

4

Acerca da experiência cultural e a criação de novos possíveis

Neste capítulo abordaremos as diferentes formas de submissão às quais estamos expostos enquanto sujeitos em uma cultura. Em contraposição, apresentaremos a formulação de Winnicott acerca da experiência cultural como uma resistência que se impõe a esses assujeitamentos, onde a cultura é apropriada em seu campo relacional como produtora de modos de existência que não se encontram separados de seu poder de criação. Nesse sentido, qualquer pessoa é, potencialmente, um ser criativo.

Retomamos, então, o conceito de espaço transicional, valorizando o campo relacional inicial do bebê com sua mãe como o espaço por excelência da emergência dos processos de constituição subjetiva que acontecem por processos criativos. Inicialmente um espaço que emerge a partir da relação mãe/bebê, possibilitado por uma maternagem suficientemente boa, esta área transicional se expande. Dos objetos e fenômenos transicionais, passando pelo brincar até a experiência cultural, a partir dela tanto a realidade interna, pertencente ao mundo próprio de cada um, quanto a realidade externa, do mundo compartilhado, passam a ser variáveis fundamentais para os processos de constituição subjetiva.

A subjetividade, que não se reduz ao campo de significações no qual se encontra inserida, deve ser compreendida a partir de sua dimensão heterogênea como algo que sempre escapa das configurações hegemônicas que se encontram atreladas a valores de mercado. Como algo que não se reduz a um indivíduo, Destacamos sua “heterogênese”.

Este termo, cunhado por Félix Guattari em seu livro chamado “Caosmose: um novo paradigma estético” (1992), refere-se ao seu caráter plural e polifônico. Um estudo acerca da subjetividade nos conduz à conclusão de que não é possível entendermos a sua emergência tendo como parâmetro unicamente fatores subjetivos. A subjetividade não se encontra sob o domínio de nenhuma instância em particular, ou seja, não é possível falarmos de uma causalidade unívoca na produção de subjetividade. Nesse sentido, devemos ultrapassar a oposição clássica entre sujeito individual e sociedade.

Apesar de considerarmos de suma importância a contribuição de Guattari para uma compreensão sobre a subjetividade, não vamos proceder a uma análise de seus estudos. Achamos que, por ora, nos basta essa descrição, ainda que resumida, uma vez que estaremos tratando, ao longo do texto, justamente desses processos que se atravessam e que produzem efeitos em nossas subjetividades. Dessa maneira, a subjetividade, segundo a obra de Félix Guattari, estará presente em nossos escritos, pois, ainda que não mencionada diretamente, é inegável a sua presença nos atravessamentos que nos constituem.

Para tal, propomos pensarmos a subjetividade num nível no qual um campo de forças se constrói molecularmente. Guattari nos dá a seguinte descrição de molecular:

os mesmos elementos existentes nos fluxos, nos estratos, nos agenciamentos, podem organizar-se segundo um modelo molar ou segundo um modelo molecular. A ordem molar corresponde às estratificações que delimitam objetos, sujeitos, representações e seus sistemas de referência. A ordem molecular, ao contrário, é a dos fluxos, dos devires, das transições de fases, das intensidades. Essa travessia molecular dos estratos e dos níveis operada pelas diferentes espécies de agenciamento, será chamada de “transversalidade” (Guattari, F. & Rolnik, S., 1996, pág.321)

Desta maneira, uma compreensão acerca da subjetividade deve partir de articulações que se dão aquém das representações, em seu nível molecular, mas para isso devemos também levar em conta a maneira como estas forças se encontram noduladas com um campo de representações mediado pelo contexto social, ou seja, um nível molar.

Pela construção de um espaço no qual não é mais possível atribuímos a ele um lugar, pois ele não pertence a um dentro, realidade interna, nem a um fora, mundo compartilhado, tudo se determina a partir de um indeterminável, num interstício da atividade simbólica com o vivido da experiência. Área de ilusão ou espaço potencial, trata-se de uma zona fronteira na qual o gesto espontâneo e criativo acontece.

Como uma área que possibilita a emergência dos processos que vão dos fenômenos transicionais à experiência cultural, o espaço potencial, a princípio, deveria funcionar de modo a ativar processos criativos, nos remetendo a um

contato com aquilo que, em nossa configuração existencial, nos constitui realmente: o verdadeiro *self*.

