

O CORPO E OS DISCURSOS: DOMINAÇÃO E SEGREGAÇÃO NOS LAÇOS ENCARNADOS

Ana Laura Prates Pacheco*

Psicanalista, A.M.E. da Escola de Psicanálise dos Fóruns do Campo Lacaniano – Fórum São Paulo.
Coordenadora da Rede de Pesquisa de Psicanálise e Infância do FCL-SP.
Doutora em Psicologia Clínica pela USP.
E-mail: analauraprates@terra.com.br

Resumo: Este artigo sustenta-se na doutrina lacaniana dos quatro discursos para mostrar que o laço social entre os seres humanos é um “laço encarnado”, já que o corpo humano é também fato de discurso. Esse “laço encarnado”, entretanto, não se dá sem conflito, já que implica relações de poder que resultam em dominação e segregação. Mostra-se a continuidade entre corpo e cosmos durante a Idade Média, época em que predominava o discurso do Mestre. Propõe-se que durante o Renascimento, na transição desse discurso para o Discurso Universitário, o corpo da mulher ofereceu resistência, o que se evidencia pelo sintoma social da fabricação de cadáveres nas fogueiras da inquisição. Mostra-se que, a partir do século XVII, com o imperativo da educação, o corpo da criança é que será o principal objeto do que Foucault nomeia “ortopedia discursiva”. Compreende-se que a partir da Revolução Industrial, com a aliança cada vez mais estreita entre a Ciência e o Capitalismo, e sobretudo após a Segunda Guerra, o corpo passou a ocupar um lugar central, confundindo-se com o indivíduo. Destaca-se o quanto o próprio corpo torna-se objeto de consumo, numa época em que, como sublinha Lacan, constatamos “a segregação trazida à ordem do dia por uma subversão sem precedentes” (LACAN, 1967/2003, p. 361).

Palavras-chave: corpo; discursos; psicanálise; segregação.

Abstract: This article is based on Lacan’s four discourses to show that the social bond between human beings is actually an “incarnate bond,” since the human body is also a fact of discourse. However, such “incarnate bond” is not without conflict inasmuch as it implies relationships of power resulting in domination and separation. The continuum between body and cosmos is shown in the Middle Ages, wherein the Discourse of the Master used to prevail. It is suggested that, during the Renaissance,

* Autora de *Feminilidade e experiência psicanalítica* (São Paulo, Hacker).

while such discourse changed to the Discourse of the University, the body of the woman put up a fight, which is evidenced by the social symptom of strings of bodies burning at the stake of the Inquisition. It is shown that, as from the 17th Century, with education as an imperative, the body of the child would become the chief target of what Foucault named “discursive orthopedics.” It is understood that, starting with the Industrial Revolution, with an increasingly close-knit alliance between Science and Capitalism, and, most of all, after World War II, the body began playing a key role while entangling itself with the individual. The extent to which the body becomes an object of consumption at a time when, as Lacan underlines it, “separation [is] put on the agenda by an unprecedented subversion” is stressed.

Keywords: body; discourses; psychoanalysis; separation.

A articulação entre o corpo e a linguagem está longe de ser estranha a nós, psicanalistas. A questão que se nos coloca aqui é a de como articular o nível trans-histórico da estrutura – no que se refere à relação entre corpo e linguagem no ser humano – e aquilo que chamamos de dimensão histórica, ou seja, aquilo que se transforma e que é específico de uma determinada sociedade. Como afirma Lacan em *O Seminário*, livro 20: *Mais, ainda*: “Cada realidade se funda e se define por um discurso” (LACAN, 1972-73/1982, p. 45). Nesse mesmo Seminário, em relação à história, Lacan afirma: “da escrita, depois que a linguagem existe, nós vimos mutações. O que se escreve é a letra, e a letra não se fabricou sempre da mesma maneira [...] Colocar tais questões é a função habitual da história” (ibid., p. 64).

A partir do ensino de Lacan (1969-70/1992), podemos dizer que é a doutrina dos quatro discursos que, ao incluir na formalização o campo do gozo, abre caminho para uma abordagem estrutural não sem o que transita ou o que se move na estrutura universal do Sujeito barrado. Afinal, se tudo é estrutura, nem tudo é linguagem.

Há, assim, uma dimensão do objeto enquanto mais de gozar que só será plenamente formalizada a partir da doutrina dos quatro discursos e, ainda mais tarde, nas fórmulas da sexuação. A esse campo, Lacan nomeia de campo do gozo, ou “campo lacaniano”.

O conceito de objeto *a* enquanto mais de gozar nasce, lembremos, como homólogo ao conceito marxiano de mais-valia, enquanto excedente da produção. Nesse caso, o que produz o excedente, o mais de gozar, é o saber enquanto Outro. Mais tarde, esse lugar do Outro será articulado ao Outro gozo e ao Outro sexo. Lacan afirma:

[...] o “a” como tal é propriamente o que decorre do fato de que o saber, em sua origem, se reduz à articulação significante. Tal saber é meio de gozo. E quando ele trabalha, o que produz é a entropia. Essa entropia, esse ponto de perda, é o único ponto, o único ponto regular por onde temos acesso ao que está em jogo no gozo. (Ibid., p. 48)

O corpo, aqui, está longe de ser apenas uma imagem ou mesmo o cadáver (*corps*) produzido pela inscrição do traço e a cessão do objeto *a* – ou seja, o corpo simbólico. O corpo, em sua dimensão real, é propriamente o “lugar do gozo”. Empréstimo uma expressão usada por Sidi Askofaré em uma conferência proferida em São Paulo – “Incidências do discurso contemporâneo sobre o corpo e seus usos” –, os discursos implicam um laço entre corpos. Não se trata de um laço orgânico, evidentemente, mas de um laço “encarnado”.

Esse “laço encarnado”, não é inútil lembrar, não se dá sem conflito, já que implica relações de poder, ainda que, como nos ensina Lacan, se trate sempre do poder do impossível. Não se trata, portanto, de descrever uma época em sua “universalidade” – a exemplo de uma “história das mentalidades” mais ou menos desavisada do tal “excesso” formalizado por Marx e Lacan –, mas de apontar para aquilo que “não cessa de não se inscrever” em cada discurso dominante, discurso que, como sabemos, é sempre um simulacro.

