ser concebido por meio de uma construção discursiva da curiosidade. De acordo com Courtine (2013), se na Idade Clássica os médicos observam o rosto humano e, a partir dele, tentam adivinhar as paixões da alma, no século XIX, em especial nas primeiras décadas, é a vez dos eruditos lançarem seu olhar sobre o corpo. No entanto, seu olhar recai sobre o corpo do monstro e nele acabam percebendo um semelhante.

O imaginário mecânico de corpo, difundido por tratados médicos, a partir de suas concepções cartesianas de corpo como máquina, cede lugar ao teatro dos monstros, pela exibição pública da anormalidade. Segundo Courtine (2013), o século XIX permitiu que se descobrisse o homem no monstro e, por conta disso, que desse monstro se nutrisse uma compaixão crescente pelas misérias anatômicas das ruas e das feiras. A anormalidade torna-se, ao mesmo tempo, objeto da ciência, pela medicina, e objeto da curiosidade humana, pelo espetáculo popular.

O monstro – o anormal – traz à memória, de acordo com Courtine (2013, p. 87), “a existência, desde a época mais remota, um espetáculo e um comércio episódico da monstruosidade”. A monstruosidade passa a ser personagem principal do espetáculo, da teatralização do disforme, fomentando o que o autor chama de cultura da diversão, “[...] onde a estupefação diante do monstro permanecia vinculada ao temor divino” (2013, p. 96). Nessa cultura da diversão, as deformidades anatômicas se comercializam ao se teatralizarem. Para o público, trata-se do exercício da curiosidade.

A curiosidade é fabricada a partir de uma construção discursiva, que abrange tanto a alteridade geográfica do objeto (o monstro perambula geograficamente de um lugar para o outro; o monstro é estranho porque estrangeiro) quanto a raridade presumida, a unicidade radical e a exigência de novidade do fenômeno. Para despertar a curiosidade, é preciso ser dotado de estranheza, raridade, unicidade e novidade. Trata-se, nas palavras de Courtine (2013, p. 103), de uma “teatralização burlesca da castração”, entendida como aquilo que encarna a expressão de uma inquietação diante da imagem de um corpo metaforicamente desprovido de seus atributos fálicos. Em seguida, esse medo é recalcado e cede lugar a uma restauração divertida desta mesma imagem.

Courtine busca decifrar esse corpo do homem sem braços que faz rir, cuja exibição monstruosa, no espetáculo, ao mesmo tempo, surpreende e inquieta; tranquiliza e, finalmente, diverte. O monstro que faz rir – objeto do espetáculo, sujeito ao olhar do outro – é o mesmo que desperta na ciência o interesse em normalizar o anormal.

A exibição do anormal caminha em paralelo com o ensinamento da norma. E a literatura também nos contempla com algumas histórias. Referimo-nos, aqui, ao conto de Kafka, datado do início do século XX, “Um artista da fome”. Não por acaso, esse conto do escritor tcheco ao mesmo tempo rasga e cicatriza nosso fazer teórico prático, isso porque conta a história de um jejuador profissional, cujo trabalho materializa-se em espetáculos nos quais se torna objeto de veneração: um artista da fome. O jejuador, como artista que era, fazia de seu ofício, a recusa do alimento, objeto de paixão. Preso em uma jaula, tal como animais circenses, não apenas jejuava. Sua resistência, refletida no seu próprio definhamento, produzia gozo, para ele e para os espectadores. Ele sabia que podia aguentar, mais e mais... e, tendo perdido a conta dos dias de jejum, acaba por ser esquecido. Ao ser encontrado por um fiscal, diz:

— *Sempre desejei que admirassem minha resistência.*

— *Claro que admiramos – disse o fiscal, amavelmente.*

— *Mas não deviam admirar.*

— *Está certo, não admiramos, então, mas por que diz isto?*

— *Porque tenho que jejuar, não posso evitá-lo.*

— *Que tipo você é? – exclamou o inspetor – Por que não pode evitá-lo?*

— *Porque não consegui encontrar comida a meu gosto – respondeu o artista, erguendo um pouco a cabeça e falando junto ao ouvido do outro, para que não perdesse uma sílaba. – Se a tivesse encontrado, creia que não teria feito nada disto e me empanturraria como o senhor ou qualquer outro.*

Foram estas suas últimas palavras, mas nos olhos apagados restava a firme, embora não mais orgulhosa, certeza de que continuaria a jejuar.

O artista da fome fora enterrado. Aquele tipo de espetáculo não agradava a mais ninguém. Ainda hoje não agrada. Causa desconforto o corpo cadavérico das anoréxicas. Fato é que o espetáculo continua, não mais no convento, nem no circo, mas em outros lugares, no nosso ordinário do cotidiano: do sigiloso espaço privado dos consultórios ao aberto e comentado espaço público dos blogs, na Internet, na rede.

A anorexia ocupa lugares nas sociedades, ao longo do tempo. As anoréxicas também. De santa dos conventos, passa a ser atração dos circos. Uma relação ambivalente, no nosso

entendimento. Um deslocamento do sagrado para o profano. E é Freud quem nos ajuda a pensar sobre isso.

Na obra “Totem e Tabu”, Freud analisa o significado da palavra “tabu”, um termo polinésio que diverge em dois sentidos contrários. Por um lado, significa “sagrado”, “consagrado” e, por outro, “misterioso”, “perigoso”, “proibido”, “impuro”. Trata-se justamente da ambivalência entre o sagrado e o profano.

Segundo Freud (1996 [1913]), as mais antigas proibições relativas aos tabus são as duas leis básicas do totemismo, a saber: não matar o animal totêmico e evitar relações sexuais com membros do clã totêmico do sexo oposto. A base do tabu, a partir daí, é uma ação proibida, para cuja realização existe forte inclinação do inconsciente. Vale ressaltar que, nas palavras de Freud, o atributo perigoso, que permanece o mesmo em todas as diferentes condições, diz respeito ao fato de o tabu excitar a própria ambivalência dos homens de incitá-los a transgredir a proibição.

Freud resume os aspectos da natureza do tabu que foram esclarecidos através da comparação deste com as proibições obsessivas dos neuróticos. Chama-nos a atenção a análise empreendida pelo autor acerca do “tratamento dos inimigos”, pela qual ficamos sabendo que mesmo a morte de um homem, que supõe a inclinação dos “selvagens” para a agressão e crueldade, é regida por uma série de observâncias, incluídas entre as práticas do tabu. Essas observâncias exigem: a) o apaziguamento do inimigo assassinado; b) restrições sobre o assassino; c) atos de expiação e purificação por parte dele; e d) certas observâncias cerimoniais.

Dentre tais exigências, a que nos interessa são os atos de expiação e purificação. Freud cita exemplos de tribos, nas quais o assassino, mesmo numa guerra, é considerado impuro (tal como as mulheres no período menstrual) e, por conta disso, sofre algumas restrições: deve permanecer intocado; não pode dormir com a esposa; deve cumprir períodos de abstinência e passar por vários cerimoniais de purificação.

Podemos pensar, a partir desse referencial, que a anorexia nervosa engendra em si também essa ambivalência, compreendendo, ao mesmo tempo, os significados de sagrado e de profano. A diferença entre o sagrado e o profano é mais nítida no convento e no circo. Se no convento encontramos as “santas anoréxicas” e no circo a profanação do espetáculo público, atualmente, podemos dizer que se trata de uma ambivalência mais opaca, menos visível, mas ainda assim presente.

Como afirmamos anteriormente, as anoréxicas, hoje, ocupam vários lugares sociais. Não mais o convento, não mais o circo. No entanto, estão no espetáculo; na sociedade que

chamamos do espetáculo. O blog, na Internet, na rede, é um desses lugares. Da mesma forma, o consultório, a família e, como já tivemos oportunidade de mencionar, na mídia em geral e, em particular, num documentário exibido por uma emissora espanhola de televisão. É com base nessas materialidades que podemos observar não apenas a ambivalência, ainda presente, entre o sagrado e profano, como também, entre o público e o privado, como veremos mais adiante.

É comum, nos blogs, lermos expressões nas quais as blogueiras anoréxicas se autodenominam de “porca louca”, “vaca” e por aí vai... São expressões que, no nosso entendimento, por animalizar a condição humana, refletem a dimensão profana da anorexia. Vejamos um exemplo:

RD18⁴⁹:

que saudades que eu estava ...
 Tudo bem eu sei que sumi... mas foi por motivos justos.
 Não mentira não foi por motivos justos, afinal eu fiquei todo esse tempo comendo feita uma porca louca...

Neste post, a blogueira pede desculpas a suas leitoras pelo seu “sumiço” e, também, à própria Ana (anorexia) pelo seu suposto abandono das práticas anoréxicas. O sujeito, identificado aos saberes da FD da magreza inatingível, procura se justificar, primeiro afirmando que “foi por motivos justos”. Logo em seguida, se autocorrige, dizendo que não, “não foi por motivos justos”, isso porque “[...] afinal eu fiquei todo esse tempo **comendo** feita uma **porca louca...**” (Grifos nossos). Nessa lógica, ficar comendo feito uma “porca louca”, um animal sem controle, não é um motivo justo no interior dessa FD. Mais adiante, compara a si mesma a uma vaca: “[...] eu não suporto mais me olhar no espelho, pareço uma **vaca**”. Aqui, a doença se hominiza; a anorexia torna-se Ana, a quem deve se pedir desculpas. A blogueira, por sua vez, se animaliza, se considera como uma porca louca, uma vaca.

Essa comparação com animais também pode ser lida em outros posts, de outros blogs:

⁴⁹ Disponível em: <http://garota-anorexica.blogspot.com.br/>

RD19⁵⁰:

A volta da porca

Título auto-explicativo, nem comentarei à respeito (sim, vergonha).

As coisas estão fodas, to ainda mais gorda que da última vez, última vez que me pesei -duas semanas atrás- 54 horrendos kilos ¬¬'

Não tive mais coragem de me pesar (como de conta que isso muda algo, só se for pra pior).

To com um tanto de determinação, NÃO AGUENTO MAIS, quero meu corpo antigo de volta, quero ver meus ossinhos novamente!!

Aqui, a jovem intitula seu post de “A volta da **porca**” (Grifo nosso). No seu entendimento, é um título autoexplicativo, visto que está ainda mais gorda do que da última vez que se pesou, duas semanas atrás. Sua vergonha é materializada por estar pesando “horrendos” 54 kg. Inscrita no discurso da anorexia nervosa, que se dá pela identificação aos saberes da FD da magreza inatingível, produz um efeito de evidência sobre o título da postagem, que trata da “volta da porca”, da gorda. Apaga-se o sujeito, para deixar entrar em cena o animal. Este, diferentemente do sujeito, é aquele que não exerce o controle sobre si próprio, sobretudo com relação ao ato de comer. O ato de comer, aliás, é o que torna o homem um animal por excelência, o que o faz perder o controle sobre seu juízo.

Assim, o sujeito marca seu posicionamento na FD que temos em análise, afirmando sua determinação: “[...] NÃO AGUENTO MAIS, quero meu corpo antigo de volta, quero ver meus ossinhos novamente”. Engordar é sinônimo de fraqueza, de perda do controle, algo que não pode ser suportado, donde o grito “NÃO AGUENTO MAIS”. Mais do que isso, ser ou estar gordo, acima do peso, é motivo de vergonha, que não se deve nem comentar (embora comentado). Ser gorda é ser porca; é sofrer enxovalhos; ser objeto de críticas e piadas, efeitos de sentido que lemos, também, no próximo RD:

RD20⁵¹:

Emagreça p/ não quebrar cadeiras ao sentar;

Emagreça p/ quando pular na piscina, a água toda não derramar;

Emagreça p/ não ocupar dois acentos no ônibus;

A obesidade pode matar, cuidado;

[...]

Vão te apelidar com nome de animais: baleia, hipopótamo, elefante, dinossaura, vaca, leitoa, etc.;

⁵⁰ Disponível em: <http://annadesabafos.blogspot.com.br/>

⁵¹ Disponível em: <http://confissoesdeanaemia.blogspot.com.br/>

Nesta postagem, o sujeito materializa sua aversão pelas pessoas que, no seu entendimento, são gordas. Usa o modo imperativo (que produz um efeito de sentido de ordenamento, de comando), para justificar porque é necessário emagrecer: para não quebrar cadeiras ao sentar; para quando pular na piscina, a água toda não derramar; para não ocupar dois assentos no ônibus. As situações citadas são vivenciadas, muitas vezes, por pessoas consideradas obesas. Mais do que vivências, são situações usadas em piadas, em brincadeiras de mau gosto, numa forma de humor que poderíamos chamar de perverso, de modo que, longe de serem situações “engraçadas”, “cômicas”, podem ser lidas como um possível sofrimento do sujeito diante de constrangimentos pelos quais passam no cotidiano, dado um suposto padrão de corpo socialmente aceito.

A blogueira ainda adverte: “A obesidade pode matar, cuidado”. De fato, em conformidade com o discurso médico, a obesidade pode matar, assim como a inanição. No entanto, esta última parece ser esquecida pela autora da postagem, que retoma, no fio do discurso, uma memória relativa ao padrão de corpo, segundo a qual ser gordo, é ser comparado a um animal. Com um tom que nos parece sarcástico, corrosivo, afirma que, sendo gordo, “Vão te apelidar com nome de animais: **baleia, hipopótamo, elefante, dinossaura, vaca, leitoa**, etc” (Grifos nossos).

O mesmo é encontrado no documentário “Diário de uma anoréxica”. Num determinado momento, Cloe visita sua amiga Sophie. Ambas comentam sobre o fato de serem anoréxicas e mostram às câmeras os alimentos que se autorizam a comer, sem que se sintam culpadas. Sim, porque se comerem algo “não autorizado”, provavelmente advirá um sentimento de culpa. Questionada sobre vomitar ou não determinado alimento, a amiga de Cloe responde: “Claro... Você não quer que eu deixe aqui dentro e pareça uma **foca**...”.

Comer é da ordem do profano, portanto, do impuro, do proibido. Quem come (por isso visto como “gordo”) é concebido como animal. A alimentação, de fato, é da ordem dos instintos. Como afirmamos no primeiro capítulo, o sujeito é regido pelas pulsões: a sexual (libido), análoga à de nutrição (a fome), que estão presentes no corpo todo desde a mais tenra infância. Ocorre que, na anorexia, o comer não está relacionado a uma necessidade vital. Sentir fome e, pior que isso, comer, significa, para as anoréxicas, perder o controle. Em outras palavras, cair na profanação. O comer produz gozo, que é da ordem do profano. O sujeito, assim, priva-se de tal gozo pelo controle, pelo “comer nada”, por nem sequer sentir fome, visto que a comida é um outro que representa uma ameaça, do qual, portanto, deve se manter distância.

Trata-se de uma contradição, uma vez que a comida, embora proibida, não sai da cabeça das anoréxicas. Cloe, embora anoréxica, é obcecada pela comida. Como ela mesma afirma “Faz quatro anos que não penso em outra coisa”. Cloe estuda Direito, no entanto, em sua estante, apenas livros sobre o valor nutricional de alimentos podem ser encontrados. A comida é entendida não como um dos prazeres da vida, mas como uma maldição. Nas palavras de Cloe: “Não tenho nada. É isso. Essa comida que só me faz sofrer... **Maldita comida**” (Grifos nossos). A comida é maldita justamente porque faz sofrer. A comida é maldita – da ordem do profano – e, por isso mesmo, não sai da cabeça. Torna-se um real que não cessa de se inscrever.

Por ser algo da ordem do profano, do impuro, do proibido, quando comem, algumas anoréxicas se veem obrigadas a vomitar tudo. No entanto, diante de um ataque bulímico (que serve para purificar), veem-se a si mesmas como animais. O ato de vomitar, portanto, também é da ordem da profanação, é animalesco, como podemos ler no comentário de Cloe: “Não sou eu... é uma animal que está dentro de mim”.

E aí, mais uma vez a contradição, visto que, tanto o ato de comer quanto o ato que deveria servir de “purificação” são considerados como profanos. Da mesma forma, ao mesmo tempo em que esses atos são compreendidos como da ordem do impuro, as anoréxicas, comumente, usam o termo “miar”, para referirem-se ao ato de, voluntariamente, vomitar o que comeram, caso tenha sido em excesso. Num blog encontramos a definição para o verbo “miar” e a diferenciação entre este e o vomitar. Vejamos:

RD21⁵²:

Vomitar e Miar NÃO são a mesma coisa. Sendo que Vomitar pode ser involuntário e miar é sempre voluntário. [...] Na anorexia, significa a pessoa castigar-se depois de uma compulsão (comer exageradamente) por dois motivos: compensar as kcal a mais e fortalecer o autocontrole para não fazer de novo. É uma medida de autodisciplina [...].

Miar, nesse caso, não é nem o verbo correspondente à onomatopeia referente ao ruído emitido pelos gatos, nem o ato de vomitar propriamente dito. Miar, como nos conta a blogueira, “[...] é sempre voluntário”. Daí que, na RD16, visualizamos um lapso, uma vez que, lá, a blogueira refere-se ao vomitar das Anas como um ato involuntário. Ser Ana é

⁵² A referida postagem foi recortada do blog: <http://comoserumaborboleta.blogspot.com.br/2016/09/adeus-ana-e-mia-verdade-que-nunca-te.html>. Conferir notas 40 e 41, referentes aos RDs 15 e 16, respectivamente. Postagens semelhantes podem ser encontradas em: <http://anaemia.no.comunidades.net/dicionario-ana-mia>

diferente de ter anorexia, como aponta o discurso médico, de tal forma que quando comer demais, o sujeito deve “vomitar involuntariamente”. O “miar” das Anas é sempre voluntário; no entanto, elas acabam vomitando involuntariamente. O vomitar torna-se “miar”, e esse “miar”, tantas vezes repetido no cotidiano das Anas e das Mias, acaba, também, se tornando um ato involuntário. Quando come demais, involuntariamente, vomita, ou melhor, “mia”.

Em nossa interpretação esse miar torna-se uma vontade (paradoxalmente involuntário, por isso um desejo) de botar para fora aquilo que não se suporta lá dentro. O miar, na anorexia, poderia estar relacionado ao que Freud chamou de ato de purificação (já que comer é algo proibido, impuro), não fosse também este ato considerado como animalesco, como nos diz Cloe. O “miar” tem a ver com uma forma de castigo, uma maneira de o sujeito se autocensurar e se autocorriger pelo excesso – a compulsão pela comida, o comer exageradamente. Esse castigo terá como consequência o fortalecimento do autocontrole, da disciplina, características de um sujeito assujeitado aos saberes da FD da magreza inatingível e, mais do que isso, características de um sujeito assujeitado a uma formação social capitalista, para a qual é necessário ser disciplinado para se alcançar o sucesso na vida.

A partir dessas análises, podemos observar que, na atualidade, a linha que separa o que é sagrado do que é profano é um tanto tênue; são dimensões que se confundem e que materializam a divisão do sujeito. Tal como na Banda de Moebius, não há dentro e fora, não há apenas o sagrado, ou somente o profano. São dimensões que se entrelaçam, que se constituem mutuamente.

Com relação às anoréxicas, ao mesmo tempo em que se consideram como “porca louca”, pela perda do controle sobre a alimentação, “miam” para, ilusoriamente, manterem-se nesse suposto controle. Tudo o que se relaciona à alimentação é ritualizado: desde a contabilização das calorias, a escolha dos alimentos (que podem ou não podem ser comidos), até a prática do vômito, do “miar”. Como ritual que é, está, portanto, sujeito a falhas, como mencionamos no terceiro capítulo.

Se as práticas alimentares podem ser consideradas, em si mesmas, como rituais, a (não) alimentação da anoréxica, por si só, pode ser concebida como uma ritual que falha e que, por conta disso, nos lança ao estatuto da equivocidade e, conseqüentemente, aos modos de resistência. Por ser um ritual sujeito a falhas, por engendrar o equívoco e a contradição, é que o profano convive, não sem tensão, com o sagrado.

Assim é que, de “porca louca”, a anoréxica, passa a ser “borboleta”. Curiosamente, a borboleta, também um animal, aqui, não tem a ver com a dimensão do profano, mas sim do sagrado. Vejamos um RD:

RD22⁵³:

Borboleta é o principal símbolo utilizado, muitas meninas chamam-se umas às outras de borboletas carinhosamente. O símbolo é uma alusão à sua beleza, leveza, e principalmente, às fases de desenvolvimento e crescimento desta. A borboleta vai de uma larva à um lindo inseto perfeito.

A borboleta é concebida, pelas anoréxicas, não como um animal, mas como um símbolo, por representar, além de beleza e leveza, a transformação pela qual passa: de lagarta a um “inseto perfeito”. É por aí que esse inseto leve e bonito, que caracteriza as anoréxicas de hoje em dia, tem a ver com as “santas anoréxicas”. Ambas imprimem em si um autoflagelo a fim de alcançar a perfeição e a santidade, respectivamente. É por aí, também, que a frase enunciada por Santa Catarina de Siena, no século XIII, pode ser atualizada: “Quem possui o amor de Deus, nele encontra tanta alegria que cada amargura se transforma em doçura e **cada grande peso se torna leve**” (Grifo nosso). Como memória discursiva, a frase pode ser retomada no fio do discurso das anoréxicas atuais pela figura da borboleta, que torna o peso de seu viver mais leve.

O sagrado entra em cena pela figura da borboleta que, leve e bela, representa a perfeição. Trata-se, na nossa compreensão, da dicotomização cartesiana entre corpo e alma. Como vimos, o corpo era visto como a prisão da alma. Esta se relacionava (e ainda se relaciona) com transcendência, com a dimensão espiritual, enquanto o corpo era (e ainda é) concebido como o lugar dos vícios, da perdição, do pecado. As borboletas, desse modo, ainda que animais, possuem a leveza necessária para se alcançar a transcendência e a perfeição almejadas.

A busca pela perfeição implica, nesse sentido, o autocontrole, a determinação, que tomam forma por meio de autoflagelos. Tal como heroínas, precisam passar por momentos de provação, até alcançar o objetivo almejado, como lemos no RD23: “Nós somos diferentes nós vamos conseguir, sabe por que? Porque **não vamos ser fraca não vamos cair em tentação**. Porque existe tantas pessoas gordas? Porque são FRACAS e simplesmente ACEITAM essa condição” (Grifos nossos).

⁵³ Conferir nota anterior. Postagens semelhantes ao deste RD podem ser encontradas em: <http://futurasborboletas.blogspot.com.br/p/dicionario.html>

RD23⁵⁴:

Olá meninas, bom hoje eu venho aqui com a missão de ajudar um pouquinho vocês nem que seja em uma frase, uma foto algo que motive vocês sempre continuar a lutar pelas suas metas... Bom eu sei que não e facio e nunca vai ser né =/ Mais que graça teria em conseguir alguma coisa sem esforço sem luta por isso. Nós somos diferentes nós vamos conseguir, sabe por que? Porque não vamos ser fraca não vamos cair em tentação. Porque existe tantas pessoas gordas? Porque são FRACAS e simplesmente ACEITAM essa condição. Bom eu já pesei 70,0 k hoje peso 59,0 k, tenho 17 anos 1,66m rrsr, sou baixinha. Então essa sou eu.

Neste RD, o sujeito se coloca na posição de missionária (uma reedição do trabalho das “santas anoréxicas”). Sua missão é ajudar as amigas e leitoras a continuar na “luta pelas suas metas” que, em suma, é emagrecer. Para que essa meta se alcance, nos diz o sujeito, muito esforço e muita luta são necessários, visto que, sem isso, “que graça teria em conseguir alguma coisa”. Além de seu posicionamento na formação social capitalista (o sujeito é do jeito que é, porque aceita sua condição, passivamente; o sujeito é do jeito que é, porque não luta pelos seus ideais, e tampouco desprende esforços para mudar; é, por conta disso, um fraco, culpado pela sua própria condição) o sujeito reedita, sem se dar conta, o discurso cristão. “Não vamos ser fraca não vamos cair em tentação”, retoma as palavras de Cristo na oração do Pai Nosso (Mateus 6, 13) “E não nos deixeis cair em tentação; mas livrai-nos do mal”, na qual se pede a Deus que não nos deixe cair em tentação, que não nos deixe pecar, de acordo com os preceitos da igreja cristã.

A comida é uma dessas tentações, afinal, um dos sete pecados capitais é a gula. É nesse sentido que também na anorexia não se pode cair em tentação; não se pode ser fraco como o são os glutões, pecadores. É preciso passar por essas provações, tal como Jesus, no deserto, quando é tentado pelo diabo, que lhe pergunta “se és Filho de Deus, manda que estas pedras se transformem em pães”, ao que Jesus responde “está escrito: Não só de pão viverá o homem, mas de toda palavra que procede da boca de Deus” (Mateus 4, 3-4).

“Não só de pão viverá o homem”. As anoréxicas sabem disso. E o sabem bem. E o levam ao pé da letra. É o que as torna borboletas, leves, como o espírito... quase sem corpo.

⁵⁴ Disponível em: <http://miaeana.tumblr.com/>

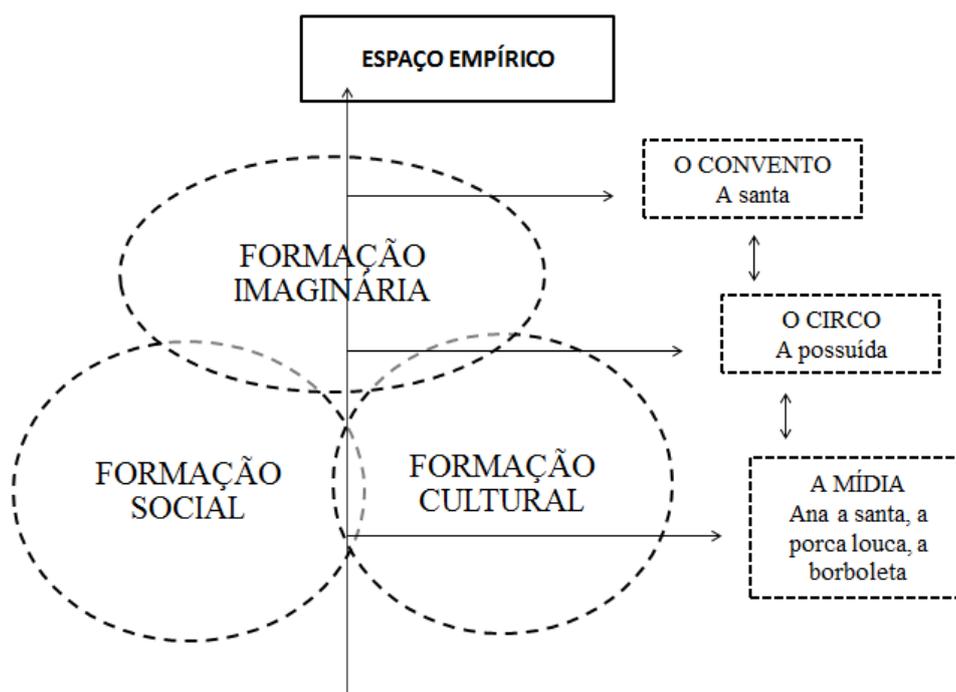
4.3 O DISCURSO DA ANORÉXICA: UMA QUESTÃO DE LUGAR(ES)

Vimos, ao longo desta tese, como se materializa o que temos chamado de discurso da anoréxica; como se posiciona a anoréxica na formação discursiva da magreza inatingível, atualmente, e que lugares ocupa na sociedade, ao longo da história: do convento ao blog.

Vale a pena lembrar, nesse sentido que, em AD, o sujeito não é visto como uma entidade empírica, mas como posição projetada no discurso designando lugares determinados na estrutura de uma formação social. Vimos que, para Pêcheux (1993 [1969], p. 82), o funcionamento discursivo se dá pelas formações imaginárias, as quais “[...] designam o lugar que A e B se atribuem cada um a si e ao outro, a imagem que eles fazem de seu próprio lugar e do lugar do outro”.

Assim, a anoréxica ocupa determinados lugares em dadas formações sociais e culturais, os quais são determinados pelas formações imaginárias que designam o que é uma anoréxica: de santa e possuída, no modo de produção feudal, à porca louca e borboleta, no modo de produção capitalista. Essas imagens que os locutores atribuem a si e ao outro são determinadas por lugares empíricos / institucionais construídos no interior de uma formação social e cultural, como podemos observar no esquema a seguir:

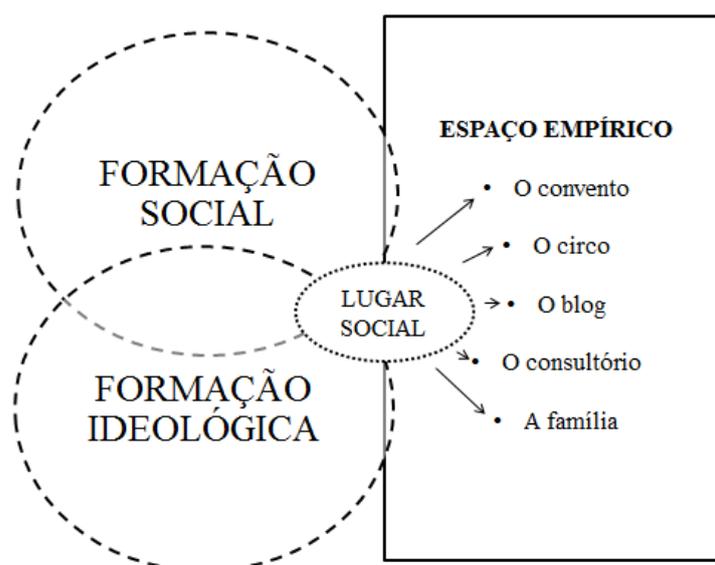
Esquema 8: Lugares sociais da anoréxica



Desse modo, a anoréxica, seja no convento, no circo, ou hoje, nos blogs e no documentário, não é por nós entendida como indivíduo de carne e osso. Trata-se, para nós, de posições-sujeito assumidas numa dada formação social e cultural. A formação social, segundo Grigoletto, “[...] compreende o espaço empírico e abriga diferentes formações ideológicas, as quais interagem com as relações de poder [...], determinando o lugar social que o sujeito ocupa na sociedade” (2008, p. 58).

Em outras palavras, o discurso da anoréxica está relacionado com o lugar social que o sujeito ocupa numa determinada formação social e cultural. O lugar social compreende o espaço empírico: o convento, o circo, o blog, como vimos e, mais do que isso, o consultório, a rua, a escola, a casa onde mora... O esquema abaixo exemplifica:

Esquema 9: Lugar social / Espaço empírico

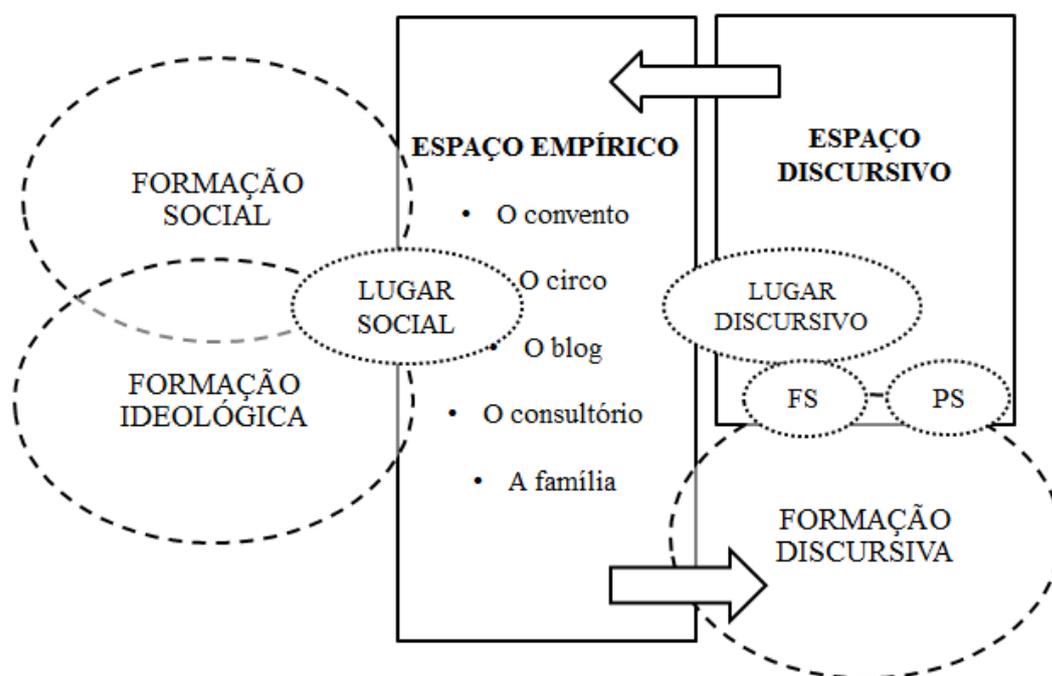


O lugar social, por sua vez, relaciona-se com o que, em AD, chamamos de lugar discursivo. No entanto, não há uma relação de equivalência, nem de linearidade entre lugar social e lugar discursivo. Nem sempre o lugar discursivo corresponde ao lugar social e vice-versa, por isso, não se pode falar em simples transposição de um para o outro. Não obstante, há o que se pode chamar de passagem do lugar social para o discursivo. Nessa teorização, a formação discursiva compreende um espaço discursivo, relativo a um lugar discursivo que, por sua vez, “[...] se relaciona tanto com a forma-sujeito quanto com as diferentes posições-sujeito que operam no discurso a partir dele” (GRIGOLETTO, 2008, p. 58).

De acordo com Grigoletto (2008, p. 54), o espaço do empírico é aquele em que o sujeito do discurso se inscreve quando de sua interpelação ideológica no interior de uma formação social. Na passagem para o espaço discursivo, o lugar que o sujeito ocupa numa determinada formação social e ideológica é afetado pelas relações de poder, que determina o seu lugar discursivo, através do movimento da forma-sujeito e da própria formação discursiva com a qual o sujeito se identifica.

Nessa reflexão, observa-se que o lugar discursivo é determinado pelo lugar social, da mesma forma que este é também construído pela prática discursiva. Trata-se de uma constituição mútua, sendo possível pensar o lugar discursivo como uma categoria de análise que, segundo Grigoletto, “[...] é materializada na passagem do espaço empírico, onde se encontram os lugares sociais, para o espaço discursivo. Ou seja, o lugar discursivo estaria no entremeio do lugar social, da forma e da posição-sujeito” (2008, p. 56). Observemos, pelo esquema:

Esquema 10: Lugar discursivo



FS – Forma-sujeito

PS – Posição-sujeito

É nesse sentido que o discurso da anoréxica, na atualidade, abriga uma rede de memória que diz respeito à própria historicidade da anorexia: os lugares ocupados pelas

anoréxicas ao longo do tempo. É porque a formação a discursiva constitui-se pela porosidade, que esses lugares sociais (o convento – sagrado; o circo – o profano), com certos deslocamentos, ressoam e são ressignificados hoje em dia, nos lugares sociais (o blog, o documentário), que se tornam lugares discursivos. É por aí que o sagrado e o profano, discursivamente, coabitam um mesmo lugar discursivo, o da anoréxica, em diferentes lugares sociais, no blog ou no documentário, por exemplo.

Isso posto, no próximo tópico, passamos a analisar os lugares, social e discursivo, ocupados pelas anoréxicas na atualidade. Nesse enredo, circulamos pelo blog, pelo documentário e também pelo consultório, que demarca a entrada em outro espaço discursivo – o do discurso médico. Analisamos, por fim, como a anoréxica ocupa o lugar que lhe é designado pela instituição familiar. Instituições que, no nosso entendimento, materializam aquilo que Althusser (1996) chama de aparelhos ideológicos do Estado, por meios das quais o sujeito, sempre já sujeito, é interpelado e pode se reconhecer enquanto sujeito, embora desconheça sua interpelação.

4.3.1 O blog e o documentário

Ficamos sabendo, pelos recortes analisados, que um dos lugares sociais ocupados pelas anoréxicas, atualmente, é o blog Pró-Ana. Este constitui, em nossa pesquisa, um dos lugares nos quais circulam os saberes da formação discursiva que tomamos para análise. Soma-se ao blog, como já afirmamos, um documentário de nome “Diário de uma anoréxica”.

É a partir desses lugares que vemos não apenas a passagem do que em AD chamamos de lugar social e lugar discursivo, como também, ora a não equivalência entre lugar social e lugar discursivo; ora a ressignificação de uma memória discursiva (o enunciado sendo suscetível de se tornar outro, diferente de si mesmo) que se faz materializar no fio do discurso das anoréxicas.

O blog e o documentário podem ser concebidos como lugares sociais, nos quais se materializam diferentes posições-sujeito que, por sua vez, tem relação com o que designamos de lugar discursivo. O blog caracteriza-se por ser um recurso midiático, específico do espaço virtual, a Internet, materialidade do que Castells (1999) chama de sociedade em rede. O documentário, de sua parte, embora tendo sido por nós encontrado no canal YouTube, na Internet, é de outra ordem: é um gênero cinematográfico. Esses espaços, no entanto, são

fluidos. Em outros termos, mesmo com suas características singulares, não se engessam nessas mesmas características. Fato é que, comumente, encontramos seu entrecruzamento na grande rede, a Internet.

Sobre isso, interessa-nos as reflexões de Indursky (2013) que, ao analisar o ideológico e o político no discurso do / sobre o MST, afirma que a mídia cumpre a função de dar visibilidade ao movimento, sendo, pois, um lugar discursivo possível para as formulações das demandas do MST. Trata-se, no nosso entendimento, da visibilidade a que se refere Rancière (2005).

Tal como a autora, pensamos que a mídia, especificamente o blog e o documentário, de lugares sociais, passam a ser constituídos como lugares discursivos nos quais se materializam dizeres e saberes sobre a anorexia nervosa, de modo diferente do hospital, do consultório ou da própria casa em que vivem com seus familiares.

Ocorre que, com relação à anoréxica, esse espaço pode ser visto como o lugar do refúgio, onde pode assumir a doença ou o estilo de vida; o lugar pelo qual se torna visível, para além do consultório médico, do hospital, de sua casa; o lugar onde se processa uma forma específica de subjetivação e discursivização, do sujeito e do corpo; lugar onde esse sujeito se mostra, se expõe, se olha e se deixa olhar. Lugar também em que, sutilmente (ou não), pede socorro por sua condição, considerada por ela mesma, muitas vezes, como desprezível.

Assim, buscamos mostrar que a mídia, de modo geral, pode ser considerada como um lugar de produção de diferentes sentidos, de escuta sobre aquilo que, de outro modo, seria apenas ruído. É isso mesmo que nos interessa: o ideológico produzindo, ao mesmo tempo, o efeito de evidência e a opacidade dos discursos sobre a anorexia nervosa, os quais se materializam em diferentes lugares sociais e distintos lugares discursivos.

Esse efeito de evidência e opacidade pode tomar forma, no fio do discurso, na contradição entre o sagrado e o profano, como já observamos, assim, como entre o público e o privado. O blog e o documentário, recortados da Internet, podem ser concebidos como espaços midiáticos de circulação social, de ordem pública, sujeitos a visualizações, mas que, por trazer materializações na forma de diário, de “reality show”, nos remetem, ao mesmo tempo, ao espaço privado, da ordem do segredo.

De acordo com Costa, na Internet, a escrita pode ser uma maneira de acesso ao outro, quando esse outro se situa interdito ou proibido. É uma forma, segundo a autora, “[...] de substituição do corpo pela escrita, ou, inversamente, uma forma de reescrever o corpo” (2004, p. 180). É o campo do público, diferentemente do diário, campo do privado, considerado

como um objeto transicional, uma vez que permite ao mesmo tempo, uma contenção e uma reconstituição do campo do Outro, o que viabiliza relações com os semelhantes. Nesse campo, o sujeito faz do objeto, o diário, um suporte da falha no espelho. Essa imagem do espelho, que é uma construção primária, unificadora, é o suporte que a mãe dá para o filho e permite que ele se reconheça como idêntico a si mesmo nos diferentes lugares por onde circula.

Essa condição unificadora da imagem é uma condição necessária, como já afirmamos, tanto pelos pressupostos da psicanálise (o imaginário) quanto pelos da AD (as formações imaginárias), posto que, do contrário, nosso corpo se dispersaria, se despedaçaria como representação. Assim é que a possibilidade de reconhecimento, sem tanto estranhamento, relaciona-se com a unificação dada pela imagem especular, a partir da qual podemos circular por diferentes lugares, podemos transitar por distintos espaços, sem que isso nos retorne como uma dissociação de nossa identidade.