Enquanto ser da cultura, devemos considerar o homem como um ser histórico, inserido num espaço-tempo. Nesse sentido, somos convocados a responder a certos imperativos sociais que também nos compõem subjetivamente. Uma resposta imediata a esses imperativos tem como efeito em nossas subjetividades o impedimento do contato com nosso ser real, nosso verdadeiro *self*.

Nessa urgência, nos encontramos impossibilitados de travar com o mundo relações mais criativas. Por uma intrusão exacerbada da realidade externa, o falso *self*, cuja função seria proteger o verdadeiro *self*, torna-se mais importante. Como consequência, é o viver que se encontra destituído de seu poder de criação.

Diante dos padrões massificantes de produção de subjetividades, observamos o mapeamento de sentimentos no sentido de um exercício sobre eles de um controle, a fim de que estes não contrariem os preceitos de uma sociedade que alguns autores, como Lipovetsky, classificam como “sociedade do bem-estar”.

Da mesma maneira, travamos uma perseguição incansável aos nossos componentes orgânicos que não estão de acordo com certos ideais de beleza e saúde. Achatada, a vida deve se manter consonante com as prerrogativas de um viver ausente de intensidades, livre das intempéries próprias ao desejo e ao simples fato de estarmos no mundo.

Esses efeitos na subjetividade não devem ser analisados sem uma interlocução com um olhar mais sociológico. Imersos na cultura, somos também, o resultado de seus efeitos. Dessa maneira, devemos dar a importância devida a processos que nos atravessam a partir de um nível molar e nos constituem em nossa mais profunda intimidade, articulando-se molecularmente com nossas configurações existenciais. Dentre outros caminhos possíveis, destacamos o esmaecimento entre os limites do público e do privado, assim como o declínio de estruturas que, durante uma certa época, serviram de balizamento necessário à constituição subjetiva.

Nesta privatização da esfera pública, e pensadores como Sennet e Bauman serão importantes parceiros neste percurso, é a própria intimidade que se publiciza. Mostrar-se em público, então, passa a ser considerada a expressão mais

nobre dos indivíduos. “Seja você mesmo”, mostre-se diferente, mas com alguma coisa em comum. Esta idéia de liberdade, que fez parte do slogan de uma campanha de venda de cigarros nos anos 90, é uma falsa idéia, já que está ancorada em modelos pré-estabelecidos que lhe dão suporte. O que jaz subentendido nessa mensagem é: seja diferente dentro dos parâmetros estabelecidos.

Convocados a sermos diferentes, a possibilidade de constituirmos comunidade, o que nos dá um sentimento de pertencimento, se faz, paradoxalmente, através das identidades que conferem, a cada um, um estatuto de particularidade. Numa identificação com o outro que se faz a partir de nosso próprio umbigo, este só nos interessa na medida em que fomenta nossas vidas espelhadas. As diferenças devem ser, então, eliminadas, a fim de que cada um possa manter sua integridade narcísica.

Alguns sintomas que acometem um grande número de pessoas numa determinada época podem funcionar como um analisador de um complexo de forças que atuam nas subjetividades. Para tal, escolhemos a depressão e as irrupções violentas contra o outro. Em ambos, o que se apresenta são questões que se relacionam ao imperativo da ação: em um, o indivíduo se encontra impossibilitado de agir; no outro, o ato, descolado de sua potencialidade criativa, visa a destruição do outro.

Entendemos estes dois sintomas como analisadores de um contexto sócio-histórico que tem como prerrogativa o imperativo da ação. Outras sintomatologias relacionadas à ação podem se acrescentar a estas, tais como a compulsão e a síndrome do pânico. No entanto, não obstante sua importância, estas análises não foram incluídas.

Numa certa medida, os sintomas podem ser compreendidos como uma resistência a modos hegemônicos de subjetivação, uma vez que contrariam certos imperativos sociais e denunciam seu poder de dominação. Todavia, trata-se de uma resistência que não implica em transformações neste estado de coisas.

Essa diminuição do raio de ação da resistência acontece por estarem ausentes os processos criativos. Resistir pela afirmação de modos inéditos de existência passa a ser, então, uma questão ética que coloca em xeque uma sociedade pautada em valores de um mercado que se quer cada vez mais invasivo das subjetividades.