O Mestre Medieval e o Corpo Cósmico

O Discurso do Mestre, que formaliza o governar impossível, assim nomeado por Freud, é chamado por Lacan de “discurso do inconsciente”, já que nele o significante mestre, o saber, o objeto *a* e o sujeito estão ocupando seus respectivos lugares estruturais. O *infans* constitui-se sujeito governado pelo significante mestre que, segundo Lacan, determina a castração e exige o saber no lugar do Outro. O saber, enquanto meio de gozo, engendra o mais de gozar no lugar da produção e o sujeito, por sua vez, ocupa o lugar da verdade. Nas palavras de Lacan: “o Discurso do Mestre nos mostra o gozo como vindo do Outro – é ele quem tem os meios. O que é linguagem não o obtém a não ser insistindo até produzir a perda de onde o mais-de-gozar ganha corpo” (ibid., p. 117). Trata-se, portanto, da alienação fundamental.

S1 → S2

\$ // a

Sabemos que Lacan se inspira na dialética hegeliana entre o senhor e o escravo para escrever o Discurso do Mestre. O escravo, por temer a morte, não é dono de seu corpo. De fato, como ensinam os historiadores, a relação entre o sujeito e seu corpo nem sempre supôs a consciência de posse. Nem sempre, ao longo da história, o homem foi sujeito de seu corpo. Ao contrário, a ideia de corpo próprio é correlata à ideia de subjetividade privatizada, própria da modernidade.

Embora a dialética do senhor e do escravo tome como paradigma o laço social na Grécia antiga, podemos inferir o modelo de subjetividade medieval também sob o privilégio do Discurso do Mestre. No verbete sobre “escravidão” do *Dicionário de conceitos históricos*, encontramos argumentos que corroboram essa hipótese. Eles afirmam que o Cristianismo não destruiu

[...] a base ética da escravidão construída na Antiguidade [...] A ideia de pecado original, desse modo, surgiu como um elemento ordenador do mundo, e os homens deveriam ser resignados diante do poder das autoridades. [...] De um lado, Deus era o senhor dos senhores terrenos e também dos escravos, o que significava a existência de uma igualdade no plano divino; de outro, os escravos, na terra, não deveriam lutar por sua liberdade, pois o que importava era a sua alma e sua obediência a Deus, e não a posição social ocupada no mundo. Essa combinação de liberdade espiritual e cativeiro corporal assinalava o forte dualismo do pensamento cristão, adaptado das ideias dos filósofos gregos da escola estoica, que também preconizavam um conceito filosófico e transcendental de liberdade, em nada compatível com as necessidades físicas dos escravos. O conceito estoico e cristão, embora com certas diferenças, postulavam que a verdadeira escravidão era a da alma. (SILVA K.; SILVA M., 2008, p. 112-113)

Durante a Idade Média, portanto, o Senhor era Deus ou seus representantes: a Igreja. O teocentrismo marcava uma topologia circular, própria da máxima desse discurso: circulando! Num mundo finito, criado e regido pela vontade divina, corpo e natureza mantinham uma relação de continuidade. Havia, portanto, uma ligação intrínseca entre corpo e cosmos e, assim, uma desordem cósmica resultava necessariamente num desregramento do corpo.

O corpo, governado por Deus, não pertencia ao sujeito. Nada poderia intervir nessa relação divina, o que justificava, por exemplo, a proibição rigorosa da dissecação de cadáveres, considerado pecado mortal. Também os chamados cirurgiões eram desvalorizados e rebaixados à categoria dos barbeiros e não dos médicos, pois ousavam infringir o equilíbrio entre o corpo e o cosmos. Por outro lado, havia uma tolerância muito maior em relação às manifestações corporais ditas “fisiológicas”: convivia-se

de modo desinibido com a presença corporal alheia, manifesta por odores, fluidos, exibições, etc. No que diz respeito à vergonha, que remete diretamente à questão da sexualidade, autores como Ariès e Postman são unânimes ao observar que a quase ausência de um espaço privado fazia com que os humores e odores corporais fossem muito mais tolerados e compartilhados no plano social. Do mesmo modo, pode-se compreender que os aspectos relativos à sexualidade fossem expostos publicamente. Como ressalta Postman: “Na Idade Média, era bastante comum os adultos tomarem liberdades com os órgãos sexuais das crianças” (1999, p. 31).

Nesse contexto, também as “idades da vida” eram concebidas a partir de correspondências internaturais. A vida era dividida em etapas bem delimitadas, correspondendo a modos de atividade, tipos físicos, funções e modos de vestir. A periodicidade da vida tinha a mesma fixidez que os ciclos da natureza (as estações do ano, por exemplo) ou a organização da sociedade. Do mesmo modo, o estilo de vida mais próximo às condições ditas “naturais”, bem como o privilégio da comunicação oral acessível a todas as idades, tornava desnecessária a distinção entre adultos e crianças. A infância, desse modo, era vista como um período de transição logo ultrapassado, não havendo, assim, a consciência da particularidade infantil. Tampouco havia as ideias de inocência e candura, posteriormente encontradas nas modernas fantasias de infância.

Por outro lado, a experiência da ameaça corporal, seja através da doença, da degeneração e mesmo da violência, era muito mais tolerada. O corpo não era algo a ser preservado a qualquer custo. Mesmo a experiência da morte, como nos mostra Ariès (1977), era tomada como algo mais simples e cotidiano. Podemos imaginar que a precariedade das condições de higiene, o altíssimo índice de mortalidade infantil, a baixa expectativa de longevidade, a violência, etc. faziam com que a morte fosse algo constantemente presente no cotidiano. A morte era, então, ao mesmo tempo familiar e indiferente, tratando-se de uma experiência pública e não privada. Além do mais, se ela era por um lado previsível, por outro, nada se podia fazer para evitá-la, pois se tratava de uma vontade divina.