A escrita, nesse sentido, vai ocupar o campo da transicionalidade. Esta pode ser pensada como a operação do terceiro elemento, que aparece num primeiro momento como impessoal: como ele/isso. Costa (2004) infere a escrita como construção de um endereço, sendo que o sujeito se situa justamente no trânsito: nem no lugar de origem da escrita, nem no lugar do endereço para onde está se dirigindo. Nas palavras da autora, “é esse o trânsito do indeterminado, do enigma, mas que a ficção vai, com a construção de personagens, por exemplo, tentar transpor” (2004, p. 187). Trata-se da transicionalidade, a passagem de um lugar para outro produzindo um leitor, que será o leitor desse enigma. É a escrita que transporta esse lugar do sujeito e transporta, ao mesmo tempo, a falta e o excesso, situado pelos recortes corporais.

É desse modo que a escrita no blog, por exemplo, opera como um suporte da falha no espelho. As Anas e Mias, nesse lugar discursivo, são as personagens desse enredo que, pela escrita, se busca transpor. Assim, nessa questão do endereço, temos a passagem do “privado” ao “público”, daquilo que é da dimensão do segredo, para a dimensão da circulação social. Tendo presente os blogs Pró-Ana e o documentário a partir dos quais construímos nosso arquivo, pensamos que, mais uma vez, os mesmos nos lançam ao paradoxo, à contradição, visto que, nesse espaço, o processo de subjetivação se constrói pela fluidez e divisão do próprio lugar: ao mesmo tempo público e privado.

Privado, porque nos remete à escrita de diários que, comumente, na adolescência, diz respeito ao segredo, àquilo que ninguém pode ler. Público, porque essa escrita circula por meio da Internet, sendo, pois, passível de socialização, compartilhamento. Desse modo, ao se

escrever no blog e no documentário, o sujeito anoréxico nos permite que leiamos sua inscrição no discurso da magreza inatingível, e a sua maneira de fazer furo na realidade, de modo a produzir uma imagem unificada de si e reconhecer-se como tal.

Pelos recortes discursivos que apresentamos ao longo de nosso trabalho, visualizamos tanto o espaço público do blog na Internet, quanto o espaço privado do diário, e a materialização de um processo de subjetivação, através da escrita, pela implicação de um lugar (mesmo que indeterminado), que lhe confere uma identidade.

Trata-se, em nossa concepção, de um paradoxo, uma vez que, ao mesmo tempo em que a anorexia, em si, pode ser considerada como uma tentativa de separação, de instauração da falta no campo do outro, de fazer furo na realidade, o sujeito anoréxico, no caso, o faz pela publicação em blogs, espaço em que, tanto se dá a ver a lógica bizarra da visibilidade de que trata Kehl, quanto a construção de um endereço na ordem da transicionalidade de que trata Costa. Ficamos, enquanto leitores, à deriva, diante de materialidades marcadas pela opacidade, pela contradição que constitui a divisão do sujeito entre a lógica do gozo e a do desejo, numa sociedade em rede, do espetáculo, numa cultura em que o virtual passa se tornar real.

Não obstante tal paradoxo, pensamos ser importante mencionar que, ainda assim, tanto o blog quanto o documentário podem ser considerados como lugares discursivos, a partir dos quais o sujeito constrói um espaço de subjetivação, tomando lugar na formação social e operando um endereçamento. Fato é que esses lugares discursivos, o blog e o documentário, adquirem estatuto distinto de outros lugares: do consultório e da família, por exemplo. É o que veremos nos próximos tópicos.

4.3.2 O consultório – o discurso médico

No decorrer dessa tese, temos apresentado recortes discursivos, pelos quais ficamos sabendo como se dá o processo de subjetivação de sujeitos anoréxicos em determinados lugares sociais (o blog e o documentário), os quais, por engendrar a tomada de posição do sujeito numa dada FD e por dar visibilidade ao que antes não poderia ser visto, tornam-se lugares discursivos. Nesse momento, então, passamos a investigar como se constitui um outro lugar ocupado pelas anoréxicas (na condição de doentes): o consultório.

Como vimos, no primeiro capítulo, a anorexia nervosa assume lugar no interior do discurso médico. Oficialmente, é descrita pela Classificação Internacional de Doenças e pelo Manual Diagnóstico e Estatístico de Transtornos Mentais. Soma-se a isso o fato de que, ao analisarmos as diferentes posições assumidas pelo sujeito na FD da magreza inatingível, nos foi possível descrever o que chamamos de PS3, posição pela qual se faz ressoar o discurso médico.

No blog e no documentário, portanto, o discurso médico ressoa; se faz presente pela própria porosidade da FD que analisamos. Os blogs Pró-Ana e o documentário abarcam outras formas de discursividade, distintas das que se produzem no consultório, lugar socialmente legitimado para o que temos chamado de discurso médico. É nesse sentido que, nesse tópico, faremos uma breve incursão pelo discurso médico, sem a pretensão de aprofundar ou esgotar as possibilidades de abordagem de um discurso tão amplo. Trata-se, antes, de visualizar como se constitui esse lugar – o consultório – e que vicissitudes engendra no que diz respeito aos objetivos propostos para esse trabalho – a anorexia nervosa, como discurso que se conforma na relação com o discurso médico.

O discurso médico, no nosso entendimento, caracteriza-se por engendrar um efeito de sentido de verdade, legitimado e amparado pela ciência. Trata-se de uma formação discursiva distinta da formação discursiva da magreza inatingível dos blogs e do documentário, embora nesta, aquela se faça presente. De modo geral, no discurso médico, encontramos, também, diferentes posições-sujeito, que podem ser a do médico, a do cientista, a do pesquisador. São posições institucionalmente legitimadas pela e para a produção do efeito de evidência e de veracidade socialmente aceitas.

Foucault (2015), ao tratar da formação das modalidades enunciativas, procura relacionar o discurso médico a determinadas imposições institucionais e normativas que regulam sua emergência e aparição. De acordo com o autor (2015, p. 62) “[...] é preciso descrever os lugares institucionais de onde o médico obtém seu discurso, e onde este encontra sua origem legítima e seu ponto de aplicação”. Em outras palavras, o lugar social pode ser concebido como o ponto de ancoragem para a constituição da prática discursiva. O sujeito e o discurso (no discurso médico e científico ou em qualquer outro) não são homogêneos, mas dispersos, sendo que esta dispersão se dá nos diversos status, nos diversos lugares, nas diversas posições que o sujeito pode ocupar ou receber quando exerce um discurso, na descontinuidade dos planos de onde fala.

Os lugares sociais legitimados para a prática da medicina, de acordo com Foucault (2015) seriam o hospital, o laboratório e a biblioteca. Acrescentamos, aqui, o consultório, o

lugar onde se faz consulta. Esta, de acordo com o dicionário, pode significar: ato ou efeito de pedir a opinião de alguém mais experiente ou especialista sobre (algum assunto); ato ou efeito de atender, dar conselho, diagnóstico ou opinião, ou receitar ou efetuar tratamento médico etc.; atendimento; ato ou efeito de buscar informações em (livro, serviço de informações etc.); parecer, conselho.

Nesse lugar, uma relação entre médico e paciente se estabelece, com a finalidade da cura, da obtenção e/ou reabilitação do estado de saúde. As pessoas vão (ou são levadas) ao consultório médico, quando acometidas por alguma doença, de modo que, ao médico é conferido o poder para diagnosticar, tratar e curar os males que perturbam a saúde física e mental do paciente.

Como já tivemos oportunidade de mencionar (e, mesmo, visualizar em alguns recortes discursivos), é raro que as anoréxicas se sintam doentes e busquem ajuda médica. No entanto, em algumas postagens, nos blogs, encontramos relatos de visitas ao médico, como nos RDs abaixo:

RD24⁵⁵:

Não morri (ainda).

Eu sei que têm bastante tempo que não escrevo. Vou lhes contar o porque. Eu não tinha mais forças. Não conseguia entrar na internet, não conseguia fazer nada. Estava MUITO mal. Minha mãe me levou no médico, eu fui diagnosticada com anorexia nervosa e bulimia nervosa, estava pesando 48kg. Faltava 3kg pra minha meta! Então eu comecei a me tratar e comecei a melhorar. Minha ultima crise foi em abril. Eu tava bem, tinha me matriculado em uma academia, estava fazendo musculação e atualmente peso 56kg.

Essa semana eu comecei a me sentir mal comigo mesma, comecei a me sentir feia e meu corpo voltou a me incomodar. Decidi fazer uma dieta, falhei. E então ontem de tarde, eu recebi uma noticia péssima: Meu pai, que estava viajado a trabalho, sofreu um acidente, o carro capotou e ele faleceu. Eu tô muito mal, parece que tiraram um pedaço de mim. Estou há mais ou menos 30h sem comer... É, a ana voltou!

⁵⁵ Disponível em: <http://clickgratis.blog.br/UmCorpoQueGrita/>

RD25⁵⁶:

Pois na semana passada não consegui me pesar... Preciso perder 5kilos ate o dia 12/02 e vou conseguir com certeza, sei que posso, mais issu com a ajuda de vcs é claro!

Hoje fiz exames, de sangue e de urina, pra saber se estou com anemia e se tenho reumatismo nos ossos, não sei não, mais tenho quase certeza que os dois irão dar positivo, agora é só aguardar...

No RD24, lemos: “Minha mãe me levou no médico, eu fui diagnosticada com anorexia nervosa e bulimia nervosa, estava pesando 48kg [...]. Essa semana eu comecei a me sentir mal comigo mesma, comecei a me sentir feia e meu corpo voltou a me incomodar. [...] Estou há mais ou menos 30h sem comer... É, a ana voltou!” Aqui, a jovem conta-nos sobre sua ida ao médico (por intervenção da mãe); o diagnóstico obtido: anorexia e bulimia nervosa; sua breve recuperação e a recaída. No RD25, por sua vez, lemos: “Hoje fiz exames, de sangue e de urina, pra saber se estou com anemia e se tenho reumatismo nos ossos, não sei não, mais tenho quase certeza que os dois irão dar positivo, agora é só aguardar...”.

São enunciados que retomam o discurso médico, tanto no que se refere ao processo de tratamento, desde o diagnóstico até a possível cura, quanto sobre o que esse discurso afirma acerca da própria anorexia. No DSM 5, por exemplo, é possível obter informações sobre características associadas que apoiam o diagnóstico. Além de questões relacionadas ao humor (depressão, características obsessivo-compulsivas), consta que

a semi-inanição da anorexia nervosa e os comportamentos purgativos às vezes associados a ela podem resultar em condições médicas importantes e potencialmente fatais. **O comprometimento nutricional associado a esse transtorno afeta a maioria dos sistemas corporais e pode produzir uma variedade de perturbações** (2014, p. 341. Grifos nossos).

No DSM 5, a confirmação de tais características se dá por meio de marcadores diagnósticos, a partir dos quais anormalidades laboratoriais podem ser observadas. De acordo com o Manual, “[...] sua presença pode servir para aumentar a confiabilidade diagnóstica” (2014, p. 342). Assim, na anorexia, as anormalidades podem estar relacionadas à: hematologia; bioquímica; endocrinologia; eletrocardiografia; massa óssea; eletrencefalografia; gasto calórico em repouso; sinais e sintomas físicos. Nos exames físicos também é comum que se encontre: emaciação, hipotensão significativa, hipotermia e

⁵⁶ Disponível em: <http://ana17mia.zip.net/>

bradicardia. Alguns indivíduos desenvolvem lanugo; outros evidenciam tonalidade amarelada na pele, associada à hiper胡萝卜素emia.

Ocorre que, apenas o conhecimento sobre os aspectos prejudiciais da anorexia enquanto doença, não garante que as anoréxicas busquem tratamento e cura. Como vimos, algumas delas se posicionam de modo contrário ao discurso médico, na medida em que veem a anorexia não como doença, mas como modo de vida. Outras, no entanto, buscam ajuda médica. De acordo com o DSM 5,

se buscam ajuda por si mesmos, costuma ser devido à angústia causada por sequelas somáticas e psicológicas da inanição. É raro uma pessoa com anorexia nervosa queixar-se da perda de peso por si só. Na verdade, indivíduos com anorexia nervosa com frequência carecem de insight ou negam o problema (2014, p. 340).

Algumas anoréxicas, por sua vez, consideram a anorexia como um monstro a destruir suas vidas. É o caso de Cloe, que visita dois médicos, periodicamente, mesmo sem o esperado (por parte de Cloe, ou por parte dos médicos e/ou de seus familiares?) sucesso. Para o endocrinologista, “A única coisa com que se preocupam é o próprio mundo interior”; já para o psiquiatra, “É como se ela resistisse a ‘crescer’... é como se não quisesse desenvolver como uma mulher”.

Dissemos, anteriormente, que a própria vida das anoréxicas, em especial o ato de (não) comer, é ritualizada e, por conta disso, materializa a falha, dado que todo ritual está sujeito a falhas. O mesmo podemos dizer sobre a consulta médica. Nas consultas que vemos no documentário, segue-se um ritual padronizado, tanto por parte do endocrinologista, quanto por parte do psiquiatra.

A partir daí, podemos observar o modo como a medicina se organizou, ao longo do tempo, em distintas disciplinas, pelas quais o corpo é recortado, fragmentado e guardado em gavetas do conhecimento, de acordo com as especialidades médicas e terapêuticas. No que tange ao tratamento de Cloe, cada médico observa e cuida de uma determinada parte de seu corpo, tendo em vista, não obstante, um diagnóstico comum: a anorexia nervosa. Mesmo apresentando distintos modos de exercer suas práticas médicas, tendo em vista as suas diferentes especialidades, ambos chegam a uma mesma constatação: o insucesso do tratamento.

Cloe, pelo insucesso do tratamento, coloca em xeque a prática médica que lhe tem sido proposta e pela qual tem se submetido (não sem resistências). Mais do que isso, coloca em

xeque o próprio discurso médico que, mesmo prevendo possíveis falhas, não as admite. No discurso médico não há (não pode haver) espaço para o erro, mesmo porque, o erro médico pode ser fatal. Por fim, se não deve haver erro, logo, não pode, também, haver fracasso (mesmo que se trabalhe com hipóteses, tentativas, etc).

Nesse sentido, assim como Cloe, há outras anoréxicas, em tratamento ou não, que materializam sua resistência. É o que podemos ler no RD, abaixo, na qual constam as impressões deixadas pelo hospital na garota, que se intitula “Sweet.B”, quando de sua internação em decorrência da anorexia.

RD26⁵⁷:

[...]
 Eu cheguei aos 40kg. Cheguei aos 38kg. Aos 36kg.
 Porém, será que eu cheguei ao meu limite?
 No hospital decorei palavras de superação. Decorei mentiras auspiciosas e tentei convencer-me de que aquilo é que era o certo apenas para livrar-me do quarto branco e dos intermináveis litros de soro.
 Entretanto, nenhuma mentira é eterna. A realidade atingiu-me com tamanha brutalidade que meus pensamentos tornaram-se incertos e o famoso “quem sou eu?” passou a preencher o meu vazio interior com perguntas para as quais não há quaisquer respostas sensatas.
 Defini-me através das consequências das minhas atitudes.
 Quando eu deixo meu corpo deteriorar-se pela inanição, sou aquela a qual a fome domina. A garota dos ossos saltados. Aquela que o vento leva com seu sopro fraco. Sou a que morrerá devido a carências físicas e emocionais simplesmente para sentir que é alguém.
 Contudo, quando como não sei quem sou. Alimentar o meu corpo é desnutrir minha alma.
 Viva ou morta, preciso de uma identidade para calar os fantasmas das perguntas fundamentais sobre o que é a vida.
 Para calar a minha mente antes que as consequências deixem de prejudicar somente a mim.

No blog “Meu alface favorito”, “Sweet.B” nos conta que, no hospital, decorou palavras de superação, no seu entender, “mentiras auspiciosas”, a fim de tentar se convencer de que “aquilo é que era o **certo**” – o logicamente estabilizado; o verdadeiro, o bom, porque socialmente aceito e legitimado pela ciência – apenas para se livrar daquele mesmo logicamente estabilizado: “do quarto branco e dos intermináveis litros de soro”. Conforme o

⁵⁷ Disponível em: <https://meualfacefavorito.wordpress.com/>

DSM 5 (2014), há casos em que a hospitalização é necessária, para recuperar o peso e tratar complicações clínicas. Soma-se a isso o fato de que o curso e o desfecho da anorexia nervosa são altamente variáveis. Consta no DSM 5 que

alguns com anorexia nervosa se recuperam inteiramente depois de um único episódio, alguns exibem um padrão flutuante de ganho de peso seguido por recaída, e outros ainda experienciam um curso crônico ao longo de muitos anos (2014, p. 342).

Ainda, segundo o DSM 5, há uma preocupação com a taxa bruta de mortalidade dos indivíduos com anorexia nervosa, que é de cerca de 5% por década. A morte resulta mais comumente de complicações clínicas associadas ao próprio transtorno ou de suicídio. Essa questão relaciona-se ao fato de que a maioria dos indivíduos com anorexia nervosa sofre remissão dentro de cinco anos depois da manifestação inicial do transtorno. É nesse sentido que a hospitalização torna-se fundamental para o sucesso do tratamento, uma vez que entre os admitidos ao hospital, as taxas de remissão podem ser menores.

Interessa-nos observar, entretanto, que, para “Sweet.B”, o tratamento hospitalar que lhe foi conferido era apenas uma mentira e, para ela, “nenhuma mentira é eterna”. É nesse sentido que afirma: “A realidade atingiu-me com tamanha brutalidade que meus pensamentos tornaram-se incertos e o famoso “quem sou eu?” passou a preencher o meu vazio interior com perguntas para as quais não há quaisquer respostas sensatas”. Assim, ela define-se a partir das consequências de suas atitudes. Nas suas palavras: **“Quando eu deixo meu corpo deteriorar-se pela inanição, sou aquela a qual a fome domina. A garota dos ossos saltados. Aquela que o vento leva com seu sopro fraco. Sou a que morrerá devido a carências físicas e emocionais simplesmente para sentir que é alguém. Contudo, quando como não sei quem sou. Alimentar o meu corpo é desnutrir minha alma”** (Grifos nossos).

É pelo fato de estar identificada ao discurso da anorexia, inerente à FD da magreza inatingível, que o sujeito pode e deve dizer “Quando eu deixo meu corpo deteriorar-se pela inanição, sou aquela a qual a fome domina” ou “Alimentar o meu corpo é desnutrir minha alma”. Ainda, é por ser anoréxica (por subjetivar-se no interior dessa FD) que pode e deve dizer que “quando como não sei quem sou”.

Além disso, é por estar afetada pelo discurso médico sobre a anorexia que a garota pode e deve dizer “Sou a que morrerá devido a carências físicas e emocionais simplesmente para sentir que é alguém”. A partir disso é que podemos afirmar haver um entrelaçamento

entre o discurso da anorexia nervosa, presente na FD da magreza inatingível, produzido pelas próprias anoréxicas (em tratamento ou não), e pelo que temos chamado de discurso médico que, em alguns casos, sobretermina aquele.

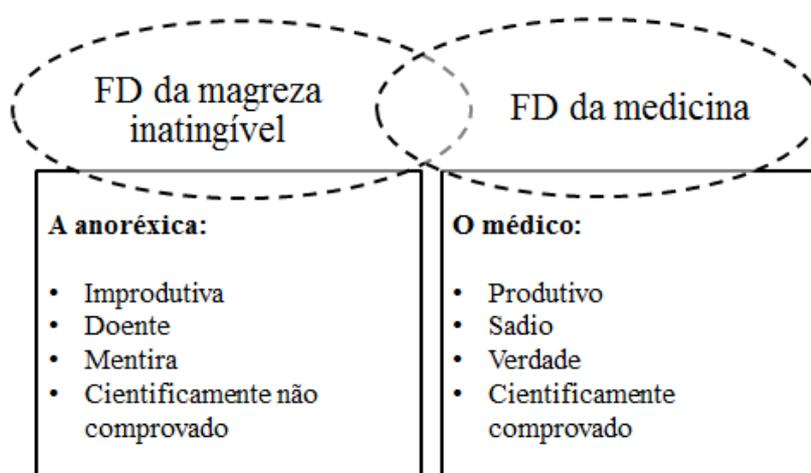
“Sweet.B” deixou-se internar. No entanto, ainda resiste. O hospital, diferentemente do blog, é um lugar de “mentira”, de “quarto branco” e de “intermináveis litros de soro”, de tal modo que “algumas pessoas não querem ser salvas”. Essa expressão foi recortada do mesmo blog (“Meu alface favorito”) e constitui um fragmento imagético de um filme, retomado, no fio do discurso, pela blogueira, a fim de demarcar sua posição em relação ao tratamento. Se o hospital é um lugar de cura, de salvação, de restabelecimento da saúde, algumas pessoas não querem ser curadas, não querem ser salvas, não querem se enquadrar no conceito de saúde legitimado pelo discurso médico. Trata-se, no nosso entendimento, de um enunciado que nos remete a duas diferentes interpretações. Por um lado, materializa uma concepção de sujeito do cogito, pela qual se acredita estar na origem de si mesmo e de seu próprio dizer; um sujeito ego pleno, para quem, ser salvo ou não, é uma questão de vontade própria. Por outro lado, há, de fato, quem resista, mesmo que essa resistência (inconsciente) soe como algo pensado, consciente; há quem “não queira ser salvo”, de modo a fazer do sintoma uma forma de viver, mesmo que esse viver signifique, em última instância, a própria morte. O enunciado retoma, de certa forma, aquilo que nos aponta Freud e Lacan, na *Psicanálise*, Nietzsche, na *Filosofia Trágica*, Foucault, na *genealogia do poder* e Pêcheux, na *AD*, acerca do sintoma, do poder, da resistência e das formas de dominação.

Não querer ser salvo, resistir ao tratamento, nos faz pensar que o próprio tratamento pode ser encarado como uma forma de dominação e que o discurso médico engendra formas não apenas de saber, mas também e, sobretudo, de poder. Sobre isso, vale ressaltar que, do mesmo modo que o discurso da anorexia, o discurso médico situa-se no interior de uma dada formação social (no caso, a capitalista) e não pode ser desvinculado de uma determinada formação cultural, da sociedade do espetáculo (mesmo que, no consultório, o ritual se dê a portas fechadas). E aí, interessa-nos observar que Pêcheux (1995 [1978], p. 301), ao retomar Althusser, afirma “quem diz luta de classe da classe dominante diz resistência, revolta e luta de classe da classe dominada”. Mais adiante, explica o primado prático da luta de classes, afirmando que é “preciso ousar se revoltar”, dado que “não há dominação sem resistência” (1995 [1978], p. 304). De tal modo que, resistir ao tratamento pode significar resistir a uma das formas de dominação do modo de produção capitalista.

A partir daí, é possível visualizar não apenas a resistência dos pacientes, mas a seguinte dicotomia, dualidade, ou o que Pêcheux (2012 [1988]) chamou de universo

logicamente estabilizado, construído por proposições de aparência logicamente estável, suscetíveis de resposta unívoca (é sim ou não, x ou y), mas ao mesmo tempo, profundamente opacos: de um lado o que é produtivo, de outro, o que não é; de um lado a saúde, de outro, a doença; de um lado o que é verdade, de outro, o que não é; de um lado o que é cientificamente comprovado, de outro, o que não é. Pelo esquema, abaixo, podemos melhor observar a dicotomia a que nos referimos:

Esquema 11: Dicotomia – FD da Magreza Inatingível e FD da Medicina



Esse modo de produção se reflete nas mais diversas formas de relações sociais estabelecidas (incluindo, aqui, a relação médico e paciente) e é, ao mesmo tempo, por essas relações refletido. Em outras palavras, temos o médico (produtivo – saúde) em relação com paciente, a anoréxica (improdutivo – doença). Temos o médico, ocupando o lugar que lhe é socialmente legitimado no interior do discurso médico que, como dissemos no primeiro capítulo, dita o que é e o que não é doença; o que é e o que não é saúde.

É por esse prisma que, no nosso entendimento, se constitui o discurso médico: no batimento (na contradição) entre transparência e opacidade. E é nesse sentido que, nesse momento, as reflexões de Canguilhem (2015) tornam-se oportunas. Para esse autor, até hoje, o pensamento dos médicos oscila entre duas representações de doença: uma teoria ontológica (oriunda da medicina egípcia) e uma teoria dinamista ou funcional (proveniente da medicina grega). De acordo com a primeira, a doença entra e sai do homem como por uma porta; para a segunda, a doença é vista como uma reação generalizada com intenção de cura. Há, portanto, o que pode ser chamado de patológico (doença), de onde se extrai o que é saúde: a ausência de doença.

O que nos interessa, no que tange às reflexões propostas por Canguilhem, é que o filósofo, no interior mesmo do discurso médico, encontra uma possível saída para essa visão dualista e dicotômica entre o normal e o patológico, ao concluir que esses termos não são equivalentes com “saúde” e “doença”. Com base em Leriche, afirma que a saúde pode ser entendida como a vida no silêncio dos órgãos, mesmo que esse silêncio não signifique necessariamente ausência de doença. Esta, por sua vez, é tudo aquilo que perturba os homens no exercício normal de sua vida e que os faz sofrer.

Canguilhem examina criticamente alguns conceitos, dentre os quais, o de normal. Tal termo, na concepção do autor, é constituído por uma certa equivocidade, uma vez que normal, inclusive para a própria medicina, pode designar, ao mesmo tempo, tanto o estado habitual dos órgãos, quanto o seu estado ideal, tendo em vista que o restabelecimento do estado dito habitual é objeto de sua terapêutica.

Diante disso, podemos observar que, do ponto de vista médico, a anoréxica é doente, na medida em que, pelos registros impressos em seu corpo, emagrecido, não há nem o funcionamento habitual dos órgãos, nem seu estado ideal de funcionamento. O regime alimentar autoimposto pela paciente acarreta disfunções biológicas, tais como as apresentadas pela nota da CID, pelo DSM 5 e pelas próprias anoréxicas, como vimos em alguns RDs.

A anorexia é considerada, pelo discurso médico, como uma patologia. Pelas causas e sintomas da doença, marcados no corpo das pacientes, estas são vistas como anormais, diante do que, idealmente, se concebe por normal. São doentes, porque há infrações à norma, as quais geram sofrimento (*pathos*), não apenas a elas próprias, como para o outro que com elas convive, como veremos no próximo tópico, que trata da família.

Estamos, pois, no interior do discurso médico e, diante disso, Canguilhem propõe uma alternativa. A vida, segundo o filósofo, é polaridade, é uma atividade normativa, de tal modo que, ao reagir por uma doença a qualquer anarquia funcional, o ser vivo traduz um fato fundamental: “[...] que a vida não é indiferente às condições nas quais ela é possível” (2015, p. 80). A vida não é, para o ser vivo, um movimento retilíneo, uma dedução monótona. A vida ignora a rigidez geométrica; “[...] ela é debate ou explicação [...] com um meio em que há fugas, vazios, esquivamentos e resistências inesperadas” (2015, p. 140). Assim, não se torna um absurdo considerar o estado patológico como normal, uma vez que exprime uma relação com a normatividade da vida, embora se trate de uma outra norma. Canguilhem, de certa maneira, antecipa o que Pêcheux afirma sobre o ritual de assujeitamento, que não há ritual sem falhas; que as falhas são inerentes e não acidentes; que o equívoco é constitutivo.

As reflexões de Canguilhem, originalmente propostas em sua tese de 1943, tem a ver, também, com o modo como Nietzsche pensava uma “grande saúde”, no final do século XIX, e, ao mesmo tempo, com o modo como a própria Organização Mundial da Saúde, atualmente, se posiciona diante de tal questão.

A saúde, conforme a OMS, é definida como completo estado de bem-estar físico, mental e social do sujeito. O conceito ampliado de saúde elaborado na 8ª Conferência Nacional de Saúde, em 2008, delibera que “saúde é a resultante das condições de alimentação, habitação, educação, renda, meio ambiente, trabalho, transporte, emprego, lazer, liberdade, acesso e posse da terra e acesso a serviços de saúde”. Isso significa que a saúde não é meramente a ausência de doença, mas implica reconhecer o ser humano como ser integral e a saúde como qualidade de vida. Trata-se de um conceito amplo, globalizador, que busca não se restringir aos aspectos biológicos do funcionamento do corpo.

No entanto, mesmo que não haja uma dicotomização explícita entre saúde e doença na definição da OMS, o que a aproxima da conceitualização de Canguilhem, ainda assim, há uma separação entre os aspectos físico, mental e social. O sujeito, por esse prisma, é reconhecido como um ser integral, apenas na ilusão de completude. Ainda, esse “integral” tem a ver com a soma dos três aspectos mencionados, que são teorizados separadamente. A saúde, então, deve ser o completo estado de bem-estar, tendo em vista, também, esses mesmos aspectos que, somados, garantem ao sujeito a dita qualidade de vida. Esta relaciona-se ao bem-estar, de modo que a ambivalência freudiana constitutiva do sujeito e da própria sociedade, aqui, não é levada em consideração. Da mesma forma, nega-se a dimensão trágica a que se refere Nietzsche também quanto ao homem e a cultura.

Por isso, a radicalidade de um conceito de saúde e doença encontra-se, no nosso entendimento, na filosofia proposta por Nietzsche. Este não apenas não se enquadrava no discurso semanticamente normal da medicina como e, sobretudo, propunha uma ruptura com todo e qualquer valor moral concernente a qualquer discurso. Vale lembrar que sua obra é erigida na tentativa de uma transvaloração de todos os valores, o que implica a desconstrução de todas as bases até então solidificadas pela cultura, por meio do que o autor chamou de moral ascética, que tornou o homem um niilista por excelência, um negador da vida.

Uma das condições para tal transvaloração seria a construção de uma “gaia ciência”, que diz respeito a uma ciência alegre, afirmativa, capaz de suportar o trágico e a sua sublime desrazão – suportar a falha, o equívoco, o logicamente não estabilizado. Uma gaia ciência que implica o *amor fati*, o amor ao destino, aquele pelo qual se suporta o peso mais pesado: o eterno retorno do mesmo.

Não concluíamos que, por *amor fati*, Nietzsche esteja condenando a humanidade à mais resignada condição diante da vida. Longe disso, o autor pensa numa atitude afirmativa diante da vida. Viver, nas palavras do filósofo, “[...] é continuamente afastar de si algo que quer morrer” (2012a, p. 75). Nesse sentido, é necessário romper com esse mundo semanticamente normal, de modo a conceber o erro como constitutivo; de modo a suportá-lo e superá-lo. O homem afirmativo não deseja sofrer, mas precisa aprender a suportar a dor. Assim, de acordo com a filosofia trágica, uma das formas de superação da moral ascética diz respeito à grande saúde. Expliquemo-nos.

Para Nietzsche, não existe saúde em si; o que existe são inúmeras saúdes do corpo, de tal modo que é necessário aos nossos médicos abandonar o conceito de uma saúde normal, juntamente com dieta normal e curso normal da doença. A grande saúde, a partir daí, resulta justamente da superação do niilismo pelo *amor fati*. Uma saúde tal que “[...] não apenas se tem, mas constantemente se adquire e é preciso adquirir, pois sempre de novo se abandona e é preciso abandonar” (2012a, p. 259).

Diante do exposto, nos é possível afirmar que há uma certa aproximação entre a ruptura proposta por Canguilhem diante do discurso médico e a de Nietzsche diante do niilismo da moral ascética. No entremeio a tais proposições, encontramos Pêcheux, que nos lança ao estatuto da equivocidade de tais discursos. Como vimos, os termos “normal” e “patológico” não são equivalentes com “saúde” e “doença”; a doença pode ser considerada como uma nova forma de vida e, diante desta, podemos assumir uma postura afirmativa; por fim, como afirma Pêcheux, não há dominação sem resistência.

A partir das análises apresentadas e do exposto enquanto referencial teórico, poderíamos pensar que anorexia engendra o que Nietzsche chamou de niilismo, a vontade de nada, afinal, “come nada”, despreza o corpo, imprimindo-lhe uma aparência cadavérica, assim como, inserida nessa sociedade capitalista, marcada pela lógica do consumo e do espetáculo, despreza as pequenas coisas como alimentação, lugar, clima, recreação e toda a casuística do egocentrismo; coisas que, de acordo com o autor, são mais importantes do que tudo aquilo que foi tido como importante até o momento. A anoréxica não quer viver, uma vez que não afasta de si algo que quer morrer. Pelo contrário, como afirma o discurso médico sobre a doença, a anoréxica, pela inanição, engendra em si a morte.

Por outro lado, esse “comer nada”, essa identificação do sujeito pela doença que o conduz à consumpção, pode, como vimos, significar uma forma de resistência. Esse nada, pelo prisma da Filosofia Trágica, ainda assim, configura-se como uma vontade, sendo que “o homem preferirá ainda *querer o nada a nada querer...*” (NIETZSCHE, 2009a, p. 140). A

anoréxica não apenas resiste ao tratamento, mas também ao modo de produção implícito ao tratamento – o capitalista.

Trata-se de uma resistência que nos faz pensar nas formas de dominação inferidas por Pêcheux. De modo que nos é possível afirmar que o discurso médico, mesmo pretendendo-se logicamente estabilizado, configura-se também pela equivocidade, pela opacidade, pela contradição. Embora se apresente como uma forma de salvação, ainda assim, materializa uma possível forma de dominação, uma vez que engendra não apenas uma forma de saber, mas de poder.

O sujeito não pode escapar do processo de assujeitamento e o poder faz parte desse processo. O poder, que se produz no interior de uma dada formação social, fabrica o sujeito e, ao mesmo tempo, a sua verdade – o sistema de evidências que o faz acreditar ser o que é. O sujeito é fabricado no interior do modo de produção capitalista. E, no interior desse mesmo modo de produção, o discurso médico também o é.

Como nos diz Althusser (1996, p. 105), “a condição suprema da produção, portanto, é a reprodução das condições de produção”. Assim, para que continue a existir, o modo de produção dominante precisa reproduzir: a) as forças produtivas e b) as relações de produção existentes. É com base nisso que podemos dizer que as relações que se estabelecem no consultório – como um dos lugares legitimados nos quais se (re)produz o discurso médico – não apenas refletem, mas reforçam o modo de produção da formação social de que faz parte.

É nesse ponto que podemos falar do discurso médico como um aparelho ideológico de estado. Althusser (1996, p. 114) dá o nome de Aparelho Ideológico de Estado (AIE) “[...] a um certo número de realidades que se apresentam ao observador imediato sob a forma de instituições distintas e especializadas”, a partir das quais se materializam as relações de dominação – a luta de classes. Os AIEs descritos por Althusser são: o religioso, o escolar, o familiar, o jurídico, o político, o sindical, o da informação e o cultural. Propomos, nesse sentido, que se some a esses AIEs o que chamaríamos de AIE médico, como aquele que regula o que é e o que não é saúde e doença, por meio de um sistema de diferentes instituições, públicas e privadas, que se prestam a cuidar da vida (e da morte) do sujeito.

Vale relembrar que, diferentemente do Aparelho Repressivo do Estado – que funciona basicamente pela repressão e pela violência – a unidade dos AIEs é menos visível, ao mesmo tempo em que seu funcionamento se dá tanto pela violência (velada) quanto pela ideologia da classe dominante. Nas palavras de Althusser (1996, p. 116), “[...] é a ideologia dominante que se realiza nos Aparelhos Ideológicos de Estado, através de suas próprias contradições”. Em suma, os AIEs constituem-se como o lugar da luta de classe.

Há, como observamos, formas veladas de dominação no interior do discurso médico, que garantem a reprodução do modo de produção capitalista. Essas formas materializam-se, no ordinário do cotidiano, como aquele discurso que ressoa no ouvido do sujeito e dita seu modo de agir e viver, tendo em vista a efetivação da saúde, do bem-estar e da qualidade de vida. O que não se diz é que se trata de uma saúde, de um bem-estar e de uma qualidade de vida no interior do modo de produção capitalista. O que não se diz é que o modo mesmo como se organiza a medicina – desde as especialidades pelas quais se conforma o saber médico até os modos de tratamento e propostas de cura (a medicalização, por exemplo) – reforça esse modo de produção e a reprodução das relações de produção existentes.

O consultório, portanto, pode ser visto como um lugar social, que passa a ser um lugar discursivo, na medida em que ali os sujeitos assumem determinadas posições – médico e paciente – afetadas pelas relações de poder inerentes à formação discursiva e à forma-sujeito dominantes. Mais do que isso, o discurso médico legitima padrões – de corpo e de saúde – a partir de certos modelos que se conformam a uma dada formação social, a capitalista. Por essa (des)razão, colocar essa lógica do avesso torna-se necessário. E assim o fizeram Nietzsche, Canguilhem, Foucault, Althusser e Pêcheux. O modo como esses autores trabalham a especificidade de suas questões no interior de e sobre a formação social capitalista torna-se, como mencionamos no primeiro capítulo desse trabalho, um instrumento de luta contra um modelo homogeneizante e serializado, tanto de corpo quanto de saúde; contra um modelo que coloca, lado a lado, o corpo numa dimensão puramente narcísica e a saúde como assepsia com pretensões de hegemonia absoluta; enfim, contra um modelo de corpo e de saúde que, em última instância, são apenas novas modalidades de recusa da singularidade que é a própria vida, como afirma Peixoto Junior (2010).

Assim, o mesmo dito sobre o discurso médico e seus respectivos lugares (o consultório, um deles), pode ser inferido sobre a família, não sem suas particularidades. É nesse sentido que, no próximo tópico, analisamos mais um dos lugares ocupados pelas anoréxicas: a família.

4.3.3 A família

A palavra família abrange uma série de possíveis significados: grupo de pessoas vivendo sob o mesmo teto (o pai, a mãe e os filhos); grupo de pessoas com ancestralidade

comum; pessoas ligadas por casamento, filiação ou adoção. Em sentido figurativo, pode ser o grupo de pessoas unidas por convicções ou interesses ou provindas de um mesmo lugar. Em biologia, usa-se a palavra família para referir-se à categoria que compreende um ou mais gêneros ou tribos com origem filogenética comum. Diferentemente da biologia, etimologicamente, a palavra família deriva do latim e significa servidores (os *famuli*), escravos de uma casa.

No entender de Althusser (1996), a família é um dos Aparelhos Ideológicos de Estado. No AIE familiar reproduzem-se as relações de produção, a começar, pela forma hierarquizada como se organiza a família, como cada um assume uma determinada posição: de filho, de pai, de mãe, etc. A família, assim como os demais AIEs, contribui para um mesmo resultado. Nas palavras de Althusser (1996, p. 121), “[...] a reprodução das relações de produção, isto é, das relações capitalistas de exploração”.

Do latim à concepção que confere Althusser à palavra família, interessa-nos observar que, a partir dela, podemos estabelecer um gesto de interpretação sobre outras palavras, tais como prole e proletariado – palavras que, no materialismo histórico e dialético, adquirem um estatuto particular. Prole deriva do latim e significa “descendência, filhos” que, por sua vez, relaciona-se à palavra proletariado, também do latim *proletarius*, que significa “cidadão de baixa classe” – aqueles isentos de impostos e sem posses, que serviam ao Estado somente por terem filhos. Desse modo, a família, a partir da sua prole, congregava os escravos que serviriam ao Estado, como trabalhadores, materializando tanto a luta de classes quanto a reprodução das relações de produção.

É a partir daí que lançamos nosso olhar, também, para a palavra trabalho, do latim *tripalium*, termo formado pela junção dos elementos *tri*, que significa “três”, e *palum*, que quer dizer “madeira”. *Tripalium* era o nome de um instrumento de tortura constituído de três estacas de madeira bastante afiadas e que era comum em tempos remotos na região europeia, de tal modo que, originalmente, trabalhar, significava “ser torturado”, e quem o exercia eram os escravos e pobres que não podiam pagar os impostos – a família, constituída pela prole.

Do latim, o termo passou para o francês travailler, que significa “sentir dor” ou “sofrer”. Mais tarde, o sentido da palavra derivou para “fazer uma atividade exaustiva” ou “fazer uma atividade difícil, dura”. É somente no século XIV que a palavra trabalho passa a ter o sentido genérico “aplicação das forças e faculdades (talentos, habilidades) humanas para alcançar um determinado fim”.

A partir daí, podemos nos perguntar o que a anorexia nervosa tem a ver com a origem etimológica das palavras família, proletariado e trabalho. Em nosso gesto de interpretação, a

anoréxica ocupa lugar na família que, atualmente, não se refere mais, explicitamente, aos “escravos de uma casa”. No entanto, pensamos que esse sentido, embora com todos os seus deslizamentos e deslocamentos, por toda a sua historicidade, ainda se faz presente, mesmo que de modo velado. Vejamos.

O sujeito, inserido numa família (como a primeira instituição social), ocupa um determinado lugar. Esse lugar não é fixo: de pai, o sujeito se desloca para a posição de avô; de filho, para a posição de pai e assim sucessivamente. Se antes, para se manter, bastava à família ser constituída pela prole, num modo de produção capitalista, a família precisa estar inserida no mundo do trabalho assalariado, de tal modo que, hoje, não cabe apenas ao pai o papel de provedor, quando todos podem (e devem) contribuir para o sustento do núcleo familiar. A anoréxica, assim como qualquer filho ou filha, em uma família, legalmente, ao atingir a maioridade (ou mesmo antes disso), deixa de ser provida por seus pais e/ou responsáveis e passa a ser responsável pelo seu próprio sustento e/ou da família de que faz parte, por meio do trabalho. Assim, continua a ser servidor, não restrito ao espaço casa, mas ao espaço sociedade, por meio das forças de trabalho empregadas no modo de produção, a partir das quais contribui, mesmo sem a intenção consciente, com a reprodução desse mesmo modo de produção.