4.1

Transicionalidade e cultura

Em sua preocupação com o que considera a “natureza humana”, Winnicott expressa o seu vitalismo¹. Para ele, não há como negligenciar a importância da relação primordial do ser vivo com o mundo, assim como também não podemos deixar de conceder uma primazia ao plano imediato da vida. Como fundante e originária, esta relação se antecipa à reflexão e ao entendimento intelectual, concebidos como derivados e secundários (Bezerra, 2007, pág.59).

Este ponto se expressa em dois planos. Num deles, temos a gênese da subjetividade, cuja origem e fonte encontram-se num plano aquém do campo das significações compartilhadas na cultura, como a vitalidade dos tecidos e a força vital do organismo ou sua potência.

Num outro plano, encontramos a própria estrutura da experiência, que contém uma dimensão pré-reflexiva ou não-discursiva que tem uma riqueza e uma complexidade próprias. Junto a esses dois planos, existe um desdobramento desses processos, que possuem uma dimensão virtual, em atualizações, estas, sim, imersas num campo de significações culturais que dizem respeito a um determinado contexto histórico, econômico e social. O que quer dizer que, apesar de sermos seres singulares, nossa maneira de nos colocarmos no mundo não está separada do contexto no qual estamos inseridos.

A dimensão virtual abarca as formas de apreensão imediata da realidade, “o conhecimento perceptual (não conceitual) do mundo e as modulações na relação com o outro e com os objetos que articulam um sentido, uma direção, anteriores ou exteriores ao campo das ordenações lingüísticas” (idem, pág.59). Ou seja, não é possível pensarmos num nível no qual um campo de forças se constrói molecularmente, a partir de articulações que se dão aquém das representações, sem levar em conta a maneira como estas forças se encontram noduladas com um campo de representações mediado pelo contexto social.

Nesse sentido, a pergunta “o que vem primeiro?” não deve ser respondida; há que se suportar a suspensão que esta interrogação provoca, este viver paradoxal

¹ Cf. capítulo II, “considerações iniciais”, pág.38.

que se apresenta a partir da dimensão de alteridade a ele necessária. Desde nosso início enquanto seres vivos, no mais celular dos mundos, nos constituímos em relação, num “entre”, que não pertence nem à dimensão interna, nem à externa, pertencendo, ao mesmo tempo, à dimensão interna e à externa, posto que nos constituímos em nossa relação com o meio.

É nesta zona indeterminável, lugar abstrato não localizável, a partir do qual tudo se determina, nesse interstício da atividade simbólica com o vivido na experiência, que encontramos a área de ilusão ou espaço potencial, zona fronteira onde o gesto espontâneo e criativo acontece (De Leo, 2005, pág.37).

Como uma área que se expande dos fenômenos transicionais à experiência cultural, a partir de um estudo acerca do conceito de espaço transicional a teoria winnicottiana nos facilita uma reflexão acerca dos modos de constituição subjetiva que se referem não somente ao indivíduo em questão, mas também a um tempo e a um lugar.

De acordo com o conceito de espaço potencial podemos perceber um limiar de afecções que produzem determinadas formas de existência, modulações moleculares que, ao se atualizarem nos corpos dos indivíduos, também dizem respeito às produções de subjetividade às quais estamos submetidos, estas pertencentes a um nível macro ou molar. Estas produções, por sua vez, devem ser analisadas segundo suas propriedades de potencializar ou, ao contrário, despotencializar formas de ser e estar no mundo.

A experiência cultural, portanto, da maneira como Winnicott a compreende, pode funcionar de modo a ativar processos criativos, nos remetendo a um contato com aquilo que, em nossa configuração existencial, nos constitui realmente: o verdadeiro *self*. Constituído numa relação com o ambiente no qual este possibilita e facilita a criatividade através da potencialização dos fenômenos transicionais, assumimos uma posição ativa frente ao mundo, que não nos coloca numa posição submissa a qual tenhamos que nos conformar.