Esse modo medieval de tratar o corpo não deve ser analisado, entretanto, como uma representação mais ou menos exótica aos nossos olhos, mas sim, como adverte a historiadora Denise Sant’Anna: “de tornar questionáveis os gestos e as atitudes que ontem e hoje nos parecem familiares ou não” (2005, p. 12). Assim, ela ressalta: “pois o

corpo é ele próprio um processo. Resultado provisório das convergências entre técnica e sociedade, sentimentos e objetos, ele pertence menos à natureza do que à história” (ibid., p. 12).

Sabemos, com Foucault (1976/1985), que as políticas corporais, notadamente no que se refere ao tratamento da sexualidade, estão longe de se manifestar apenas pelas vias proibitivas. Não se trata, portanto, de negar o que ele chama de “hipótese repressiva”, mas de substituí-la por outra, muito mais sofisticada e complexa, que se refere à economia geral dos discursos sobre o sexo – o que implica analisar os lugares e os pontos de vista desde onde se fala. Essa “colocação do sexo em discurso”, segundo Foucault, verifica-se através da vontade de saber que gera, por sua vez, produções de saber e, conseqüentemente, produções de poder que se exercem através da necessidade de regular o sexo por meio de discursos úteis e públicos, e não apenas pelo rigor de uma proibição.

Quanto a esse aspecto, é importante lembrarmos que Lacan (1969-70/1992) relacionou os discursos, não sem a influência de Foucault, exatamente aos diferentes tratamentos políticos do gozo. Dessa forma, não deixa de ser interessante notar que foi o Discurso da Histeria que, fazendo greve ao Mestre, ousou interrogar a servidão voluntária, com seu corpo. O preço que pagou muitas vezes, sabemos, foi com o próprio corpo ardendo nas chamas da inquisição, sob a acusação de bruxaria.

Bruxaria? O corpo da mulher entre o Mestre e o Universitário

No final da Idade Média, seguindo as profundas transformações sociais e econômicas que culminaram nos movimentos do Renascimento, algo começou a se transformar no nível do discurso, com inúmeras conseqüências em relação à política de “fabricação do corpo” (SANT’ANNA, 2005): a morte, por exemplo, pouco a pouco se tornou uma experiência individual, o que pode ser constatado, dentre outros sinais, pelo retorno das sepulturas individuais com inscrições funerárias.

De fato, o Renascimento foi marcado por uma separação do corpo em relação à natureza; o corpo passou a ser compreendido em seu funcionamento específico. Nos séculos XV e XVI, a anatomia, ao contrário do que ocorrera até então, virou o centro das atenções, tanto na medicina quanto nas artes. Gradativamente, a separação entre medicina e cirurgia foi sendo superada. O cadáver passou, então, a ser um objeto a serviço do conhecimento e da cura. Desse modo, o corpo ganharia cada vez mais uma

identidade própria, relacionado a um mecanismo com leis específicas, fazendo com que as causalidades religiosas passassem cada vez mais a conviver com causalidades físicas. Denise Sant’Anna evidencia, em seus trabalhos, como o pretexto terapêutico se aliou rapidamente a interesses morais: banhos públicos foram proibidos, a aparência corporal deverá ser fabricada por meio de espartilhos, coletes, bustos, etc. Em outras palavras: governar o corpo passou a ser condição para governar a sociedade, administrar os afetos e domar as emoções. A morte, nesse contexto, também deverá ser domada, bem como o corpo infantil, que passa a ser pensado como uma massa a ser moldada, disciplinada e moralizada, como aponta Ariès (1977).

Nesse momento de transição para o que mais tarde, a partir do século XVII, se estabilizará na escrita do Discurso Universitário, a queima de corpos na fogueira – sobretudo femininos (presume-se que cerca de 75% eram mulheres) – representa de modo extraordinário que a entrada do corpo no Discurso da Ciência ocorre pela via do cadáver. Embora a chamada “caça às bruxas” tenha durado cerca de cinco séculos, segundo os historiadores, o auge da perseguição ocorreu justamente nos séculos XV e XVI, transição do mundo medieval para o mundo moderno que corresponde à descentralização no poder da Igreja. Esse ponto é bastante curioso, pois durante muito tempo os historiadores supunham que o pior período teria sido na baixa Idade Média. Hoje, sabe-se que o auge da perseguição ocorreu exatamente no início da queda do teocentrismo para o antropocentrismo. Em 1484, foi publicado pela Igreja católica o chamado *Malleus Maleficarum* ou *Martelo das Bruxas* que afirmava serem as mulheres “naturalmente” mais propensas à bruxaria.

Muitos historiadores apontam para o fato de que as mulheres, com sua sabedoria popular e conhecimentos sobre a cura das doenças, partos, etc., tornaram-se uma ameaça para a nova ordem médica em ascensão. Segundo Angelin,

[...] na busca de provas de culpabilidade ou a confissão do crime, eram utilizados procedimentos de tortura como: raspar os pelos de todo o corpo em busca de marcas do diabo, que podiam ser verrugas ou sardas; perfuração da língua; imersão em água quente; tortura em rodas; perfuração do corpo da vítima com agulhas, na busca de uma parte indolor do corpo, parte esta que teria sido “tocada pelo diabo”; surras violentas; estupros com objetos cor-tantes; decapitação dos seios [...]. Geralmente, quem sustentava sua inocência, acabava sendo queimada viva. Já as que confessavam, tinham uma morte mais misericordiosa: eram estranguladas antes de serem queimadas. Em alguns países, como Alemanha e França, eram usadas madeiras verdes nas fogueiras para prorrogar o sofrimento das vítimas. E, na Itália e Espanha, as bruxas eram sempre queimadas vivas. (2005)

Passarei agora a um breve comentário do romance *O Anatomista* do escritor argentino Frederico Andahazi, o qual transmite de modo extraordinário a entrada resistente do corpo da mulher na nova ordem discursiva que começava a ser escrita. Trata-se de um romance baseado na história de Mateo Colombo (1516-1559), um dos anatomistas mais célebres do Renascimento, e sua obra *De re anatomica*, a qual versava, dentre outros, sobre a descoberta do que ele nomeou *Amor Veneris* – mais conhecido hoje como clitóris. No prólogo do romance, Andahazi comenta, sobre o Renascimento e a nova ciência:

[...] assim como o sol começava a deter sua marcha ao redor da Terra, da mesma maneira a geometria se rebelava contra a planície do papel para colonizar o espaço tridimensional da topologia [...] Não há cartografia que se sustente. Mudam os mapas do céu, os da Terra, os dos corpos. Lá estão os mapas anatômicos, que são as novas cartas de navegação da cirurgia... (1997, p. 10)

Andahazi lembra que:

[...] o século XVI foi o século das mulheres: o descobrimento de Mateo Colombo surge, precisamente, quando os âmbitos das mulheres – sempre da porta para dentro – começam, pouco a pouco e sutilmente, a sair dos muros dos beatários e dos monastérios, dos prostíbulos ou da tépida, mas não menos monástica doçura do lar. A mulher, timidamente, atreve-se a discutir com o homem. [...]. Em tais circunstâncias, o que era a ‘América’ de Mateo Colombo? Certamente, o limite entre descoberta e invenção é muito mais difuso do que parece à primeira vista. [...]. O *Amor Veneris* – tal é o nome com que o anatomista batizou-o, ‘se me é permissível dar nome às coisas por mim descobertas’ – constituía um verdadeiro instrumento de potestade sobre o escorregadio – e sempre obscuro – arbítrio feminino. [...] Mateo Colombo foi um colonizador brutal que reclamava para si mesmo o direito sobre as terras descobertas: o corpo da mulher. (Ibid., p. 14)

No final do prólogo do romance que a seguir passaremos a comentar, Andahazi questiona: “Existiu o *Amor Veneris*? As coisas são, ao fim e ao cabo, as vozes que as nomeiam. Se o *Amor Veneris* coincide com o menos apóstata e mais neutro *kleitoris* (comichão) – que alude a efeitos antes que a causas –, é um assunto que haverá de preocupar os historiadores do corpo”.

Mateo Colombo chegou à descoberta do *Amor Veneris* não por curiosidade científica, mas pelo amor de uma mulher: Mona Sofia – cujo nome já indica algo da divisão feminina. Prostituta das mais prestigiadas de Veneza, fora educada na *Scuola di Puttane* pelo mestre Troglio, que preconizava serem o amor e o prazer os dois

piores perigos para uma puta. Mateo ficou enfeitiçado: “Durante toda a sua estada em Veneza, todos os dias, o anatomista chagava ao bordel e dizia a ela que a amava”. E assim foi até acabar todo seu dinheiro. Todos os dias ela declarava, indiferente: “Seu tempo acabou”. Mateo retornou para Pádua humilhado e com uma verdadeira obsessão: encontrar a poção do amor, que amolecasse o coração de Mona Sofia – a causa de seu desejo. Lançou-se, então, em uma viagem para a Grécia em busca de novas ervas e segredos. Em vão. Mas foi em seu retorno a Pádua que iniciaria uma outra viagem que o levaria à descoberta de sua ‘América’. Apesar das suspeitas de bruxaria, seu prestígio como médico havia despertado o interesse da rica Inês de Torremolinos, em Florença.

Inês era a filha de uma família nobre e falida. Aos 13 anos, em troca do pagamento das dívidas paternas, foi entregue ao casamento com um marquês idoso com quem teve três filhas e nenhum prazer, até enviuvar. Com sua herança, construiu um monastério para viver com as filhas em santidade. Mas eis então que sucumbe a uma enfermidade desconhecida que exigiu a presença do famoso anatomista de Pádua. Ao examinar a enferma, Colombo deparou-se com uma surpresa que mudará suas vidas:

“Inês de Torremolinos apresentava uma anatomia inteiramente feminina. Contudo, ali bem diante das ventas atônitas do mestre, eis aquele pequeno órgão ereto, apontando para o centro dos seus abobados olhos abertos. O anatomista segurou com o indicador e o polegar aquela inominada parte e, com o indicador da outra mão, começou a esfregar suavemente a diminuta ‘glande’ vermelha e túrgida. [...] A respiração de Inês se agitou; o coração parecia galopar dentro do peito e subitamente todo o corpo brilhou com um suor generalizado, *reproduzindo, em virtude daquela esfregação que o anatomista lhe prodigava, cada um dos tormentosos sintomas que lhe sobressaltavam as noites*”. (p. 99-100, grifo nosso)

Durante os dez dias de tratamento, Inês – dando carne e voz ao discurso da histeria – se restabeleceu por completo, fazendo nascer um sentimento especial pelo anatomista. A doença de Inês chamava-se agora Mateo Colombo. Este, por sua vez, suspeitava que tinha diante de si “o mais incrível descobrimento da misteriosa anatomia feminina” (ANDAHAZI, 1997, p. 103). E supunha que agora, finalmente, encontraria a terra prometida: o amor de Mona Sofia. Mateo Colombo, digno representante do recém-nascido DU, não podia supor que “o gozo do corpo do Outro não é signo de amor”.

Ele escreve, então, sua obra *De re anatômica* pela qual será julgado nos tribunais da Inquisição. A descrição de seu julgamento testemunha o embate entre o Discurso do Mestre e o Discurso Universitário na tentativa de controlar o gozo não-todo da

mulher. O cerne do argumento de sua autodefesa centrou-se na separação entre movimento e alma, cuja unificação era central na leitura cristã de Aristóteles. Baseando-se na *Metafísica*, afirma que “o sêmen do homem é o que dá ao ser em formação a identidade, a essência e a ideia, enquanto a mulher fornece unicamente a matéria do futuro ser, ou seja, o corpo”. Aqui, entretanto, Colombo promove um giro de interpretação: a ideia escandalosa de corpo-máquina – que antecipava o pensamento de Descartes – foi usada para justificar a independência do funcionamento do corpo em relação à alma. Assim, a alma era agora a sede das paixões, ou seja, das volições que não têm relação com o corpo. “O amor é uma paixão, pois que tem a sua origem e o seu fim na própria alma, enquanto o impulso sexual tem uma localização corporal evidente. Não há razão para supor, portanto, a existência de alma nas mulheres”. Deste modo: “o único caminho que nos conduz à compreensão do comportamento das mulheres há de ser o da anatomia. Existe no corpo da mulher um órgão que exerce funções análogas à da alma nos homens, mas cuja natureza é completamente diferente, já que depende unicamente do corpo”.