Ocorre que, nem sempre esse ritual se dá de modo pleno. A posição que o sujeito assume na família e, por conseguinte, no trabalho, quando acometido por uma doença, muda. De acordo com o próprio DSM 5, “o início desse transtorno costuma estar associado a um evento de vida estressante, como deixar a casa dos pais para ingressar na universidade” (2014, p. 341). Poderíamos somar a isso, a entrada no mundo do trabalho – o que promove a mudança na posição do sujeito na própria família e na sociedade.

Além disso, uma das consequências funcionais da anorexia nervosa diz respeito ao fato de que indivíduos com essa doença podem exibir uma gama de limitações funcionais associadas ao transtorno. Citando o Manual, “enquanto alguns permanecem ativos no funcionamento social e profissional, outros demonstram isolamento social significativo e/ou fracasso em atingir o nível acadêmico ou profissional potencial” (2014, p. 343).

Intrínseco a esse enunciado do DSM 5 está a dicotomização entre atividade e passividade; sucesso e fracasso. Sabemos, pela psicanálise, que o sujeito é constituído pela divisão. Freud já falava sobre a ambivalência que coabita o sujeito: o amor e o ódio, a atividade e a passividade, a dimensão masculina e a feminina, o sadismo e o masoquismo... No entanto, aqui, não estamos nos referindo à ambivalência do sujeito, que é constitutiva, mas a do modo de produção capitalista, que é perverso. Pensamos se tratar de uma dicotomização

subjacente ao modo de produção vigente, que segrega os sujeitos em produtivos e improdutivos, sendo que, diferentemente do modo como o sentido se produz em Freud, à produtividade associa-se a atividade e o sucesso e à improdutividade a passividade e o fracasso, como se essa fosse a ordem natural das coisas.

A anoréxica, na posição de doente (assim como qualquer doente), afeta as condições de produção existentes na família, no trabalho, em suma, no modo de produção (mesmo que, em alguns casos, haja até o aumento da produtividade, da atividade funcional). Se trabalhar significa “ser escravo”, “sofrer”, há maneiras de impor resistência: a doença pode ser uma delas, como vimos no terceiro capítulo desse trabalho, quando analisamos as falhas no ritual de interpelação. O fato é que, especialmente com relação à família, esta engendra em si a reprodução das relações de produção do modo de produção dominante. Por isso, é considerada como um AIE.

E é nesse sentido que, na família, como a primeira instituição social da qual o sujeito faz parte, se realizam os processos descritos por Pêcheux como assujeitamento e identificação; ou os processos descritos por Lacan como alienação e separação. É no interior do que se conhece por família (independentemente do modo como se configura atualmente⁵⁸) que o sujeito se torna sujeito, isto é, que o animal passa a ser homem pelo processo de interpelação, pela ideologia, pelo inconsciente e pela cultura; que o indivíduo, interpelado em sujeito, é convocado a assumir uma posição na luta de classes.

As anoréxicas ocupam lugar na família e, do mesmo modo que com relação ao discurso médico, materializado nas relações que se estabelecem no consultório, por exemplo, também na família, o processo de subjetivação se dá de maneira distinta da que ocorre nos blogs. Estes, como já mencionamos, podem ser entendidos como um lugar de refúgio, diferentemente da família, um lugar social, tradicionalmente caracterizado pelas relações hierárquicas de poder.

Nos blogs, observamos que as moças materializam, por meio de alguns enunciados, o lugar que ocupam na própria família, em geral, o lugar de filhas. É possível haver mães anoréxicas? Filhos anoréxicos? Sim, mas não é o que se mostrou com maior regularidade em nossa pesquisa. Observamos que os blogs são criados, em sua maioria, por moças que, nas suas respectivas famílias, ocupam a posição de filhas. Mais do que isso, são filhas consideradas doentes, como vimos no discurso médico, uma vez que, além das infrações à

⁵⁸ Não intencionamos, aqui, realizar um estudo aprofundado acerca de como a família é concebida. Pensamos a família, no entanto, como uma das instituições sociais das quais o sujeito faz parte e é inserido.

norma do próprio corpo enquanto corpo saudável, há sofrimento (*pathos*), não apenas a elas próprias, mas também para o outro que com elas convive.

Vimos, materializado nos RDs 24 e 25, que é por intermédio da família, em especial, da mãe, que as moças submetem-se a exames médicos. Vimos, também, que, normalmente, a anoréxica apresenta dificuldades em admitir-se doente, sendo que cabe à família perceber os sintomas e procurar ajuda médica, uma vez que elas, por si mesmas, não o fazem. Sabemos também que, mesmo para a família, com quem a anoréxica mantém (ou não) relações mais estreitas, é difícil observar os sintomas, tendo em vista que as moças acometidas pela doença sabem muito bem como disfarçar as marcas que vão sendo impressas em seu corpo. Quando “revelada”, normalmente, a anorexia já se apresenta em estado grave.

Fato é que se estabelece nas relações familiares um estado de *pathos*. Quando se descobre alguém com anorexia, na família, o sofrimento não se restringe apenas ao doente, mas a todos que com ele convivem. Há, portanto, uma certa dilatação desse estado patológico, que vai, também, ocupando lugar no entremeio das relações familiares. No documentário “Diário de uma anoréxica”, em entrevista, o tio de Cloe afirma que “todos sofrem pelo seu problema”. Todos querem ajudá-la a se recuperar, mas não veem resultados positivos em seu tratamento, o que os deixa angustiados.

A anorexia, no entanto, nem sempre produz o efeito de sentido de preocupação dos familiares. Por vezes, dada a intensidade de angústia gerada naqueles que ficam impotentes diante da inanição das anoréxicas, o efeito de sentido produzido é de raiva. Quando seus pais não estão em casa, Cloe vai até o apartamento deles, a fim de fazer receitas que demandam o uso de forno ou pegar comidas de que não dispõe em sua própria casa. Lá, em vários momentos, encontra-se com suas irmãs. Uma delas, no entanto, não se mostra amistosa quando da visita inesperada de Cloe, e afirma “Toda vez que você faz bolo a minha vontade é de jogá-los na sua cara”. Trata-se de um enunciado que, na nossa interpretação, pode ser lido como uma fragmentação das relações entre Cloe e sua irmã. Não há, aqui, ilusão imaginária de unidade e, tampouco, relação de fraternidade. A ambivalência inerente às relações entre irmãos (amor e ódio), descritas pela psicanálise, aqui, se sobressai pela raiva que a irmã de Cloe materializa no seu dizer.

A ruptura dos laços também pode ser vista entre Cloe e sua mãe. Por orientação médica, a moça sai de casa, para morar sozinha, a fim de “cortar” o cordão umbilical que a mantinha alienada nas relações com a mãe, em especial. Por causa da doença, na visão da própria mãe, Cloe e ela não sustentam mais uma relação de mãe e filha, por assim dizer. Prova disso é que o único contato que Cloe teve com sua mãe, durante a gravação do

documentário, além de uma carta escrita pela mãe, foi um encontro familiar no período de férias, em que todos vão a uma praia, mas, ainda assim, a moça fica alojada na casa de seus avós e não junto com seus pais e irmãs.

Na referida carta, que Cloe lê após um ataque bulímico, em meio a lágrimas, a mãe materializa o seguinte: “Você e eu sempre estivemos muito unidas... éramos felizes juntas... nossa vida era maravilhosa... até que tudo mudou. **Já não temos nada para compartilhar.** Eu achei que estando perto de você e te apoiando, eu aliviaria a sua angústia... os horrores da anorexia... e te devolveria a vontade de viver. **Mas decidi não pensar mais em você e nem na sua doença e te dar uma nova vida... uma vida livre...**” (Grifos nossos).

A mãe materializa sua decisão de não pensar mais na filha, nem na doença, que tanto gera sofrimento. No seu entendimento, ao agir dessa forma e, uma vez que ambas já não tem nada para compartilhar, está oportunizando à Cloe uma nova vida, uma vida livre. No período de férias, a mãe aceita ser entrevistada pela equipe de filmagens. Ao ser questionada sobre a possível cura de Cloe, ela responde: “Não sei... Sim, assim espero. Sei que ela pode se curar, mas tenho medo que seja tarde demais. Sua doença já está tão avançada... Se ela vai se curar? Não estou certa... Às vezes quero acreditar, outras penso que não há como voltar atrás”.

Mais adiante, a repórter pergunta: “Tudo bem se falarmos disso?”, ao que a mãe diz: “Não gosto de falar disso **porque me dá raiva. Tenho nojo...** (Grifos nossos)”. A mãe diz sentir nojo de falar sobre isso, porque, nas suas palavras “[...] **não suporto não poder fazer nada.** Já estou cansada de repetir que eu devo ter paciência. Gostaria de acordar e ver a Cloe voltar a ser aquilo que era antes de ser doente. Com a alegria de viver que tinha... **estou cansada de vê-la assim, como um zumbi.** Sim, falar sobre o assunto me afeta. Não é o melhor momento da minha vida” (Grifos nossos).

Estamos, pois, diante da impotência gerada pela anorexia naqueles com quem o doente convive. A mãe diz não suportar não poder fazer nada; diz também estar cansada de ver a filha como um zumbi, se negando a viver, a ter a alegria de viver que tinha antes da doença. No entanto, vemos, também aqui, a materialização da ambivalência na relação entre mãe e filha. Ambivalência esta, que abriga a contradição, própria das relações familiares na condição de AIE; ambivalência que rege o próprio modo de produção capitalista.

A mãe diz sentir raiva, nojo, não da filha em si, mas do modo como a filha se constitui na condição de anoréxica, de doente. A mãe reforça, sem se dar conta, as relações de produção do modo capitalista, para o qual o doente é um imoral, intolerável numa sociedade em que estar doente significa não produzir, não trabalhar, gerar incômodo, dar trabalho para o outro. O moribundo gera no bom sujeito, naquele identificado à formação social capitalista,

um sentimento de asco, de nojo. O distanciamento do doente, portanto, é não apenas justificável quanto necessário.

A mãe se distancia da filha pelo gesto de desistência. Por isso, uma contradição, tendo em vista que, ao mesmo tempo em que quer ver a filha melhorar da doença que a torna um zumbi, da filha se afasta, na ilusão de que, assim, permitirá à Cloe uma vida nova, uma vida livre. O gesto que, nesse enredo, deveria produzir o esperado efeito de liberdade, potencializa, entretanto, o próprio sintoma na filha; ao mesmo tempo, na mãe, a desistência não cumpre seu papel de diminuir a angústia e o sentimento de impotência aumenta. No limiar dessa relação, a mãe materializa sua desistência com relação à própria filha. Desistência que vai de encontro à instauração de laços, sobretudo no que se refere às relações parentais, cruciais ao processo de subjetivação. É por aí que o sintoma se mantém, quando não há laço que sustente as relações entre imaginário, simbólico e real – a tríade constitutiva do sujeito.

O sintoma, nessa conjuntura, compreende uma forma de subjetivação e a anorexia pode ser entendida como uma forma de separação, uma maneira de instaurar a falta no Outro materno. A função paterna, nesse quadro, torna-se fundamental, na medida em que é ela que precisa intervir na dialética mãe-criança, nomeando a falta e funcionando como suporte da função simbólica. Nos anoréxicos, no entanto, o que há é um aprisionamento à demanda do Outro materno, de onde a necessidade da separação. A anorexia, por esse prisma, pode ser vista, então, como um modo encontrado pelo sujeito para afastar-se do Outro da demanda, entrando numa modalidade de laço social em que o gozo se deixa ver como algo da ordem de uma privação. A partir daí, a desistência da mãe com relação à Cloe não é lida como uma forma de separação, a fim de que a filha se liberte da própria mãe e da doença. É Cloe quem endereça à mãe a tentativa de separação, materializando em seu corpo a doença. É Cloe quem se priva do comer, a fim de mostrar à mãe outras possibilidades de leitura sobre a falta, metaforicamente lida como o “comer nada”. O choro da criança nem sempre significa fome, falta de alimento.

Quando essa metáfora é lida literalmente, instaura-se um desencontro e, de fato, há um desencontro, entre Cloe e sua mãe. Esse desencontro se dá, sobretudo, pela via imaginária e, sobre esse aspecto, interessa-nos a leitura da interpretação do psiquiatra acerca da relação que se estabelece entre Cloe e sua mãe. Imaginando o que Cloe pensa sobre sua mãe, ele afirma, dando a voz à moça: “Se não posso ser igual a minha mãe, não posso ser uma mulher”. Nas palavras do médico, Cloe constrói uma imagem deturpada de si, de modo a recusar-se a crescer, a desenvolver-se enquanto mulher. Ela se sente inferiorizada diante da imagem que tem da própria mãe, tanto que é possível ao médico inferir que, para ela, a recusa da

feminilidade se dá porque ela não pode ser igual a mãe. Essa interpretação do psiquiatra tem a ver com o próprio enunciado de Cloe com relação à mãe, “Nunca vou estar à sua altura e nem serei igual a ela”. Cloe afirma que nunca estará à altura de sua mãe. Nunca será igual a ela. A mãe configura-se, nessa relação, como um ideal inatingível, gerando na filha, um sentimento de inferioridade diante, também, de sua impotência e fracasso na tentativa por atingir tal ideal. Daí, mais uma vez, a necessidade de separação diante dessa alienação ao outro materno. No entanto, a tentativa de separação se dá pela materialização de uma doença que, antes de permitir a assunção do sujeito, promove uma ruptura nos laços que unem mãe e filha.

Trata-se, como já mencionamos, de uma relação marcada pela contradição. Contradição que se faz materializar pelas relações de desencontro existentes na própria família. Trata-se de uma fragmentação que se sobrepõe à ilusão imaginária de unidade. Por isso, quando falamos em relações de desencontro, estamos nos referindo justamente a essa fragmentação que, embora constitutiva, acaba por desatar os laços que unem o sujeito, a partir das dimensões real, simbólica e imaginária. Quando falamos em relações fragmentadas, não estamos, portanto, aqui, dizendo que a ausência da fragmentação garante o estabelecimento de laços sociais ideais. O sujeito é, constitutivamente, fragmentado, dividido, cindido. A própria FD com a qual se identifica (ou não) é dotada de fragmentação, porosidade. No entanto, esse mesmo processo de identificação se dá a partir da constituição de uma unidade imaginária.

Falamos em contradição, tendo em vista, no entanto, não apenas a sobreposição da fragmentação em relação à ilusão de unidade imaginária nas relações que se estabelecem no interior da família, mas da família enquanto AIE. Falamos que é na família que se realizam os processos descritos por Pêcheux como interpelação e identificação; ou os processos descritos por Lacan como alienação e separação. A partir de nossas análises, podemos acrescentar, com base em Althusser (1985), que os processos de alienação e separação, pelos quais se constitui a identificação, não se dão fora do que chamamos de assujeitamento ideológico, inconsciente e cultural.

Assim é que a família pode ser entendida como um lugar social – um AIE, no qual as relações de produção são reproduzidas, muitas vezes, de forma velada – que passa a ser um lugar discursivo, na medida em que os sujeitos, que dela fazem parte, assumem, discursivamente, pelo processo de identificação, determinadas posições que, nosso entendimento, tem a ver com o modo de produção do qual a própria família faz parte.

4.4 O NÃO-LUGAR DA ANORÉXICA

Abordamos, ao longo deste capítulo, a historicidade da anorexia nervosa e a produção de sentidos relativos ao sintoma no tempo e no espaço. De “Ana, a santa” à profanação dos espetáculos circenses, a anoréxica, na atualidade, ocupa distintos lugares sociais – o blog, o documentário, o consultório, a família – que, no espaço discursivo, tornam-se lugares discursivos, pelos quais ficamos sabendo que pode ser tanto a “porca louca” quanto a “borboleta”.

Com base em Grigoletto (2008) e Indursky (2013), diferenciamos, teoricamente, as noções de lugar social e lugar discursivo e vimos que os lugares sociais (espaço empírico), ao se transformarem em lugares discursivos (espaço discursivo), retomam uma memória que confere historicidade ao objeto discursivo; possibilitam distintas tomadas de posição do sujeito; dão visibilidade a formas de subjetivação que, de outro modo, permaneceriam invisíveis no interior da formação social da qual fazem parte.

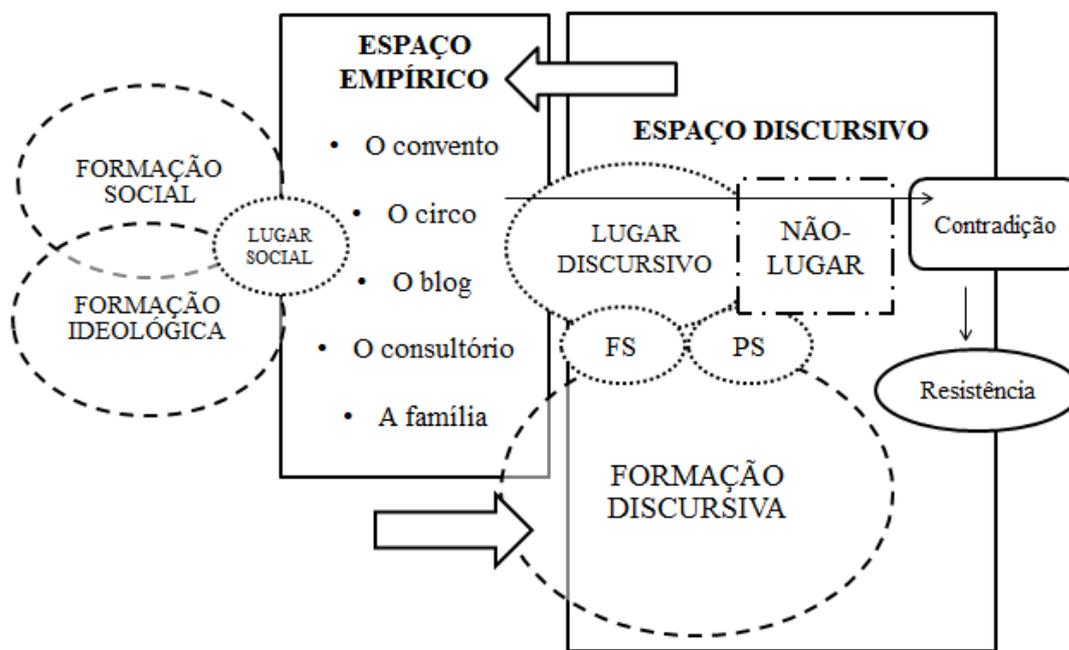
Vimos, a partir de nossas análises, que as distintas tomadas de posição do sujeito, em específico do sujeito anoréxico, dizem respeito à sua identificação e / ou contra-identificação aos saberes da FD da magreza inatingível que, por sua vez, relaciona-se a outras FDs, a da medicina e a de um suposto padrão de beleza. Essas tomadas de posição têm a ver com os diferentes lugares sociais pelos quais o sujeito circula, se inscreve, produz sentidos e é por esses sentidos constituído. Nesse processo, que chamamos de discursivo, ocorre, pois, a passagem do lugar social para o lugar discursivo.

Observamos que essas tomadas de posição são, por vezes, paradoxais, na medida em que, a partir delas, não sabemos se o sujeito, da forma como se subjetiva numa formação social capitalista, do consumo, em rede e do espetáculo, nela se aliena ou dela busca se separar. Outrossim, essas distintas tomadas de posição do sujeito materializam formas de resistência (embora, algumas vezes, às avessas), pelo estatuto da equivocidade, que abriga, em seu interior, a contradição. Necessariamente, a contradição não produz o efeito de sentido de resistência. No entanto, é o que permite, não sem tensão, fazer com que o profano conviva com o sagrado; que público e privado se imbriquem na direção de um endereçamento; que a fragmentação se sobreponha à unidade imaginária.

A contradição afeta e constitui a tomada de posição do sujeito. Por conta disso, mesmo que tenhamos falado em distintos, e por isso mesmo, em singulares lugares sociais, que se transformam em diferentes, e também singulares lugares discursivos, pelo sujeito anoréxico, podemos visualizar uma outra configuração do lugar, o não-lugar, que não tem a ver com a

negação do lugar, mas com o que poderíamos chamar de o lugar de entremeio. É o que podemos visualizar no esquema:

Esquema 12: O não-lugar



FS – Forma-sujeito

PS – Posição-sujeito

Para abordarmos, então, a noção de não-lugar, à luz da teoria do discurso, faz-se necessário, antes, que pensemos sobre a diferença entre as noções de lugar e de espaço discursivos, bem como a relação dessas com a de entremeio. É necessário, enfim, que pensemos na relação entre dentro e fora, entre presença e ausência, tanto no que se refere ao constructo teórico ao qual nos filiamos, quanto no que tange ao nosso objeto – o próprio corpo da anoréxica e sua constituição no que diz respeito à imagem corporal.

Com base em De Certeau (2014), podemos, inicialmente, estabelecer a diferença entre lugar e espaço. Para este autor, o lugar é entendido como “[...] a ordem (seja qual for) segundo a qual se distribuem elementos nas relações de coexistência” (p. 184). A noção de lugar comporta, portanto, a lei do “próprio”, isto é, duas coisas não podem ocupar um mesmo lugar. Um lugar, nas suas palavras (2014, p. 184), “[...] é portanto uma configuração instantânea de posições. Implica uma indicação de estabilidade”.

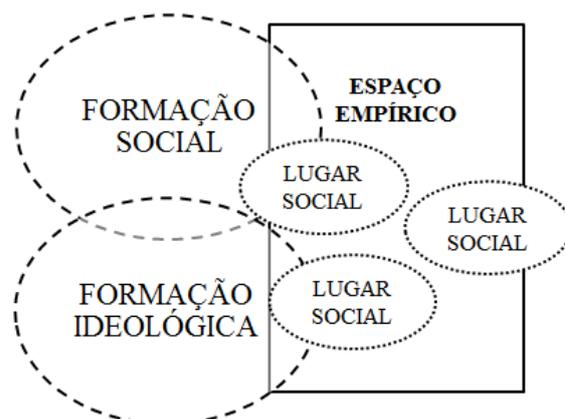
O espaço, por sua vez, é concebido como “um cruzamento de móveis”. Diferentemente do lugar, não é dotado de univocidade nem da estabilidade de um “próprio”.

No entender de De Certeau, “existe espaço sempre que se tomam em conta os vetores em direção, quantidades de velocidade e variável de tempo” (2014, p. 184). O espaço, dessa maneira, “[...] é o efeito produzido pelas operações que o orientam, o circunstanciam, o temporalizam e o levam a funcionar em unidade polivalente de programas conflituais ou de proximidades contratuais” (DE CERTEAU, 2014, p. 184).

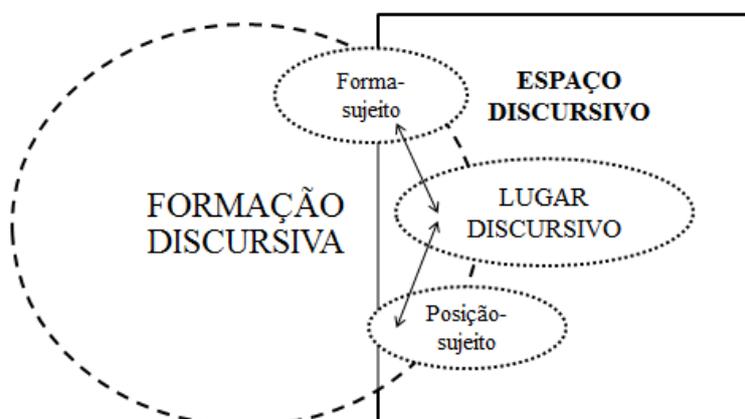
Em suma, “o espaço é um lugar praticado”. O espaço, de acordo com De Certeau (2014), está para o lugar como a palavra quando falada. Exemplo disso é a leitura, considerada como um espaço produzido pela prática do lugar constituído por um sistema de signos (um escrito). Dito de outro modo, podemos entender o espaço como a prática do lugar, a partir da qual os sujeitos transformam o lugar em espaço por meio de ocupações, apropriações, vivências. Desse modo, o cotidiano é inventado pelo homem ordinário, na medida em que este se torna o narrador, quando define o lugar (comum) do discurso e o espaço (anônimo) de seu desenvolvimento. Essa narrativa é encontrada justamente nas astúcias cotidianas do homem ordinário, ou seja, nos espaços, nos lugares praticados.

Em AD, as noções de espaço e de lugar entram em cena de modo a configurar a diferença entre o empírico e o discursivo. Numa dada formação social, o espaço empírico compreende distintos lugares sociais, determinados pela relação que se estabelece com as formações ideológicas (esquema 13); numa formação discursiva, o espaço discursivo compreende distintos lugares discursivos, determinados pela relação que se estabelece entre a forma-sujeito e as distintas posições-sujeito (esquema 14). Não há, entretanto, uma relação de equivalência entre a empiria e a discursividade, de modo que não se pode efetuar uma mera transposição do espaço empírico para o espaço discursivo, do lugar social para o lugar discursivo.

Esquema 13: Espaço empírico

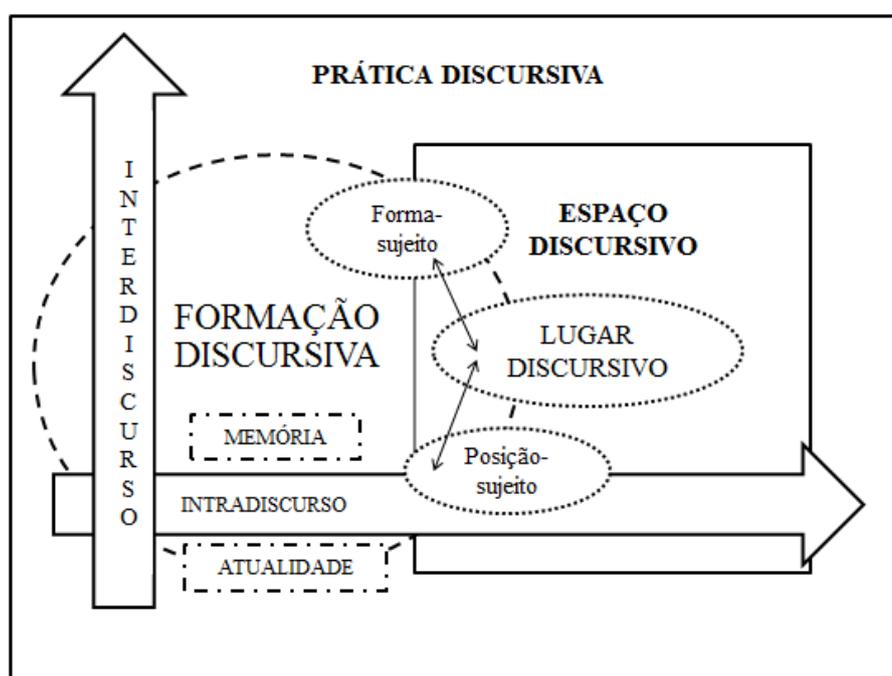


Esquema 14: Espaço discursivo



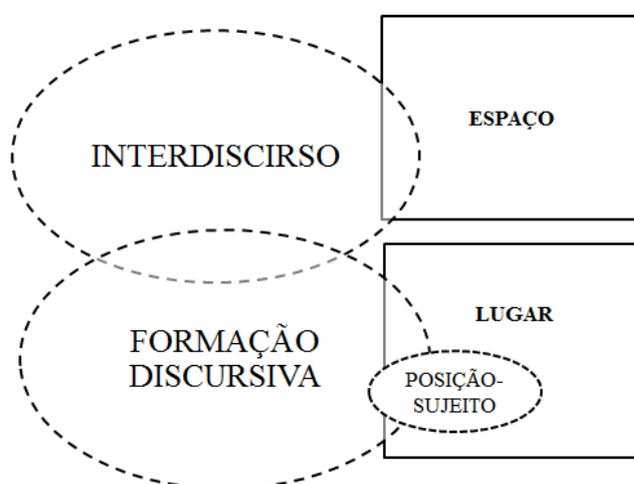
Essas noções são, no nosso entendimento, habitadas pela porosidade e constituídas mutuamente, uma vez que se imbricam no que chamamos de prática discursiva. Dito de outro modo, o espaço discursivo compreende a prática discursiva e, por prática discursiva entendemos a relação que se estabelece entre interdiscurso e formação discursiva que, no fio do discurso ou intradiscurso, materializa o ponto de encontro entre uma memória e uma atualidade, entre a repetição e o acontecimento. O lugar discursivo, nesse cenário, situa-se na relação que se estabelece entre a forma-sujeito e a posição-sujeito, como podemos observar pela figura a seguir:

Esquema 15: Prática discursiva



No que concerne à prática discursiva, poderíamos efetuar um desdobramento com relação às noções de espaço e de lugar do modo como são concebidas por De Certeau. Nesse desdobramento, o espaço, discursivamente, estaria para o interdiscurso, assim como o lugar para a formação discursiva. Assim, diríamos que o espaço discursivo corresponde ao que, em AD, é teorizado como interdiscurso, ao passo que o lugar discursivo refere-se à formação discursiva, a partir das quais o sujeito assume determinadas posições. É o que mostramos pelo esquema:

Esquema 16: Diferença entre espaço e lugar



Lembremos que por interdiscurso entendemos aquilo que fala antes, em outro lugar, independentemente, ou seja, o saber discursivo que torna possível todo o dizer e que retorna, no fio do discurso, como um já-dito. A formação discursiva, por sua vez, é concebida como o domínio de saberes constituído de enunciados discursivos que representam um modo de relacionar-se com a ideologia vigente. De acordo com Orlandi (2007, p. 43), as formações discursivas, que determinam o que pode e deve ser dito, “[...] podem ser vistas como regionalizações do interdiscurso, configurações específicas dos discursos em suas relações”.

Poderíamos, a partir daí, fazer derivar o enunciado “o espaço é um lugar praticado” para “o interdiscurso é uma formação discursiva praticada”. O interdiscurso, caracterizado pela dispersão, é organizado, regionalizado, praticado pelas formações discursivas que, embora constituídas pela porosidade, no fio do discurso, se materializam pelo processo de identificação do sujeito à forma-sujeito dominante e a sua tomada de posição.

Retornando às noções de espaço e de lugar discursivo, tendo presente as de interdiscurso e formação discursiva, podemos inferir que o espaço discursivo, relativo ao interdiscurso, está para a dispersão, assim como o lugar discursivo, relativo às tomadas de

posição do sujeito no interior de uma ou outra formação discursiva, está para a unidade, para a conformação de um próprio.

Espaço discursivo e lugar discursivo não são, portanto, equivalentes, da mesma maneira que, como vimos, a noção de lugar social não corresponde a de lugar discursivo. Desse modo, poderíamos dizer que “o espaço discursivo é um lugar discursivo praticado”. Por lugar discursivo praticado compreendemos, então, justamente a passagem de lugar social para lugar discursivo, pelo processo de discursivização, pelo qual saberes do interdiscurso retornam, no fio do discurso, a partir da tomada de posição do sujeito no interior de uma formação discursiva.

No espaço discursivo, a anorexia nervosa seria, nessa teorização, discursivizada em distintas formações discursivas, que se relacionam, convergem e divergem, a partir do processo de identificação do sujeito à forma-sujeito em suas diferentes tomadas de posição. Nesse espaço, diferentes lugares sociais – o convento, o circo, o blog, o documentário, o consultório, a família, se transformam em lugares discursivos pelo processo de discursivização – as distintas tomadas de posição do sujeito no interior de uma determinada formação discursiva, pela identificação à forma-sujeito que lhe é correspondente.

Nesse espaço discursivo, tomam forma, portanto, distintos lugares discursivos. Com relação às anoréxicas, vimos que, mesmo assumindo uma determinada posição no interior de tais lugares discursivos, sua tomada de posição é constituída pela contradição. E é nesse ponto que podemos propor uma reflexão acerca da categoria de não-lugar. Por mais que o sujeito anoréxico esteja inserido em uma determinada formação social (os lugares sociais – espaços empíricos) e que essa inserção esteja direta ou indiretamente relacionada à sua inscrição em determinados lugares discursivos que, por sua vez, têm a ver com a sua identificação a uma dada formação discursiva, essa inserção, essa inscrição e esse processo de identificação são por nós compreendidos como paradoxais. O não-lugar, assim, vai se materializando e se fazendo visualizar.

Quando falamos em não-lugar⁵⁹, tomamos por referência a conceituação de dois autores, Augé (2012) e De Certeau (2014). No entanto, buscamos contrapô-las com a teorização de Castells (1999) acerca do “espaço de fluxos”, constituído numa sociedade em rede. A partir das aproximações e distanciamentos entre as noções de não-lugar e de entremeio, esta elaborada pela AD, buscamos, ao nosso modo, pensar no processo de subjetivação do sujeito na posição de anoréxica. Vejamos.

⁵⁹ Em Augé, a expressão é grafada “não lugar”. Optamos pela grafia “não-lugar”, a fim de conceituar essa noção a partir da teoria do discurso.

Vimos, com De Certeau (2014), que o “espaço é um lugar praticado”. Em outras palavras, o sujeito, pelo trabalho simbólico, transforma o lugar em espaço a partir de sua ocupação, apropriação e vivência. Sem fazer a distinção entre espaço e lugar proposta por De Certeau, mas, também, sem negar suas contribuições, Augé (2012) trabalha com as noções de lugar antropológico e “não lugar”. São noções que nos permitem pensar nas transformações que surgem de uma forma aparentemente natural, que ocorrem na vida cotidiana de cada um e que resultam do processo de globalização, refletindo-se no modo como nos relacionamos com o espaço, com o tempo e com outros. A transformação das cidades, sob o enfoque de Augé, é exemplo de como o lugar antropológico, definido como um espaço identitário, relacional e histórico, passou a ser constituído como um “não lugar” no que o autor chama de sobremodernidade.

Por sobremodernidade o autor entende o cenário paradoxal no qual convivem uniformização e planetarização, no qual se acentuam particularismos. Trata-se de um mundo prometido à individualidade solitária, ao provisório, ao efêmero. De acordo com Augé (2012), a modalidade essencial da sobremodernidade e, ao mesmo tempo, a sua grande produtora, é o excesso. Esse somente é possível a partir da superabundância de três fatores: o excesso de informação, de imagens e de individualismo.

O “não lugar” é designado como duas realidades complementares, porém distintas. São espaços constituídos em relação a certos fins (transporte, trânsito, comércio, lazer) e a relação que os indivíduos mantêm com esses espaços. A partir daí, o “não lugar” constitui-se como o que fabrica o “homem médio”, tendo em vista que esse espaço não cria nem identidade singular nem relação, mas sim solidão e similitude. A história é transformada em elemento do espetáculo, de modo que “os consumidores do espaço acham-se, assim, presos nas ressonâncias e nas imagens de uma espécie de cosmologia objetivamente universal, simultaneamente familiar e prestigiosa” (AUGÉ, 2012, p. 97). Trata-se de uma cosmologia que produz efeitos de reconhecimento, uma vez que nesse mundo de consumo, o indivíduo pode fazer parte porque é nele incessantemente interpelado.

Com base nisso, é possível dizer que a inquietação de Augé recai sobre a súbita e rápida transformação dos lugares em “não lugares” – espaços de anonimato e solidão, nos quais o que prevalece é a liberdade do indivíduo em detrimento do sentido construído socialmente. Essa inquietação se aproxima e, ao mesmo tempo, se distancia da elaboração proposta por Castells (1999), uma vez que este, em seu percurso de investigação, defende que a organização do espaço é um elemento crucial para a compreensão da sociedade contemporânea. Contrapondo a maioria das teorias clássicas, que supõem o domínio do

espaço pelo tempo, o autor propõe a hipótese de que é o espaço que organiza o tempo numa sociedade em rede.

Castells (1999) chama de “espaço de fluxos” essa nova lógica espacial que resulta da interação entre tecnologia, sociedade e espaço. Trata-se de um espaço constituído a partir de um conjunto de serviços avançados e que se materializa em uma organização em torno de centros de controle e comando. O “espaço de fluxos” (de capital, de informação, de tecnologia, de interação organizacional, de imagens, sons e símbolos) é exatamente o oposto do “espaço de lugares” (uma organização espacial historicamente enraizada). O lugar é um local cuja forma, função e significado são independentes dentro das fronteiras da contiguidade física.

O “espaço de fluxos” é a lógica espacial que predomina numa sociedade em rede, visto que corresponde aos interesses de uma elite empresarial tecnocrática e financeira com exigências espaciais específicas. Essas exigências determinam a relação de apropriação e controle do espaço, constituindo comunidades simbólica e espacialmente segregadas. Dessa maneira, o “espaço de fluxos” não é apenas um espaço geográfico ligado às novas tecnologias de informação e à globalização; é também um espaço social de uma elite dirigente, ligado ao poder e à riqueza. Trata-se de um espaço de consumo, de circulação e de comunicação – um espaço global – marcado por um horizonte de espaço de fluxos a-histórico em rede, que acaba impondo a sua lógica nos lugares segmentados e espalhados, os quais se relacionam cada vez menos uns com os outros e tornam-se cada vez menos capazes de compartilhar códigos culturais comuns.

Podemos inferir, a partir daí, que a noção de “não lugar” de Augé e a de “espaço de fluxos” de Castells convergem se referidas ao modo como os autores concebem a sociedade, ou melhor, a organização social na atualidade, seja como sobremodernidade, seja como sociedade em rede, respectivamente. Isso porque, sob nosso gesto de interpretação, ambas têm a ver com a formação social capitalista, na qual impera a lei do consumo e do espetáculo, sendo essas regidas pelo excesso. A partir de Castells (1999), sabemos que numa sociedade em rede (organização interativa da sociedade, a partir da comunicação mediada pela Internet) constitui-se uma cultura da virtualidade real, na qual a realidade é captada e imersa em uma composição de imagens virtuais no mundo do faz-de-conta. Nessa forma de organização social, as redes globais conectam e desconectam pessoas, regiões, países etc, ao mesmo tempo em que o outro é considerado como um estranho, uma ameaça. A busca da identidade torna-se crucial, mas essa identidade é marcada pela constituição de laços fracos, que mais segregam

do que agregam. Paradoxalmente: planetarização e uniformização num mundo prometido à individualidade solitária, ao provisório, ao efêmero, como propõe Augé (2012).

A partir daí, o “espaço de fluxos” torna-se um “não lugar”, na medida em que nele as interações são espetacularizadas, mediadas por imagens, regidas pela lógica do consumo e notadamente efêmeras. Por outro lado, nesse mesmo movimento, vemos o lugar tornar-se espaço, na medida em que o sujeito dele se apropria, nele se inscreve e nele se (re)inventa. É nesse sentido que propomos que a noção de “não-lugar”, por meio de um desdobramento, seja trabalhada não como a negação do lugar, mas como o lugar de entremeio. Mais do que isso, o lugar da contradição e da resistência.

Em AD, a noção de entremeio é trabalhada como forma de caracterizar a própria disciplina de interpretação fundada por Pêcheux, a partir da desterritorialização de três campos de saber – a linguística, a psicanálise e o marxismo. Enquanto disciplina de entremeio, a AD se constitui a partir das relações contraditórias entre as teorias, situando-se justamente nesse lugar em que é pensada a partir de espaços relacionais entre disciplinas. Com base em Robin, Ferreira (2003) afirma que a AD não pode ser considerada “nem disciplina autônoma, nem disciplina auxiliar”. Trata-se, antes, de tematizar o objeto discursivo como sendo um objeto-fronteira, “[...] que trabalha nos limites das grandes divisões disciplinares, sendo constituído de uma materialidade linguística e de uma materialidade histórica, simultaneamente” (FERREIRA, 2003, p. 41).

A noção de entremeio tem a ver, na perspectiva discursiva, com noções como território e fronteira. Entretanto, trata-se de um lugar constituído pela contradição, visto que as fronteiras são porosas e o território é movediço. Pelo gesto de desterritorializar, à AD é conferida singularidade, da mesma forma que uma relação estranho-familiar é estabelecida com as teorias a partir das quais é forjada.