Enquanto ser da cultura, devemos considerar o homem como um ser histórico. Uma vez imerso na história, ele nos diz de um tempo e de um lugar. E, nesse sentido, devemos, também, proceder a uma análise a partir do que Winnicott propõe como experiência cultural. Em sua aptidão para criar, o homem

manifesta a sua singularidade, o que acontece de diferentes formas, em diferentes épocas. Transformar o mundo, possibilitado pela experimentação da área intermediária que acontece no espaço transicional pelo simples fato de estar no mundo, coloca a cultura como um importante emissor de signos que nos constituem subjetivamente. Inicialmente uma experiência intensiva, num segundo momento ela sofre a ação da função simbólica, ou seja, a capacidade e necessidade de atribuir sentido às coisas.

Dessa maneira, é através do brincar que travamos relações frutíferas com o mundo. A experiência lúdica não pode, portanto, ser pensada sob o modelo do funcionamento reativo, dos mecanismos de defesa contra forças invasivas, internas ou externas. O brincar criativo decorre naturalmente de um estado de repouso, o qual é descrito por Winnicott como um estado de indeterminação, não orientado em vistas de um objeto ou objetivo. É por esse motivo que o brincar se diferencia do jogo que possui regras. Ao se desligar das exigências das realidades externa e interna, o brincar torna-se sem destino, sem sentido ou sem forma (Rogério Luz, s/d, pág.7) e o indivíduo pode, então, relaxar.

A idéia de repouso, de playground, nos é cara por ela nos permitir uma análise em relação aos nossos dias, em que somos impelidos constantemente à ação, que deve ser executada no menor tempo possível e de forma eficaz. Da mesma maneira, devemos prestar atenção redobrada ao corpo entendido como uma máquina, conhecer muito bem seu funcionamento a fim de extrair-lhe o máximo que possa oferecer. “Corpo: o novo manual de uso”: esta matéria de capa de uma revista não é algo incomum nos dias atuais². Levados a extrair de nosso corpo sua máxima produção, não raro é ele que sucumbe.

Convocados a responder a estes imperativos sociais, não estaríamos, dessa forma, negligenciando, ou, também cabe a questão, não estaríamos impedidos de contatar nosso ser real, nosso verdadeiro *self* e, portanto, não estaríamos impossibilitados de travar com o mundo relações mais criativas?

² Matéria de capa da Revista Veja, de 18 de novembro de 2009 (edição 2139 – ano 42 – nº 46), Editora Abril.

Podemos observar este imperativo da ação sob outros vieses que não só uma relação de estranhamento ao nosso próprio corpo que nos conduziria a exigir dele o que não pertence a sua natureza, encontrando como solução uma cartilha de mandamentos segundo os quais ele poderia “funcionar” melhor.

Da mesma maneira como não ouvimos o que nos diz nosso corpo nessas situações, estando distanciados do que nos constitui organicamente, nos distanciamos também do que podemos dizer que nos constitui psiquicamente quando nos submetemos a relações que transbordam e vazam nossa capacidade de simbolização. Caracterizado por um excesso de informação, o mundo de hoje nos atropela com sua alta velocidade de produção: de coisas, de valores, de subjetividades.

Dessa maneira, acreditamos que uma das principais características da virtualidade própria às experiências imaginativas se encontra anestesiada por uma hipervalorização das realidades externa e interna que não aceita os paradoxos dessa terceira área ou dimensão, sendo esta última exatamente o que nos permite “desfrutar, transitoriamente, do repouso necessário, da bonança que sucede as “tempestades” pulsionais”, onde podemos sonhar e brincar sem tirar os pés do chão (De Leo, 2005, pág.38).

Não é possível pensarmos o indivíduo fora de sua relação com o meio. Estas relações acontecem segundo uma lógica complexa. De Leo, citando Alvarez (1994), nos sugere um modelo na forma de uma hélice dupla em que a hereditariedade (e aqui, nos referimos à experiência cultural segundo Winnicott) e o ambiente giram em torno um do outro, em espirais interatuantes.

Para Alvarez, estes movimentos espiralados e recursivos como estranhas elipses, remetem às origens dos processos psíquicos. Sentir-se vivo advém, então, de uma experiência ativa e transitiva gerada por esses movimentos elípticos abertos às experiências mutativas e criativas que surgem das interações entre indivíduo e ambiente. “A multiplicidade de efeitos assim criados constitui nossa experiência transicional de ser uma amostra no tempo da natureza humana” (De Leo, 2005, pág.38).