A conclusão do anatomista aponta para a dualidade complementar entre sujeito e objeto suposta pelo discurso da ciência: “O homem, portanto, é sujeito da incitação e, inversamente, (...) a mulher é, sempre, objeto do pecado”. Comparando “a vara com o Amor Veneris: a vara é apenas meio, um instrumento, e o Amor Veneris é causa”. Para a Igreja, entretanto, o pecador já estava condenado antes mesmo do pecado. Mas ocorreu, então, o milagre: o próprio papa Paulo III pedira, pessoalmente, os serviços de Mateo Colombo, que partiu para Roma. Mas, após a morte do Papa, Mateo enfim fuge para reencontrar, em Veneza, sua verdadeira causa: Mona Sofia.

No decorrer desses acontecimentos, em Florença, uma carta que Colombo havia enviado a Inês de Torremolinos chega finalmente a seu destino. A carta lhe falava sobre *De re Anatomica*, inspirada em sua anatomia, e de sua condenação pela Inquisição. Inês o julgou morto. Nunca mais se soube dela e suas filhas em Florença. “O abade achou apenas uns finíssimos fios de sangue no chão da cozinha e, mais além, ao lado da faca e da pedra, quatro minúsculos e idênticos pedaços de carne, quatro pérolas vermelhas”. Em 1559, Inês fundou a casta de putas mais perfeitas do Mediterrâneo. “Não tinha que cultivar seu espírito no desamor, nem seu corpo na abstinência do prazer, posto que nunca padeceriam do amor nem seriam escravas do prazer.[...] A ablação era praticada, em todos os casos pela própria Inês de Torremolinos”.

O destino de Inês e das filhas foi a fogueira. Enquanto o corpo de Inês queimava aos gritos de “bruxa!”, em Veneza, Colombo tentava cumprir, finalmente, o grande objetivo de sua vida: conquistar o amor de Mona Sofia através do *Amor Veneris*.

“O que Mateo Colombo viu quando transpôs a porta da alcova de Mona Sofia congelou o seu sangue. No meio da cama encontrava-se uma ruína sofrida e mutilada. [...] Nunca, jamais em sua vida havia se deparado com semelhante grau de sífilis. [...] Com a maior delicadeza, separou as coxas. Viu a vulva, tão seca e murcha como a boca de uma anciã desdentada, afastou-lhe as carnezinhas e acariciou seu Amor Veneris. [...] Sentiu um levíssimo tremor na ponta dos dedos e ouviu um sussurro. Vós me amais – ele perguntou? Sem mexer os lábios, uma voz que vinha do fundo de uma caverna, falou: Seu tempo acabou.”

Esse romance, com seu desfecho surpreendente, parece transmitir pela ficção a verdade transportada pelo discurso da histérica. Em *O Seminário*, livro 17: *O avesso da psicanálise*, Lacan afirma:

É aí que o discurso da histérica adquire seu valor. Ele tem o mérito de manter na instituição discursiva a pergunta sobre o que vem a ser a relação sexual, ou seja, de como um sujeito pode sustentá-la, ou melhor dizendo, não pode sustentá-la. [...] O discurso da histérica revela a relação do discurso do mestre com o gozo, dado que o saber vem ali no lugar do gozo. O próprio sujeito, histérico, se aliena do significante mestre como aquele que esse significante divide, aquele que se recusa a lhe dar corpo. Fala-se, a propósito da histérica, de complacência somática. [...] Não podemos perceber que se trata, antes, de recusa do corpo? Seguindo o efeito do significante mestre, a histérica não é escrava. [...] Demos-lhes agora o gênero sexual sob o qual esse sujeito se encarna mais frequentemente. Ela faz, à sua maneira, uma espécie de greve. (LACAN, 1969-70/1992, p. 87-88)

Desejo → Outro

————— —————

Verdade Perda

Fazendo greve, o corpo da mulher, girando o Discurso do Mestre na direção oposta ao do Discurso Universitário, aponta para os limites dos mapas anatômicos para situar o gozo feminino. É Lacan quem ensina: “a mulher não é toda, há sempre alguma coisa nela que escapa ao discurso” (LACAN, 1972-73/1982, p. 46).

Discurso Universitário: educação e controle do corpo

Se os séculos XV e XVI marcam a mudança do teocentrismo para o antropocentrismo e o advento do mercantilismo que marca o nascimento do capitalismo, podemos dizer que, a partir do século XVII, uma nova forma de discurso hegemônico passa a ocupar um papel privilegiado na sociedade da época, concorrendo com os demais e tornando mais complexos os laços sociais.

O nascimento da ciência moderna, evidentemente, foi um dos fatores preponderantes para a configuração discursiva que se estrutura a partir do imperativo da educação, ocupando, o saber, o lugar de agente e, conseqüentemente, o outro sendo reduzido ao objeto desse saber – o corpo, inclusive.

A questão da dualidade mente-corpo é largamente explorada por René Descartes, sobretudo em sua obra *As Paixões da Alma*, na qual enfatiza essa dualidade, caracterizando, entretanto, o corpo como uma extensão com propriedades próprias e funções específicas. A concepção de Descartes do corpo do homem como uma máquina criou um lugar inédito para o corpo na nova ciência. O corpo ganha uma identidade própria, sendo assimilado a um mecanismo cujas partes trabalham em comum acordo: a descoberta da circulação sanguínea, o modelo termodinâmico que concebe o corpo como produtor de energia, etc. são fundamentais para a substituição das causalidades anímicas pelas causalidades físicas propriamente ditas. Nesse contexto, perde-se o pudor medieval em relação a intervenções na ordem natural de Deus. Suspende-se, definitivamente, a proibição de dissecação de cadáveres: o cadáver torna-se, assim, um objeto a serviço da ciência.