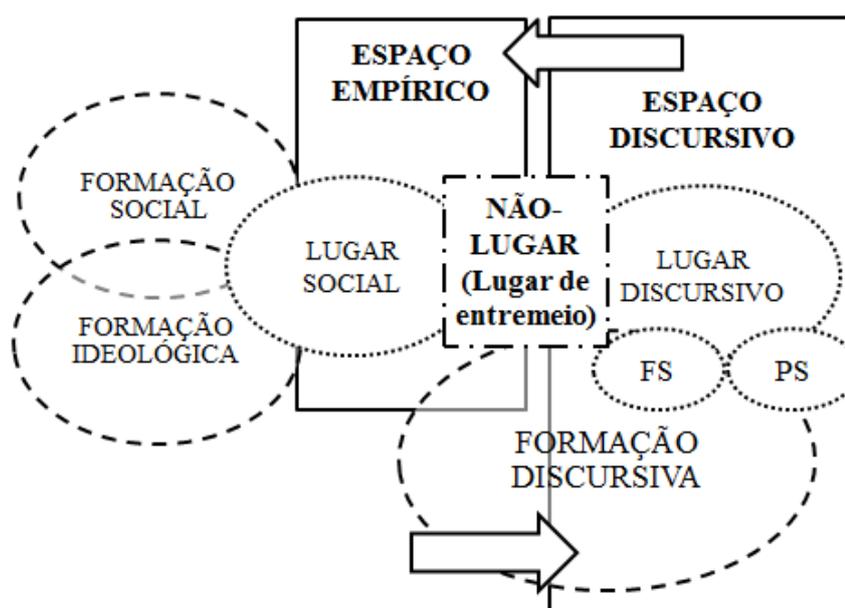
Isso posto, o não-lugar como lugar de entremeio poderia ser caracterizado como um lugar que se constitui pela contradição, pela porosidade de suas fronteiras e pela movência de seu território. Os limites que separam o dentro e o fora são opacos, assim como os efeitos de sentido nele e a partir dele produzidos não são transparentes. Um lugar em que esses limites (território e fronteira) se estabelecem a partir do jogo entre presença e ausência.

O não-lugar de que falamos, portanto, não pode ser confundido com as oposições entre espaço e lugar (DE CERTEAU, 2014), lugar antropológico e “não lugar” (AUGÉ, 2012) e espaço de lugares e espaço de fluxos (CASTELLS, 1999). Não se trata, aqui, de opor a noção de não-lugar à de lugar discursivo, ou de lugar social. A categoria de não-lugar, do modo como propomos, pode estar vinculada tanto ao lugar social (espaço empírico), quanto ao lugar

discursivo (espaço discursivo). No entanto, trata-se de uma categoria que se situa no entremeio.

Para melhor visualizarmos a questão, vejamos o quadro abaixo:

Esquema 17: Não-lugar – categoria de entremeio



FS – Forma-sujeito

PS – Posição-sujeito

E voltemos ao nosso objeto, as anoréxicas e os lugares pelos quais circulam e se subjetivam (o blog, o consultório e família, nos quais ressoam a memória do convento e do espetáculo circense). Nesses lugares sociais, que passam a ser discursivos pela relação que se estabelece entre a forma e a posição-sujeito no interior de uma determinada formação discursiva, como analisamos, o sujeito assume distintas posições, as quais dialogam, tensamente, com outras FDs. Nessas posições, os efeitos de sentidos são contraditórios, ambivalentes, paradoxais.

Não há processo de identificação plenamente bem sucedido, uma vez que as fronteiras que delimitam o território de uma FD (no caso a FD da magreza inatingível, bem como a da medicina e a do suposto padrão de beleza) são porosas. As fronteiras são presentes e ausentes ao mesmo tempo, da mesma forma que a inscrição do sujeito no interior dessa FD não é unívoca nem transparente. Os outros discursos estão presentes e ausentes, de forma que há tanto identificação quanto contra-identificação do sujeito a esses saberes. O sujeito não está nem plenamente dentro nem de todo fora. Situa-se no entremeio, no não-lugar.

Daí a relação ser da ordem do estranho-familiar. Nesses lugares discursivos, o sujeito, na posição de anoréxica, sente-se, ao mesmo tempo, estranho e familiar com relação ao outro que lhe constitui. O outro é para ele ora familiar, ora um estranho – até mesmo uma ameaça. Há uma busca por reconhecimento, pelo endereçamento, pela conformação de uma identidade imaginária e nesse processo o outro se torna familiar. No entanto, o outro também se torna uma ameaça: a banha, a gordura; por vezes, a família, por vezes o médico, o hospital; por vezes a própria anorexia. Esta, seja como doença, seja como estilo de vida, torna-se um outro, do qual é preciso se livrar. O sujeito, nessa posição, torna-se um estranho para si mesmo, uma vez que “Sou onde não penso”, “Quando como não penso em nada”.

A partir daí podemos dizer que o próprio corpo da anoréxica pode ser um lugar de entremeio, um não-lugar. Isso porque, no interior do discurso médico, a anoréxica é comumente chamada como “borderline”. Borderline é uma expressão utilizada para indicar os chamados “casos-limite”, nos quais as fronteiras que demarcam, no corpo, o dentro e o fora, estão ausentes. O interesse por essa novidade nosográfica, de acordo com Fernandes (2012, p. 173), “[...] reside justamente na noção de limite, mais precisamente na noção de fronteira, o que, aliás, essas patologias parecem evocar a todo momento. Fronteira entre dentro e fora, entre eu e outro, entre realidade e fantasia, entre a representação e o irrepresentável”.

Na anorexia, há uma distorção da imagem corporal: o eu não se reconhece quando se olha no espelho. Há, portanto, uma perturbação na percepção do corpo, suas sensações, sua forma, suas dimensões, seu contorno que significa uma dificuldade de discriminação entre dentro e fora. Nas palavras de Fernandes (2012, p. 172), “tudo se passa como se o corpo próprio não exercesse aí uma de suas funções que é colocar os limites entre o dentro e o fora, exercendo assim o papel de fronteira entre o eu e o outro”.

Para além disso, a anorexia questiona as próprias definições que lhe são conferidas. Como doença, ela mesma possui limites opacos. É considerada, por vezes, como fronteira entre neurose, psicose, perversão, melancolia e hipocondria. De modo que, para Fernandes (2012, p. 173), as anorexias e bulimias contribuem “[...] para um questionamento das fronteiras das categorias nosográficas em si, assim como dos diversos campos teóricos e metodológicos que as investigam”.

Podemos dizer, a partir daí, que tanto a anorexia, como doença, quanto a anoréxica, na relação que estabelece com o próprio corpo e com os lugares pelos quais circula e se inscreve, são desterritorializadas. Não possuem lugar definido e suas fronteiras também não são plenamente demarcadas. O que não significa não ter lugar, não ter fronteira. Pelo contrário, a

anorexia e a anoréxica imprimem um gesto de desterritorialização, que se desdobra em singularidade e resistência.

Lembremos que, para De Certeau (2014), o não-lugar tem a ver justamente com a utopia e com a resistência. Utopia é uma palavra inventada por Thomas More, no século XVI. Do grego, ela é formada por “OU”, que significa “não” e “TOPOS”, “lugar”. Literalmente seria “não lugar” ou “lugar nenhum” – a negação do lugar. Entretanto, os utopistas a usavam para representar um lugar onde tudo pudesse funcionar perfeitamente.

A utopia, portanto, não equivale à negação do lugar, nem ao lugar do plenamente perfeito. Ao abordar as culturas populares, De Certeau (2014) trabalha com dois níveis estratificados do espaço: o espaço utópico e sua relação tensa e contraditória com o espaço polemológico. Este é considerado como um espaço socioeconômico, organizado por uma luta imemorial entre poderosos e pobres, que se apresenta como um campo de perpétuas vitórias dos ricos e da polícia, mas também como o reinado da mentira, onde os fortes ganham e as palavras enganam. O espaço utópico, por outro lado, escondido sob o manto da língua falada, afirma um possível diante do espaço polemológico.

Para este autor (2014, p. 74), na luta entre poderosos e pobres, estes “oferecem ao possível um lugar inexpugnável, por ser um não lugar, uma utopia”. Dito de outro modo, a opacidade da cultura popular cria uma maneira de driblar as imposições do espaço polemológico mesmo no interior desse espaço. É uma maneira singular de criar uma outra lei, no interior da lei imposta, de dizer “[...] uma verdade não redutível às crenças particulares que lhe servem de metáforas ou de símbolos”. E essa maneira de utilizar sistemas impostos acaba constituindo-se como resistência à lei histórica de um estado de fato e a suas legitimações dogmáticas.

O não-lugar, do modo como articulamos, é, também, uma forma de resistência, por permitir que as singularidades (e os equívocos) venham à tona mesmo no interior de um sistema homogeneizante, numa sociedade em rede, do espetáculo, em suma, capitalista. Ocupar o não-lugar significa, nesse sentido, resistir e resistir é transgredir a norma, criando uma outra norma.

O corpo da anoréxica estabelece com a noção de fronteira uma relação de presença-ausência. O próprio corpo materializa o não-lugar. Mais do que isso, o sujeito, na posição de anoréxica, ao dizer “Sou a vergonha em pessoa. Não consigo me imaginar magra o suficiente para me deixar feliz”, materializa sua posição de entremeio, no não-lugar. Um lugar do paradoxo, da contradição, no interior da formação social capitalista, da sociedade em rede, da sociedade do espetáculo. A anoréxica é uma transgressora em relação às normas; cria outras

normas. Resiste. Nos expõe ao paradoxo. É nesse sentido que, no próximo capítulo abordaremos os paradoxos, a partir do corpo que fal(t)a e (trans)borda e sua relação com a cultura.



Série fotográfica “32 Kg”, da artista alemã Ivonne Thein

Capítulo 5 – “Sou a vergonha em pessoa. Não consigo me imaginar magra o suficiente para me deixar feliz”

5.1 O CORPO QUE FAL(T)A E (TRANS)BORDA: OS PARADOXOS

“Sou a vergonha em pessoa. Não consigo me imaginar magra o suficiente para me deixar feliz”⁶⁰. É com essa materialidade, por nós já analisada, recortada de um blog Pró-Ana, que abrimos nosso quinto capítulo. Materialidade que, sob nosso gesto de interpretação, presentifica o que propomos para esse momento de nosso trabalho, a saber, a discussão sobre questões relativas às dimensões imaginária, simbólica e real, tendo presente o corpo e sua constituição numa dada formação social e cultural, que tem a ver, por sua vez, com o que chamamos de sociedade em rede e do espetáculo.

É com base nessa e em outras materialidades que, nesse momento de nosso percurso, passamos a investigar o corpo que fal(t)a e (trans)borda, ao mesmo tempo em que, tendo como pano de fundo a anorexia nervosa, buscamos visualizar, no corpo, as marcas da cultura.

É com esse jogo de palavras, pois, que iniciamos esse tópico: fal(t)a e (trans)borda. Um jogo de palavras que tem como referência o corpo – objeto de nosso estudo – que, ao longo de nosso percurso, tem sido trabalhado como materialidade significativa e discursiva, a partir do estatuto da equívocidade. O corpo que fala, que falta, que falha... Da mesma forma, concebemos o corpo como borda e, porque não excluimos a ordem do equívoco, pensamos, também, no corpo que (trans)borda, que excede a borda, que se torna excesso. Um corpo, ao mesmo tempo, do gozo e do sofrimento, do excesso e da falta. Em suma: um corpo do paradoxo.

É por conta desse jogo de palavras que, nesse capítulo, analisamos o corpo tendo como base toda a fundamentação teórica que nos trouxe até aqui. Assim, ao retomarmos os

⁶⁰ Disponível em: <http://garota-anorexica.blogspot.com.br/>

pressupostos já apontados nos capítulos anteriores, buscamos, agora, dar um passo além. Para tanto, vale a pena lembrar que, no decorrer desta escrita, apresentamos o modo como concebemos o corpo, a partir do entrelaçamento de três teorias que, no nosso entendimento, podem nos ajudar a visualizar os efeitos de sentido produzidos por essa materialidade chamada corpo. Observamos que o corpo, enquanto materialidade do sujeito, ocupa lugar no tempo e no espaço, a partir da captura que lhe confere a interpelação ideológica, inconsciente e cultural e que essa captura se dá pela identificação (ou não) às formações: social, imaginária, cultural, ideológica, discursiva, inconsciente.

Tendo em vista nosso objeto de análise, o corpo doente da anoréxica, visualizamos que há uma relação entre sintoma e cultura e que essa relação se estabelece na medida em que não há como separar tais conceitos (que são práticas, porque adquirem estatuto de materialidade) das formações social e cultural. Vimos, nesse sentido, que a anoréxica ocupa lugar(es) no mundo. Lugares sociais que, pelo processo de discursivização, passam a ser constituídos como lugares discursivos e, mais do que isso, podem ser considerados como não-lugares, ou lugares de entremeio.

Compreendemos, a partir daí, que a anorexia nervosa possui historicidade e que a anoréxica carrega essa historicidade, produzindo um efeito de sentido paradoxal – uma certa ambivalência, contradição, que se materializa pela posição que ocupa nesses lugares: ora de identificação, ora de contra-identificação à formação discursiva da magreza inatingível. Assim, pode ser, ao mesmo tempo, a “porca louca” e a “borboleta”; engendrar as dimensões do sagrado e do profano, do público e do privado. A anorexia pode ser, ao mesmo tempo, um modo de viver e uma doença que pode matar; um estilo de vida e um monstro, como vimos nos recortes discursivos que analisamos.

Ao observar o modo como a anoréxica se posiciona no blog, no consultório e na própria família, vimos que, de fato, a formação discursiva dominante, por sua porosidade e heterogeneidade, abriga e faz ressoar saberes de outras FDs, em especial da medicina e de um suposto padrão de beleza. Vimos, por isso mesmo, que não há processo de identificação plenamente bem sucedido e que, por conta das falhas no ritual de interpelação, há resistências.

É a partir daí que, nesse momento, re-voltamos à entrada do homem na lei da cultura, como pontua Althusser (1985), tendo presente a entrada na lei da ordem, em conformidade com Freud e Lacan. Buscamos dar ênfase ao gesto de interpretação segundo o qual o processo de subjetivação não se dá fora do assujeitamento ideológico, inconsciente e cultural. É a partir desse pressuposto que concebemos, discursivamente, a tríade constitutiva do sujeito e do corpo – o imaginário, o simbólico e o real – como algo inseparável do processo de

interpelação. É nesse sentido que o corpo pode ser pensado como um lugar de visualização do sujeito e da cultura que o constitui. É nesse sentido, também, que o corpo, na condição de materialidade significante e discursiva, pode produzir os efeitos de sentido de fal(t)a e de (trans)bordamento. É no entremeio da fal(t)a e do (trans)bordamento que se instaura o paradoxo.

Vejam, então, as singularidades de cada um desses registros – imaginário, simbólico e real – tendo como ponto de partida a concepção de corpo pulsional que tem nos orientado ao longo desse trabalho, para, na sequência, melhor podermos visualizar as marcas da cultura impressas no corpo, em especial, no corpo da anoréxica.

5.1.1 “Poderia cortar meus pulsos, porque não?” – Sobre as pulsões...

Vimos, no primeiro capítulo, que o corpo é habitado pelas pulsões. Com a psicanálise freudo-lacaniana ficamos sabendo que o corpo não se reduz ao seu suporte biológico sendo, pois, pulsional, regido pela libido, marcado pelo significante. Vimos também que a entrada do homem na cultura (ou civilização) se dá pela ordem simbólica, pela letra, que mata algo do real. No entanto, é necessário que observemos com maior atenção a palavra pulsão para, então, visualizarmos como esta se materializa no corpo de nossas anoréxicas.

Em “Além do princípio do prazer”, Freud (1996 [1920]) teoriza sobre duas classes de instintos⁶¹. O autor afirma que há, em funcionamento, em todo ser vivo, duas espécies de instintos: por um lado, aqueles que procuram conduzir o que é vivo à morte e, por outro lado, os outros, os instintos sexuais, que estão perpetuamente tentando e conseguindo uma renovação da vida. Essa distinção tem a ver com o fato de que, para Wiesmann, no qual Freud se baseia, a substância viva divide-se em partes mortais e em partes imortais, sendo que a parte mortal é o corpo no sentido mais estrito, o “soma”, que se acha sujeito à morte natural. A parte imortal está relacionada às células germinais, potencialmente imortais, uma vez que são capazes, em determinadas condições, de desenvolver-se no indivíduo novo ou, em outras palavras, de cercar-se de um novo soma.

Assim é que Freud concebe Eros – o instinto sexual – como aquele que mantém unidas todas as forças vivas que, somado aos instintos de autopreservação do ego, contrasta com os

⁶¹ Conferir nota número 7, na qual explicitamos a diferença entre instinto e pulsão.

instintos de morte (o sadismo). Quando se fala, entretanto, em duas classes de instintos operando em toda a substância viva (o instinto sexual *em contraste* com o instinto de morte), é necessário que não se tenha em mente a ideia de oposição ou dualismo, como se um instinto fosse exatamente o oposto do outro. Para Freud, os instintos de morte estão associados, desde o início, com os instintos de vida, isso porque a origem de um instinto remonta a uma necessidade de restaurar um estado anterior de coisas. Ambas as classes de instintos encontram expressão no princípio de prazer que, de acordo com Freud, opera a serviço de uma função, cuja missão é: a) libertar o aparelho mental de excitações; b) conservar a quantidade de excitação constante nele, ou c) mantê-la tão baixa quanto possível. Em suma, “o princípio de prazer parece, na realidade, servir aos instintos de morte” (1996 [1920], p. 74).

Mais adiante, em “O ego e o id”, obra de 1923, Freud retoma a questão, a partir da teorização acerca da segunda tópica, na qual se concebe o aparelho mental como sendo constituído pelo id, pelo ego e pelo superego. Nessa obra, Freud afirma que, enquanto o ego se acha sob a influência da percepção, o id, por sua vez, é influenciado pelos instintos.

A partir daí, com relação às duas classes de instintos, Freud (1996 [1923], p. 53) reafirma que “o surgimento da vida seria, então, a causa da continuação da vida e também, ao mesmo tempo, do esforço no sentido da morte. **E a própria vida seria um conflito e uma conciliação entre essas duas tendências**” (Grifos nossos). A vida é polaridade, como já tivemos oportunidade de ouvir pelas palavras de Canguilhem (2015). A vontade de potência, como nos aponta Nietzsche (2009a), implica em afastar de si tudo o que quer morrer; implica, também, suportar o eterno retorno do mesmo. A vida, na condição de ritual, está sujeita a falhas, implica o equívoco como forma de resistência, como sugere Pêcheux (1995 [1978]).

E aí, entra em cena, novamente, nosso objeto de investigação: o corpo das anoréxicas. E a questão: o que tem a ver a teorização acerca das pulsões de vida e de morte da psicanálise com o processo de subjetivação das anoréxicas, ou melhor, com os significantes que tomam corpo, que constituem o corpo dessas jovens? Mais do que isso, o que essa teorização tem a ver com as marcas da cultura no corpo das anoréxicas?

Como já esboçamos, há estudos, sobretudo os inscritos na psicanálise, sugerindo que há uma relação entre a anorexia e a pulsão de morte. São, por exemplo, os estudos efetuados por Abraham, segundo o qual a origem dos transtornos alimentares tem a ver com o sadismo, a ambivalência, a oralidade e a culpabilidade subjacente ao desejo de incorporação do pênis paterno; e os estudos de Scazufca (1998), que vê a anorexia como uma tendência autodestrutiva.

Voltemo-nos, então, para os nossos RDs, nos quais vemos referências ao ato de cortar os pulsos e pensemos sobre os efeitos de sentido que pode produzir.

RD27⁶²:



Nesse RD, vemos, na figura de cima, uma imagem em preto e branco, em que o sujeito corta os pulsos. O sangue escorre na pia. Imediatamente, abaixo, uma gilete cortando a folha e, em vermelho, corações desenhados, como se o ato de cortar os pulsos remetesse ao amor. Essas imagens foram recortadas de um blog, tal como foram anexadas pela blogueira (na mesma ordem) e, a partir delas, podemos imprimir nosso gesto de interpretação, o que requer uma atenção especial à palavra pulso e seus correlatos: pulsar e pulsão.

Do latim *pulsus*, a palavra pulso engendra os seguintes significados: pulsação intermitente de uma artéria superficial, resultante da passagem de onda sanguínea; anatomicamente, é o ponto em que o antebraço se articula com a mão, onde se sente melhor o batimento. Na imagem, corta-se o pulso, interrompe-se a pulsação. Interrompe-se a vida. Mais do que isso, porque a palavra pulso, metaforicamente, pode ser pensada como a capacidade de mando, autoridade, energia, firmeza, ao cortar o pulso, corta-se, também, essa maneira de se posicionar no mundo.

⁶² Disponível em: <http://borboletas-anaemia.tumblr.com/>

Esse deslocamento de sentido, do estritamente biológico para o modo de ocupar lugar no mundo, pode ser pensado, da mesma forma, com relação ao verbo pulsar, que também se origina do latim *pulso*: impelir, repelir, expulsar, tocar, fazer vibrar (as cordas de um instrumento), bater, agitar. Vemos que a palavra pulsar, como as demais palavras, não possui um sentido único, transparente e imutável. As palavras mudam de sentido de acordo com as condições de produção. Pulsar, além do sentido que lhe confere a etimologia, pode ser entendido como ter pulsação, latejar; ter palpitação, palpitar, arquejar; respirar com dificuldade, demonstrando cansaço; ofegar, arquejar.

Trata-se de uma palavra opaca, contraditória. Se pensarmos na vida em si, tanto no sentido biológico quanto no modo de se posicionar no mundo, podemos inferir que o pulsar tem a ver, ao mesmo tempo, tanto com o que mantém a vida, quanto com o que a retém. Pulsar pode ser a pulsação, o que vibra, o que faz correr o sangue pelas veias. No entanto, se o ritual da pulsação falhar, se o seu curso for interrompido, a vida é repelida, o sangue lateja, palpita-se, arqueja-se, gangrena-se, irrompe a morte.

Assim, o pulsar se aproxima, metaforicamente, com o eterno retorno do mesmo e com a vontade de potência, propostos por Nietzsche (2009a), conceitos que sugerem a superação do niilismo, ou seja, o repelir de si tudo o que quer morrer (até mesmo uma postura sem firmeza, sem pulso), partindo do próprio niilismo, da vontade de nada, do enfraquecimento da vida. O pulsar tem a ver com o modo pelo qual Canguilhem (2015) concebe a vida, como polaridade, como aquilo que ignora a rigidez geométrica, sendo, pois, debate ou explicação com um meio em que há fugas, vazios, esquivamentos e resistências inesperadas. Se a vida não é um movimento retilíneo, ela também está sujeita a falhas, ao equívoco, como pensa Pêcheux (1995 [1978]) sobre o ritual de interpelação.

O ato de cortar os pulsos, dessa maneira, faz interromper a pulsão de vida, faz morrer. Como vimos, há um índice de morte por suicídio entre as anoréxicas, o que, nos blogs, é muitas vezes sugerido, a partir de imagens como as que visualizamos, bem como de relatos das blogueiras. Vejamos o RD abaixo:

RD28⁶³:

Poderia cortar meus pulsos, porque não?
 Outro dia me disseram que engordei, não sei se disseram no bom sentido ou não. É muito triste quando nada faz sentido, vc acorda de noite já chorando e começa escutar uma música no celular, pra tentar esquecer a dor. Uma vez eu rezava e pedia pra Deus assim: “Senhor eu só quero ficar bem”. Hoje eu não peço mais, se tudo ficar bem, ficou e se não ficar não tem problema. Quem se importa? Estou com uma vontade enorme, quase maior do que eu, de ir ao banheiro e forçar vômito, sei que se o fizesse, estaria tendo uma recaída, estou com medo de ir parar no hospital como já aconteceu, estou com medo de achar novamente que estou sozinha, mas acho que nunca estive tão sozinha, não quero me sentir gorda, não quero, como acontece quase sempre, quando estou entre amigos, todo mundo sorrindo, menos eu.
 Mais amanhã eu vou estar melhor, se eu nao estiver, finjo que estou!!!

Diferentemente da imagem do RD27, em que há, visivelmente, o ato de cortar os pulsos, nesse recorte, a blogueira faz uma sugestão a si mesma. Ela usa o tempo verbal futuro do pretérito do modo indicativo, o que, no nosso entendimento, diz respeito a um ato que pode ocorrer posteriormente a um determinado fato passado. Ela poderia cortar os pulsos se... O fato é que não cortou. Ainda pode cortar, “porque não?”, mas há algo que impede.

Na postagem, a moça, que se denomina de “Princesa Bulimica”, nos conta que “é muito triste quando **nada faz sentido**”, que escuta música, “pra tentar **esquecer a dor**”. Que, hoje, não reza mais a Deus pedindo que tudo fique bem. Nas suas palavras, “se tudo ficar bem, ficou e se não ficar não tem problema”, afinal, “quem se importa?”. Diante de uma possível recaída (ir ao banheiro e forçar o vômito), hesita, já que tem medo de ir parar no hospital como já aconteceu; tem medo de achar novamente que está sozinha, embora afirme “acho que nunca estive tão sozinha”. Ela encerra sua postagem dizendo que “amanhã eu vou estar melhor, se eu não estiver, **finjo** que estou!!!” (Grifos nossos).

Grifamos algumas palavras, justamente porque elas retomam dizeres já ditos por outras anoréxicas em outros recortes, por nós analisados no terceiro capítulo. São dizeres pelos quais é possível compreender que, aqui, o sujeito identifica-se à FD da magreza inatingível: sua vida parece não ter sentido, tenta esquecer a dor (do viver e da própria fome), e isso lhe causa um certo gozo (por isso repete, mesmo com medo de que a repetição dessa prática a faça parar no hospital). Ainda, se não estiver bem, *finje* que está (não vive, representa), porque está inserida numa sociedade em rede e do espetáculo.

⁶³ Disponível em: <http://princesa-buliemica.blogspot.com.br/2012/01/aprendendo-sobreviver.html>

Essa materialidade se aproxima com o que apresentamos no RD24, no qual a jovem confessa a seus leitores “Não morri (ainda)”. Ela pode morrer. Entretanto, *ainda* não morreu. Não morreu, mas não tinha mais forças, não conseguia entrar na Internet, não conseguia fazer nada. Ela conta-nos que estava “MUITO” mal e que, por conta disso, sua mãe a levou ao médico. Ela começou a se tratar e a melhorar. Mas teve uma crise. Começou a se sentir mal consigo mesma, a se sentir feia e seu corpo voltou a lhe incomodar. Paralelo a tudo isso, seu pai acaba morrendo num acidente. Quando da referida postagem, a moça estava há mais ou menos 30 horas sem comer. Nas suas palavras, a Ana havia voltado.

Trata-se, em nossa interpretação, de materialidades a partir das quais podemos observar as marcas da anorexia não apenas no corpo dessas jovens, a partir de seus dizeres. Os dizeres vão tomando corpo; a linguagem vai constituindo o corpo; a própria cultura e o modo de viver (ou morrer) numa sociedade impregna o corpo. São marcas não apenas da anorexia, mas também do paradoxo, da pulsão de vida e da pulsão de morte, da dimensão do real e, por conseguinte, do gozo. As pulsões (de vida e de morte) não se tornam conscientes, mas se materializam como um real que retorna pelo registro do ato, como pontua Birman (2006) e que produzem gozo.

A satisfação é a finalidade da pulsão e, para melhor entendê-la, Lacan (2008) faz uso dos termos em inglês *aim* e *goal*, sendo que o primeiro indica o que se pretende fazer (ênfatisando o trajeto), e o segundo indica o alvo (ênfatisando o destino final). É possível dizer que o propósito da pulsão não é um *goal*, ou o atingir uma satisfação definitiva; antes, trata-se de um *aim*, ou a obtenção da satisfação circulando repetidamente no circuito fechado em torno do objeto. Dito de outro modo, a satisfação via repetição é o gozo.

O sujeito, na condição de anoréxico e / ou bulímico, esvaziado e empobrecido em sua dimensão simbólica, torna-se incapaz de representar, de modo que a forma que encontra para lidar com o excesso, numa cultura do preenchimento do vazio, se dá pelo ato, pela ação. A bulímica devora e a anoréxica recusa. Essa questão é teorizada por Fernandes (2012) como desfusão pulsional e fracasso do masoquismo erógeno. A bulimia seria a experiência de um corpo estranho e a anorexia, ao contrário, a recusa do próprio corpo em sua materialidade. Segundo a autora, o autoerotismo vem apenas em resposta à perda de objeto que garantia a satisfação, de modo que, se ele não se constitui, o sujeito estará desamparado para lidar com a ausência do objeto. Essa ausência dificilmente será suportada se a mesma não puder ser atenuada pelo recurso à satisfação autoerótica.

É nesse sentido que, tendo em vista o fracasso da mãe em conseguir assegurar satisfatoriamente a sua função de para-excitação, particularmente a que se refere à

libidinização do corpo do bebê, a bulimia e, particularmente a anorexia, colocam em evidência a precariedade dos processos de fusão pulsional, ou seja, a ligação da pulsão de morte com a libido. A mãe, aqui, possui uma tarefa essencial, que diz respeito ao processo de simbolização do bebê. Sem esta, não há possibilidade de recalçamento, de modo que o que entra em cena é a compulsão à repetição e os mecanismos de recusa e da clivagem. Assim é que a constituição do núcleo masoquista erógeno primário é fundamental, na medida em que é por meio de tal constituição que se realiza a fusão das pulsões de vida e de morte para garantir a preservação da vida.

Ainda, nas palavras de Fernandes, “a possibilidade de libidinização das primeiras experiências de desprazer e de sofrimento, devido à vivência inexorável do desamparo constitutivo do ser humano, é essencial para a constituição psíquica do sujeito” (2012, p. 231), de tal modo que o masoquismo (o investimento erógeno da experiência dolorosa) constitui-se como um guardião da vida. Nas anoréxicas e bulímicas, o processo de fusão pulsional é truncado e é por esse viés que podemos dizer que o sujeito situa-se no lugar de entremeio à pulsão de vida e à pulsão de morte. Nesse lugar instaura-se uma relação paradoxal com o outro que o constitui e, por conseguinte, com as imagens que dão (ou não) suporte à conformação do “Eu” imaginário.

Nas anoréxicas e bulímicas, a dor e o desprazer acabam sendo vivenciados como um prazer. Freud, em “O problema econômico do masoquismo”, obra de 1924, nos explica que, quanto aos instintos, descritos em 1920, é necessário perceber que o princípio de Nirvana, pertencendo ao instinto de morte, experimenta nos organismos vivos uma modificação através da qual se torna princípio de prazer. O autor afirma que a força que procede essa modificação que transforma o princípio de Nirvana em princípio de prazer só pode ser o instinto de vida, a libido que, lado a lado com o instinto de morte, apoderou-se de uma cota na regulação dos processos da vida. Dito de outro modo, o princípio do prazer pode ser compreendido como fruto da modificação que a libido introduz no funcionamento da pulsão de morte.

Em suma, Freud afirma que o princípio de Nirvana expressa a tendência do instinto de morte; o princípio de prazer, por sua vez, representa as exigências da libido, e a modificação do último princípio, o princípio da realidade, representa a influência do mundo externo. Não obstante essa separação teórica entre os três princípios, aqui descritos, nenhum deles é invalidado por outro.

As pulsões de vida e de morte, do modo como podemos visualizar nas jovens anoréxicas, materializam-se como um paradoxo, uma luta constante entre forças aparentemente opostas, que colocam o sujeito no lugar de entremeio. “Poderia cortar meus

pulsos”, mas não cortou, ainda não morreu. Ainda quer viver, mesmo que uma vida de anoréxica, uma vida que pode levar à morte. Empobrecido em sua dimensão simbólica, o sujeito age (repete atos); no entanto, quando não está bem, finge (atua). Trata-se de um paradoxo, entre pulsão de vida e pulsão de morte; entre passagem ao ato e *acting out*. Mais do que isso, mesmo magro, o sujeito se vê gordo e continua afirmando que “precisa emagrecer”.

Nesse sentido é que, em Costa (2004, p. 166), o corpo pulsional é entendido como “[...] fundamentalmente um corpo social, é alguma coisa que se representa na relação com o outro”. É alguma coisa que se representa na relação com o outro, porque o outro está na base de toda a constituição do corpo; é do outro que provêm as imagens que darão sustentação ao corpo. É nesse sentido que, no próximo tópico, esboçamos as possíveis diferenças entre o corpo imaginário e o imaginário de corpo, tendo presente a relação paradoxal da anoréxica com o outro que a constitui.

5.1.2 “Preciso emagrecer” – O corpo imaginário e o imaginário de corpo

O corpo é pulsional. E falar de pulsão implica falar do desejo, ou melhor, do objeto do desejo, que Lacan chama de objeto *a* – situado no centro dos anéis que se ligam para formar o nó borromeano. O objeto *a* pode ser tomado, por isso, de três maneiras. No Real, enquanto desejo inconsciente, portanto, inapreensível. No Simbólico, como o que suscita desejo com o discurso e provoca gozo fálico. No Imaginário, como os objetos destacáveis no corpo, mas que se mantêm circulando por suas bordas. Por borda entendemos os orifícios que são tomados como objetos: o seio, as fezes e as funções – o olhar e a voz. É a instância do imaginário que faz a costura do real com o simbólico.

O corpo imaginário, numa perspectiva tanto psicanalítica quanto discursiva, tem a ver, portanto, com a imagem de como o sujeito se vê e de como acredita ser visto pelos outros. O outro⁶⁴ está na base da constituição imaginária do sujeito e do corpo. No entanto, o sujeito, na posição de anoréxico, estabelece uma relação paradoxal com o outro que o constitui. O outro é, ao mesmo tempo, estranho e familiar, tendendo, por vezes, a ser uma ameaça. Propomos, a partir daí, a diferenciação entre o corpo imaginário e o imaginário de corpo, tendo em vista,

⁶⁴ Quando se fala em “outro”, na Psicanálise lacaniana, é necessário fazer uma distinção entre o pequeno e o grande outro. O pequeno outro (*a*) é o igual, o semelhante da espécie humana, e o grande Outro é do campo simbólico, da linguagem, grafado com letra maiúscula e com barra (*A*) por se caracterizar como faltante.

sobretudo, os processos de interpelação e identificação que, na nossa concepção, se dão em concomitância com a entrada do homem na lei da ordem, na lei da cultura.

O corpo imaginário se forma a partir do olhar do outro. O olhar, somado ao toque, vai modelando o corpo, impondo-lhe forma e limite. Esse olhar, que provém do outro, é tomado como significante, e opera no registro imaginário. Por isso, para que tenhamos um corpo, enquanto vestimenta, enquanto unidade narcísica, algumas operações são necessárias: a operação do estádio do espelho, passando pelas operações de alienação e separação e pela teorização em torno do objeto *a*.

O estádio do espelho ordena-se a partir da experiência fundamental de identificação, a partir da qual a criança conquista a imagem do seu próprio corpo. Como vimos nos capítulos anteriores⁶⁵, antes do estágio do espelho, a criança não experimenta seu corpo como uma unidade, mas sim como algo disperso. Desse modo, pode-se dizer que a identificação da criança com esta imagem oriunda do campo do outro promove a estruturação do eu, de modo a encerrar a vivência do corpo despedaçado. É a isso que Lacan chama de alienação e é nesse processo que se funda o Eu Ideal, que traduz um narcisismo primário, uma dimensão imaginária, limitada e idealizada, relacionada ao narcisismo dos pais. Este “Eu”, resultado dos investimentos narcísicos dos cuidadores sobre o bebê tem como um de seus efeitos a identificação, que permite ao sujeito amar a si mesmo, numa dimensão narcísica.

Pelo registro do imaginário podemos pensar na consistência do corpo, ancorada na imagem especular, que se dá na medida em que ocorre, também, uma operação significante, na qual está em jogo a extração do objeto *a*. A sustentação da imagem corporal ancora-se, pois, na existência de um resto, resultado da operação simbólica da castração, sendo, pois, a partir da relação dialética com o outro, que a imagem do corpo pode ser produzida, lá onde, de início, só havia fragmentação pulsional.

O resultado dessa operação expressa-se na experiência de “ter” um corpo, donde a importância do simbólico (e não somente do imaginário), no sentido de se poder operar uma certa consistência que organize algo da ordem de uma unidade corporal. É pela entrada no simbólico que ocorre o processo de separação e que o sujeito advém, cindido e barrado.

A partir dessa leitura podemos dizer que “temos” um corpo, e isso se dá pela via de uma operação de extração que comporta uma perda de gozo. Quem sabe o que se passa no seu corpo? – questiona Lacan. Talvez não saibamos – ou, pelo menos, disso não tenhamos

⁶⁵ Referimo-nos aos capítulos 1 e 3. No primeiro capítulo, apresentamos, teoricamente, o corpo em sua dimensão imaginária, tendo presente a Psicanálise freudo-lacaniana e a Análise do Discurso. No terceiro capítulo, por sua vez, apresentamos o sujeito do discurso e as formações imaginárias que, em AD, conferem ao sujeito a ilusão de unidade.

consciência – mas o fato é que toda relação com o próprio corpo como estrangeiro é, certamente, uma possibilidade, expressada pelo fato de usarmos o verbo ter. Para o autor, “tem-se seu corpo, não se é ele em hipótese nenhuma. A ideia de si como um corpo tem um peso. É precisamente o que chamamos de ego” (2007, p. 146). O ego é narcísico, porque, em certo nível, há alguma coisa que suporta o corpo como imagem.

É nesse ponto que situamos o corpo imaginário, que a AD, a seu modo, vai articular tendo presentes os pressupostos psicanalíticos, como já tivemos oportunidade de observar. Poderíamos dizer, a partir do exposto, que o corpo imaginário se funda na ilusão da unidade. As imagens que dão sustentação ao corpo e lhe impõem limite provêm do outro; no entanto, o corpo é único e singular. Cada um tem o seu. O sujeito, habitando o corpo, se esquece de sua constituição pelo outro, de sua interpelação pela ideologia, pelo inconsciente e pela cultura, tanto que pode dizer “Eu tenho um corpo”.

Pela identificação com a imagem que se dá a ver no espelho, o sujeito pode dizer “Este sou eu e nenhum outro”, mesmo que esse “eu” seja formado e constituído pelo(s) outro(s). Nas anoréxicas, entretanto, o corpo imaginário é perpassado pela contradição: mesmo magro, o sujeito se vê gordo, extremamente gordo a ponto de justificar a contínua abstinência. Instaura-se um paradoxo, na medida em que, mesmo diante de um corpo cadavérico que dá a ver pelo espelho, repete “Preciso emagrecer”.

Isso acontece porque quem vê o corpo cadavérico é o outro e não o sujeito. É a isso que se chama a deturpação da autoimagem, que pudemos ler em vários de nossos recortes discursivos. No RD2, “não consigo me imaginar magra o suficiente para me deixar feliz”; no RD5, “Eu não sou magra... eu QUERO SER MAGRA”; no RD8, “Estou cansada de ser gorda, de estar com essa porra toda de gordura...”; no RD9, “Estou muito gorda!”; no RD17, “Existe banha em meu corpo e ela me atrapalha”; no RD19, “... NÃO AGUENTO MAIS, quero meu corpo antigo de volta, quero ver meus ossinhos novamente!!”.

Nos blogs, visualizamos uma gama imensa de dizeres e de imagens que reforçam esse posicionamento do sujeito com relação à sua autoimagem. Elas afirmam que estão muito gordas, que estão parecendo “baleia, hipopótamo, elefante, dinossaura, vaca, leitora, etc”, como se lê no RD20. Repetem que se odeiam, que odeiam seus corpos, que odeiam a imagem que veem diante do espelho. Mais do que isso, o corpo incomoda, como pode ser lido no RD24, “meu corpo voltou a me incomodar”.

Fato é que a anoréxica nunca se vê magra o suficiente, não consegue se “imaginar magra o suficiente” para ser feliz. O corpo imaginário da anoréxica é constituído pelo outro, mas num processo de negação. A anoréxica nega que está magra demais. Negando a comida e

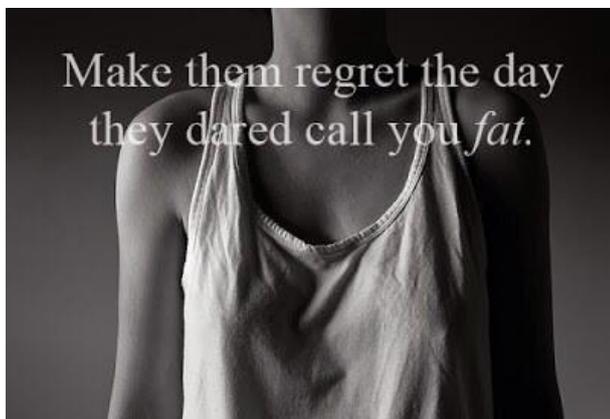
deixando seu corpo mais do que emagrecido, nega o outro. Se o corpo imaginário é formado pelas imagens que provêm do outro, o problema, nos parece, não está na imagem que o outro lhe confere, mas na forma como o sujeito vê essa imagem. A imagem é vista pelo olho que vê e o olho que vê funciona como uma lente. Nas anoréxicas, teríamos uma lente de aumento, uma lupa, um microscópio. Estes, cientificamente, são instrumentos pelos quais se pode ver com maior detalhamento aquilo que a olho nu não se consegue. Trata-se, metaforicamente, de uma potencialização da visão: a anoréxica enxerga o que o outro não vê; enxerga a banha, a gordura que, sob o olhar do outro, não existe. E o que deveria funcionar para aprimorar o campo da visão, acaba por deturpar, embaçar a própria visão.