Um sentido debilitado de realidade no qual o que sucumbe é o espaço de criação pode levar a dois extremos que são, contudo, exemplos de casos doentios: num ponto, encontramos os indivíduos para os quais a realidade externa permanece, em sua maior parte, um fenômeno subjetivo. Esse fenômeno possui uma variação cujo extremo seria o paciente esquizofrênico internado num hospital.

No entanto, em graus menos elevados, pode ser encontrado em indivíduos que possuem um certo valor e lugar social, mas com algumas desvantagens em relação aos outros, pois sua percepção subjetiva do mundo pode levá-los a ilusões em relação à realidade que vão influenciar na maneira como se colocam no mundo.

No outro extremo, temos aqueles indivíduos capazes de realizar um trabalho de valor excepcional, mas que, por estarem muito firmemente ancorados na realidade objetivamente percebida, encontram-se, da mesma maneira, como os indivíduos citados acima: doentes. Neles, acontece uma perda do contato com o mundo subjetivo e, da mesma maneira que com aqueles que perdem o contato com a realidade externa por uma exacerbação de uma concepção subjetiva do mundo, eles perdem o seu potencial criativo por uma ausência de contato com o seu mundo interno.

Tanto as pessoas esquizóides quanto as extrovertidas que não podem entrar em contacto com o sonho, sofrem a mesma insatisfação consigo mesmas. Esses dois grupos de pessoas nos procuram em busca de psicoterapia, no primeiro caso, para evitar o desperdício de suas vidas irrevogavelmente fora de contacto com os fatos da vida e, no segundo caso, porque se sentem alheias ao sonho. Têm a sensação de que algo está errado, de que existe uma dissociação em suas personalidades, e precisam de auxílio no sentido de alcançar um *status* unitário, ou um estado de integração espaço-temporal onde existe um eu (*self*), que contém tudo, ao invés de elementos dissociados colocados em compartimentos, ou dispersos e abandonados (Winnicott, 1975, pág.98)

Uma existência separada do viver criativo dá ao indivíduo um sentimento de que a vida não vale a pena ser vivida e, nesses casos, viver ou morrer não faz diferença. É o que acontece nos casos extremos, em que “tudo o que importa e é real, pessoal, original e criativo permanece oculto e não manifesta qualquer sinal de existência” (Winnicott, 1975, pág.99). Ou seja, por uma intrusão exacerbada da realidade externa, o falso *self*, cuja função seria proteger o verdadeiro *self*, torna-

se mais importante. Como consequência, é o viver que se encontra destituído de seu poder de criação.

O impulso criativo, portanto, é algo que pode ser considerado como uma coisa em si, algo naturalmente necessário a um artista na produção de uma obra de arte, mas também algo que se faz presente quando *qualquer* pessoa – bebê, criança, adolescente, adulto ou velho – se inclina de maneira saudável para algo ou realiza deliberadamente alguma coisa, desde uma sujeira com fezes ou o prolongar do ato de chorar como fruição de um som musical. Está presente tanto no viver momento a momento da criança retardada que frui o respirar, como na inspiração de um arquiteto ao descobrir subitamente o que deseja construir, e pensa em termos do material a ser utilizado, de modo que seu impulso criativo possa tomar forma e o mundo seja testemunha dele (idem, pág.100)

Entendida como uma experiência universal, vamos da relação primordial do bebê com sua mãe aos fenômenos transicionais e a experiência cultural. Ao proceder a uma reflexão acerca dos modos de constituição subjetiva e a cultura, Winnicott formula a noção de espaço potencial, expressão tardiamente empregada por ele, para caracterizar a terceira zona ou área intermediária de experiência.

Esta área é solidária da crescente importância atribuída ao brincar (*playing*) na reflexão que faz o autor sobre inconsciente e cultura (Rogério Luz, s/d, pág.9). Dessa maneira, podemos nos indagar de que maneira o contexto histórico/econômico/social no qual estamos inseridos nos conduz a momentos de repouso na área transicional a partir do qual podemos agir ou, ao contrário, nos induz a reações incessantes a signos externos que não possibilitam uma constituição de um “entre”, espaço por excelência dos processos criativos, localizável “entre” as realidades interna, do indivíduo, e externa, do mundo compartilhado.