Ora, essas transformações sociais aprofundam, em realidade, o caráter moralista e repressor do homem com o corpo, não obstante as reais conquistas científicas nas áreas da física e da biologia contribuísem cada vez mais para cercar o imponderável da morte. Como afirma Georges Vigarello em seu artigo “Panóplias Corretoras: balizas para uma história”:

Por confusas contingências, o aprisionamento preventivo das anatomias é tanto materialização de um tutor, quanto transposição apenas mascarada de uma modelagem. Quando no fim do século XVII e durante o século XVIII envolver o corpo num espartilho torna-se um elemento quase obrigatório para a correção dos jovens nobres e burgueses, a justificação explícita é a de assistir uma fragilidade. [...] Ele molda e sustenta o corpo. Mas ele dissimula mal as marcas e as pressões, limitando o corpo infantil a ser somente receptáculo passivo

de desenhos impostos exteriormente e silenciosamente. Aqui a formação do corpo se torna técnica de modelagem, até mesmo na dimensão tangível de um gesto, onde mão e aparelho chegam às vezes a se confundir. (VIGARELLO, 2005, p. 27)

Mais adiante, a partir do final do século XVIII, entretanto, o espartilho será paulatinamente substituído por técnicas de ginástica e respiração, que produziriam um organismo resistente, saudável e disciplinado. O cérebro passará a ser considerado, então, o centro vital do corpo e das emoções.

Poderíamos dizer que, se na passagem da Idade Média para o Renascimento, é o corpo da mulher que representa o retorno da verdade através do sintoma social da “caça às bruxas”, a partir do século XVII é o corpo da criança que será principalmente, o objeto do que Foucault (1976/1985) nomeia de “ortopedia discursiva”.

O aparecimento do “sentimento da infância”, como nomeia Ariès, corresponde ao ideal moderno depositado na educação. O imperativo “eduque-se!”, entretanto, estende seus territórios muito além dos limites da infância propriamente dita. Assim, por um lado, o “dispositivo de infantilidade” (Corazza, 2000) passa a ser um dos principais instrumentos de controle e domínio da subjetividade no mundo capitalista. Por outro lado, o lugar que a criança passa a ocupar no narcisismo dos pais na família burguesa é o que dá suporte, na vida privada, ao investimento de desejo nos filhos, que passam a ser depositários dos ideais de sucesso que só poderão ser alcançados através da educação. O “tempo para se educar” corresponderá, então, ao tempo da passagem, da transição entre o *infans* e o chamado “adulto” – o sujeito formado, educado, maduro, desenvolvido e adaptado.

O Discurso Universitário, desse modo, cria a criança no lugar de objeto, deixando o sujeito no lugar de algo que será produzido pelo saber. Reconhecemos aí, inclusive, algumas vertentes da própria psicanálise que, a exemplo de Anna Freud, consideram a clínica com crianças como orientada por essa “produção” de um sujeito, em versões mais ou menos pedagógicas.

Saber → Criança

————— —————
Mestre // Sujeito

Ora, mais além do saber colocado *na* criança, a consistência atribuída ao significante “Criança” – com suas múltiplas significações – é rapidamente absorvido pelo

Discurso da Ciência, que passa a agenciar, a partir de então, um saber *sobre a* “Criança”. A consequência mais explícita de tal agenciamento é o aparecimento de uma série de disciplinas e especialidades cujo objeto de conhecimento é “A Criança”: a pedagogia, a pediatria, a pedopsiquiatria. A psicologia infantil, bem como a psicologia do desenvolvimento, também são consequências *a posteriori* desse discurso.

Se o Discurso Universitário cria a criança no lugar do objeto a ser educado, seu corpo, por sua vez, deve ser moldado e disciplinado. Como afirma Donzelot, em *A Polícia das Famílias*:

Em torno da criança a família burguesa traça um cordão sanitário que delimita seu campo de desenvolvimento: no interior desse perímetro o desenvolvimento de seu corpo e de seu espírito será encorajado por todas as contribuições da psicopedagogia postas a seu serviço e controlado por uma vigilância discreta. (DONZELOT, 1986, p. 48)

A interrogação a respeito do lugar privilegiado do corpo infantil enquanto alvo do Discurso Universitário levou-me a uma investigação sobre a infância do ponto de vista sociológico. Um dos textos mais interessantes que encontrei sobre o assunto chama-se “O Corpo e a infância”, de James, Jenks e Prout, pesquisadores do Center for the Social Study of Childhood. Esses autores debatem de modo bastante aprofundado a interação entre a construção social dos corpos das crianças e o papel das próprias crianças nesse processo de construção. Em relação ao aspecto da construção social dos corpos, os autores enfatizam, sobretudo a partir dos trabalhos de Armstrong, o quanto a ideia atual do corpo infantil com sua especificidade de representações é tributária da mudança ocorrida na concepção de infância.

Quanto a esse aspecto, eles afirmam:

O estabelecimento da pediatria como especialidade apoiou-se numa mudança da ideia de doença nas crianças para a de doença das crianças. E à medida que a infância passou a ser concebida como algo distinto da condição adulta, a medicina também passou a conceber as doenças e os corpos das crianças como coisas diferentes de seus equivalentes adultos. Desse ponto de vista, os corpos infantis foram nem tanto descobertos quanto inventados. (JAMES et al, 1999, p. 213-214)

Nesse sentido, todos os aspectos que se referem ao bem-estar da criança tornam-se assunto de saúde pública e uma preocupação das famílias. Para esses autores, que acompanham neste ponto o trabalho *Political Anatomy of the Body*, de Armstrong (1983), o próprio conceito de “mortalidade infantil” passa a existir de modo discriminado,

invertendo, de certo modo, o raciocínio de Ariès: não é tanto que a infância tenha sido descoberta pela valorização da mortalidade infantil, mas, ao contrário, essa própria valorização já seria consequência de uma nova visão sobre a infância.