Vejamos mais alguns RDs:

RD29⁶⁶:



RD30⁶⁷:



⁶⁶ Disponível em: <https://www.google.com.br>

⁶⁷ Disponível em: <https://twitter.com/vluts>

O RD29 não foi recortado de um blog Pró-Ana. Trata-se de uma imagem retirada do Google Imagens, quando da busca na Internet pelo sintagma “anorexia nervosa”. Mesmo não se tratando de uma imagem utilizada num blog Pró-Ana, optamos por manter sua análise, uma vez que traz elementos importantes no que tange ao corpo imaginário. Na imagem lemos “I wont eat I’m fat”, numa tradução livre: “Eu não vou comer eu estou gorda”. O sujeito busca justificar o fato de que não vai comer, porque se considera gordo. Entretanto, a imagem do corpo que vemos não condiz com o dizer, pois se trata de um corpo magro, do qual se podem ver as costelas.

Ainda assim, o sujeito, vendo-se gordo, afirma que não vai comer. Aquilo que vemos não corresponde ao que vê o sujeito. E aí podemos ler a deturpação da autoimagem e a negação do outro, donde a questão: quem é esse outro que o sujeito, na posição de anorético, nega? Essa mesma questão pode ser feita com relação ao RD30, no qual lemos “Faça-os se arrepender do dia em que ousaram chamá-la de gorda”. Quem ousou chamar o sujeito de gordo? A sociedade? A cultura? A família? A medicina? Os padrões socialmente aceitos de beleza e de saúde?

Nesses recortes, o sujeito, ao mesmo tempo em que nega o olhar do outro, que o vê magro, dizendo que não vai comer porque está gordo, se coloca numa posição de embate: não vai comer e, mais do isso, vai fazer o outro se arrepender de ter ousado chamá-lo de gordo. Essa forma de se posicionar, pela imagem que faz de si, do seu corpo e do próprio outro, materializa, mais uma vez, uma certa forma de resistência, pelo equívoco, às avessas. Na anorexia há, portanto, um transbordamento da lei – um regime de excesso às avessas, de modo que, se a lei é ter um corpo magro, a anorética se apresenta com um corpo muito mais do que magro, quase cadavérico. Se a lei é comer pouco, a anorética come nada. Se a contemporaneidade se apresenta como parte de uma cultura do excesso e da falta, a anorética transborda: faz da falta um excesso.

Assim como o sujeito (assujeitado), a anorética se esquece de que o corpo que tem é formado por imagens que vêm do outro, do Outro. No caso da anorética, esse esquecimento se dá pela via da negação. No entanto, o corpo é unidade (identidade – idêntico a si mesmo) apenas na ilusão, isso porque é constituído pela multiplicidade – o olhar, o dizer, o toque – do Outro, em suma, pela alteridade: a diferença em sua radicalidade. E aí entra em cena não mais o corpo imaginário, mas o imaginário de corpo. Aliás, poderíamos dizer que o corpo imaginário é constituído por um imaginário de corpo. Dito de outro modo, o imaginário de corpo, que é social, cultural e ideológico, constitui o corpo imaginário, que é singular de cada

sujeito. O corpo imaginário é formado pelas imagens que provém do outro. O outro, na condição de sujeito (sempre já sujeito), porque interpelado ele também pela ideologia, pelo inconsciente e pela cultura, carrega um imaginário de corpo e é esse imaginário de corpo que moldará, por sua vez, as imagens pelas quais o corpo imaginário será constituído.

Para distinguir tais noções, propomos, então, uma reflexão em torno do olhar constituído como pulsão, sendo esta, como afirma Costa (2004), um corpo social, algo que se representa na relação com o outro. Em seguida, buscamos relacionar essa conceituação com as diferenças entre o Eu Ideal, formado pelo investimento narcísico do outro sobre o sujeito no processo conhecido como estádio do espelho, e o Ideal de Eu, formado pela demanda do outro com relação ao sujeito. Paralelo a isso, situam-se as formações imaginárias, propostas pela AD, bem como os processos de interpelação e identificação pela ideologia, pelo inconsciente e pela cultura que, no nosso entendimento, perpassam tanto a constituição do corpo imaginário quanto o imaginário de corpo.

Para Lacan (2008), o olhar também se constitui enquanto pulsão. Nas suas palavras (2008, p. 78), “somos seres olhados no espetáculo do mundo”. O olhar contém em si mesmo o objeto *a*, no qual o sujeito vem fracassar, sendo que essa queda fica sempre despercebida. De acordo com Lacan (2008), o olhar, enquanto objeto *a*, pode vir a simbolizar a falta expressa na castração. No entanto, reduzido a uma função punctiforme, evanescente, ele deixa o sujeito na ignorância do que há para além da aparência.

Na consciência, tem-se a ilusão de ver-se vendo, cujo fundamento encontra-se na estrutura em reviravolta do olhar. O olhar é o avesso da consciência, no entanto, podemos dar-lhe corpo. O olhar se vê, nos diz Lacan, mas “[...] esse olhar que encontro [...] de modo algum é um olhar visto, mas um olhar imaginado por mim no campo do Outro” (2008, p. 87). Nessa dialética do olho e do olhar não há coincidência, mas fundamentalmente logro, isso porque, “quando, no amor, peço um olhar, o que há de fundamentalmente insatisfatório e sempre falhado é que – *Jamais me olhas lá de onde te vejo*. Inversamente, *o que eu olho não é jamais o que quero ver*” (2008, p. 104).

Em outras palavras, a relação do olhar com aquilo que queremos ver é uma relação de logro, uma vez que o sujeito se apresenta como o que ele não é e o que se dá para ver não é o que ele quer ver. É nesse sentido que o olho funciona como objeto *a*, ou seja, no nível da falta. Objeto *a*, entendido como objeto para sempre perdido, como algo de que o sujeito se separou como órgão, símbolo da falta, do falo – não como tal – mas como fazendo falta. Assim, no nível escópico, nos aponta Lacan, “não estamos mais no nível do pedido, mas do desejo, do

desejo do Outro. É o mesmo nível da pulsão invocadora, que é a mais próxima da experiência do inconsciente” (2008, p. 105).

É no Outro que o sujeito se constitui como ideal, “que ele tem que regular o acerto do que vem como eu, ou o eu ideal – que não é o ideal de eu – quer dizer, a se constituir em sua realidade imaginária” (LACAN, 2008, p. 143). Dessa maneira, na pulsão escópica, “[...] ali onde o sujeito se vê, no lugar onde se forja essa imagem real e invertida de seu próprio corpo que é dado no esquema do eu, não é lá de onde ele se olha. [...] é no espaço do Outro (A) que ele se vê” (LACAN, 2008, p. 143).

A pulsão escópica tem a ver, segundo nossa interpretação, com a posição que o sujeito ocupa na ordem do discurso que, em AD, é teorizado pelas formações imaginárias, que trabalham designando o lugar que cada interlocutor se atribui a si e ao outro no processo discursivo. É, portanto, tênue a linha que separa o corpo imaginário do imaginário de corpo. No entanto, a diferença se faz ver, na medida em que por imaginário de corpo entendemos o corpo idealizado por imagens que provêm do outro, sendo esse outro, a sociedade e a cultura que, por sua vez, são ideologicamente constituídas. Se “somos seres olhados no espetáculo do mundo”, como afirma Lacan (2008, p. 78), nosso corpo imaginário é formado por um imaginário de corpo que se situa e é construído no espetáculo do mundo, pelo olhar do outro e do Outro (o simbólico).

Pelo corpo imaginário temos a formação de um Eu Ideal. Entretanto, sobre o sujeito não é projetado apenas o narcisismo dos cuidadores (dos pais). Projetam-se também suas exigências e é a partir delas que se originará o “Ideal de Eu”, que, psicanaliticamente, é o “Eu” comprometido em ter de ser / fazer / cumprir determinadas demandas para ser amado e reconhecido. Essa demanda, que se traduz em exigências sobre o sujeito, é ideológica. É múltipla e se modifica de acordo com a sociedade e com a cultura na qual o sujeito se insere, faz parte tanto como paciente (de seus efeitos) e agente (de sua construção – manutenção e transformação).

É, portanto, o imaginário de corpo que vai designar o lugar do sujeito com relação ao corpo que tem e ao corpo do outro. Esse imaginário vem do outro, como afirmamos: da sociedade e da cultura, se desdobrando no discurso médico, nos padrões de beleza e de saúde e no caso, no próprio discurso da anoréxica. De tal modo que, também aqui, podemos retomar materialidades já analisadas em vários recortes utilizados ao longo de nosso trabalho. No RD8, lemos “Cada um cuida do seu corpo, mas eu quero ficar magrela igual a Lady Gaga e qualquer outra que é um palito”, no RD13, “Constantemente há uma voz me dizendo: você

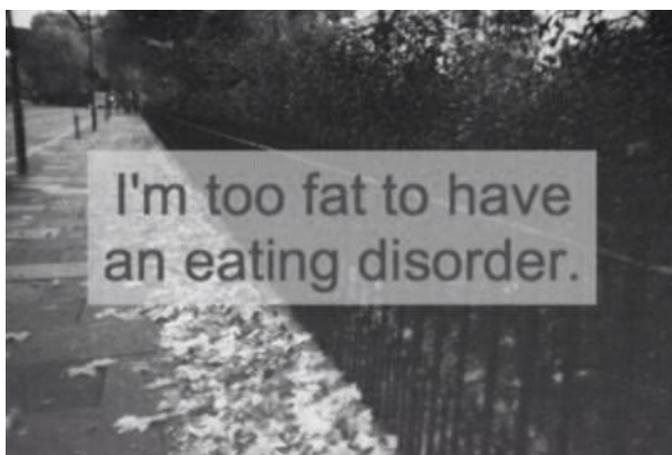
não é magra o suficiente”; no RD14, “E você ainda não está perfeita”; no RD15 “... gosta de um estilo de magreza como ideal de beleza”.

Esses recortes materializam a constituição do corpo imaginário a partir de um imaginário de corpo. Há um corpo ideal, no sentido de que é idealizado pela instância ideológica, que trabalha naturalizando e promovendo o apagamento dos seus efeitos sobre a produção dos sentidos. Esse corpo ideal não se localiza platonicamente no campo das ideias; ele funciona no campo das práticas, pela via imaginária, conformando a realidade. Há um corpo ideal, um corpo padrão, um corpo modelo, que deve ser seguido, seja porque é socialmente aceito, seja porque há instâncias que o regulam e determinam suas formas de constituição, sendo a medicina a principal delas.

É nesse sentido que, mais uma vez, a anoréxica se situa no entremeio, instaurando um paradoxo entre o corpo imaginário e o imaginário de corpo. Sua autoimagem deturpada – que pode ser considerada como uma forma de delírio – sua transgressão às avessas à lei materializam sua posição de entremeio – entre o conflito que passa a existir entre o Eu Ideal e o Eu Ideal, entre a imagem que provém do outro e a imagem que faz de si, entre o lugar que atribui a si e o lugar que atribui ao outro no discurso.

Situar-se no entremeio, produzindo um efeito de paradoxo, pode significar uma forma de lidar com esse conflito que se instaura entre o Eu Ideal e as demandas do mundo externo, mesmo que isso represente um empobrecimento de sua capacidade de simbolizar. É no espaço do Outro (A) que o sujeito se vê, como afirma Lacan (2008), da mesma maneira que o que eu olho não é jamais o que quero ver, de tal forma que, nas anoréxicas, o outro não é apenas negado, mas posto em xeque, trapaceado. Vejamos um RD.

RD31⁶⁸:



⁶⁸ Disponível em: <https://twitter.com/vluts>

Nesse recorte, vemos, numa tradução livre, “Eu sou muito gorda para ter um distúrbio alimentar”. O sujeito, identificado ao saber da magreza inatingível, porque inscrito em um blog Pró-Ana, não apenas nega o discurso médico (esse outro que o constitui por determinar um imaginário de corpo), como também põe em xeque seus saberes, a partir de uma postura de afrontamento. Seu dizer, metaforicamente, pode se deslocar para “eu não tenho uma doença”, como prescreve a medicina. Se o discurso médico dita o que é saúde e o que é doença, o que é um corpo saudável e o que é um corpo doente, na posição de anoréxica, o sujeito transgredir essa lei, trapaceia, inscrevendo-se no que considera um estilo de vida e não numa doença. Seu corpo não está magro demais a ponto de significar uma doença, um distúrbio alimentar. O que o discurso médico vê como um corpo doente, a anoréxica vê como um “estado natural do corpo”, como vemos no RD16.

O sujeito, nesse movimento, acaba por negar não apenas os saberes do discurso médico quanto seu próprio corpo, sua magreza e assim fazendo, trapaceia a si mesmo, esquecendo que os distúrbios alimentares não incluem apenas a anorexia e a bulimia, mas também a obesidade e outras compulsões. Há uma trapaça, um logro às avessas no sentido de que, nesse caso, o olhar, que se situa no campo do Outro, não funciona como objeto *a*, no nível da falta. O Outro não faz falta para o sujeito anoréxico. Mais do que isso, a demanda é subvertida, por isso a anorexia pode ser entendida como uma forma de inscrever a falta no Outro.

Fato é que, nas anoréxicas, a pulsão escópica de que fala Lacan (2008) se opera por um desdobramento, como se o sujeito pudesse dizer: “o que eu olho não é jamais o que o outro quer ver”. A pulsão escópica, a partir daí, trabalhando na constituição do corpo imaginário que, por sua vez, é construído a partir de um imaginário de corpo – ambos tendo como ponto de referência o outro – pode ser considerada como ideológica. Ideológica no sentido de que é social e culturalmente construída, funcionando a partir da naturalização e do apagamento de seus efeitos pelo esquecimento que, por sua vez, é inconsciente. A ideologia funciona nos processos de interpelação e identificação, que determinam o lugar que o sujeito ocupa na sociedade, no discurso. Dessa maneira, o olhar, que constitui o sujeito pelo outro, está sempre atravessado pela ideologia, determinando-o e apagando seus efeitos de determinação.

Por esse motivo a anoréxica pode ser considerada como transgressiva. As marcas de sua subversão ficam impressas no corpo, pela resistência que se opera pela negação do outro. O corpo pode ser chamado de *corpodiscurso* justamente porque nele operam os processos de

interpelação e identificação, pela ideologia, pelo inconsciente e pela cultura, os quais são determinantes na constituição do corpo imaginário e do imaginário de corpo.

Para compreender esse processo, no entanto, não podemos restringir nossa análise ao registro imaginário, isso porque o corpo, não é reduzido à imagem. Vimos que a instância do imaginário faz a costura do real com o simbólico. Por se tratar de uma costura, algo fica de fora, algo falta, algo se torna inacessível. Algo também é simbolizado. A partir disso, no tópico seguinte, apresentamos uma incursão pelo registro do simbólico para, na sequência, esboçarmos uma (im)possível visualização do real, situado para além do imaginário e do simbólico.

5.1.3 “Sumida eu? magina” – A entrada no simbólico

No tópico anterior esboçamos a diferença entre corpo imaginário e imaginário de corpo. Visualizamos que é do outro, do exterior, que provêm as imagens que darão sustentação ao corpo imaginário, conferindo-lhe a ilusão de unidade e salvaguardando-o do caos do real, bem como é do exterior, do outro que provém a ideia de corpo perfeito, de um corpo ideal, ou idealizado a partir de padrões aceitos social e culturalmente, constituindo o imaginário de corpo. A partir disso, nesse momento, passamos a investigar a entrada no simbólico que, em nossa compreensão, não se dá separadamente do imaginário, tampouco do real. Buscamos destacar como o significante toma forma no corpo das anoréxicas e as relações que se estabelecem entre o registro do simbólico no corpo, o gozo e a pulsão de morte. Mais do que isso, buscamos apresentar a irrupção do simbólico no corpo a partir da noção de *corpodiscurso*, teorizada no primeiro capítulo, como o corpo atravessado pelos processos de interpelação e identificação.

O corpo simbólico pode ser entendido como o envelope tecido pela linguagem, uma segunda pele, feita por uma rede de significantes. Pelo processo de “in-corpo-ração”, o sujeito opera a separação – a saída da alienação ao outro, conferida pelo registro imaginário. Nesse processo, o(s) significante(s) toma(m) corpo, constitui(em) o corpo. O corpo, em outros termos, é tomado pelo simbólico, pela linguagem, de onde as expressões *corpolingagem* e *corpodiscurso*, extraídas dos pressupostos da Psicanálise e da Análise do Discurso, respectivamente.

A entrada no simbólico ocorre mesmo antes do nascimento. A imersão na linguagem vai determinando o infante antes que ele tenha nascido a partir das coordenadas simbólicas ao seu entorno: as palavras ditas pelos pais, a escolha do nome, etc. O sujeito é mais falado do que fala e, quando vem ao mundo, a ordem simbólica passa a constituí-lo diretamente. No início, portanto, o bebê estabelece com a mãe uma relação de simbiose; não conhece sua própria identidade, tampouco sua própria imagem. Seu corpo, da mesma forma, não é percebido como uma unidade, separada do corpo materno.

Poderíamos dizer que o infante vive, nessa fase inicial, sob o registro do real, que é completo, uniforme, está fora da linguagem e não pode por esta ser captado. Na origem latina, a palavra “infante” sugere justamente isso: o in-fans, aquele que não sabe articular palavras. Não está, portanto, tomado pela linguagem, não adentrou, ainda, no registro do simbólico, muito embora, este o constitua desde sempre. É este estado anterior e para sempre perdido que retorna como objeto do desejo para sempre buscado, mas nunca alcançado.

No real, há o que a psicanálise lacaniana chama de ex-sistência – um termo que Lacan toma de empréstimo de Heidegger. Pela simbolização, algo morre no real e emerge no simbólico, passando a fazer parte da realidade, que é diferente do real. É nesse sentido que o ato fundador da ordem simbólica relaciona-se, em Freud, à morte: a aparição do significante do Pai, enquanto autor da Lei, e à morte, o assassinato desse Pai primevo. Vimos, no terceiro capítulo que o pai, morto, torna-se mais forte do que vivo a partir de seu reaparecimento na condição de totem. É a morte do pai, portanto, que representa a morte da coisa e a sua simbolização pelo significante, que Lacan, a seu modo, chamará de Nome-do-Pai, ou Não-do-Pai. Esse significante barra o sujeito, protege-o do real devastador, ao mesmo tempo em que convoca o sujeito para o processo de identificação.

Por conta desse processo, a passagem da natureza para cultura representa, sempre, um mal-estar. O homem tem algo a mais – a linguagem, que funciona como um excesso, por simbolizar a coisa, duplicá-la. O próprio mito bíblico da criação do mundo refere-se à relação entre Deus, o homem e a linguagem. Primeiro Deus diz e a coisa é feita. Depois, o homem, criado por Deus, é ordenado a dar nome aos animais. Ao fazer isso, o homem, Adão, opera um duplo processo: o de simbolização e o de objetificação. Os animais, assim simbolizados pela palavra tornam-se objetos, submissos à nomeação que lhes foi conferida pelo homem. Trata-se, poderíamos dizer, de uma primeira forma de dominação do homem sobre a natureza e um germe da posterior dominação do homem pelo homem, a partir da qual o próprio homem se torna objeto.

Por isso é que a origem do mal-estar situa-se justamente na passagem da natureza para a cultura. Nas palavras de Rey-Flaud (2002, p. 10), “o caráter essencial da horda humana que a distingue das hordas animais é o de ser desde a origem conduzido pela linguagem”. Em outras palavras, a condição de entrada do sujeito humano na cultura é uma marca infligida sob o mal-estar, que se opera sob o signo da pulsão de morte. O homem torna-se capaz de simbolizar às custas de sua abdicação aos instintos primitivos, sem que, no entanto, a pulsão destrutiva para sempre desapareça. Muito pelo contrário. Estabelece-se, inclusive, na relação com o Outro, com os outros.

Conforme Rey-Flaud (2002, p. 22),

a natureza do Outro, cuja civilização sustenta a figura, constitui o paradoxo do sujeito humano. De fato, o homem apreende esse Outro como uma instância estrangeira, francamente hostil, desconhecendo que ele é, na realidade, a estrutura simbólica da linguagem que o constitui ele mesmo como sujeito.

O Outro se torna um estrangeiro. Portanto, uma ameaça. O homem, nessa perspectiva, “[...] se revolta de fato contra aquilo que o faz homem” (REY-FLAUD, 2002, p. 22), de modo que o mal-estar na civilização parece tornar-se irreduzível, na medida em que “é essa aporia que aumenta de maneira considerável as reivindicações narcísicas do sujeito humano em relação ao Outro”.

Essas reflexões de Rey-Flaud (2002) têm a ver justamente com o fato de que, para Freud (1996 [1930]), o sofrimento ameaça o sujeito humano a partir de três direções: de seu próprio corpo, condenado à decadência e à dissolução; do mundo externo, como forças de destruição esmagadoras e, por fim, de seu relacionamento com os outros homens. Nas palavras de Freud (1996 [1930], p. 85), “o sofrimento que provém dessa última fonte talvez nos seja mais penoso do que qualquer outro”. É nesse ponto que, segundo Rey-Flaud (2002), instaura-se uma “arqueologia do ódio”, ou seja, um ódio pelo Outro da linguagem.

As raízes do mal-estar, portanto, se engendram na relação que se estabelece com o Outro – com a linguagem, com a pulsão de morte – e com o outro. A linguagem, por conta disso, não se reduz à mera nomeação das coisas. Lacan (1978) retoma a posição hegeliana que diz que o ser da linguagem é o não-ser dos objetos. Assim, quando a linguagem é utilizada, a coisa é trocada pela palavra; o símbolo passa a ocupar o lugar da coisa e a vida humana desenrola-se num contexto simbólico. O homem, assim como o ambiente dito natural, é imerso pela linguagem. É por isso que, na passagem da natureza à cultura, o acesso ao

simbólico representa o funcionamento do homem num regime de excesso, para além do funcionamento biológico apenas.

Por isso é que a dimensão simbólica relaciona-se à pulsão de morte, na medida em que aquela é relativa à cadeia significante. Freud identifica a ordem simbólica como algo para além do princípio do prazer, para fora dos limites da vida. Trata-se de algo acoplado ao organismo humano, que o mortifica. No Seminário “O eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise”, Lacan afirma que a pulsão de morte não é senão a máscara da ordem simbólica. Assim é que a pulsão de morte torna-se, ao mesmo tempo, ingrediente e preço da entrada do homem na cultura.

Para Lacan, a passagem da natureza à cultura relaciona-se, como vimos, à Lei da Ordem, à linguagem. No entanto, não se pode pensar na simples sobreposição de uma camada de cultura a uma camada de natureza, como se o simbólico fosse uma roupa que se colaria às coisas. O simbólico tem efeitos sobre a vida humana ou, nas palavras do próprio Lacan (1978, p. 18), há uma insistência da cadeia significante, de tal modo que a tomada do simbólico se exerce até o mais íntimo do organismo humano. Ou seja, a própria natureza se modifica pelo significante e o corpo, tomado pelo simbólico, é desnaturalizado.

Na anorexia, como temos observado, o sujeito não está foracluído. Entretanto, há um empobrecimento em sua dimensão simbólica que se materializa: a) na repetição de atos (seja pelo *acting out*, seja pela passagem ao ato); b) na negação do outro (na dimensão imaginária); c) no próprio corpo emagrecido, quase sem forma ou na forma de um cadáver. Essa incapacidade de simbolizar encontra referência no processo de desfusão pulsional, que diz respeito às pulsões, de vida e de morte, produzindo efeitos no corpo do sujeito. Essa forma de se posicionar pode significar, também, uma tentativa de imprimir a falta no outro. A escrita, no blog, acaba funcionando como um endereçamento (COSTA, 2004), como uma forma de simbolizar o insuportável, o real que não cessa de não se inscrever. Nos blogs encontramos, no entanto, uma forma particular de endereçamento: o sumiço.

RD32⁶⁹:

Desabafo

Sabe o que eu queria? Sumir. Eu sou fraca sim e você, pensa que ta ajudando, mas não ta ajudando em **NADA**
Não preciso dos seus conselhos, eu sei o que eu to fazendo [...]

⁶⁹ Disponível em: <http://annajunkie.blogspot.com.br/?zx=f3f7b730b436ca61>

Esse recorte, inscrito no blog por “Anna Junkie”, nos remete tanto ao título desse tópico, “Sumida eu? magina”, quanto a um outro recorte já analisado. Falamos do RD18, no qual lemos “que saudades que eu estava ... Tudo bem eu sei que sumi... mas foi por motivos justos. Não mentira não foi por motivos justos, afinal eu fiquei todo esse tempo comendo feita uma porca louca...”. No RD32 estamos diante de um sujeito inscrito na FD da magreza inatingível que, assim como outros sujeitos inscritos também nessa FD, recorrentemente materializam o sumiço.

Se, no título que abre esse tópico há uma negação do sumiço pela expressão “magina”, seguida da pergunta “Sumida eu?”, no RD18, pelo contrário, o sujeito admite que sumiu, mesmo que os motivos não tenham sido justos. Deve haver motivos justos para sumir, que em nada têm a ver com o ficar comendo “feito uma porca louca”. Já no RD32 o sumir é da ordem do querer – o sujeito quer sumir, quer desaparecer. Esse querer se relaciona e é endereçado ao outro: o sujeito, na posição de anoréxico é fraco, mas o outro em “NADA” ajuda. É preciso sumir, desaparecer para o outro, uma vez que seus conselhos não são necessários.

O sujeito “some”, fica dias e dias sem escrever no blog e depois reaparece, como na brincadeira do *for-da* freudiano. As justificativas para o “sumiço” são variadas: visita ao médico, exigências da vida cotidiana (escola ou trabalho) ou períodos de compulsão, dos quais o sujeito sente vergonha. Fato é que há um jogo entre presença e ausência no qual a anoréxica se situa no entremeio, no não-lugar, como vimos no capítulo anterior. Da mesma maneira que o corpo some, desaparece sob a figura de um cadáver, o sujeito, no blog, materializa seu sumiço, sua ausência. Tanto na escrita no blog, quanto na escrita do corpo (a magreza extrema), esse período de ausência, de sumiço, pode ser entendido justamente como uma forma de jogar com o simbólico, pela via do equívoco, através do silêncio.

Se a letra constrói uma fronteira, funcionando como borda no corpo relacional que, para Costa (2004), é o corpo pulsional, pelo silêncio, pela ausência, estamos diante de algo que falha. A não inscrição da palavra revela, portanto, o real, que o simbólico não dá conta de contornar. No entanto, a ausência, por si só, não significa a ascensão do real à cena. O silêncio não é a negação da palavra, da letra. É, antes, uma das formas pelas quais a linguagem pode se materializar. Por isso o paradoxo, a contradição. Por isso é que a pulsão de morte funciona lado a lado com o simbólico, porque a letra acaba por recobrir o real.

A palavra é vista como uma presença feita de ausência. O simbólico substitui a coisa; sua emergência inflige um corte ao real, introduzindo uma separação entre as palavras e as

coisas. A palavra, no entanto, é formada por signos e o signo é ideológico, de modo que a entrada do homem na cultura se dá, também, pela ordem ideológica.

O corpo passa a ser constituído como *corpodiscurso*, atravessado de discursividade, ou seja, de efeitos de sentido que são construídos no confronto entre o simbólico e o político. O simbólico irrompe no corpo pelos processos de interpelação e identificação, que não se dão fora das dimensões ideológica, inconsciente e cultural. O corpo simbólico se constrói e se dá a ver pelos sentidos que lhe são atribuídos por gestos de interpretação na história, bem como pela memória discursiva que passa a constituí-la, como pontua Vinhas (2014).

O corpo, em sua materialidade e, portanto, em sua opacidade, é feito de linguagem. A língua, nos disse Pêcheux (2004 [1981]), se inscreve no corpo e este, antes esfacelado, pode ser reconstruído. Nesse regime do excesso – o “a mais” específico do homem – a linguagem vai tomando o corpo, recobrando o real e construindo a realidade, da forma como pode ser suportada. No entanto, se levamos em consideração a teorização de Pêcheux acerca da logofilia – os homens loucos por sua língua – que se divide em dois distintos posicionamentos – de um lado o amor pela língua materna e de outro o desejo da língua ideal – temos, aí, mais um paradoxo.

Com relação ao corpo, poderíamos afirmar que esse paradoxo se instaura por um desdobramento: da logofilia para “corpofilia”. Nisso que chamamos de “corpofilia” teríamos também duas distintas formas de posicionar dos “homens loucos por seu corpo”: de um lado, o amor pelo corpo próprio, sendo este constituído pelo outro, pelo simbólico, pela linguagem; de outro lado, o desejo de um corpo ideal, que se desdobra a partir de um amor narcísico pelo próprio corpo e de uma consequente busca por um corpo inatingível.

A “corpofilia” não é especificidade do sujeito contemporâneo. As mais distintas sociedades (em sua organização social e em sua cultura) encontraram diferentes maneiras de materializar ora o amor pelo corpo, ora a busca por um corpo ideal. Na Grécia antiga havia um culto ao corpo, uma forma de adoração e cultivo do corpo que passava pela educação, pela religião, pela guerra, em suma, pela cultura.

Atualmente, o que propomos como “corpofilia” diz respeito ao modo como o simbólico irrompe do corpo, aos significantes que, feitos de ideologia, marcam o corpo. O simbólico, assim inscrito, diz respeito, portanto, à formação do Eu Ideal e do Ideal de Eu, ao corpo imaginário e ao imaginário de corpo e, para além disso, ao próprio significante que passa a constitui o corpo. Para melhor observarmos o funcionamento dessa questão, vejamos mais alguns recortes.

RD33⁷⁰:

Oii meus amores, desculpa por abandonar voc's por tanto tempo. Bom vamos lá né vou colocar as minhas medidas, por favor não se assustem!

Peso: 82,2

IMC: 29,8 % Gord: 34,22

Busto: 100 Barriga: 103 Cintura: 82 Quadril: 115

Essa sou eu em números. Toda vez que me olho no espelho sinto vontade de vomitar, de tanto nojo que tenho do meu corpo, não sei como o meu namorado consegue me ver sem roupa, ele deve imaginar que sou outra pessoa, uma bem mais magra, okay que ele também está acima do peso, mas ele é homem. né?!

RD34⁷¹:

Oii amores. Desculpa por não ter passado mais por aqui, estava com vergonha do meu peso, esse ano cheguei a pesar incríveis 90 kg. Mas graças a Deus estou menos gorda, fiz lipo e coloquei silicone, estou me sentindo menos feia, e sei que vou conseguir atingir o meu peso tão sonhado 50 kg, pode demorar um pouco, mas vou ter que ser paciente se quero ser magra para sempre.

Esses recortes foram retirados de um blog assinado por Bélla Paranoid. Em ambos temos uma certa materialização do sumiço, da ausência, como vimos nos recortes anteriores: “... desculpa por abandonar voc's por tanto tempo”. O sujeito pede desculpa a seus leitores por temporariamente tê-los abandonado, por ter sumido. A justificativa: estar com vergonha do peso. O peso – que confere consistência ao corpo – é objeto de vergonha, por isso é preciso sumir, desaparecer. Esse peso, que se traduz em medidas – a *res extensa* cartesiana – constitui o sujeito e o corpo contemporâneo a partir de sua inscrição não apenas no discurso das anoréxicas, mas no discurso da medicina e de um suposto padrão de beleza. É por isso que o sujeito escreve “Essa sou eu em números”. Essas são as medidas que a categorizam enquanto sujeito (gordo ou magro, saudável ou doente, etc), que conferem a seu corpo comprimento, largura e profundidade.

No entanto, corpo não é só isso. O corpo é interpelado, passa pelo processo de discursivização. O corpo é texto e sendo texto, porque nele irrompe o simbólico, torna-se objeto de interpretação. É por isso que, diante desse corpo em medidas, desse “eu” em números, o sujeito, na posição de anoréxica, diz “Toda vez que me olho no espelho sinto

⁷⁰ Disponível em: <http://anorexicsite.blogspot.com.br/>

⁷¹ Disponível em: <http://anorexicsite.blogspot.com.br/>

vontade de vomitar, **de tanto nojo que tenho do meu corpo**” (Grifos nossos). A imagem do próprio corpo refletida no espelho torna-se insuportável. O corpo é simbolizado como algo que desperta nojo, repulsa, tanto que a moça afirma “[...] não sei como o meu namorado consegue me ver sem roupa, ele deve imaginar que sou outra pessoa, uma bem mais magra, okay que ele também está acima do peso, mas ele é homem. né?!”

Nesse fragmento, várias questões emergem, além da (não) relação que se estabelece com o próprio corpo. Primeiro que, para ser reconhecida, é preciso ser magra. Mais do que isso, para se tornar objeto de desejo do outro, é preciso ter um corpo magro. Esse corpo imaginário é construído, como vimos, a partir de um imaginário de corpo, que se solidifica nas relações sociais do modo de produção (na sociedade, na e pela cultura). Trata-se, aqui, de uma forma de materialização da “corpofilia” – do homem louco por seu corpo – sob a forma do desejo de um corpo ideal. O ideal, para se ter reconhecimento numa sociedade em rede, do espetáculo, é tornar-se personagem, usando, para isso, a vestimenta da magreza. A magreza é “in-corpo-rada” no sujeito contemporâneo pela força que sobre ele exerce os processos de interpelação e identificação. Tanto que, incluída nesse processo, está a questão de gênero: o namorado está acima do peso, mas ele é homem. Ao homem é permitido estar acima do peso. À mulher não. Essa é uma ideia construída social, cultural e ideologicamente.

A mulher, mais do que o homem, precisa se enquadrar nos padrões: de saúde e, principalmente, de beleza. Nesse sentido é que há sintoma, ou melhor, que o corpo se torna um sintoma, ou que nele o sintoma se inscreva, sendo o sintoma a inscrição do simbólico no real. Lembremos que, para Lacan (2007), não há relação sexual. O que suporta a relação sexual no “falasser” é o fato de não haver equivalência, que se dá pelo sintoma, ou seja, pelo outro sexo que, no sintoma, é suportado. Para o homem, como vimos, o sintoma é o sexo ao qual não pertence: uma mulher. Para a mulher, o homem se torna mais do que um sintoma: é uma devastação.

A questão de gênero se materializa, também, na logofilia, abordada por Pêcheux (2004 [1981]). Segundo o autor, tanto no sentido gramatical, quanto sexual, trata-se de dois gêneros da loucura: “[...] o ‘feminino’ da língua materna, língua mãe do fluxo oral das palavras, o ‘masculino’ da língua ideal, escritura em que o significante ausente domina a construção sintática” (2004 [1981], p. 51). Dito de outro modo, a figura do Pai (o Falo, a Ordem, o Direito, a Razão) estaria em “desconjunção” com a da mãe (a matriz, o fluxo, a Vida). Na “corpofilia” essas questões permanecem: o corpo masculino na “desconjunção” com o feminino. O corpo do homem, que carrega o significante da paternidade, na sua (não) relação com o corpo da mulher (que carrega o significante da maternidade).

Nessa (não) relação, contraditoriamente, é a mulher que, em termos de números, se sobrepõe ao homem, expondo seu corpo à racionalidade da ciência, em busca de um corpo perfeito, sob o viés do tratamento estético. No RD34 lemos “Mas graças a Deus estou menos gorda, fiz lipo e coloquei silicone, estou me sentindo menos feia, e sei que vou conseguir atingir o meu peso tão sonhado 50 kg”. O sujeito busca tornar seu corpo perfeito por meio de intervenções cirúrgicas, as quais, na atualidade, se inserem no interior do discurso da própria medicina. O tratamento estético faz parte das práticas médicas e, por ser da ordem da medicina, tem credibilidade junto ao público.

Ocorre que essa busca – racionalizada pelo discurso da medicina – a fim de obter um padrão estético de corpo perfeito, nunca é plenamente alcançada. O desejo por um corpo ideal nunca é satisfeito, de modo que do corpo passa a se ter nojo. O alcance desse desejo, nas palavras da blogueira, “[...] pode demorar um pouco”. Ou, não ser alcançado nunca, porque é da ordem do impossível. Mais do que isso, para se atingir esse corpo ideal, é preciso ser paciente. “[...] vou ter que ser paciente se quero ser magra para sempre”, nos diz Bélla Paranoid. E aí, a palavra “paciente” irrompe como um símbolo que toma o corpo, que se inscreve no corpo e que inscreve o corpo em determinadas formações: discursiva, imaginária, cultural e social. Ser paciente, sob nosso gesto de interpretação, pode significar tanto ter paciência, quanto ser/estar doente. E ser/estar doente implica ser/estar sob o julgo da medicina.

O sujeito do desejo, portanto da falta, cede lugar ao sujeito ego pleno, aquele que pensa saber o que quer, mas que, ao mesmo tempo, não se dá conta de sua interpelação pela ideologia, pelo inconsciente e pela cultura. O sujeito é livre para melhor se assujeitar, tanto que se assujeita à “corpofilia”, sob o viés do desejo de um corpo ideal. O sujeito do desejo, aquele que ama seu corpo porque nele trabalha o simbólico, some diante daquele no qual se sobrepõe um amor narcísico pelo próprio corpo. O sujeito ama tanto a ideia de um corpo ideal, perfeito, que essa busca se torna um sintoma, porque inatingível. E é aí que espelho se estilhaça, que o lapso irrompe pela contradição, pelo paradoxo, uma vez que é justamente no gesto de fazer sumir o sujeito do desejo que este aparece, que este se faz ver com maior veemência.

A entrada no simbólico recobre algo do real, permitindo ao sujeito e ao corpo suportar o que seria, no real, insuportável. O organismo é habitado por um corpo imerso na linguagem que, por sua vez, transforma a força dos instintos em uma outra energia: as pulsões – ecos no corpo de um dizer. O universo simbólico é aderido por cada poro do organismo, fazendo com que este se transforme em corpo – para além da dimensão biológica. No entanto, algo sempre

sobra, sempre retorna. É para essa dimensão impossível e contingente que lançamos nosso olhar no próximo tópico. Para o real, ou melhor, para a diferença entre o corpo impossível e o impossível do corpo.

5.1.4 O corpo que fal(h)a: o corpo impossível e o impossível do corpo

Nos tópicos anteriores, empreendemos uma passada pelos registros imaginário e simbólico, iniciando pelo retorno ao corpo pulsional, a partir dos registros da pulsão de vida e da pulsão de morte. Buscamos mostrar que esses registros não ocorrem separadamente, não se dão fora dos processos de interpelação pela ideologia, pelo inconsciente e pela cultura, e que o paradoxo acaba por constituir esse processo, pelo menos no que tange ao sujeito anorético. Ao final do tópico que se antecede a este, vimos que o espelho se estilhaça, que o lapso irrompe pela contradição, pelo paradoxo e é a partir daí que, propomos, nesse momento, o trabalho com o corpo que fal(h)a, que fala e que falha, ao mesmo tempo. É a partir daí que buscamos trabalhar, tendo presente o registro do real, a diferença entre o corpo impossível e o impossível do corpo, também como um paradoxo, que retorna no corpo e no sujeito que nele habita, pela falha, pelo equívoco, produzindo gozo.

Para a Psicanálise, há um corpo real que diz respeito ao corpo orgânico (ossos, órgãos), sem, no entanto, se reduzir a isso, uma vez que ele só existe na medida em que falado. O corpo orgânico, como corpo real, “ex-siste”, a partir de uma “bio-lógica”, um sistema mais ou menos autônomo, independente da consciência, mas que não fica inerte às formações do inconsciente. O corpo biológico, que integra o corpo real, não sobrevive por si só. Quem o anima é o simbólico e quem lhe confere consistência é o imaginário.

A imagem, como vimos, é importante na formação do corpo na medida em que ela antecipa uma forma. Com relação a isso, Lacan (2007) faz referência a Platão, segundo o qual, por causa da forma, o indivíduo se apresenta como um “troncho”, como um corpo. Essa forma, na psicanálise lacaniana, só libera o saco ou a bolha, uma vez que é alguma coisa que incha. Ocorre que esse saco pode nada conter, pode ser um saco vazio e um saco vazio, no entanto, nem por isso permanece um saco. Para Lacan (2007, p. 19), “[...] isso só é imaginável pela ex-sistência e pela consistência que o corpo tem, de ser pote. É preciso apreender essa ex-sistência e essa consistência como reais, posto que apreendê-las é o real”.

A ideia de corpo como saco nos permite pensar na importância dos orifícios corporais para a estruturação do corpo pulsional, uma vez que o corpo é o que ex-siste como real aos anéis do imaginário e do simbólico. Em outras palavras, o corpo é o que está fora como real. Trata-se do corpo como organismo vivo que, a partir de fora, sustenta o corpo em suas dimensões imaginária e significante. Em suma, falamos do corpo em sua face real, de um corpo que ex-siste.

A partir desta teorização temos o corpo caracterizado como consistência, como véu imaginário e simbólico que recobre o real. Retornando aos três registros, é possível referir o imaginário e o simbólico como o que faz consistir, o que fecha, faz círculo, faz corpo; o real, pelo contrário, como o que não faz todo, o que não se fecha. É com base nesses pressupostos que, em AD, a partir da concepção de Ferreira (2011), podemos dizer que o corpo (do) real é um corpo gozoso, pura energia psíquica da qual o corpo orgânico seria apenas a caixa de ressonância.

Poderíamos inferir que a apreensão do corpo real seria da ordem do impossível, visto que, quando retorna, o real já vem simbolizado. O real, afirma Lacan (1992, p. 130), “[...] é o impossível”. No entanto, em alguns recortes, podemos observar a incidência de possíveis (falamos possíveis, pois só são possíveis pelo nosso gesto de interpretação) referências ao corpo real.

RD35⁷²:

“Se não veem a minha alma,
que vejam meus ossos.”



Nesse recorte, retirado de um blog na plataforma “Tumblr”, intitulado “Confissões Anna Mia”, lemos “Se não veem a minha alma, que vejam meus ossos”. O sujeito convoca o outro, seu leitor e, por extensão, a própria sociedade como um todo, a ver seus ossos. É como

⁷² Disponível em: <http://confissoesannamia.tumblr.com/>

se o sujeito dissesse: “Se não podem ver meu corpo em suas dimensões imaginária e simbólica, que o vejam em sua dimensão real”. É impossível, no entanto, que vejamos seus ossos (literalmente), a não ser pela sua magreza, que se mostra porque a pele, a carne, não dá conta de esconder. As dimensões simbólica e imaginária funcionariam justamente para tamponar o real avassalador, impossível. No caso das anoréxicas, daquelas que, pela magreza extrema, levam às últimas consequências o mostrar seus ossos, o corpo real acaba se sobrepondo aos outros dois registros. O corpo perde sua consistência, de modo que o real não é recoberto.

Se a magreza pode significar uma forma de simbolizar, de instaurar a falta no outro, ela pode também e, paradoxalmente, representar a irrupção do gozo, que tem a ver, por sua vez, com a pulsão de morte. É nesse ponto que situamos a diferença entre corpo real e real do corpo, tendo presente que há uma diferença entre o corpo impossível e o impossível do corpo. Por corpo impossível entendemos justamente essa dimensão operada por uma “bio-lógica”, o corpo orgânico que “ex-siste”, que está fora, porque sua simbolização é impossível. O real do corpo, por sua vez, englobaria o impossível do corpo, a saber: o gozo e a morte.

“Do pó viemos e ao pó voltaremos” (Gênesis, 3:19). Nas duas pontas da existência, há o real, assombrando o sujeito. Essa é a lógica do real do corpo, seu impossível. Assim é que a vida humana é desenhada por um arco simbólico que recobre o real, o real enquanto gozo. Nos diz Lacan que a morte é, para qualquer um, incognoscível. Por isso mesmo, “[...] o caminho para a morte nada mais é do que aquilo que se chama gozo” (1992, p. 17).

Há uma relação entre o real e o gozo. Entretanto, é preciso distinguir três formas de gozo em Lacan. O gozo fálico, o mais-de-gozar e o gozo do Outro. Em termos gerais, o gozo fálico corresponde à energia dissipada durante uma descarga parcial, se expressando sob a forma do alívio – um alívio sempre incompleto da tensão inconsciente. Nessa categoria, o gozo é chamado de fálico, justamente porque é o falo que limita a abertura e fechamento do acesso à descarga. O que Freud chama de recalçamento, Lacan dirá que se trata do trabalho do falo, funcionando como uma espécie de comporta que regula a parcela de gozo que sai e a que permanece dentro do sistema inconsciente.

O mais-de-gozar é teorizado por Lacan como a parcela de gozo que permanece retido no interior do sistema psíquico e que, por se tratar de um excesso, precisa ser gasto, muito embora sua saída seja impedida pelo falo. O “mais” indica a quota de gozo residual que se ancora nas zonas erógenas e nos orifícios do corpo (boca, ânus, vagina, canal peniano). É nessas zonas que nasce o desejo, sendo o mais-de-gozar o que as estimula constantemente.

É nesse processo que temos acesso às primeiras incidências do simbólico e do gozo, que Lacan vai teorizar a partir da relação do sujeito com o Outro, em que o gozo se manifesta a partir de sua inscrição nas zonas erógenas. Tais inscrições têm a ver com a função do traço unário, a origem do significante ou, em outras palavras, a forma mais simples de marca. O traço unário, de acordo com Lacan (1992, p. 81), “comemora uma irrupção do gozo”, sendo que o significante fundador surge justamente do gozo. Dessa maneira, o corpo imerso no real desaparece pelo mapa simbólico sobreposto ao corpo, traçado a partir do próprio gozo, que fixa os significantes.

Não obstante, esse corpo imerso no real passa a sobreviver fantasmaticamente como gozo absoluto. O gozo, situado no real é difícil de definir, uma vez que, para Lacan (1992), é aquilo que não se pode nomear, dele nada podemos saber. Para compreendê-lo, torna-se necessário o retorno à raiz da fantasia, na qual se encontra a associação da marca (o traço). Lacan (1992, p. 51) refere-se aqui à marca sobre a pele, “[...] onde se inspira, nessa fantasia, o que nada mais é que um sujeito que se identifica como sendo objeto de gozo”. No entanto, é gozo de quem? – pergunta Lacan. É o gozo do Outro que, conforme o autor, seria uma das vias de entrada do Outro no mundo do sujeito.

O gozo do Outro, nesse sentido, corresponderia a um estado hipotético no qual a tensão é totalmente descarregada, sem o entrave de nenhum limite. Trata-se de um gozo que o sujeito supõe no Outro, por isso a relação com o simbólico. É pela entrada em ação do significante que podemos falar de gozo e é por isso que o gozo no ser falante é de outra ordem daquele do castor ou da ostra, por exemplo. Ninguém jamais saberá sobre isso porque, “[...] faltando significante, não há distância entre o gozo e o corpo” (LACAN, 1992, p. 188), de modo que esses seres coincidem com o próprio gozo. A questão se coloca, no ser falante, a partir da clivagem, da separação entre gozo e corpo, do momento em que há jogo de inscrições, marca do traço unário. Por conta disso é que o significante não é feito para as relações sexuais. Conforme Lacan (1992, p. 34), “desde que o ser humano é falante, está ferrado, acabou-se a coisa perfeita, harmoniosa, da copulação [...]”. Assim é que o gozo filtrado através da linguagem é sempre um gozo limitado. Quanto maior for a distância com relação à linguagem, mais intenso e mortal torna-se o gozo. O gozo não simbolizável é, para o ser falante, inatingível e insuportável.

Somos seres da falta. O gozo nos é barrado. A morte é a nossa única certeza, mas dela nada sabemos. É nesse sentido que pontuamos o gozo e a morte como os impossíveis do corpo, ou o real do corpo. Vejamos alguns recortes nos quais essa questão pode ser analisada.

RD36⁷³:

Não foi o fim quando eu desejava que tivesse sido.
Eu não fui longe o suficiente.
Eu não matei o meu corpo.
Eu não morri de fome.
Eu não me matei.

Esse recorte foi retirado de um blog intitulado “Meu alface favorito”. Estamos, aqui, diante de um impossível, a morte, que não apenas é nominada, mas também invocada pelo sujeito. Nessa postagem, a blogueira refere-se a uma, dentre tantas tentativas de suicídio, cuja consequência foi sua hospitalização. Ela desejava o fim. Nela a pulsão de morte, como instinto autodestrutivo, estava se fazendo materializar. Era o desejo de retornar ao estado inanimado, pela repetição de atos, produzindo gozo, aquele gozo absoluto e, portanto, impossível, inatingível.

Ocorre que não morreu. Na carne, continua pulsando a vida. Ela nos diz “Eu não matei o meu corpo. Eu não morri de fome. Eu não me matei”. O sujeito, na posição de anorético, repete atos que sugerem justamente o contrário: matar o corpo, morrer de fome, e é por esse viés que a pulsão de vida trabalha lado a lado com a pulsão de morte, tendo por função manter o limite em relação ao gozo. O princípio do prazer é convocado para articular aquilo que se inscreve em uma dialética do gozo ou aquilo que se dirige contra a vida, a saber, a repetição, ciclo que acarreta a desaparecimento da vida, o retorno ao inanimado.

Temos, aqui, o real do corpo ou o impossível do corpo se inscrevendo e escrevendo o sujeito em sua dimensão real. O inominável, no entanto, pode ser dito, porque, nesse caso, o sujeito não foi longe o suficiente. O gozo é o caminho para morte, afirma Lacan (1992), mas o sujeito não foi longe o bastante para alcançar, tanto o gozo, quanto a morte. É o significante que ainda o protege contra esse real avassalador. É o simbólico que recobre algo do real. É o significante que, contraditoriamente, institui e barra o gozo.

Porque é um ser da falta, o que resta ao sujeito, desgarrado da ordem natural e condenado a falar, é instituir trocas simbólicas com o outro; construir, com o uso da linguagem, o campo significante que o representará diante do outro; um campo que, por sua vez, nunca será plenamente completo. É pela falta que o sujeito se torna desejante. No

⁷³ Disponível em: <https://meualfacefavorito.wordpress.com/page/2/>

entanto, é porque há real que o espelho se estilhaça, que a própria língua não dá conta do insuportável, materializando-se pelo equívoco.

RD37⁷⁴:

Não há coragem para olhar-me no espelho.

Um de nós irá quebrar se isso acontecer e temo que seja eu. Não quero mais juntar os pedaços de uma garota fragmentada que simplesmente escolheu ser assim, mesmo que as vezes tente colocar a culpa no mundo porque se sente fraca demais para carregar o fardo das consequências que suas atitudes lhe causam. Um fardo que, a cada dia, pesa mais.

Eis a dimensão trágica da existência humana, como diria Nietzsche: carregar o pesado fardo que consiste o viver, suportar o eterno retorno do mesmo. No RD37, lemos a iminência do espelho a se quebrar. E disso o sujeito tem medo. A blogueira nos diz que “não há coragem para olhar-me no espelho. Um de nós irá quebrar [...] e temo que seja eu”. Esse “eu” que, imaginariamente, é “um”, fragmenta-se em pedaços, não apenas quando se olha no espelho (quando vê a sua própria imagem), mas também quando se depara com suas escolhas – a “escolha” pela anorexia que, embora não esteja dito, aludimos e deslocamos para “a escolha pela morte”.

O “eu” – imagem do um, do idêntico – é insuportável, de modo que o que irrompe, aqui, é novamente o real do corpo. O impossível do corpo advém como a própria imagem do sujeito refletida no espelho que, por isso mesmo, não pode quebrar. O que o sujeito vê é exatamente sua condição de “não-um”, ou “os pedaços de uma garota fragmentada”, sua constituição pelo outro, que precisa ser negada. Contraditoriamente, o sujeito se situa no entremeio a uma posição enquanto desejante (fragmentado, porque constituído pelo outro; falta-a-ser porque barrado em seu gozo) e a uma posição a partir do real do corpo (o impossível – de olhar para o espelho e ver-se como desejante – produzindo a repetição e, por conseguinte gozo).

É nesse ponto que o sujeito se mostra como sujeito da fala, da falta e da falha. Que no corpo esses significantes se inscrevem. É por isso que os espelhos precisam ser quebrados. Para garantir que o “não-um” se inscreva no “um”. É nesse ponto, por fim, que entra em cena uma “outra cena”, que não aquela aludida por Freud, mas a que referimos a Pêcheux. Isso

⁷⁴ Disponível em: <https://meualfacefavorito.wordpress.com/page/2/>

porque, para Pêcheux, (2004 [1981], p. 95), “no espaço da língua, a busca impossível da unidade imaginária é paga ao alto preço da dupla linguagem da dominação”.

Quanto mais a anoréxica tenta se afastar do sintoma, mais esse aparece. Quanto mais tenta se distanciar do que faz sofrer, mais se aproxima do sofrimento. Quanto mais tenta se livrar da banha que incomoda, mais alimenta seu algoz, a anorexia. Nesse jogo, as formas de distanciamento acabam se tornando aproximações. A busca pela unidade imaginária, pelo “um”, revela o “não-um”, a fragmentação. Algo, aqui, falha e é nesse ponto que temos acesso ao real. Trata-se de uma falha que pode ser lida no e pelo corpo, na e pela língua.

Segundo Pêcheux (2016 [1979], p. 17), “há *um* real da língua. Há *um* real da história. Há *um* real do inconsciente”. O real da língua é o impossível. Com base em Milner, Pêcheux (2004 [1981]) afirma que a língua tem algo que ver com a sexualidade (a língua mãe – o fluxo da vida; a língua do pai – a Ordem, a Lei). Por conta disso, é preciso que se contorne o ponto em que a existência da língua atinge a do inconsciente (o ponto da interdição do incesto), porque é daí que surge o impossível, que Milner dirá se tratar da existência, num mesmo movimento, da língua e do inconsciente. Desse ponto emerge o conceito de *alíngua* (*lalangue*) – ponto de impossível que surge do fato de não haver relação sexual. A *alíngua* diz respeito ao fato de que a língua contém algo de impossível, impossível de dizer, impossível de não dizer de uma determinada maneira. Dito por Pêcheux (2004 [1981], p. 52), “o real da língua é, portanto, o impossível que lhe é próprio”.

O real da língua, por esse viés, é cortado por falhas, que podem ser vistas pela existência do lapso, do Witz e das séries associativas que o desestratificam sem apagá-lo. A língua comporta o equívoco, a falha, a falta, de modo que um segmento pode ser, ao mesmo tempo, ele mesmo e um outro. Trata-se, como afirma Pêcheux (2004 [1981], p. 55), do não-idêntico que aí se manifesta pressupondo a *alíngua*, como um lugar no qual se realiza o retorno do idêntico sob outras formas. Há uma repetição, mas essa “repetição do significante na *alíngua* não coincide com o espaço do repetível e que é próprio à língua, mas ela o fundamenta e, com ele, o equívoco que afeta esse espaço”.

Como vimos no terceiro capítulo de nosso trabalho, mais especificamente no tópico em que abordamos as falhas no ritual de interpelação e identificação, o equívoco constitui não apenas a língua, mas também o corpo. O corpo é atravessado pela equivocidade, tanto que, no e pelo corpo se materializa a resistência. Dito de outra forma, a língua e o corpo não são dotados de transparência e univocidade, justamente porque há uma constituição pelo equívoco. Ou melhor, a língua e o corpo tocam no real da história, porque são constituídos pela contradição.

De acordo com Pêcheux (2004 [1981]), a contradição, invisível, une a língua à *alíngua*. Trata-se do equívoco, que afeta e corrompe o princípio da univocidade na língua, aparecendo exatamente como o ponto em que o impossível (linguístico) vem aliar-se à contradição (histórica); o ponto em que a língua atinge a história. É aí que o real da língua se desdobra em real da história, uma vez que, para Pêcheux (2004 [1981], p. 64) “a irrupção do equívoco afeta o real da história”.

É com esse real que o materialismo trabalha: a categoria de real especificada pela sua relação com o impossível – o real da história como contradição. O real do corpo, que teorizamos a partir do gozo e da morte, irrompe pelo equívoco do e no corpo. A equivocidade faz ver a contradição tomando forma no corpo e é por isso que o corpo, ele também, atinge a história.

São os corpos que produzem a história. O corpo, como materialidade do sujeito, está na base do modo de produção. É com o corpo que tem que o sujeito dá forma ao capital, mesmo que disso não se dê conta. É com o corpo que tem que o sujeito se torna, ao mesmo tempo, o que reproduz e o que transforma o modo de produção que, por sua vez, constitui a organização social, a sociedade. Por fim, é com o corpo que tem que o sujeito é produto e produtor da cultura.

Tendo isso em vista é que podemos dizer que o equívoco, da forma como se materializa, faz emergir a resistência nas relações de dominação impostas pelo modo de produção. Conforme Pêcheux, a ideologia dominada nasce “[...] no lugar mesmo da dominação ideológica na forma dessas múltiplas falhas e resistências” (2009 [1981a], p. 26). Trata-se do “[...] efeito do real histórico que, no interdiscurso, funciona como causalidade heterogênea, e, ao mesmo tempo, o efeito do real sintático, que condiciona a estrutura internamente contraditória da sequência intradiscursiva” (2009 [1981a], p. 26).

A anorexia comparece como uma das formas pelas quais, pelo corpo, o sujeito pode fazer algo falhar nesse modo de produção, na sociedade do espetáculo, em rede, numa cultura da virtualidade real. No interior mesmo de uma “cultura decadente”, como pontua Nietzsche, a anoréxica resiste, nos dando a ver justamente a decadência – a doença, ou aquilo que, sob o ponto de vista médico ou religioso seria a própria fraqueza humana.

A anoréxica não suporta sua imagem refletida no espelho. Contraditoriamente, não suporta, também, o espelho quebrado. A partir daí, podemos questionar: afinal, o que quer esse espelho? O que quer esse espelho quebrado?

No nosso gesto de interpretação, o espelho quebrado daria a ver a fragmentação, o “não-um”, a constituição pelo outro. Por isso é que, quanto mais busca a unidade, mais a

anoréxica se vê fragmentada. Dito por Pêcheux (2004 [1981]), a busca da unidade imaginária é impossível, na medida em que, no espaço da língua, essa busca é paga ao alto preço da dupla linguagem da dominação. Poderíamos dizer o mesmo com relação ao corpo, visto que, quanto mais o sujeito se aliena às imagens e aos significantes que dão forma ao modo de produção capitalista, mais é por esse sistema dominado.

Pêcheux (2004 [1981], p. 116) afirma que, no espaço da modernidade capitalista, marcada pela lógica da administração, há duas línguas: a “língua de madeira” do Estado e a “língua de vento” da propaganda. É nesse espaço que a linguagem foi instituída como “instrumento de comunicação”. A língua, nesse sentido, “[...] é afetada pela luta de classes, na determinação dos termos, fórmulas, construções, sintagmas, estruturas de enunciados” (p. 159). O corpo também.

Numa sociedade em rede e do espetáculo há o que poderíamos chamar de “corpo de vento”, que a anoréxica muito bem faz materializar. É, no entanto, porque excede a essa norma, a essa lei, que a anoréxica, mesmo com um corpo de vento, transgride e resiste. O real do corpo – o impossível – materializado pelo equívoco, atinge a história, pela contradição. Pelo paradoxo entre o impossível “um” e o sempre presente-ausente “não-um”, o real do corpo atinge a luta de classes, o modo de produção, a sociedade e a cultura.

O espelho – o que ele quer? Numa formação social capitalista, na qual se estabelece um jogo de dominação, o espelho serve para mostrar quem somos nós nesse jogo: os dominados. Os que se alienam a essa lógica a partir da conformação de uma unidade imaginária que se funda na ordem da normalidade. O espelho é peça fundamental numa sociedade do espetáculo. É ele quem dá a ver o sujeito, os personagens pelos quais se mostra, bem como as formas pelas quais toma lugar na rede, no modo de produção. É ele quem confirma ao sujeito a voz do Outro constitutivo: “Você não é magra o suficiente”, ou “você não é bom o suficiente”.

Entretanto, há quem resiste. Há os que resistem à alienação pela dominação. O espelho é, então, quebrado. A unidade imaginária, bem como o próprio jogo de dominação são postos em xeque pelo lapso que irrompe do estilhaçamento.

5.2 ANOREXIA NERVOSA: NO CORPO, AS MARCAS DA CULTURA

Observamos ao longo de nosso percurso que, respeitadas as singularidades inerentes ao tempo (história) e aos lugares nos quais o sujeito anorético toma posição, um fato se apresenta, aparentemente, alheio à mudança. É do paradoxo que falamos. Um paradoxo que vai se materializando ao longo do tempo e produzindo um efeito de repetição – uma memória que não cessa de se inscrever. Algo da anorética do convento, algo da anorética do circo ainda hoje pode ser lido na anorética do blog, do consultório e da família.

Em nosso gesto de interpretação, trata-se do paradoxo: do excesso e da falta. Se esta é a insígnia pela qual o sujeito da modernidade é reconhecido, pensamos que, no sujeito anorético, é potencializada, porque repetida por meio de rituais que conduzem ao seu desdobramento: o excesso da falta. Analisamos esse paradoxo que, no sujeito anorético e no seu corpo, toma forma não apenas pela sua constituição na tríade real, simbólico e imaginário, como apresenta a Psicanálise, mas, somado a isso, pela relação que se estabelece entre **sujeito, sociedade e cultura**.

Dito de outra maneira, os paradoxos vão tomando forma material, seja pelo lugar que ocupa o sujeito (o não-lugar, o lugar de entremeio), seja pela tríade que o constitui e constitui seu corpo. O corpo pulsional é também *corpodiscurso*; um corpo atravessado de discursividade; um corpo no qual se inscreve a interpelação ideológica, inconsciente e cultural. Pelo paradoxo, podemos ler a contradição, a partir da qual irrompe o equívoco que, por sua vez, materializa uma forma de resistência.

Com base nisso, nesse momento, passamos a investigar mais de perto as marcas da cultura impressas no corpo. De que cultura falamos? De que marcas falamos? Como a tomada de posição do sujeito numa dada formação cultural produz efeitos em seu corpo? Efetuamos um gesto de interpretação sobre essas questões que, no decorrer deste tópico, buscamos responder, sem, no entanto, dar por encerrada a discussão.

Falamos das formações que dão forma. Da formação social que, junto com a formação cultural, dá forma ao lugar social e deste que, por sua vez, dá forma ao lugar discursivo. Da formação social capitalista, da qual se produz uma formação cultural, que pode ser entendida como do espetáculo, em rede, da virtualidade real. É no interior dessas formações que se situa a anorética e seu corpo.

No interior dessas formações toma forma material um imaginário de corpo reverberado pelo discurso médico e pela mídia de modo geral, a partir das formações discursivas que chamamos de FD da medicina e FD do suposto padrão de beleza. O corpo magro e saudável é o que impera nesse imaginário. O corpo magro acaba se tornando sinônimo de saúde e de beleza, pela sua disciplinarização, através de toda uma logística do

cuidado do corpo. Esta é introduzida e normalizada no ordinário do cotidiano por discursos praticados: a alimentação, os exercícios físicos, a higienização, os procedimentos estéticos, etc. Ter um corpo magro torna-se sinônimo de ter um corpo cuidado.

Esse imaginário de corpo, impregnado nas práticas, no ordinário do cotidiano, passa a ser o normal, o comum. A disciplinarização é normatizada e no corpo vemos os seus efeitos. E quem naturaliza esses efeitos, bem como a sua própria produção é a ideologia. É por isso que falamos, em consonância com Pêcheux (1995 [1975]) que o discurso é a materialidade da ideologia e que as formações ideológicas estão sempre presentes-ausentes no processo de interpelação e de identificação.

Falamos de um corpo magro e saudável, o que, de acordo com o discurso médico, não condiz com o caso das anoréxicas, que são, pela sua magreza extrema, doentes. No entanto, a magreza extrema foi (e continua sendo) um padrão de beleza exposto e veiculado pela mídia. A magreza extrema, como padrão de beleza para a mulher, entrou em cena, em especial, na década de 60 do século XX, com o formato “cabide” das modelos nas passarelas internacionais – sendo a modelo Twiggy⁷⁵ um ícone de beleza na época.

A partir daí, sobretudo no mundo da moda, o corpo magro predominou nas passarelas. E não apenas nas passarelas. Numa sociedade do consumo, esse padrão é comprado e nele vemos o apagamento das diferenças. O corpo, assim disciplinarizado, seja pela medicina, seja pelo suposto padrão de beleza, vai se homogeneizando e ganhando cada vez mais espaço no espetáculo: do convento ao circo, das passarelas ao blog, da família ao consultório, e assim por diante.

O corpo magro das modelos torna-se objeto de consumo. É um corpo fetichizado, um ideal almejado e buscado a qualquer preço. O sujeito, alienado nessa lógica, fica condenado a obedecê-la para se tornar “um”, igual, aceito, pertencente ao grupo. O corpo magro passa ser objeto não do desejo, mas do querer. Por ser objeto do querer é que o sujeito pode comprá-lo, por meio da logística do cuidado do corpo.

Esse corpo almejado, no entanto, também pode causar espanto e repugnância. Referimo-nos aos casos de morte por inanição, sobretudo os de modelos de passarela, que precisam manter um determinado peso padrão e que, por conta disso, acabam se tornando anoréxicas. Exemplo disso é o caso da modelo francesa Isabelle Caro, falecida em 2010, em decorrência da anorexia. Caro tornou-se conhecida quando apareceu na campanha *No*

⁷⁵ Lesley Hornby começou a carreira de modelo aos 15 anos, em 1964. Sua aparência adolescente, muito magra, lhe rendeu o apelido de “Twigs” (graveto). Twiggy é considerada uma das primeiras supermodelos do mundo. Sua imagem, quase andrógina, magérrima, a tornou um ícone da moda e de estilo dos anos 60.

Anorexia, da marca italiana No-li-ta, fotografada por Oliviero Toscani, mostrando seu corpo extremamente magro. A campanha foi uma forma de alerta às mulheres do mundo inteiro quanto ao perigo de se sujeitarem a dietas demasiado radicais e sobre o impacto da anorexia na vida das pessoas. Em 2006, a modelo Isabelle Caro chegou a pesar apenas 25 kg, possuindo 1,65m. Abaixo, podemos ver a referida campanha.



Diferentemente de Twiggy que, embora magra, não era anoréxica, Caro não apenas era acometida pela anorexia como fez disso uma forma de denúncia. A campanha, veiculada mundialmente, deu início a um debate em torno das exigências feitas pela indústria da moda às modelos e países como a França, a Espanha e a Itália adotaram leis severas que punem agências e casas de moda que usam modelos extremamente magras ou anoréxicas em suas campanhas. O critério utilizado para saber se uma modelo está ou não exageradamente magra é o IMC (índice de massa corpórea), que não deve estar abaixo de 18. No Brasil, há, também, um projeto de lei que regulamenta a questão. Trata-se da Lei 562/2015, do Senado Federal, que “define como crime a disponibilização, em rede internet ou em qualquer rede de computadores, de informações, mensagens ou imagens, subliminares ou explícitas, que induzam ou incitem a anorexia ou bulimia”.

A referida legislação, tanto no Brasil, quanto nos demais países, visa tanto ao combate contra a anorexia e a bulimia, quanto a sua apologia. Isabelle Caro, por meio da campanha *No Anorexia*, bem como a própria legislação inscrevem-se no interior da FD da medicina, que considera a anorexia não apenas como uma doença, mas como uma ameaça contra a vida. A

modelo francesa lutou contra a anorexia; lutou também contra padrões que acabam por conduzir modelos e mulheres ao formato “cabide”, ao formato “cadáver”; lutou contra padrões que acabam por se tornar doença.

Não obstante tais campanhas e tais legislações, o formato “cabide” ainda é o que predomina nas passarelas, nas campanhas publicitárias, na mídia em geral. Algumas agências e algumas modelos encontram formas de burlar a lei. As modelos continuam tendo que ser extremamente magras. Mesmo anoréxicas, estão ainda nas passarelas. São descartadas apenas quando a doença é tornada pública, porque seria “politicamente incorreto” mantê-las em atividade nessa condição. A anorexia, aqui, não é um estilo de vida. É uma doença que se deve combater. É uma questão de saúde pública. Entretanto, o corpo magro continua sendo sinônimo de saúde e, principalmente, de beleza. Trata-se de um sistema perverso, no qual contradição se faz presente, no discurso que sustenta as formações discursivas, nas imagens que sustentam o imaginário de corpo, no próprio corpo.

No corpo são impressas as marcas da cultura. De uma cultura da virtualidade real. De uma cultura que passa a homogeneizar os processos de subjetivação. De uma cultura que precisa ser exposta como objeto de consumo numa sociedade do espetáculo. Nessa sociedade, é preciso que o sujeito se dê a ver no espetáculo sob um corpo magro e saudável. A modelo magra e, portanto, bonita, é tomada como padrão a ser copiado. Mas se a sua magreza for anorexia, causa repugnância, pena ou, o inesperado: inveja. Nos blogs, encontramos várias imagens de modelos extremamente magras que servem de “thinspiration”. Na FD da magreza inatingível, é preciso se livrar das banhas, como podemos ler no recorte abaixo.

RD39⁷⁶:

<p>preciso emagrecer. preciso emagrecer. preciso emagrecer. PRECISO ME LIVRAR DESSAS BANHAS NOJENTAS QUE ME FAZEM SER UM SER INFERIOR. q odiooooooooooooooooooooo</p>

Nesse recorte, o sujeito entra em cena no espetáculo como “Dark Angel”. Repete que precisa emagrecer. Enfatiza, em letras maiúsculas, que precisa se livrar dessas banhas nojentas que a fazem ser um ser inferior. A banha é um outro do qual é preciso se livrar. A banha é um dos excessos dessa sociedade de excessos. É preciso dela se livrar para se ter

⁷⁶ Disponível em: http://sick_life.zip.net/arch2007-01-14_2007-01-20.html

saúde e beleza. Ter banha no corpo significa ser inferior. Numa sociedade do espetáculo tornar-se visível pelo excesso, de banha, no caso, é uma vergonha, um escândalo. É preciso ter visibilidade dentro dos padrões.

Numa sociedade do espetáculo, afirma Kehl, os indivíduos são instados a se ver como um, como identidade; no entanto, são convocados a obedecer a “[...] uma ética bizarra que tem como valor supremo a visibilidade” (KEHL, 2004, p. 142). O sujeito dá-se a ver, torna-se “um” e visível, a partir de suportes de imagens fluidas, transitórias, efêmeras, dada a rapidez pela qual essas mesmas imagens se tornam descartáveis. Esse movimento, para Grigoletto (2014), constitui a construção de fantasias de identidades. Uma das consequências dessa lógica é justamente o apagamento das diferenças subjetivas e da dimensão dos ideais, uma vez que “[...] passa-se de uma sociedade regida pela lógica do desejo, em que cada sujeito persegue um ideal nunca plenamente realizado, para uma sociedade pautada pelo imperativo do gozo” (2014, p. 35). Numa lógica em que impera o gozo, os objetos (gadgets) proliferam para a satisfação imediata. A logística do cuidado com o corpo, passa a ser um desses gadgets, um desses objetos de consumo para a satisfação imediata.

O corpo é atravessado e constituído por esses objetos, por essas imagens. Dessa maneira, se o signo está para imagem assim como o significante está para o desejo do sujeito, sendo o signo o elemento que resulta da imagem já pronta e fixada, é possível dizer que nessa forma de organização da sociedade, não há lugar para o desejo do sujeito; este fica preso no signo-imagem que se apresenta fixado para ele. Para Grigoletto, a divisão do sujeito se dá

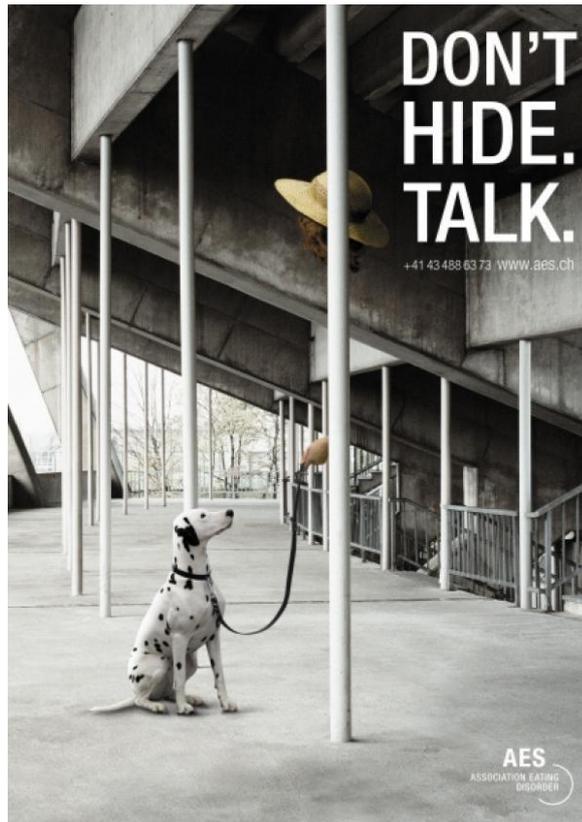
[...] entre a lógica do seu desejo, em que a falta primordial é que leva à busca de satisfação num movimento único para cada um, e as imagens que se cristalizam pela ideologia, provocando o sujeito a se colar nas imagens disponíveis para todos e a querer o mesmo que todos os outros. (GRIGOLETTO, 2014, p. 37).

Nessa ética bizarra, o corpo passa a ser ele próprio um cabide. Um cabide no qual essas imagens e objetos de consumo vão sendo colados e acabam por impregnar e constituir o corpo ou pelo menos a relação que se estabelece entre o sujeito e o corpo que tem. Numa sociedade e numa cultura líquida, disforme, nas quais as imagens e objetos ora se cristalizam, ora se dissolvem, o corpo também acaba se tornando líquido e disforme. Nessa ética bizarra de estar na imagem, o que impera é a “corpofilia”, o culto narcísico ao corpo, que se desdobra, como vimos, num corpo de vento. Num corpo sem peso, sem consistência. Em suma, num corpo cadáver.

A anoréxica, ao mesmo tempo em que reproduz essa forma de organização social, de cultura, porque inserida no interior da formação social e cultural – numa sociedade em rede, do espetáculo, de consumo; numa cultura da virtualidade real – imprime uma forma de resistência a essa mesma organização social.

É por esse prisma que pensamos as formas de subjetividade na contemporaneidade, em específico, a anorexia nervosa e o modo como o sujeito anoréxico se posiciona nessa formação social e cultural, sendo responsável, ao mesmo tempo, pelos processos de reprodução e transformação desse modo de produção. Se vivemos numa sociedade regida pelo excesso que, inclusive, produz um mal-estar, a anoréxica faz transbordar esse excesso. A anorexia nos coloca diante do impossível, da contradição.

Pela análise das anoréxicas em rede, no espetáculo, podemos ler essa contradição, esse impossível. Podemos visualizar, por fim, que o corpo pulsional não está fora de uma determinada formação social; que a tríade constitutiva formada pelo imaginário, pelo simbólico e pelo real não se dá fora do processo de interpelação e de identificação que é, ao mesmo tempo, ideológico, inconsciente e cultural.



**Campanha publicitária “Don't hide. Talk” da Saatchi & Saatchi para a AES -
Association Eating Disorder**

Capítulo 6 – Quando as cortinas se fecham, a (r)e(s)xistência: “Aprendendo a sobreviver”

6.1 O RETORNO AO CORPO

É chegado o momento de, em nosso percurso, alinhar os próprios limites de nosso caminhar. Trata-se de uma última parada na qual retornamos ao que deu início a esse caminhar – o ato de “se revoltar” que, aqui, entendemos como re-voltar: voltar de novo. Mas não voltamos para repetir o mesmo percurso. Voltamos justamente para possibilitar a mudança, já que o enunciado, repetido, sempre é suscetível de se tornar outro; já que a estrutura comporta o acontecimento; já que o mesmo pode se tornar diferente. É assim que se configura o sexto e último capítulo de nossa tese, como um efeito de fechamento do percurso a que nos propomos nesse trabalho e, ao mesmo tempo, como possibilidade de um novo começar, por outros gestos de interpretação, lançado a outros pesquisadores.

Nesse último recorte, retornamos ao corpo e propomos, ao nosso modo, a teorização do corpo como lugar de memória, como escritura. Re-voltamos nosso olhar às anoréxicas nos blogs, as personagens dessa história, nossas companheiras de percurso, e compreendemos que é chegado o momento de fechar as cortinas desse espetáculo. O ato de fechar as cortinas, no entanto, não significa dar por encerrada a questão, mesmo porque nos filiamos a uma disciplina de interpretação segundo a qual a incompletude e o não-todo são constitutivos.

Quando as cortinas se fecham, a (r)e(s)xistência, conferindo ao sujeito uma forma de “aprender a sobreviver”⁷⁷. Tomando como base as reflexões de Maluf-Souza (2014), assim grafamos o deslizamento de sentido – um efeito metafórico – da palavra existência para resistência.

⁷⁷ Alusão a uma postagem de um blog Pró-Ana, disponível em: <http://princesa-buliemica.blogspot.com.br/2012/01/aprendendo-sobreviver.html>

É pelo conceito de resistência que a autora propõe um diálogo entre a concepção de sujeito esboçada pela Psicanálise e a que é construída pela AD. No seu entendimento, é preciso pensar sobre a maneira como esse sujeito, afetado pelo inconsciente, é, também, determinado ideologicamente. Tendo presente, pois, essa interlocução e tomando como objeto de análise o suicídio de Torquato Neto, Maluf-Souza (2014) faz trabalhar o deslizamento metafórico da existência para a resistência a partir da grafia (r)existência.

Esse deslizamento, nas suas palavras, não poderia ser considerado trivial, isso porque a substituição produzida faz “[...] ressurgir na (r)existência os sentidos que a metáfora fazia deslizar, os sentidos de existência/morte” (2014, p. 64). Dito de outra forma, grafando (r)existência, os sentidos da palavra de origem – existência – não são apagados, mesmo que outros sentidos se tornem possíveis. Que sentidos são esses?

Para a autora, “a (r)existência ao mesmo tempo em que funciona como mecanismo de escamoteação dos desejos inconscientes, funciona também como forma de existência desses desejos” (2014, p. 65). Com base em Freud, Maluf-Souza conceitua a resistência como um mecanismo inconsciente que serve para esconder aquilo do que se quer saber, ao passo que a existência seria justamente um próprio não saber humano. Isso significa que “resistimos ao que queremos, mas não podemos saber, do mesmo modo que a existência é um querer, mas não pode saber” (2014, p. 67).

A resistência seria, então, essa figura fantasmática que ronda o sujeito humano em sua existência, sem, no entanto, mostrar sua verdadeira face. Trata-se de um jogo que se estabelece com o real, com aquilo que desestabiliza o que é da ordem do imaginário e do simbólico. Tendo como referência Pêcheux, a autora afirma que

a existência/resistência se instala por palavras colocando em questão relações de presença/ausência, de sentido/não sentido, que vão para além da ‘eficácia omni-histórica da ideologia como tendência incontornável a representar as origens e os fins últimos, o alhures, o além e o invisível’ (2014, p. 67).

Em suma, a metáfora da (r)existência faz sentido a partir do momento em que é considerada como uma manifestação inconsciente de um dado modo de dizer que, por sua vez, não diz apenas da conformação de uma ideologia de um determinado grupo, mas que diz das formações inconscientes de um dado sujeito, “[...] que toma a resistência em uma relação de vida/morte” (2014, p. 68).

A resistência constitui a existência do sujeito. É ela que permite que os sentidos se tornem outros, a partir das distintas inscrições do sujeito nas formações discursivas. É ela que permite ao sujeito, a partir de sua relação com a alteridade, tomar posição, mudar de posição, produzindo acontecimentos históricos. Nas palavras de Maluf-Souza (2014, p. 70), é pela resistência que se pode fazer sentido no interior do não-sentido, ou seja, que o sujeito pode romper

[...] com a ideologia dominante para assujeitar-se a uma outra ideologia ‘secundária’, que se marca como falha na língua, que materializa a falha estrutural do Estado ao se colocar na função de articulador do simbólico e do político (2014, p. 70).

Pela resistência, o sujeito sobrevive numa sociedade em rede e do espetáculo. O sobreviver, nessa formação social, passa a ser uma “sobrevida”, ou melhor, uma vida sobreposta ao espetáculo: na rede, o sujeito não vive, representa; numa sociedade de consumo, o sujeito torna-se ele próprio objeto de consumo. Em nosso trabalho, no entanto, o sobreviver se desloca para “sobre o viver”, isto é, “sobre o viver das anoréxicas”. É o nosso olhar, nosso gesto de interpretação sobre a vida dessas moças que se mostram nos blogs à procura de um endereçamento, de um olhar que interprete. E nosso olhar buscou, ao longo desse trajeto, interpretar o corpo da anoréxica numa sociedade em rede e do espetáculo; o corpo como materialidade significativa no qual são inscritas as marcas da cultura; o corpo como morada do sujeito, como *corpodiscurso*, no qual se escrevem os processos de interpelação e identificação, pela ideologia, pelo inconsciente e pela cultura.