Assim, a sociedade ocidental moderna oferece cada vez mais instâncias de controle internalizado sobre os corpos e a subjetividade que parece acirrar cada vez mais a distância entre crianças e adultos. Nesse mesmo artigo, os autores, comentando o importante trabalho de Norbert Elias, *O processo civilizador* (1994), afirmam:

[...] o que distingue a criança do adulto é entendido como a prática e o desempenho bem-sucedidos de um controle internalizado, até mesmo inconsciente, sobre o corpo e as suas funções. Isto significa, portanto, que criancinhas que ainda não aprenderam as técnicas específicas (e historicamente variáveis) de controle corporal são incivilizadas em termos culturais. (ELIAS, 1994 *apud* JAMES et al, 1999, p. 225)

Outro ponto fundamental que não pode de modo algum ser negligenciado nesse debate é a distinção entre as classes sociais. Os autores enfatizam, assim, a descrição de classe social – elaborada por Pierre Bourdieu em seu famoso livro *La distinction – critique social du jugement* (1979) – a partir da discriminação dos capitais cultural, social e econômico a que os indivíduos têm acesso e cuja distinção é incorporada através do “habitus”:

[...] formado inconscientemente, o habitus na verdade sustenta a sociabilização das crianças. Ele inclui, por exemplo, a transmissão de valores e supostos enraizados e admitidos não só como um conjunto de entes articulados, mas também como práticas incorporadas. É, portanto, na infância que têm lugar aspectos decisivos da incorporação do habitus. Seguindo o pensamento de Bourdieu, poder-se-ia afirmar, logo, que as crianças nascem na diferença de classe, assimilam-na e vivenciam-na desde os primeiros dias através de seus corpos. (JAMES et al, 1999, p. 226)

Discurso do Capitalista: o espetáculo da infância generalizada

A partir da Revolução Industrial, novos dispositivos de dominação do corpo começaram a entrar em cena, tais como a higiene dos comportamentos e a valorização da aceleração do trabalho, tendo como eixo a polaridade preguiça *versus* produção. Ao mesmo tempo, o surgimento da cultura visual cria formas inéditas de relações com a imagem: a fotografia, o cinema, enfim, a indústria visual.

Com a aliança cada vez mais estreita entre a ciência e o capitalismo, o corpo passou a ocupar um lugar central. Assim, qualquer ameaça ao corpo se reveste de uma importância sem precedentes. A nova norma impõe o respeito prioritário à integridade física. Mas o corpo também é ameaçado pela idade e pela doença. O homem recusa-se a envelhecer e a morte prematura passa a ser chocante. Assim, se tratar do corpo é protegê-lo da violência através da ordem pública, é também protegê-lo das doenças através da ordem médica: o médico ganha novo prestígio e a saúde passa a ser uma preocupação constante. Nesse cenário, o estudo da biologia torna-se o topo da hierarquia científica. A saúde vira interesse público, já que um indivíduo não pode ameaçar a saúde do outro: a vacina torna-se obrigatória, bem como o exame pré-natal e os exames pré-nupciais, etc. O hospital muda de estatuto e vira o verdadeiro templo da medicina. Pela primeira vez na história da humanidade, as pessoas nascem e morrem no hospital (Ariès, 1977).

No século XX, podemos afirmar que à crescente preocupação com a higiene e os cuidados corporais que surgiram após a Segunda Guerra Mundial, uniu-se o sentimento de que cuidar do corpo é uma obrigação. A permissividade conquistada com aparente queda dos valores morais e religiosos nos anos sessenta e setenta tornou-se rapidamente um dever, o que pode ser facilmente constatado a partir da crescente procura por academias de ginástica e cirurgias plásticas. Com efeito, cada vez mais a aparência corporal é valorizada; o corpo deve ser exibido, passa a haver uma satisfação narcísica em relação ao “corpo perfeito”, que é tomado como um ideal. Assim, o corpo torna-se quase idêntico ao indivíduo, ocupando o lugar que ocupara a razão no século XVII. Na lógica contemporânea, sentir vergonha do corpo é sentir vergonha de si mesmo, não cuidar do corpo é não cuidar de si.

Em seu livro *A dominação do corpo no mundo administrado*, Ramos analisa o corpo na sociedade contemporânea:

[...] no fim das contas, apesar da variedade de formas em que se expressa, o corpo é desencantado. Sob as novas formas burguesas de dominação, basta ao corpo que seja fonte de energia para o trabalho. O corpo vivo, sede do indivíduo autônomo e livre, torna-se um sonho muito distante para o usuário do corpo puramente físico, fonte da energia apropriada pelos donos da produção. O sonho do corpo-alguém torna-se mítico e recalcado, enquanto o corpo-coisa cada vez mais é um fato. (RAMOS, 2004, p. 133)

Muito se tem dito a respeito do curto circuito operado pelo Discurso do Capitalista – típico do capitalismo de consumo – que produz incessantemente seus *gadgets*, os quais, imaginariamente, completariam o sujeito barrado de seu mais de gozar, produzindo, assim, a ilusão do “individualismo”. Para além dessas considerações, entretanto, o que me parece interessante, é destacarmos o quanto o próprio corpo se torna objeto de consumo numa época em que, como sublinha Lacan, constatamos “a segregação trazida à ordem do dia por uma subversão sem precedentes” (1967/2003, p. 361).

Vejam, em primeiro lugar, o aspecto do corpo enquanto imagem, reduzido a mercadoria. Essa lógica foi descrita em 1967 por Guy Debord, e denominada “A sociedade do espetáculo”. Ele afirma que:

[...] o espetáculo se apresenta como uma enorme positividade indiscutível e inacessível. Não diz nada além de “o que aparece é bom, o que é bom aparece”. A atitude que por princípio ele exige é a da aceitação passiva que, de fato, ele já obteve por seu modo de aparecer sem réplica, por seu monopólio da aparência. (DÉBORD, 1997, p. 17)

Cuidar do corpo, nesse cenário, corresponde a prepará-lo para ser mostrado, exposto à visão de todos. Em relação à imagem do eu, Debord afirma:

O espetáculo que é o apagamento dos limites do eu e do mundo pelo esmagamento do eu que a presença-ausência do mundo assedia, é também a supressão dos limites do verdadeiro e do falso pelo recalçamento de toda verdade vivida, diante da presença real da falsidade garantida pela organização da aparência. [...] O reconhecimento e o consumo das mercadorias estão no cerne dessa pseudoresposta a uma comunicação sem resposta. A necessidade de imitação que o consumidor sente é esse desejo infantil, condicionado por todos os aspectos de sua desposseção fundamental. (Ibid., p. 141)

Se trocarmos o “eu” pelo “sujeito”, na frase de Debord, vemos que sua ideia corresponde à proposta lacaniana de que lá onde há o indivíduo (o sujeito completado de seu mais de gozar, como afirma Sidi Askofaré, em “Da subjetividade contemporânea”. 2009), o sujeito barrado está fora.