Corpo e sujeito passam pelo processo de discursivização. Desse modo, re-voltamos nosso olhar à anoréxica e seu corpo, a fim de propor uma conceituação de corpo como escritura: como lugar de memória, como lugar de inscrição. Tendo presente a (r)e(s)istência, consideramos necessário, para tanto, o retorno ao processo segundo o qual o sujeito do discurso é convocado a assumir um determinado lugar na luta de classes, seja pela identificação, pela contra-identificação ou pela desidentificação às formações ideológicas, imaginárias, culturais e discursivas.

No decorrer de nosso trabalho, apresentamos materialidades a partir das quais lançamos um gesto de interpretação sobre a identificação e a contra-identificação do sujeito à FD da magreza inatingível. Embora tenhamos visualizado a relação que se estabelece entre esta e outras FDs (a FD da medicina e a FD do suposto padrão de beleza), não abordamos o

processo de desidentificação, aquele teorizado por Pêcheux (1995 [1975]) como a terceira modalidade discursiva do funcionamento subjetivo. Por isso é que, nesse momento, traçamos uma leitura sobre o sujeito anoréxico e o corpo que ele habita a partir do processo de desidentificação para, na sequência, apresentar o corpo como escritura, tendo em vista que é materialidade do sujeito, que é *corpodiscurso*.

6.1.1 A desidentificação

No terceiro capítulo, apresentamos o sujeito do discurso a partir dos processos de interpelação e identificação propostos pela AD. Com o olhar voltado para as “Anas” e “Mias”, analisamos a interpelação e identificação também pela cultura, bem como as falhas nesse ritual, que se dão a ver pela resistência, materializada pelo equívoco. Observamos o funcionamento de duas modalidades de subjetivação, teorizadas por Pêcheux (1995 [1975]), a identificação e a contra-identificação, tendo presente a relação entre três distintas formações discursivas: a FD da magreza inatingível (a dominante), a FD da medicina e a FD do suposto padrão de beleza. Não analisamos, no entanto, a terceira modalidade, que o autor chama de desidentificação.

Ocorre que, ao longo de nosso trabalho, nos deparamos com recortes discursivos que materializavam o paradoxo. O sujeito anoréxico, situado no que chamamos de não-lugar, ora se identifica, ora se contra-identifica com os saberes da FD dominante. Ora é borboleta, ora é porca louca. Encontramos, nos blogs que visitamos, materialidades que diziam respeito às dimensões do sagrado e do profano, do público e do privado. A anorexia, como um dos outros que constituem esse sujeito, ora é considerada como uma forma de viver, ora como um monstro que domina e acaba com a própria vida. Diante de algumas postagens, encontramos, não raro, comentários de leitores a favor ou contra a posição do sujeito autor do blog. Encontramos, por fim, o próprio deslocamento do sujeito, de uma posição de identificação à de não identificação à FD dominante. É sobre essas materialidades que lançamos nosso gesto de interpretação nesse momento.

Vejamos alguns recortes.

RD40⁷⁸:

Maria
 GENTE VCS NÃO PODEM CONTINUAR COM ISSO NÃO!!!! ISSO É UMA DOENÇA POR FAVOR PAREM, EU ENTENDO VCS MAS POR FAVOR NÃO FAÇAM ISSO TROQUE ISSO TUDO POR EXERCÍCIOS EM ACADEMIAS E UMA DIETA BALANCEADA SE É QUE VCS ESTÃO GORDAS NÉ!!!! VCS PODEM MORRER COM ISSO POR FAVOR VAI SER UMA DOR PIOR PARA TODOS. SE ALGUÉM DIZ QUE VOCÊS ESTÃO EM BOA FORMA ACEITEM!!!!

RD41⁷⁹:

CAMILA
 LEMBREM-SE: VOCÊS SÃO O QUE VOCÊS COMEM: SE VOCES NAO COMEM NADA: VOCES NAO SAO NADA!

Esses recortes foram escritos em um blog Pró-Ana por comentadores de uma determinada postagem da autora, “Mileycha”. No RD40, lemos o comentário de “Maria”, que procura aconselhar a autora do blog e as demais leitoras que se identificam com a posição de anoréxicas, a deixar essa posição para assumir uma outra. Mesmo entendendo a situação das anoréxicas, ela faz um pedido, enfaticamente (com letras maiúsculas e com vários pontos de exclamação), que essas moças não continuem com isso, que vejam sua própria magreza, que percebam que a anorexia é uma doença que pode matar.

A partir desse gesto, podemos dizer que a comentadora não se identifica aos saberes da FD da magreza inatingível. A não identificação aos saberes que circulam e tomam forma nessa FD, não significa, no entanto, a não identificação a nenhuma outra FD. Pelo contrário, o sujeito se identifica a outros saberes que, nesse caso, têm a ver com os da FD da medicina e do suposto padrão de beleza. A comentadora, embora não assuma posição na FD dominante, situa-se no entremeio às outras duas FDs que, como vimos, dialoga com a FD da magreza inatingível. Lemos isso no comentário: “ISSO É UMA DOENÇA”, “TROQUE ISSO TUDO POR EXERCÍCIOS EM ACADEMIAS E UMA DIETA BALANCEADA SE É QUE VCS ESTÃO GORDAS NÉ!!!!”, “VCS PODEM MORRER COM ISSO”.

A anorexia é uma doença que pode matar. Para ser magro, saudável e bonito, o sujeito pode fazer uso de outros procedimentos, considerados aceitáveis, como frequentar uma

⁷⁸ Disponível em: <https://mileycha.wordpress.com/dicas-pro-ana/>

⁷⁹ Disponível em: <https://mileycha.wordpress.com/dicas-pro-ana/>

academia, seguir uma dieta balanceada. É o discurso médico e o discurso do suposto padrão de beleza ressoando no fio do discurso da comentadora. Mais do que isso, observamos que o sujeito, nessa posição, coloca-se como um outro que busca ajudar, já que, como doente, o anoréxico precisa de ajuda, nem que seja por meio de um conselho.

É preciso que o anoréxico aceite o que o outro diz: “SE ALGUÉM DIZ QUE VOCÊS ESTÃO EM BOA FORMA ACEITEM!!!!”. É preciso que vejam que não estão gordas: “SE É QUE VCS ESTÃO GORDAS NÉ!!!!!!” O sujeito, na posição de anoréxico, não vê que está cadavérico; nega o outro, a imagem que vem do outro, o significante que vem do outro. O outro, aliás, por vezes, se torna uma ameaça. Essa negação, como vimos, pode ser uma forma de resistência às avessas. Pode significar, por isso mesmo, a materialização do equívoco, que faz com que o real entre em cena, sobrepondo-se ao simbólico. No entanto, podemos ler que a negação do outro, produz um efeito de sentido sobre o outro. Negar o outro, produzindo dor no outro. Por isso é que, da posição de comentadora, que não se identifica à FD da magreza inatingível, o sujeito implora que o anoréxico pare com isso, dado que, se continuar, “VAI SER UMA DOR PIOR PARA TODOS”.

Não lemos, nos blogs, apenas comentários favoráveis à posição de anoréxica. Lemos, no fio do discurso, dizeres que se situam em outras posições. Se no RD40 temos um aconselhamento, no RD41, ao contrário, temos uma forma de negação do próprio sujeito anoréxico. No mesmo blog, a comentadora “Camila” produz um outro efeito de sentido, bem diferente do que encontramos no comentário de “Maria”. Ela escreve: “LEMBREM-SE: VOCÊS SÃO O QUE VOCÊS COMEM: SE VOCES NAO COMEM NADA: VOCES NAO SAO NADA!”. Nesse comentário, ressoam, também, os saberes da FD da medicina pela memória da filosofia de Hipócrates (considerado como o Pai da Medicina), a quem é referida a frase “O homem é aquilo que come”. Na lógica da comentadora, o homem é aquilo que come; se não come nada, é nada. A anoréxica, portanto, é nada, porque nega a comida, não come. É por isso que a nutrição, como um ramo da medicina, se dedica à promoção, recuperação e manutenção da saúde por meio da alimentação. O homem é considerado saudável ou doente, também, a partir da análise do que come. Cabe, portanto, ao nutricionista, elaborar dietas balanceadas que visem à recuperação da saúde do sujeito.

A alimentação, porém, não se resume à nutrição. Pelo discurso médico, entretanto, se estabelece o que Fernandes (2012) chama de uma “psicopatologia da alimentação cotidiana”. A alimentação passa pelo processo de disciplinarização; cada ingrediente se transforma em caloria e é contabilizado em termos de valor, calórico e nutricional. A alimentação vira doença, seja pelo excesso, seja pela falta. E a anoréxica, mais do que uma doente, torna-se um

nada. Mas não é um nada qualquer: é um nada visível e que, por sua visibilidade, causa repulsa; incomoda e produz dor no outro.

Se o nada é pensado como o vazio puro, a inexistência, a anoréxica, mesmo não comendo, é no mundo, tem existência. Mas é uma existência foracluída; uma existência que trabalha justamente com o paradoxo entre o cheio e o vazio, o tudo e o nada, o dentro e o fora, o excesso e a falta. É uma existência que, por materializar o (des)encontro com o nada – nada comer, fazer desaparecer a imagem que dá sustentação ao próprio corpo – torna-se insuportável aos olhos do outro. A anoréxica, por isso, é um nada, um real insuportável, um cadáver ambulante. Por dar a ver esse paradoxo é que, talvez, a anoréxica, como um nada, cause repulsa e, por vezes, dor, no outro.

Os comentários que lemos materializam, portanto, uma outra forma de se posicionar do sujeito. Trata-se de uma posição que se situa não mais no interior da FD da magreza inatingível, mas sobre essa própria FD. Fazendo ressoar os saberes da FD da medicina, podemos observar que, nesta outra posição, o sujeito se coloca sobre, acima da posição de identificação à FD da magreza inatingível. O comentarista se aloca como um sujeito suposto saber – ele sabe o que é saúde e o que doença – que ora procura salvar o anoréxico da posição de anoréxico, ora procura negar a própria existência do anoréxico e, ao negar, acaba por reforçar o incômodo que causa na condição de nada.

A partir daí, poderíamos questionar se estamos diante do que Pêcheux (1995 [1975], p. 217) denominou de desidentificação. Por desidentificação, a AD entende a terceira modalidade subjetiva e discursiva que, paradoxalmente, caracteriza-se pelo fato de integrar o efeito das ciências e da prática política do proletariado sobre a forma-sujeito. Em suma, trata-se de uma tomada de posição não-subjetiva, articulada com base no fato de que os conceitos científicos não possuem “um sentido” apreensível no funcionamento de uma formação discursiva, o que acarreta, por sua vez, o fato de que, enquanto conceitos, não há nenhuma “representação” que lhes corresponda.

A desidentificação caracteriza-se pela prática de produção dos conhecimentos e pela prática política de tipo novo, sendo esta constituída pelo marxismo-leninismo, não podendo, no entanto, ser tomada como simplesmente uma dessubjetivação do sujeito ou, em outras palavras, como um tipo de anulação da forma sujeito. Nas palavras de Pêcheux, “na realidade, o funcionamento dessa terceira modalidade constitui um trabalho (transformação-deslocamento) da forma-sujeito e não sua pura e simples anulação” (1995 [1975], p. 217).

De acordo com o autor, trata-se de um efeito de desidentificação, que se realiza paradoxalmente por um processo subjetivo de apropriação dos conceitos científicos e de

identificação com as organizações políticas de tipo novo. Nesse processo, a ideologia não desaparece; antes, ela funciona às avessas, isto é, “[...] sobre e contra si mesma, através do ‘desarranjo-rearranjo’ do complexo das formações ideológicas (e das formações discursivas que se encontram intrincadas nesse complexo)” (1995 [1975], pp. 217-218).

Com relação ao nosso questionamento, poderíamos afirmar, pelo exposto, que não, não estamos diante de uma desidentificação. Os comentários analisados por meio dos RDs 40 e 41, respectivamente, não se configuram como formas de materializar a desidentificação. Podem significar uma forma de contra-identificação à FD da magreza inatingível, ou uma identificação mais aproximada à FD da medicina. A não identificação aos saberes da FD dominante não significa, por conseguinte, a desidentificação.

Ocorre que, nos blogs, como vimos, o sujeito, na posição de anoréxica, no interior da FD dominante, às vezes afirma que a anorexia, de estilo de vida, torna-se um monstro. Também compreendemos que esta seria uma modalidade de contra-identificação que, em alguns casos, transforma-se em identificação a outra FD. Referimo-nos aos casos em que o sujeito, de acordo com a FD da medicina, se cura da doença anorexia nervosa. Casos em que o sujeito “vence a anorexia” e torna-se um outro sujeito, um sujeito “normal”, por assim dizer, “livre da dominação pela doença”, “livre da dor e do sofrimento causados pela doença”. São casos em que o sujeito se diz “livre da Ana e da Mia”, dando adeus àquilo que, nesta outra posição, é considerado, de fato, como uma patologia.

RD42⁸⁰:

Adeus anna e mia

Sim, é uma decisão que precisei tomar, e decidi que não quero mais a Anna e a mia na minha vida... durante esse tempo que criei o blog, consegui emagrecer, sim, fiquei feliz por isso, mas ao mesmo tempo sofri muito, na família todo mundo desconfiava, as amigas também...e enfim, a anna me ajudou a atingir meus objetivos, a achar que só com o peso que eu achava "ideal", eu poderia ser feliz, mas a coisa é bem outra! Não quero mais emagrecer, sofrer, e ficar impondo limites malucos a mim mesma! agora quero levar a minha vida normalmente em 2011, mas claro, não como de tudo (carne de vaca e porco nem rola!), nao bebo refri, e outras coisas mais....

Bom, feliz 2011 pra todas, e se vcs ainda me permitirem continuar com o blog, pra eu desabafar as frustrações do dia-a-dia.....

bjoos flores, que vcs consigam atingir suas metas nesse ano, ok?? :**

⁸⁰ Disponível em: <http://daniellefatalgirl.blogspot.com.br/2011/01/adeus-anna-e-mia.html>

RD43⁸¹:

Olá minhas borboletas favoritas! Estou aqui hoje, escrevendo para vocês, minhas seguidoras (es), para dar oficialmente um **adeus para a Ana e Mia**.

[...] **Eu estava muito feliz**, muito mesmo. Na minha cabeça estava salvando a vida de todas essas pessoas. [...] Achava que o que eu estava oferecendo com o blog iria salvar à todas que me pediam socorro.

[...] **Hoje decidi excluir todo esse meu trabalho**. Apagar cada um dos posts que fiz com o coração **visando ajudar** as pessoas. Por que? Porque eu **não** estava ajudando. **Estava machucando**. Obviamente todos sabemos que a anorexia e a bulimia são doenças. Mas eu estava tão cega pela vontade de ser magra que achei que elas seriam minha única salvação. Sempre soube que era errado.

[...] Nós que fomos/somos devotas à Ana e Mia, personagens criadas pelas nossas mentes para torna-las mais humanas, não procuramos apenas números menores na balança, mas sim a **felicidade!** Colocamos a culpa de nossa infelicidade na **gordura corporal**, e muitas que me seguiram nem mesmo eram gordas. Mas queridas(os), a coisa que mais doeu em mim foi perceber que a culpa não é do corpo. É do **interior**. Ele é que está precisando de **ajuda para alcançar a felicidade**.

Nesses dois recortes vemos funcionar uma forma de trabalho sobre a forma-sujeito. Da identificação aos saberes da FD da magreza inatingível, o sujeito se desloca para a identificação a saberes de outras FDs, em especial a da medicina. O sujeito continua sendo um “bom-sujeito”, mas não mais em relação à FD dominante – a da magreza inatingível.

No RD42, uma moça que, no blog, atende pelo nome de “Apple Wine”, dá adeus à Anna e à Mia. Como sujeito ego pleno, afirma que tomou essa decisão, de não querer mais a “Anna” e a “Mia” em sua vida. Estas, de amigas e companheiras na luta pelo emagrecimento, passam a ser a razão de um sofrimento. Para a blogueira, de fato, a anorexia e a bulimia a ajudaram a conseguir um peso ideal – um corpo magro – mas a questão da felicidade, essa busca sempre almejada, não se reduz a um peso ideal. A felicidade, nas palavras da blogueira, não tem mais relação com a magreza, tanto que ela afirma: “Não quero mais emagrecer, sofrer, e ficar impondo limites malucos a mim mesma!”. Como a anorexia materializa uma forma de sofrimento e anormalidade, agora, nessa outra posição, o sujeito busca levar uma vida normalmente. O blog, não mais Pró-Ana, será utilizado para os desabafos das frustrações do dia-a-dia.

Observamos que, nessa posição, o sujeito, antes doente ou anoréxico por um estilo de vida, passa a ser normal, ou seja, não mais doente, não mais anoréxico. O normal, numa formação social capitalista, regida pela lógica do consumo e do espetáculo e que toma forma

⁸¹ Disponível em: <https://comoserumaborboleta.blogspot.com.br/2016/09/adeus-ana-e-mia-verdade-que-nunca-te.html>

também na rede, no espaço virtual, é um conceito produzido pela medicina e reverberado pela ciência, como um saber que acaba por produzir o próprio sujeito e seu corpo. O sujeito normal é o que se enquadra “perfeitamente” nesse modo de produção. No espetáculo do capitalismo, o sujeito normal é, aliás, a personagem principal, porque atua nos processos de produção e de reprodução desse modo de produção.

O sujeito, não mais anoréxico, passa a levar uma vida normal. No entanto, é claro, sem precisar comer de tudo, “(carne de vaca e porco nem rola!), não bebo refri, e outras coisas mais...”. O sujeito leva uma vida normal, ou seja, uma vida ainda regida sob o controle, se não da anorexia, da dieta balanceada; se não da anorexia, da medicina, do próprio modo de produção, que normaliza práticas a fim de poder conferir ao sujeito a liberdade nas suas escolhas, inclusive a “escolha” em ser ou não um doente.

O RD43, por sua vez, foi retirado de um blog que tinha como título “Como ser uma borboleta”, mas que, tendo em vista a mudança na posição-sujeito da autora, passou a se chamar “Adeus Ana e Mia”. A blogueira nos conta que resolveu apagar todas as postagens anteriores que faziam alusão à anorexia nervosa e deixar apenas sua própria história, principalmente a sua superação com relação à anorexia, a fim de poder ajudar outras meninas a vencerem essa doença. Por isso é que lemos, na saudação inicial, “Olá minhas borboletas favoritas!”, em que o endereçamento da escrita continua sendo suas amigas anoréxicas, mas com finalidade de ajudá-las a sair dessa condição de doentes.

A postagem é intitulada “Adeus Ana e Mia – A verdade que nunca te contaram”. É preciso contar a verdade sobre ter anorexia e a verdade tem a ver com o fato de que a anorexia é uma doença, uma patologia que, de acordo com o discurso médico, tem tratamento e, portanto, cura. A moça nos conta que, na posição de pró-ana, estava muito feliz. Com o blog, pensava estar ajudando outras meninas que pediam socorro. No entanto, percebeu que essa não era uma forma de ajudar as pessoas. Ela nos diz: “[...] eu não estava ajudando. Estava machucando”.

A forma que encontrou para realmente ajudar foi a de apagar todas as postagens que havia feito com o coração, com carinho, com amor. Apagar aquilo que fazia alusão a uma doença, porque, “obviamente todos sabemos que a anorexia e a bulimia são doenças”. Esse enunciado, especialmente pela expressão “obviamente”, que indica o efeito de evidência e transparência das cifras, do logicamente estabilizado, nos remete aos saberes da FD da medicina. O sujeito, nessa outra posição, vê a anorexia como uma doença e, a partir desse lugar, pode dizer que, antes, estava “[...] cega pela vontade de ser magra”. No entanto, a luz

da medicina veio clarear sua compreensão sobre si mesma: a anorexia não era a salvação e, obviamente, ela sempre soube que isso era errado.

A anorexia é um erro, como toda doença é, para a FD da medicina. Tanto que a medicina pode ser comparada à religião, no que tange tanto à devoção e à criação de evidências que trabalham na constituição do próprio sujeito e de sua vida. A doença é vista como um pecado e o doente, portanto, um pecador. É preciso higienizar a vida e o sujeito; é preciso extirpar o mal pela cura. A vida não pode ser regida pelo erro, pela doença – pelo pecado.

A blogueira, na condição de não mais anoréxica, enfatiza que a devoção à Ana e à Mia era um erro. Ana e Mia são, na verdade, “[...] personagens criadas pelas nossas mentes para torna-las mais humanas”. Ana e Mia não são mais amigas, são doenças, inclusive, criadas pelas mentes conturbadas do sujeito “desassujeitado”, que não é normal. Na posição de não mais anoréxico, o sujeito se autoriza a dizer que, de fato, a culpa pela sua infelicidade não está na gordura corporal; nas suas palavras, a culpa não é do corpo; a culpa é de algo do “interior”, da “mente”. É o nosso “interior” que precisa de ajuda para alcançar a felicidade. Ocorre que saber que a culpa não é do corpo dói. Dói porque, de uma forma, o sujeito sabe que em se tratando de busca pela felicidade, não é apenas do corpo e sua separação da mente que estamos falando. É do próprio modo de produção. Enquadrado nesse modo de produção é que o sujeito pode dizer que a busca pela felicidade é uma questão que precisa ser resolvida no “interior”, pela “mente”, separada do corpo. É o que pressupõe a psicologia do ego, aquela que diz que o sujeito precisa “estar de bem consigo mesmo”, sem, no entanto, definir exatamente o que seria esse “consigo mesmo”. E é esse discurso que reverbera numa formação social capitalista: o sujeito, de bem consigo mesmo, é feliz; e sendo feliz, produz; e produzindo, faz girar a máquina. A culpa por ser doente e improdutivo é do próprio sujeito, anormal, desajustado, ou “desassujeitado”. Há um esquecimento sobre o fato de que é no interior desse mesmo modo de produção que as doenças são produzidas.

Essas postagens nos remetem, também, ao caso de Cloe, a moça do documentário “Diário de uma anoréxica”. De seu destino quase nada sabemos. Sabemos, por intermédio de uma postagem na rede social “Facebook”⁸², que ela superou a anorexia, se curou. Na postagem, recortada da página “Y quién te enseñó a ser adolescente?”, lemos que “a moça de ‘Diário de uma anoréxica’ se curou de sua doença”. Na página encontramos um vídeo do

⁸² Disponível em:

https://www.facebook.com/permalink.php?story_fbid=169389389783400&id=160267567359893

YouTube⁸³ em que Cloe aparece concedendo uma breve entrevista, afirmando que sim, havia se curado da anorexia. O referido vídeo, exibido em 2011, no entanto, dura menos que um minuto e não há como saber se, de fato, se trata da mesma Cloe do documentário. Mas há, inicialmente, referências ao documentário exibido pela emissora espanhola “Odisea” e, no final da entrevista, uma moça, com aparência saudável, diz, “Sim, acabou”. Cloe venceu a anorexia. Não mais se situa na posição de anoréxica. E, numa outra posição, nos dá a ver com uma aparência mais feliz, mais saudável e mais bonita.

A anorexia, vista pela lente da medicina tem cura. E a cura da anorexia representa o fim de um sofrimento por meio de um tratamento que visa enquadrar o sujeito na normalidade. A partir daí, podemos dizer que, tanto Cloe quanto as blogueiras referidas nos RDs 42 e 43, imprimem um deslocamento na forma-sujeito, sem, no entanto, configurar uma forma de desidentificação. Elas não mais se identificam à FD da magreza inatingível, mas se identificam a outras FDs, que se aproximam à que analisamos como a da medicina.

A desidentificação, do modo como propõe Pêcheux (1995 [1975]), pressupõe um trabalho da forma-sujeito, a partir de sua transformação-deslocamento. As anoréxicas, curadas pelos tratamentos que lhe são propostos pela medicina, operam um deslocamento na forma-sujeito, a partir da não identificação à anorexia nervosa, seja como estilo de vida, seja como doença. O sujeito, aqui, se cura. A vida prevalece. A anorexia, vista como doença, é vencida, mas ao preço de uma outra forma de dominação, a saber, da que é conferida pela medicina, como um AIE.

Para Pêcheux (1995 [1975]), a desidentificação não é a simples anulação da forma-sujeito, ou o “pular” de uma forma-sujeito para outra, que se daria pelas distintas tomadas de posição do sujeito no interior de distintas formações discursivas. Trata-se, antes, de um trabalho da forma-sujeito no interior de uma dada formação discursiva, caracterizada pela prática de produção dos conhecimentos e pela prática política de tipo novo, sendo esta constituída pelo marxismo-leninismo.

A apropriação subjetiva dos conhecimentos diz respeito ao fato de haver uma forma de conhecimento pura e sua conseqüente exposição-transmissão. Essa apropriação necessita de uma desidentificação a fim de se efetuar, paradoxalmente, através de uma “identificação-presentificação” que, conforme Pêcheux, “coloca em jogo conviências, garantias perceptivas e nocionais (‘eu vejo o que vejo’ / ‘sabe-se o que se sabe’)”. Trata-se de uma “identificação-

⁸³ Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=EIAEMKZeffE>

presentificação que se apoia, ao mesmo tempo, numa *mise en scène* (ficção realizante) do conceito ou do dispositivo experimental como coisas” (1995 [1975], p. 220).

Fato é que a apropriação dos conhecimentos se realiza sob a forma de uma volta aos princípios, por um caminho que é construído retrospectivamente. Na medida em que se dá a apropriação dos conhecimentos, sua configuração se transforma, de modo que o conjunto desse deslocamento realiza o efeito de desidentificação, isto é, exhibe o real enquanto “necessidade-pensada”.

A apropriação subjetiva da política, por sua vez, diz respeito à “penetração-inculcação” de uma maneira específica que, segundo Pêcheux, “[...] é a de simular a ‘necessidade-pensada’ dos conhecimentos científicos sob a forma de evidências ideológicas de diversas naturezas” (1995 [1975], p. 224). Essa penetração-inculcação se dá a partir de uma intrincação tal que as formas de incompreensão (a dúvida, a resistência, a revolta), são consideradas como um sintoma. Esse sintoma, na verdade, acaba por traduzir a resistência espontânea da massa (a própria incompreensão) a essa penetração-inculcação, caracterizando o que é chamado de seu “mau espírito”.

É nesse contexto que entra em cena o discurso político de tipo novo como

[...] uma modalidade discursiva capaz de traçar linhas de demarcação em relação aos efeitos discursivo-ideológicos da identificação e da contra-identificação, destruindo certas evidências e também traçando alguns paralelos, ao restabelecer as relações dissimuladas por certas oposições (1995 [1975], p. 226).

Os Aparelhos Ideológicos do Estado funcionam como instrumentos da burguesia e a Psicologia pode, por exemplo, assim como a escola, se apresentar como um desses instrumentos. Aliás, para Pêcheux (1995 [1975]), os AIEs funcionam à maneira da Psicologia, ou seja, como instrumento da burguesia, em razão de sua estrutura de representação, que tem por base o agenciamento de três lugares elementares: o auditório, a cena e os bastidores. É na relação entre esses lugares que, conforme o autor, “[...] se realizam os efeitos ideológicos elementares de identificação-interpelação dos sujeitos, de imputação de responsabilidade e de distribuição do sentido” (1995 [1975], p. 230). Em suma, trata-se de um dispositivo que tem como característica “produzir e reproduzir a separação entre resguardo das intenções, finalidades e estratégias escondidas, e a aparência que é encenada, sob a forma de uma profundidade psicológica dos personagens” (1995 [1975], p. 230).

É possível compreender, a partir daí, porque a luta do proletariado no interior dos AIEs é, simultaneamente, uma luta contra a sua estrutura e seu funcionamento, tendo em vista que a apropriação subjetiva da política do proletariado supõe uma desidentificação, ligada a uma transformação subjetiva da imputação, da representação e do sentido. Para Pêcheux, no entanto, nenhum sujeito pode se estabelecer como tal nessa terceira modalidade de subjetivação, isso porque a relação da prática política e ideológica do proletariado não está fora da ideologia. A ideologia do proletariado, muitas vezes tida como “deformante mas não mistificadora”, por essa razão, é constantemente ameaçada, em si mesma, ou seja, no trabalho que ela executa sobre a forma-sujeito, pelas mistificações burguesas inerentes ao funcionamento dos AIEs.

A partir do exposto, poderíamos dizer que, no interior da formação social capitalista, no interior do espetáculo e da rede, é a própria anoréxica, fazendo materializar uma doença ou um estilo de vida, que produz um **efeito de desidentificação**. A anoréxica se situa no não-lugar, no lugar de entremeio. Situado no entremeio, o sujeito acaba por produzir um efeito paradoxal de desconstrução sobre: a) as FDs com as quais a FD dominante dialoga e b) a própria FD dominante.

Falamos em efeito de desidentificação, uma vez que a anoréxica continua tomando posição no interior da FD dominante – a da magreza inatingível – que, por sua vez, relaciona-se ao modo de produção capitalista. No entanto, é na posição de anoréxico que o sujeito produz um efeito de desidentificação, ou seja, faz trabalhar a forma-sujeito histórica pela transformação-deslocamento que se opera no interior mesmo dessa formação. Se levarmos em consideração que a medicina, atualmente, como um AIE, dita o que se configura como o normal e o patológico, de modo a classificar o sujeito em ajustado ou desajustado para viver em sociedade, teríamos o anormal, o doente, o desajustado como aquele que faz trabalhar a forma-sujeito aceitável (o normal), numa formação social capitalista, numa sociedade em rede, do espetáculo e do consumo.

Dito de outro modo, é no interior mesmo da ideologia burguesa que a anoréxica exhibe uma forma de incompreensão (a dúvida, a resistência, a revolta). É ela que opera uma transformação-deslocamento da forma-sujeito da normalidade (imposta pelo modo de produção, por meio da reverberação da medicina, da ciência), dando a ver a anormalidade, o equívoco no processo de identificação, pela identificação ao que chamamos de FD da magreza inatingível.

Vemos, pela anoréxica e seu corpo, um efeito de desidentificação do sujeito com relação à apropriação dos conhecimentos, em especial, os conhecimentos da medicina. A

anoréxica rompe com a evidência produzida pelo discurso médico sobre a doença anorexia nervosa, dando a ver as contradições inerentes a tais saberes, suas categorizações e formas de classificação. Ao fazer ver tais contradições, a anoréxica opera um deslocamento-transformação na forma-sujeito da normalidade, fazendo trabalhar, também, a própria apropriação da política de tipo novo, ou seja, a penetração-inculcação desses conhecimentos. Pela identificação à FD da magreza inatingível, a anoréxica coloca em jogo as conviências, as garantias perceptivas e nocionais, porque ela “não vê o que vê”, ou ela “não vê o que o outro vê”; “não se sabe o que se sabe”. A anoréxica materializa uma ficção realizante, a partir da qual o real é exibido como realidade pensada. Apropriando-se dos conhecimentos da medicina, a anoréxica os subverte, afirmando que a anorexia não é uma doença, mas uma forma de viver.

Subvertendo a forma de apropriação do conhecimento (da medicina), a anoréxica efetua um corte no próprio modo de produção (capitalista), na sociedade em rede e do espetáculo, porque, dá a ver as contradições desse conhecimento e desse modo de produção. Ela faz ver a própria simulação que se materializa como necessidade-pensada sob a forma de evidências ideológicas. Ela é um “mau espírito”. Ela incomoda. Ela causa nojo. Ela é o sintoma. É ela que precisa de cura, porque é ela quem está desajustada.

Nos diz Pêcheux (1995 [1975]), no entanto, que nenhum sujeito pode se estabelecer como tal nessa terceira modalidade de subjetivação, uma vez que não há relação da prática política e ideológica fora da ideologia. Por isso é que falamos em efeito de desidentificação. Podemos dizer que, de fato, não há como fugir do processo de interpelação e identificação; não há como “pular para fora do mundo” – desse mundo capitalista, dessa sociedade do espetáculo, dessa cultura da virtualidade real. Há, entretanto, formas de resistir. E a resistência pode, justamente, produzir esse efeito de desidentificação, que é diferente da não identificação, ou seja, da identificação a outras formações discursivas que refletem e reforçam as formas de dominação impostas pelo modo de produção.

Há anoréxicas que se curam sob o preço da normalidade imposta pelo modo de produção e pela medicina. Há aquelas que não querem ser salvas. E há, também, aquelas que operam um trabalho sobre o sintoma. Com isso não estamos, nós, aqui, fazendo apologia à anorexia. Estamos, pelo contrário, acenando para as formas pela quais o sujeito imprime uma forma de resistência ao modo de produção, a partir de sua subversão no interior mesmo desse modo de produção. A anorexia, como uma forma de resistência, é paradoxal, pois, de fato, como doença, pode matar. No entanto, deve haver formas de o sujeito resistir, sobrevivendo, sem que para isso tenha que enquadrar no discurso da medicina, “se curar”.

A Psicanálise posiciona-se, diante da cura e o próprio sintoma, de uma maneira distinta da medicina. É preciso “saber fazer” com o sintoma, se se servir dele e não mais servi-lo. A cura, a partir daí, não significa extirpar a doença, mas dar sentido aos sintomas, dar um lugar ao desejo que eles marcaram. Trata-se, antes, de revelar a cisão que existe entre a demanda, que é consciente, e o desejo, que é inconsciente. Nesse sentido é que, para Schiller (S/D, p. 91), “a medicina é habitada por uma dupla ingenuidade: a um suposto instinto de curar do médico se associa a crença de que a fala do paciente reflete aquilo que este de fato deseja”. Para este autor, a Psicanálise inspira temor nos médicos, visto que leva em consideração justamente o fato de que há resistências, de que, muitas vezes, o sujeito não deseja se curar, embora procure o consultório com essa intenção.

A Psicanálise, diferentemente da medicina, tem um outro olhar sobre a doença e a morte. De acordo com Schiller (S/D, p. 93), “há doenças causadas – ao menos em parte – pela intervenção de elementos simbólicos, pertencentes ao campo da linguagem, sobre o corpo”. Esses símbolos tornam-se enigmas indecifráveis, que vão marcando o corpo, mas que o sujeito não consegue ler. O corpo e o organismo sofrem não porque não estão curados, mas porque há um obstáculo que barra o acesso do sujeito à sua história e à origem de sua angústia.

É porque há uma “boa maneira” de se lidar com o sintoma que, diante das anoréxicas, de sua forma de resistência com relação ao modo de produção e ao discurso médico, no próximo e último tópico, analisamos o corpo como escritura, como lugar de memória, como lugar de inscrição. Lugar em que o simbólico e o político trabalham construindo o *corpodiscurso*. No corpo, as marcas da cultura; as marcas da história subjetiva de cada um, constituída pela memória, pela inscrição da letra.

6.1.2 O corpo como escritura: lugar de memória, lugar de inscrição

Tomamos o corpo como objeto de análise. Mais especificamente, trata-se do corpo que, para o discurso médico, é o corpo doente; corpo marcado pela inscrição da anorexia nervosa. Nos alocamos no terreno da AD a fim de visualizar o processo de discursivização do corpo como materialidade significante, tendo presente os discursos sobre a anorexia nervosa. É pela possibilidade que a AD nos proporciona de desterritorializar conceitos e ressignificá-

los que propomos conceituar o corpo como escritura: como lugar de memória, como lugar de inscrição.

Afirmamos que o corpo pode ser pensado como “[...] um lugar de visualização do sujeito e da cultura que o constitui” (FERREIRA, 2011a, p. 177). Falamos do corpo enquanto *corpodiscurso*, no qual trabalham os processos de interpelação e de identificação, ou seja, o processo de discursivização. Falamos do corpo em sua relação com o discurso e, a partir do entrelaçamento entre três distintas teorias – a AD, a Psicanálise e a Filosofia Trágica – buscamos traçar um gesto de interpretação sobre o corpo das anoréxicas, sua (não)relação com o outro que o constitui, numa sociedade em rede, do espetáculo, em suma, capitalista.

Numa sociedade em rede e do espetáculo, o sujeito passa ser personagem; passa a representar (e não mais viver) numa cultura da virtualidade real. Torna-se, ele próprio, objeto de consumo no interior de uma sociedade do consumo. A vida passa a ser um grande teatro, uma encenação, um espetáculo, exposta no jogo entre o olhar e ser olhado. É no interior dessa formação social e cultural que o sujeito se constitui. E se o corpo é materialidade do sujeito, é no interior dessa formação social e cultural que o corpo se constitui também.

Falamos do corpo como materialidade significativa e do sujeito; do corpo, marcado pelos significantes, atravessado pelo simbólico, produzindo efeitos de sentido, a partir de sua interpelação ideológica, inconsciente e cultural, e pelos lugares que ocupa nas formações social, cultural, imaginária, discursiva. Falamos do texto como uma metáfora do corpo. Sendo texto, o corpo pode ser visualizado como “Um”, sendo, no entanto, constituído pela própria multiplicidade, pelo Outro, pelos outros. Na condição de texto, no corpo inscreve-se a letra, o significante, tornando o corpo interpretável, sujeito à interpretação.

No corpo inscreve-se a letra, o simbólico. E o simbólico abarca, em si, o político e o ideológico. O corpo está sujeito à falha, ao equívoco e o sintoma; como acontecimento do e no corpo, possibilita que vejamos, materializadas, as formas de resistência. A anorexia pode ser entendida como uma falha no ritual de interpelação e identificação. Uma falha pela qual podemos ver a relação que se estabelece entre a tríade constitutiva do sujeito e do corpo – o real, o simbólico e o imaginário – e o processo de discursivização – a interpelação e identificação pela ideologia, pelo inconsciente e pela cultura.

No corpo imprimem-se as marcas da cultura. A cultura atravessa o sujeito e seu corpo, e o sintoma, realizado no e pelo corpo, pode ser entendido como uma forma de se fazer trabalhar o efeito de desidentificação, pela via do equívoco, da falha, da falta.

É com base nisso que propomos que o corpo seja concebido como escritura, como lugar de memória e como lugar de inscrição. O corpo não é apenas a morada do sujeito, é o

lugar onde se escreve sua história, a partir da inscrição de uma memória que o constitui. O corpo é o legado do sujeito.

No início de nosso percurso, apresentamos duas citações, de Nietzsche (2011) e de Pêcheux (1995 [1978]). Com Nietzsche (2011), dissemos que, de tudo escrito, amamos apenas o que se escreve com o próprio sangue. Escrevemos com sangue, porque em nossas veias pulsa o legado da Análise do Discurso. Assim, também pensamos com relação ao corpo. O corpo é uma escritura porque nele se escreve a história do sujeito. Nele, a letra faz trabalhar o ideológico e o político. O corpo, na condição de escritura, pode ser considerado como um documento e, mais do que isso, como um monumento. O monumento no qual e a partir do qual se materializa o acontecimento do e no corpo, sendo o sintoma um desses acontecimentos.

Na condição de escritura, o corpo torna-se o legado do sujeito. O corpo é a principal herança do sujeito, por isso pensamos o corpo como materialidade do sujeito. Como legado, o corpo, feito da Lei, da Ordem e da Cultura, não morre, porque nele trabalha o simbólico. Mesmo morto, o corpo permanece incorporado pelo simbólico, não se transformando simplesmente em carniça ou coisa.

É por isso, também, que o corpo é lugar de visualização do sujeito e da cultura. Mas, mais do que o lugar de visualização (e, portanto, lugar de interpretação), o corpo é o lugar de trabalho da cultura, de sua produção, reprodução e transformação. Em outras palavras, é no e pelo corpo que a cultura se faz ver, mas também é trabalhada: produzida, reproduzida e transformada.

O corpo é escrito com sangue. O corpo é pulsional. Nele pulsa não apenas o legado genético, de ordem biológica. Nele pulsa a “bio-lógica”, o real, bordejado pelo simbólico e pelo imaginário. No corpo se escreve com sangue porque é pelo sangue, seu fluxo, que nos reconhecemos enquanto sujeitos, enquanto vivos. Amamos o corpo escrito com sangue, porque, sendo pulsional, o corpo é o corpo do desejo. Do desejo que brota da falta. Do desejo que, paradoxalmente, se transforma em excesso, e se materializa em atos, em repetição.

Por conta disso é que o corpo pode ser pensado como *corpolingüagem*, *corpodiscurso*. E, também, como escritura. Concebemos o corpo como escritura, porque compreendemos a escritura como o traço que, repetido, nunca é o mesmo. Compreendemos a escritura a partir da desconstrução que lhe confere Derrida (1971; 1973), para quem a escrita não mais é entendida como a representação da linguagem oral, ou como uma técnica a serviço da memória.

Ressignificando a própria noção de representação, Derrida (1973) propõe uma gramatologia que, abarcando “grámma”, “grámmatos”, refere-se à letra, à escritura. Em outras

palavras, o autor opera uma desconstrução do logocentrismo, a partir da gramatologia, fazendo movimentar a noção de representação, visto que o conhecimento é sempre da ordem da escritura, ou seja, da repetição do que nele se repete, e não a representação / reprodução de sua suposta essência.