Lembremos, entretanto, que, para Lacan, o objeto enquanto condensador de gozo é justamente aquilo que, para além da imagem, é despojado do corpo. E ele aponta em “A locução sobre as psicoses da criança” (1967/2003) quais são, a partir dessa definição, os impasses dos problemas levantados na época:

[...] problemas do direito de nascimento, por um lado, mas também, no impulso do “teu corpo é teu”, no qual se vulgarizou no início do século um adágio do liberalismo, a questão

de saber se, em virtude da ignorância em que é mantido esse corpo pelo sujeito da ciência, chegaremos a ter o direito de desmembrá-lo para troca. [E ele conclui:] Haveremos de destacar pelo termo criança generalizado a consequência disso? (LACAN, 1967/2003, p. 367)

Nesse contexto, como já apontei em outros trabalhos (PACHECO, 2007), a preocupação próxima à paranoia dirigida à pedofilia na sociedade contemporânea surge como a face *Unbimilich* do “dispositivo de infantilidade” descrito por Corazza. Alguns sociólogos já têm chamado de “pedofilização” a esse funcionamento de nossa sociedade que, a um só tempo, expõe a criança como mercadoria na sociedade do espetáculo e escandaliza-se de modo inédito, nada querendo saber sobre o desejo infantil e/ou o desejo pelo infantil.

Como aponta o trabalho de James, Jenks e Prout (1999), se é verdade que:

[...] o maltrato infantil não é um fato original: não houve jamais um período histórico ou uma sociedade em particular em que os corpos das crianças não fossem explorados, sexualmente molestados e submetidos a violência física e psicológica; por outro lado: pareceria haver um renascer do interesse na pureza corporal, sendo o corpo da criança visto como o autêntico templo do sagrado. Os corpos das crianças devem ser preservados a qualquer custo, e toda violação implica um ato de transgressão de dimensões quase inimagináveis. (p. 215 e p. 217)

Não parece um paradoxo esse interesse pela “pureza corporal”, em tempos de oferta de corpos no espetáculo da ciência? E não poderíamos chamar nossa redução a corpos/organismos/objetos a serviço do discurso da ciência do capitalismo como uma “pedofilia generalizada”?

Nesse caso, parece essencial retomarmos a advertência de Lacan em “Alocução sobre as psicoses da criança” quanto ao risco de se fazer criança ao objeto *a*. Pretensão que, segundo Lacan: “só seria movida pela suspeita da existência do objeto *a*. Seria movida, justamente, por funcionar o objeto *a* como inanimado, pois é como causa que ele aparece na fantasia” (LACAN, 1967/2003, p. 366).

Referências

- ANDAHAZI, F. (1997). *O anatomista*. Rio de Janeiro: Relume Dumará.
- ANGELIN, R. (2005). A caça às bruxas: uma interpretação feminista. *Revista Espaço Acadêmico*, n. 53, out.
- ARIÈS, P. (1977). *História da morte no Ocidente*. Rio de Janeiro: Francisco Alves.

- ARIÈS, P. (1981). *História social da criança e da família*. Tradução de Dora Flaksman. 2 ed. Rio de Janeiro: LTC.
- ARIÈS, P. e UBY, G. (1997). *História da vida privada 3: da Renascença ao Século das Luzes*. Tradução de Hildegard Feist. São Paulo: Companhia das Letras.
- ASKOFARÉ, S. (2009). Da subjetividade contemporânea. *A PESTE – Revista de Psicanálise e Sociedade*, v. 1 (jan./jun.), n. 1, p. 165-175.
- BADINTER, E. (1985). *Um amor conquistado. O mito de amor materno*. Tradução de Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.
- CORAZZA, S. (2000). *História da infância sem fim*. Ijuí: Unijuí.
- DÉBORD, G. (1997). *A sociedade do espetáculo*. Rio de Janeiro: Contraponto.
- DONZELOT, J. (1986). *A polícia das famílias*. Tradução de M. T. da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. 2 ed. Rio de Janeiro: Graal.
- FOUCAULT, M. (1976/1985). *História da Sexualidade I: a vontade de saber*. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque e J.A. Guilhon Albuquerque. 6 ed. Rio de Janeiro: Graal.
- JAMES, A. et al. (1999). “O corpo e a infância”. In: KOHAN, W.O. e KENNEDY, D. (orgs.). *Filosofia e infância*. Rio de Janeiro: Vozes.
- JUDITH, P. (1999). “Romantismo, infância e os paradoxos do desenvolvimento humano”. In: KOHAN, W. O. e KENNEDY, D. (org). *Filosofia e infância*. Rio de Janeiro: Vozes.
- LACAN, J. (1967/2003). A locução sobre as psicoses da criança. In: *Outros escritos*. Rio de Janeiro, Zahar.
- _____ (1969-1970/1992). *O Seminário, livro 17: O avesso da psicanálise*. Tradução de Ari Roitman. Rio de Janeiro, Zahar.
- _____ (1972-1973/1982). *O Seminário, livro 20: Mais, ainda*. Tradução de M. D. Magno. Rio de Janeiro, Zahar.
- _____ (2001/2003). *Outros Escritos*. Rio de Janeiro, Zahar.
- PACHECO, A. L. P. (2007). A infância generalizada na sociedade contemporânea: o que pode o dispositivo psicanalítico frente ao dispositivo da infantilidade? *Stylus Revista de Psicanálise*, n. 15 (nov).
- POSTMAN, N. (1999). *O desaparecimento da infância*. Tradução de Suzana Menescal de Alencar Carvalho e José Laurenio de Melo. Rio de Janeiro, Graphia.
- RAMOS, C. (2004). *A dominação do corpo no mundo administrado*. São Paulo, Escuta.
- SANT’ANNA, D. (2005). *Políticas do corpo*. São Paulo: Editora Liberdade.
- SILVA, K. V. e SILVA, M. H. (2008). *Dicionário de conceitos históricos*. São Paulo: Contexto.
- VIGARELLO, G. (2005). “Panóplias Corretoras: balizas para uma história”. In: SANT’ANNA, D. *Políticas do corpo*. São Paulo, Editora Liberdade.

Recebido em 20/11/2009; Aprovado em 15/12/2009.