Na obra “A escritura e a diferença”, Derrida (1971) desconstrói a noção de representação, a partir do olhar sobre o teatro da crueldade. O mesmo dito acerca do teatro pode ser dito a respeito do corpo, a saber, que “a teatralidade tem de atravessar e restaurar totalmente a existência e a carne” (1971, p. 150). O teatro da crueldade tem valor de questão histórica; não é uma representação; antes, anuncia o limite da representação; “[...] é a própria vida no que ela tem de irrepresentável. A vida é a origem não representável da representação” (1971, p. 152).

Com base em Nietzsche e em Artaud, Derrida desconstrói a noção de representação como *mimesis*, e aponta que o teatro, na sua condição de arte clássica, é trabalhado num espaço chamado de teológico. O palco é teológico na medida em que sua estrutura comporta os seguintes elementos: “[...] um autor-criador que, ausente e distante, armado de um texto, vigia, reúne e comanda o tempo ou o sentido da representação, deixando esta representá-lo no que se chama o conteúdo dos seus pensamentos, das suas intenções, das suas ideias” (1971, p. 154). Diferentemente, para o autor, o teatro da crueldade – que não tem nada a ver com o modo como a crueldade é pensada clássica e literalmente – produz um espaço justamente não-teológico, porque nele a encenação é libertada do texto e do deus-autor. A encenação é restituída à sua liberdade criadora e instauradora. Nas suas palavras, “a cena já não representará, pois não virá acrescentar-se como uma ilustração sensível a um texto já escrito, pensado ou vivido fora dela e que não faria mais do que repetir, cuja trama não constituiria” (1971, p. 157). Não haveria representação, visto que a cena não viria a repetir um presente que estaria noutro lugar e antes dela. Não haveria representação, “se representação quer dizer superfície exposta de um espetáculo oferecido a curiosos” (1971, p. 157).

O que haveria é o fechamento da representação clássica, a partir da reconstituição de um espaço fechado da representação originária, da arqui-manifestação da força ou da vida. Por espaço fechado da representação originária Derrida (1971) compreende o espaço produzido de dentro de si e não mais organizado a partir de um outro lugar ausente, de uma ilocalidade, de um alibi ou de uma utopia invisível. Conforme o autor, trata-se do “fim da representação, mas representação originária, fim da interpretação, mas interpretação originária que nenhuma palavra dominadora, nenhum projeto de domínio terá investido e previamente pisado” (1971, p. 158).

O retorno à representação originária implicaria, segundo o autor, que o teatro ou a própria vida deixassem de representar uma outra linguagem, de modo que a palavra e a escritura, não mais como formas de representação, voltassem a ser gestos. Eis a dimensão trágica dessa proposta: a repetição, isto é, o teatro como repetição daquilo que não se repete. Conforme Derrida, “pensar o fechamento da representação é portanto pensar o poder cruel da morte e do jogo que permite à presença de nascer para si, de usufruir de si pela representação em que ela se furta na sua diferença” (1971, p. 177). Dito de outro modo, “pensar o fechamento da representação é pensar o trágico: não como representação do destino mas como destino da representação. A sua necessidade gratuita e sem fundo” (1971, p. 177).

O trágico, portanto, não é a impossibilidade, mas a necessidade da repetição. A repetição como diferença – o eterno retorno do mesmo; do mesmo que sempre já é outro. Por isso a relação entre diferença e identidade, a diferença na economia do mesmo. Por isso a necessidade de se pensar o conceito de traço, uma vez que a escritura compreende e excede a linguagem.

O traço, segundo Derrida (1971), é a desaparecimento de si, da sua própria presença. O traço é constituído pela ameaça ou a angústia da sua desaparecimento irremediável. Nas suas palavras, “um traço indestrutível não é um traço, é uma presença plena, uma substância imóvel e incorruptível, um filho de Deus” (p. 226). A escritura tem a ver com o traço, na medida em que ela é, ao mesmo tempo, exterior à fala, não sendo sua imagem ou seu “símbolo” e, interior à fala que já é, em si mesma, uma escritura. O conceito de grafia, como possibilidade comum a todos os sistemas de significação, implica a instância do rastro instituído.

O traço é pensado antes do “ente”, ou seja, trata-se do rastro em um permanente “vir-a-ser”. Para Derrida “em linguagem saussuriana, é preciso dizer o que Saussure não disse: não há símbolo e signo, e sim um vir-a-ser-signo-do-símbolo” (1973, p. 58). Desse modo, um signo só remete a outro signo, não havendo nenhum solo de não-significação, de presença, de verdade anterior ao signo, a que ele viesse remeter. Conforme o autor,

o rastro é verdadeiramente a origem absoluta do sentido em geral. O que vem afirmar mais uma vez, que não há origem absoluta do sentido em geral. O rastro é a diferença que abre o aparecer e a significação (1973, pp. 79-80).

O “rastros”, a partir daí, pode ser entendido como a abertura para a exterioridade em geral. Em outros termos, a temida abertura para “o fora”, que a metafísica rejeitou, a enigmática abertura para o outro e a desconstrução da presença plena no *logos*.

Mais do que isso, é pela noção de corpo como escritura que podemos, nós também, operar um gesto de desconstrução sobre as formações social e cultural no interior mesmo de tais formações. O corpo como escritura não representa. Vive. Trata-se do corpo que, na própria encenação, carrega em si e produz traços, rastros, num espaço em que a encenação é libertada do “deus-autor”, sendo restituída à sua liberdade criadora e instauradora. Trata-se do corpo que, na condição de escritura, produz gestos... de interpretação, pelos quais podemos ler o próprio sintoma como uma forma de o sujeito se colocar no mundo – como invenção-criação.

O corpo é escritura, é algo que se tem. Temos um corpo e a partir dele, enquanto forma material, nos situamos no mundo, tomamos lugar, no espetáculo, na cena. Mas, mais do que isso, o corpo é lugar: lugar de memória e lugar de inscrição. Indursky (2011), com base em Nora (1984), compreende lugar de memória não como lugares empíricos, mas como lugares que se apresentam sob a forma de objetos, instrumentos, instituições, documentos, vale dizer, traços vivos constituídos no entrelaçamento do histórico, cultural e simbólico.

Nosso corpo, de documento, passa a ser monumento justamente pelo entrelaçamento do histórico, do cultural e do simbólico. Assim entrelaçados, a história, a cultura e a letra (o símbolo) produzem traços vivos no corpo. São esses traços, essas marcas, registradas, esquecidas, mas não apagadas, que tornam o corpo um lugar de inscrição, uma escritura.

No corpo se escreve uma história que, por sua vez, tem a ver com a memória – com os sentidos atribuídos à letra, ao significante. Esses sentidos podem se cristalizar e podem, também, se transformar. O significante, repetido, no corpo, pelo trabalho da memória, pode ser o mesmo e pode ser um outro, diferente de si mesmo. É no jogo entre o mesmo e o diferente que o significante, a letra, se inscreve no corpo e, assim escrita, torna-se a história do sujeito.

De acordo com Rosa (2009, p. 27), a história, na prática psicanalítica, longe de ser tomada como fatos e datas, relaciona-se com a “significância”, como trama de sentidos. Conforme a autora, “os fatos existem enquanto reclamam sentido. É sempre junto da falta de sentido e pela exigência de preenchimento dessa falta que se forma o pressentimento daquilo que será sua história”. Dessa maneira, o trabalho analítico vai permitir o trânsito pelas marcas, pelas inscrições que contam o sujeito a partir de seu percurso histórico singular. Lacan (1978, p. 124), ao tratar do estatuto do inconsciente, afirma que

o inconsciente é esse capítulo da minha história marcado por um branco ou ocupado por uma mentira; é o capítulo censurado. Mas a verdade pode ser reencontrada: frequentemente já está inscrita em Outra parte.

Lacan refere-se a essa outra parte como sendo:

- *nos monumentos: meu corpo*, isto é, o núcleo histórico da neurose onde o sintoma histórico mostra a estrutura de uma linguagem e se decifra como uma inscrição que, uma vez recolhida, pode, sem perda grave, ser destruída;
 - *nos documentos de arquivo* também: e são *as recordações de minha infância*, impenetráveis como eles, quando eu não conheço a proveniência; [...]
 - *nos rastros*, enfim, que conservam inevitavelmente as distorções, necessárias para emendar o capítulo adulterado nos capítulos que o enquadram, e das quais minha exegese restabelecerá o sentido. (LACAN, 1978, p. 124 – Grifos nossos).

Pensar o corpo como escritura é pensá-lo como esse monumento, a partir do qual podemos lançar nosso olhar, nosso gesto de interpretação. Uma materialidade que se mostra a um olhar que interprete. O corpo é isso: a história escrita de cada um, que é feita pela relação que se estabelece com o Outro, com os outros, numa determinada sociedade, numa determinada cultura.

O corpo é lugar de observatório do sujeito e de seu funcionamento numa determinada sociedade. Ao mesmo tempo, o corpo é lugar de inscrição de uma memória, lugar onde se inscrevem as marcas, os registros, os rastros do funcionamento do sujeito numa dada formação social, cultural, ideológica, imaginária, discursiva.

O corpo é lugar. Pode ser até lugar de entremeio: não-lugar. Lugar em que o sujeito, pela ilusão que o constitui, encontra um “eu”. Lugar em que, de modo algum, encontra o si mesmo. Lugar do paradoxo: do excesso e da falta. Da falta que se torna excesso. Do sagrado e do profano. Do público e do privado. Lugar pelo qual o sujeito busca uma identidade, pelo processo de identificação. Lugar em que ferve o político e o ideológico, mesmo que disso não se dê conta, pelo processo de interpelação. O corpo é o lugar de encontro e de desencontro do sujeito: do sujeito com o corpo que tem; do corpo com o sujeito que nele faz morada; do sujeito e seu corpo com a sociedade, com a cultura de que faz parte.

Fato é que o corpo, como escritura, é lugar. E na condição de lugar, pode ser lugar de resistência. Lugar em que a dominação pode ou não encontrar espaço. E, nesse ponto, Pêcheux (1995 [1978], p. 304) nos lembra que “não há dominação sem resistência”, o que significa que é preciso “ousar se revoltar”. Mais do que isso, “ninguém pode pensar do lugar

de quem quer que seja”, que significa que é preciso suportar o que venha a ser pensado, isto é, é preciso “ousar pensar por si mesmo”. Nenhum corpo ocupa o lugar de quem quer que seja. Feito do Outro, dos outros, o corpo é, entretanto, singular. É pelo corpo, como texto, como escritura, que transformamos a multiplicidade em singularidade. Somos, portanto, responsáveis pela história que escrevemos, no e pelo corpo. Se há dominação, é no, pelo e com o corpo que podemos resistir.

Quando as cortinas se fecham, a (r)e(s)istência – a existência e a resistência – conferindo ao sujeito uma forma de “aprender a sobreviver”, numa sociedade em rede, do espetáculo; numa cultura da virtualidade real; num modo de produção capitalista.



Tela "Anorexia", de Andrea Arco Blanco (2008)

POR UM EFEITO DE FECHAMENTO

Escrever é retirar-se. Não para a sua tenda para escrever, mas da sua própria escritura. Cair longe da linguagem, emancipá-la ou desampará-la, deixá-la caminhar sozinha e desmunida. Abandonar a palavra (DERRIDA, 1973).

*Escrever é se vingar da perda.
Embora o material tenha se derretido todo,
igual queijo fundido.
Escrever é se vingar?
Da perda?
Perda?
Embora? Em boa hora.
(Waly Salomão)*

As cortinas se fecham, mas o trabalho não se encerra. É por isso que falamos em efeito de fechamento. Bordejamos o corpo, em especial, o corpo das anoréxicas. Lançamos nosso gesto de interpretação, a partir do lugar que ocupamos como analistas do discurso. Traçamos um percurso, delimitamos lugares, caminhos. Entretanto, não damos conta do “tudo”. Tudo não falamos sobre a anorexia nervosa, sobre a anoréxica, sobre o corpo. É porque outros trabalhos também não deram conta do “tudo” que pudemos, aqui, abordar algumas questões (e não outras), e é porque nosso trabalho não “tudo” abordou que outros pesquisadores podem lançar seus gestos de interpretação sobre esse objeto de estudo chamado corpo.

Traçamos um percurso sobre o corpo e, em nosso caminhar, fizemos algumas paradas. É o que chamamos de (a)abordagem: abordamos, bordamos, bordejamos o corpo. Em nossa abordagem, materializamos um trabalho de corte e costura. Há corte e costura, tecido e tessitura. Para tecer esta tese, efetuamos cortes sobre teorias; cortes sobre o corpo; cortes sobre materialidades. Costuramos e, no gesto de costurar, fomos imprimindo forma material a esse tecido, a essa tese. Perfuramos, rasgamos, remendamos. Nossa tese, no entanto, não é

uma colcha de retalhos. É um tecido, um “tessido” – um objeto que passou pelo processo de tessitura. É uma escritura.

Como “tessido” que é, poderia “ter sido” diferente. Poderia ter sido escrita em primeira pessoa do singular, por exemplo, já que é um “tecido” singular. Optamos pela primeira pessoa do plural, porque não escrevemos essa escritura de forma solitária. Escrevemos com muitas mãos, com muitos outros. Nesse sentido, embora o trabalho de escrita seja um trabalho feito sozinho, ele não é solitário. Se faz no plural.

É um trabalho ético e político. É um trabalho de formação. Por formação, entendemos uma forma de “viagem transformadora”, como pontua Dunker (S/D, p. 64). Trata-se de uma espécie de percurso no qual “[...] vamos reconhecendo que as trilhas percorridas nos antecedem, que há sinais e mapas que nos orientam, mas também nos fixam e nos delimitam”. Trata-se de uma viagem que, ao mesmo tempo, nos desloca no espaço e nos transforma em sua realização. É uma experiência e não apenas uma sucessão de vivências.

Nosso trabalho é escrito no plural; nosso percurso é percorrido com a orientação de vários mapas. É, portanto, um trabalho de formação: ético e político. Assumimos uma aposta e, no ato de nos tornar analistas pela própria análise que empreendemos, fizemos sozinhos, mas constituídos pelo outro, afinal, como afirma Dunker (S/D, p. 65), “[...] não é possível apostar sem contar com o outro”.

Contamos com muitos outros. Com a Análise do Discurso, com a Psicanálise, com a Filosofia Trágica; com as anoréxicas inscritas nos blogs Pró-Ana; com o discurso médico, a partir da Classificação Internacional de Doenças – CID 10 – e do Manual Diagnóstico e Estatístico dos Transtornos Mentais – DSM 5; com aqueles que se contrapõem ao discurso médico. Esses tantos outros que compõem nossa escritura fazem parte do complexo arquivo que constitui nosso trabalho. Um arquivo vivo, a partir do qual pudemos, nós também, efetuar uma escuta discursiva sobre o corpo, como a grande razão, como corpo pulsional, como *corpodiscurso*, como escritura.

Nas tramas do discurso, tecemos uma escritura sobre o corpo que fal(h)a: o corpo que fala, que falha, que falta. Analisamos materialidades pelas quais pudemos visualizar a anoréxica e seu lugar numa sociedade em rede, numa sociedade do espetáculo – formas de configuração do modo de produção capitalista. Analisamos a relação que se estabelece entre a anoréxica e o(s) outro(s) que a constituem no interior de formações discursivas, as quais se inter-relacionam com formações ideológicas, imaginárias, culturais e sociais.

Vimos que o corpo é um espetáculo, um palco no qual o enredo da existência é escrito. No corpo se escrevem e se inscrevem as marcas do processo de discursivização – da

interpelação e da identificação, pela ideologia, pelo inconsciente e pela cultura. O corpo é espetáculo porque é lugar de visualização, é texto, é escritura, é algo que se mostra a um olhar que interprete. O corpo é o lugar de visibilidade do sujeito e da cultura que o constitui.

Buscamos, nesse sentido, dar visibilidade ao trágico da existência: o paradoxo que constitui corpo e sujeito numa sociedade capitalista. Pelo entrelaçamento entre as teorias que nos deram sustentação, propomos uma leitura sobre o corpo como uma cartografia singular, como materialidade pela qual, na “partilha do sensível” (RANCIÈRE, 2005), toma forma a estética que define o que se dá a sentir. Numa sociedade em rede, na qual a visibilidade se torna o elemento operador do espetáculo, de modo a configurar uma cultura da virtualidade real, em que a representação toma o lugar do próprio viver, propomos um outro olhar. Um olhar voltado justamente para aquilo que causa repulsa, nojo: o sujeito anorético e seu corpo cadavérico.

Um olhar voltado para o paradoxo. Para a anorética e seu não-lugar. Para a anorética e seu corpo quase sem forma, numa sociedade também disforme. Em suma, um olhar voltado para a totalidade da existência, na integridade de seus aspectos, nela incluindo o que há, ao mesmo tempo, de sombrio e luminoso, de alegre e doloroso, de desfalecimento e exaltação. Um olhar que acredita na possibilidade do via-a-ser. Se a anorexia é uma doença ou uma forma de viver, ainda não sabemos. Mas sabemos que, pela articulação entre Análise do Discurso, Psicanálise e Filosofia Trágica, é possível pensar em formas de resistência, a partir de instrumentos de luta contra um determinado modelo serializado e homogeneizante, que dicotomiza conceitos de saúde e de doença, de normal e de patológico, operando uma separação entre os sujeitos, considerados como normais ou anormais, saudáveis ou doentes.

É possível praticar formas de resistência a discursos que efetuam uma categorização do sujeito a partir do corpo que tem. O discurso, seja como efeito de sentido entre os interlocutores, como estrutura e acontecimento, conforme pontua a Análise do Discurso, seja como o que faz laço social e estabelece a relação do sujeito com o saber, como pressupõe a Psicanálise, tem a ver com a linguagem. O discurso, em sua forma material, se relaciona com o simbólico e, porque no simbólico trabalha o político e o ideológico, há uma relação com o poder. Sujeito e corpo são assujeitados pela linguagem; submetidos aos efeitos do significante, são livres apenas para melhor se assujeitar. Pelo poder, o corpo se disciplina, se regulariza, se submete. Mas, também, falha, falta, se subverte.

O corpo resiste à dominação. O corpo torna-se traço – traço da repetição e, portanto, da diferença. O corpo resiste à dominação. Não representa. Nem que, para isso, precise se tornar um cadáver.

As cortinas se fecham. Como apresentamos, na epígrafe, “escrever é retirar-se”, “é se vingar da perda”. Assim, nos retiramos. Deixamos a linguagem caminhar sozinha. Vamos embora, em boa hora.

No final, a (r)e(s)xistência. Uma existência que resiste, que aprende a sobreviver. Por acreditar na beleza do devir que encerramos nossa escritura com uma poesia. Encerramos esse texto, mas não o nosso trabalho. Não a nossa luta.

Ela comia e vomitava...

Deixava

Todo peso sair.

Ela andava sem ir

Como aquele devir

Do sem jeito, já feito

Imperfeito

Pretérito ainda na boca

Fica rouca

De tanto gritar

Regurgitar

Vai pro banheiro limpar

A sujeira lá da alma...

Ela comia e amava

Morrer em vida

Morrer com calma.

Mariele Zawierucka Bressan

REFERÊNCIAS

ACHARD, P. *Papel da memória*. 3. ed. Campinas, SP: Pontes Editores, 2012.

ALTHUSSER, L. Ideologia e os aparelhos ideológicos de estado. In: ZIZEK, S. *Um mapa da ideologia*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996.

_____. *Freud e Lacan. Marx e Freud*. 2. ed. Rio de Janeiro, Edições Graal, 1985.

ARAUTOS DO EVANGELHO. *Santa Catarina de Siena*. Disponível em: <http://www.arautos.org/artigo/46358/Santa-Catarina-de-Sena.html> Acesso em: abril de 2016.

AUGÉ, M. *Não lugares: introdução a uma antropologia da supermodernidade*. 9. ed. Campinas, São Paulo: Papirus, 2012.

BAUMAN, Z. *Ensaio sobre o conceito de cultura*. Rio de Janeiro: Zahar, 2012.

BENJAMIN, W. Infância em Berlim por volta de 1900. Rua de mão única. Obras escolhidas II. São Paulo: Brasiliense, 1997.

BIRMAN, J. O sujeito desejante na contemporaneidade. In: *Anais do SEAD*. UFRGS, 2005. Disponível em: <http://anaisdosead.com.br/2SEAD/CONFERENCIA/JoelBirman.pdf> Acesso em: dezembro de 2016.

_____. *Arquivos do mal-estar e da resistência*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

CANDIDO, C. A grande razão. In: PAULON, S. (org.) *Nietzsche Psicólogo: a clínica à luz da filosofia trágica*. Porto Alegre: Sulina, 2014.

CANGUILHEM, G. *O normal e o patológico*. 7. ed. Rio de Janeiro, Forense Universitária, 2015.

CASTELLS, M. *A sociedade em rede*. Vol. I. 8. ed. São Paulo: Paz e Terra, 1999.

CORDÁS, T. A. ; CLAUDINO, A. M. *Transtornos alimentares: fundamentos históricos*. Revista Brasileira de Psiquiatria. 2002.

COSTA, A. M. M. Algumas reflexões sobre a inscrição da letra. In: LEITE, N. V. A. (Org.) *Corpolinguagem: gestos e afetos*. Campinas, São Paulo: Mercado de Letras, 2003.

_____. (Org.) *Adolescência e experiência de borda*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2004.

COURTINE, J. J. O chapéu de Clémentis. In: INDURSKY, F.; FERREIRA, M. C. L. *Os múltiplos territórios da Análise do Discurso*. Porto Alegre: Editora Sagra Luzzatto, 1999.

_____. *Análise do discurso político: o discurso comunista endereçado aos cristãos*. São Carlos: EduFSCar, 2009.

_____. *Decifrar o corpo: pensar com Foucault*. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2013.

COURTINE, J. J.; MARANDIN, J. M. Que objeto para a Análise de Discurso? In: CONEIN, B. (Org.) *Materialidades Discursivas*. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2016.

DEBORD, G. *A sociedade do espetáculo*. 2003. Disponível em: www.eBooksBrasil.com

DE CERTEAU, M. *A invenção do cotidiano: 1. Artes de fazer*. 22. ed. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2014.

DERRIDA, J. *A escritura e a diferença*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1971.

_____. *Gramatologia*. São Paulo: Perspectiva – Editora da Universidade de São Paulo, 1973.

_____. *Mal de arquivo: uma impressão freudiana*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.

DUNKER, C. I. L. O romance de formação do analista. In: *Memória da Psicanálise*. 2. ed. *Mente e Cérebro*. São Paulo: Duetto Editorial, S/D.

DOLTO, F. *A imagem inconsciente do corpo*. São Paulo: Perspectiva, 2012.

ESTEVES, P. M. S. A visibilidade de um conceito de formação cultural. In: INDURSKY, F.; FERREIRA, M. C. L.; MITTMANN, S. *O acontecimento do discurso no Brasil*. São Paulo: Mercado de Letras, 2013.

FERNANDES, M. H. *Corpo*. 4. ed. São Paulo: Casa do Psicólogo: 2011.

_____. *Transtornos alimentares: anorexia e bulimia*. São Paulo: casa do Psicólogo, 2012.

FERREIRA, M. C. L. *Da ambiguidade ao equívoco: a resistência da língua nos limites da sintaxe e do discurso*. Porto Alegre: Editora Universidade, 2000.

_____. O quadro atual da Análise de Discurso no Brasil. In: *Espaços da Linguagem*. PPGL – UFSM. Letras n. 27, jul/dez 2003.

_____. Linguagem, Ideologia e Psicanálise. In: *Estudos da Língua(gem)*. Vitória da Conquista, n. 1, p. 69 – 75, junho/2005.

_____. Os desafios de fazer avançar a análise do discurso no Brasil com singularidade e liberdade. *Letras*, Santa Maria, v. 18, n. 2, p. 135 – 143, jul/dez 2008.

_____. Discurso, arquivo e corpo. In: MARIANI, B. *Discurso, arquivo e ...* Rio de Janeiro: 7 Letras, 2011a.

_____. O lugar do social e da cultura numa dimensão discursiva. In: INDURSKY, F.; MITTMANN, S. e FERREIRA, M. C. L. *Memória e história da/na Análise do Discurso*. São Paulo: Mercado de Letras, 2011b.

_____. Memória discursiva em funcionamento. In: ROMÃO, L. M. S.; GALLI, F. C. S. (Orgs.) *Conceitos discursivos em rede*. São Carlos: Pedro & João Editores, 2012.

FOGEL, G. Apresentação. In: NIETZSCHE, F. *A vontade de poder*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.

FOUCAULT, M. *A arqueologia do saber*. 8. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2015.

_____. *História da loucura: na Idade Clássica*. São Paulo: Perspectiva, 2013a.

_____. *Microfísica do poder*. 26. ed. SP: Graal, 2013b.

FREUD, S. (1886-1889) Publicações pré-psicanalíticas e esboços inéditos. In: *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud – Volume I*. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

_____. (1893-1895) Estudos sobre a Histeria. In: *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud – Volume II*. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

_____. (1893-1899) Primeiras publicações psicanalíticas. In: *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud – Volume III*. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

_____. (1900) A interpretação dos sonhos I. In: *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud – Volume IV*. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

_____. (1900-1901) A interpretação dos sonhos II e Sobre os sonhos. In: *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud – Volume V*. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

_____. (1905) Três ensaios sobre sexualidade. In: *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud – Volume VII*. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

_____. (1913) Totem e Tabu. In: *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud – Volume XIII*. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

_____. (1914) Recordar, repetir e elaborar. In: *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud – Volume XII*. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

_____. (1915) Os instintos e suas vicissitudes. In: *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud – Volume XIV*. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

_____. (1916-1917) Conferências introdutórias sobre psicanálise. In: *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud – Volume XVI*. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

_____. (1920) Além do princípio de prazer. In: *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud* – Volume XVIII. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

_____. (1920) A psicogênese de um caso de homossexualismo numa mulher. In: *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud* – Volume XVIII. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

_____. (1921) Psicologia de grupo e a análise do ego. In: *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud* – Volume XVIII. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

_____. (1923) O ego e o id. In: *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud* – Volume XIX. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

_____. (1927) O futuro de uma ilusão. In: *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud* – Volume XXI. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

_____. (1930) O mal-estar na civilização. In: *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud* – Volume XXI. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

FUKS, B. B.; POLLO, V. Estudos psicanalíticos sobre anorexia: quando se come “nada”. In: *Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental*. São Paulo, v. 13, p. 412-424, setembro de 2010.

GADET, F.; PÊCHEUX, M. (1981) *A língua inatingível*. Campinas, São Paulo: Pontes, 2004.

GIACOIA JUNIOR, O. Nietzsche, o pensamento trágico e a afirmação da totalidade da existência. In: *Revista do Instituto Humanitas Unisinos On-line*. Ano X, 2010.

GODOY, A. B. *A loucura como constructo discursivo e sintoma social: uma análise do funcionamento da ideologia e do inconsciente na constituição dos sujeitos*. Tese de Doutorado. Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Instituto de Letras, Programa de Pós-graduação em Letras, Porto Alegre, RS, 2016.

GRIGOLETTO, E. Do lugar discursivo à posição-sujeito: os movimentos do sujeito-jornalista no discurso de divulgação científica. In: MITTMANN, S.; GRIGOLETTO, E.; CAZARIN, E. A. (orgs). *Práticas discursivas e identitárias: sujeito e língua*. Porto Alegre: Nova Prova, 2008.

GRIGOLETTO, M. Sujeito, subjetivação, inconsciente e ideologia. In: GRAMMATICO, A. M. C.; GRIGOLETTO, M. (orgs.) *Língua, discurso e processos de subjetivação na contemporaneidade*. São Paulo: Humanitas, 2014.

GUILHAUMOU, J. ; MALDIDIER, D. Efeitos do arquivo. A Análise do Discurso no lado da História. In: ORLANDI, E. *Gestos de leitura: da história no discurso*. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 1994.

HERBERT, Thomas. Observações para uma teoria geral das ideologias. In: *Rua*. Campinas, 1: 63 – 89, 1995.

INDURSKY, F. O sujeito e as feridas narcísicas dos linguistas. In: *Gragoatá*. Niterói, nº 5, p. 111-120, 1998.

_____. A fragmentação do sujeito em análise do discurso. In: _____. *Discurso, memória, identidade*. Porto Alegre: Editora Sagra Luzzatto, 2000.

_____. Unicidade, desdobramento, fragmentação: a trajetória da noção de sujeito em Análise do Discurso. In: MITTMANN, S.; GRIGOLETTO, E., CAZARIN, E. A. (Orgs.) *Práticas discursivas e identitárias: sujeito e língua*. Porto Alegre: Nova Prova, 2008.

_____. A memória na cena do discurso. In: INDURSKY, F.; MITTMANN, S.; FERREIRA, M. C. L. (orgs.) *Memória e história na/da análise do discurso*. Campinas, Mercado de Letras, 2011.

_____. O ideológico e o político no discurso do/sobre o MST. In: INDURSKY, F.; FERREIRA, M. C. L.; MITTMANN, S. *O acontecimento do discurso no Brasil*. São Paulo: Mercado de Letras, 2013.

JOHNS, D. Ana's song (Open Fire). In: *Neon Ballroom*, Silverchair, 1999.

KEHL, M. R. Ética e técnica. In: *Memória da Psicanálise*. 2. ed. *Mente e Cérebro*. São Paulo: Duetto Editorial, S/D.

_____. Visibilidade e espetáculo. In: BUCCI, E.; KEHL, M. R. *Videologias*. São Paulo: Boitempo, 2004.

_____. *Ressentimento*. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2014.

KUNDERA, M. *A insustentável leveza do ser*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

LACAN, J. *Escritos*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1978.

_____. Função e campo da linguagem em Psicanálise. In: *Escritos I*. Rio de Janeiro: Perspectiva, 1978.

_____. *O Seminário, livro 9: a identificação*. Inédito, 1961-2.

_____. *O Seminário, livro 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

_____. *O Seminário, livro 17: o avesso da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1992.

_____. *O Seminário, livro 18: de um discurso que não fosse semblante*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2009.

_____. *O Seminário, livro 23: o sintoma*. Rio de Janeiro, Zahar, 2007.

LEITE, N. *Psicanálise e análise do discurso: o acontecimento na estrutura*. Rio de Janeiro: Campo Matemático, 1994.

_____. *Corpolinguagem: gestos e afetos*. Campinas, São Paulo: Mercado de Letras, 2003.

_____. Riso e rubor: para falar do corpolinguagem. In: _____. *Corpolinguagem: gestos e afetos*. Campinas, São Paulo: Mercado de Letras, 2003.

_____. *Corpolinguagem: a est-ética do desejo*. Campinas, São Paulo: Mercado de Letras, 2005.

LE RIDER, J. Cultivar o mal-estar ou civilizar a cultura? In: LE RIDER, J.; PLON, M.; RAULET, G.; REY-FLAUD, H. *Em torno de O mal-estar na cultura, de Freud*. SP: Escuta, 2002.

LÉVY, P. *Cibercultura*. São Paulo: Editora 34, 1999.

MACHADO, R. Introdução: por uma genealogia do poder. In: FOUCAULT, M. *Microfísica do poder*. 26. ed. SP: Graal, 2013.

MALDIDIER, D. A inquietude do discurso. Um trajeto na história da Análise do Discurso: o trabalho de Michel Pêcheux. In: PIOVEZANI, C. e SARGENTINI, V. (Orgs.) *Legados de Michel Pêcheux inéditos em análise do discurso*. São Paulo: Contexto: 2011.

MALUF-SOUZA, Olímpia. Entre o inconsciente e a ideologia: a (r)existência como modos de existência do sujeito. In: PATTI, A. et alii. *Textecendo discursos na contemporaneidade*. São Carlos: Pedro & João, 2014.

MANUAL DIAGNÓSTICO E ESTATÍSTICO DE TRANSTORNOS MENTAIS – DSM 5. 5. ed. Porto Alegre: Artmed, 2014.

MITTMANN, S. Redes de ressignificações no ciberespaço. In: ROMÃO, L. M. S.; GASPAR, N. R. (Orgs.) *Discursos midiáticos: sentidos de memória e arquivo*. São Carlos: Pedro & João Editores, 2008.

NASCIMENTO, L. V.; FAVERET, B. M. S. Corpo e anorexia: contribuições da psicanálise e da cultura. *Psicanálise e Barroco em Revista*, v. 7, n. 1: 45-62, 2009.

NETO, A. N. Dez mandamentos para uma Psicanálise Trágica – Segunda Versão. In: *Revista Percurso – Revista de Psicanálise*, ano XV, n. 28, São Paulo, 1º semestre de 2002.

NIETZSCHE, F. *Humano, demasiado humano: um livro para espíritos livres*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005a.

_____. *Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005b.

_____. *A vontade de poder*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.

_____. *Genealogia da moral: uma polêmica*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009a.

_____. *Ecce homo: de como a gente se torna o que é*. Porto Alegre: L&PM, 2009b.

_____. *Assim falou Zarathustra: um livro para todos e para ninguém*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

_____. *A gaia ciência*. São Paulo, Companhia das Letras: 2012a.

_____. *Crepúsculo dos ídolos, ou, como se filosofa com o martelo*. Porto Alegre: L&PM, 2012b.

NORA, P. Les lieux de mémoire. Paris: Gallimard, 1984. In: INDURSKY, F. A memória na cena do discurso. In: INDURSKY, F; MITTMANN, S.; FERREIRA, M. C. L. (orgs.) *Memória e história na/da análise do discurso*. Campinas, Mercado de Letras, 2011.

OPPERMANN, Álvaro. Anorexia: a magreza já foi santa. In: Aventuras na História para viajar no tempo. São Paulo: Abril, 2007. Disponível em: <http://guiadoestudante.abril.com.br/aventuras-historia/anorexia-magreza-ja-foi-santa-435103.shtml> Acesso em: abril de 2016.

ORGANIZAÇÃO MUNDIAL DA SAÚDE. CID 10 – Classificação Internacional de Doenças e Problemas Relacionados à Saúde. In: <http://cid10.bancodesaude.com.br/cid-10-f/f500/anorexia-nervosa>

ORLANDI, Eni Pulcinelli. A análise de discurso e seus entre-meios: notas a sua história no Brasil. *Cadernos de Estudos Linguísticos*. Campinas, (42): 21-40, Jan./Jun. 2002.

_____. Ler a cidade: o arquivo e a memória. In: ORLANDI, E. P. (org.) *Para uma enciclopédia da cidade*. Campinas, SP: Pontes, Labeurb/Unicamp, 2003.

_____. (org.) *Introdução às ciências da linguagem – Discurso e textualidade*. Campinas, São Paulo: Pontes Editores, 2006a.

_____. Entrevista realizada por Raquel Goulart Barreto (UERJ). In: *Teias*. Rio de Janeiro, ano 07, nº 13-14, jan/dez, 2006b.

_____. *Análise de Discurso: princípios e procedimentos*. 7ª ed. Campinas, São Paulo: Pontes Editores, 2007.

_____. Processos de significação, corpo e sujeito. In: ORLANDI, E. *Discurso em análise: sujeito, sentido e ideologia*. Campinas, SP: Pontes Editores, 2012.

_____. Análise de discurso, ciência e atualidade. In: INDURSKY, F.; FERREIRA, M. C. L.; MITTMANN, S. (orgs). *O acontecimento do discurso no Brasil*. Campinas, SP: Mercado de Letras, 2013.

PÊCHEUX, M. (1966) Reflexões sobre a situação teórica das ciências sociais e, especialmente, da psicologia social. In: _____. *Análise de Discurso: Michel Pêcheux*. Textos selecionados: Eni Puccinelli Orlandi. 3 ed. Campinas, SP: Pontes Editores, 2012.

_____. (1969) A análise automática do discurso. In: GADET, F. e HAK, T. (Orgs.) *Por uma análise automática do discurso: uma introdução à obra de Michel Pêcheux*. Campinas, São Paulo: Editora da Unicamp, 1993.

_____. (1975) *Semântica e Discurso: uma crítica à afirmação do óbvio*. 2. ed. Campinas, São Paulo: Editora da Unicamp, 1995.

_____. (1977a) Remontemos de Foucault a Spinoza. In: MALDIDIER, D. *L'inquiétude du discours*. Paris: Cendres, 1990.

_____. (1977b) Há uma via para a Linguística fora do Logicismo e do Sociologismo? _____. *Análise de Discurso: Michel Pêcheux*. Textos selecionados: Eni Puccinelli Orlandi. 3. ed. Campinas, SP: Pontes Editores, 2012.

_____. (1978) Só há causa daquilo que falha ou o inverno político francês: início de uma retificação. In: _____. *Semântica e Discurso: uma crítica à afirmação do óbvio*. 2. ed. Campinas, São Paulo: Editora da Unicamp, 1995.

_____. (1979). Abertura do Colóquio Materialidades Discursivas. In: In: CONEIN, B. (Org.) *Materialidades discursivas*. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2016.

_____. (1981a) O estranho espelho da análise do discurso. In: COURTINE, J. J. *Análise do discurso político: o discurso comunista endereçado aos cristãos*. São Carlos: EduFSCar, 2009.

_____. (1981b) Ler o arquivo hoje. In: ORLANDI, E. *Gestos de leitura: da história no discurso*. 3. ed. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2010.

_____. (1981c) Delimitações, inversões e deslocamentos. In: *Cadernos de Estudos Linguísticos*. Campinas, 1990.

_____. (1982) Sobre a (des)construção das teorias linguísticas. In: *Cadernos de tradução*. 2. ed, nº 4. Porto Alegre: Instituto de Letras/UFRGS, out. 1998.

_____. (1984a) Sobre os contextos epistemológicos da análise de discurso. In: *Cadernos de tradução*. 2. ed, nº 1. Porto Alegre: Instituto de Letras/UFRGS, nov. 1998.

_____. (1984b) Papel da memória. In: ACHARD, P. *Papel da memória*. 3. ed. Campinas, SP: Pontes Editores, 2012.

_____. (1988) *O discurso: estrutura ou acontecimento*. 6. ed. Campinas, São Paulo: Pontes, 2012.

_____. *Análise de Discurso: Michel Pêcheux*. Textos selecionados: Eni Puccinelli Orlandi. 3. ed. Campinas, SP: Pontes Editores, 2012.

PÊCHEUX, M.; FUCHS, C. (1975) A propósito da análise automática do discurso: atualizações e perspectivas. In: GADET, F. e HAK, T. (Orgs.) *Por uma análise automática do discurso: uma introdução à obra de Michel Pêcheux*. Campinas, São Paulo: Editora da Unicamp, 1993.

PEIXOTO JUNIOR, C. A. Algumas considerações nietzschianas sobre corpo e saúde. In: *Interface: comunicação, saúde e educação*. v.14, n.35, p.727-38, out./dez. 2010.

RAMALHO, R. M. *A escuta da palavra silenciada na anorexia e na bulimia*. Porto Alegre: APPOA, SD.

RANCIÈRE, J. *A partilha do sensível: estética e política*. São Paulo: EXO experimental org. Ed. 34, 2005.

REY-FLAUD, H. Os fundamentos metapsicológicos de O mal-estar na cultura. In: LE RIDER, J.; PLON, M.; RAULET, G.; REY-FLAUD, H. *Em torno de O mal-estar na cultura, de Freud*. SP: Escuta, 2002.

ROMÃO, L. M. S. (ET. AL.) Arquivo. In: MARIANI, B. ; MEDEIROS, V. ; DELA-SILVA, S. (Orgs.) *Discurso, arquivo e ...* Rio de Janeiro: 7 Letras, 2011.

ROSA, M. D. *Histórias que não se contam: o não-dito na psicanálise com crianças e adolescentes*. 2. ed. SP: Casa do Psicólogo, 2009.

ROUDINESCO, E. *A família em desordem*. Rio de Janeiro, Zahar, 2003.

_____. *A análise e o arquivo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2006.

_____. *Filósofos na tormenta: Canguilhem, Sartre, Foucault, Althusser, Deleuze e Derrida*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007.

SANTOS, J. L. *O que é cultura?* 16. ed. São Paulo: Brasiliense, 2012.

SCHILLER, P. Organismo, corpo e linguagem. In: *Memória da Psicanálise*. 2. ed. *Mente e Cérebro*. São Paulo: Duetto Editorial, S/D.

SOLER, C. O corpo falante. In: *Cadernos de Stylus*, n. 01, maio de 2010. 1º Fórum do Campo Lacaniano – Recife – IF-EPFCL Brasil, 2010.

VINHAS, L. I. *Discurso, corpo e linguagem: processos de subjetivação no cárcere feminino*. Tese de Doutorado. Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Instituto de Letras, Programa de Pós-graduação em Letras, Porto Alegre, RS, 2014.

_____. O engordamento na prisão: encontro entre o real da história e o real do corpo. In: FERREIRA, M. C. L. (Org.) *Oficinas de Análise do Discurso: conceitos em movimento*. Campinas, SP: Pontes Editores, 2015.

ZIZEK, S. Como Marx inventou o sintoma? In: _____. *Um mapa da ideologia*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996.