Espaço que separa o eu do não-eu ao mesmo tempo em que os mantém unidos, é através da confiança no ambiente que esta distinção pode, de fato, acontecer. Ao mesmo tempo, ela é evitada como separação real (e impensável) através da experiência ilusória, permitindo com isso que o sujeito aceda aos

processos mais complexos de substituição, de que a linguagem verbal é o principal exemplo³.

O espaço potencial, então, é o lugar onde se dá não somente o brincar criativo dos primórdios da existência, mas também o uso de símbolos, a mediação pela linguagem e tudo o que constitui a vida cultural. Espaço de ilusão ou de crença, ele se estende, pois, a todo o campo da cultura, podendo tornar-se uma área infinita de separação/união, se preenchida continuamente através da atividade criativa. (Rogério Luz, s/d, pág.8/9)

Através do brincar, o indivíduo adquire recursos suficientes para o estabelecimento do verdadeiro *self*. Núcleo incomunicável que constitui nosso ser, é somente com sua emergência que temos a capacidade de ficar só, assim como a capacidade de nos comunicar por meio de signos de forma criativa. Ao brincar, a pessoa – criança ou adulto – torna-se capaz de empenhar o seu ser inteiro: somente ao ser criativo o indivíduo pode descobrir seu próprio *self*, ao mesmo tempo em que descobre o mundo.

A comunicação de tipo pré-verbal, silenciosa, com objetos subjetivos, é a base da crença no real. Ela pressupõe um cuidado suficientemente bom através do qual a criança estabeleceu relações criativas com o ambiente. Seu oposto é a submissão a padrões impostos pelo ambiente, que não permitem à criança vivenciar sua experiência de continuar a ser.

Regredir a esse tipo de comunicação que não se faz pela palavra faz parte da experiência cultural criativa; permanecer nele releva do domínio da patologia. É a partir do sentimento de real que a criança chega à comunicação na área intermediária de existência e pode então brincar sozinha na presença de alguém, este um dos paradoxos winnicottianos. Por sua vez, conclui Winnicott, só a brincadeira torna possível a comunicação tal como comumente a entendemos, isto é, a mediação por meio de símbolos substitutivos.

Estamos nos referindo, aqui, às experiências nas quais podemos falar em criatividade. Esta experiência, quando chega a constituir-se, é princípio de

³ Para um aprofundamento sobre este assunto, cf. capítulo III.

singularização – de diferença e variabilidade – e não de adequação, adaptação, integração ou socialização. “A singularidade das experiências se opõe à estrutura generalizante e repetitiva de comportamentos conformistas ou autárquicos”. E não se trata, segundo Luz, da variabilidade própria à realidade interna ou à realidade do mundo objetivamente compartilhado (Luz, s/d, pág.6), mas da variabilidade própria ao vivo enquanto um conjunto complexo e metaestável.

Constituinte do humano, essa metaestabilidade não visa como resultado “o” diferente, mas ela tem como meta o próprio “diferir”. Nesse sentido, vivemos numa era em que não só o imperativo da ação, mas também da beleza e da saúde limita o processo de diferir a partir de modelos que são impostos e que, paradoxalmente, produzem modos de existência consumidos segundo um ideal de uma diferença pela massificação.

Dito de outra forma: numa era de consumo desenfreado, tudo é inserido no mercado; conformados e submissos, consumimos modelos padronizados de subjetividades que nos dão um sentimento fugaz de pertencimento ao mesmo tempo em que, pela diversidade oferecida, somos autorizados a ser “diferentes”, estranhamente, segundo padrões pré-estabelecidos.

Podemos entender melhor as consequências desse distanciamento de nosso potencial criativo quando ressaltamos o enfraquecimento do laço social a ele correspondente. Como nos diz Vilhena,

o laço simbólico que diz respeito ao que organiza nossas relações, que faz o reconhecimento do outro como semelhante e que permite a vida em comunidade, quando é rompido, ou não pode ser construído, rapidamente aparecem as situações onde a relação passa a ser orientada pelo domínio, pela força e, frequentemente, pela demonização do outro (Vilhena, 2009, págs.30/31)

Impedidos de manter com o mundo relações criativas, vivemos nossas vidas balizadas por uma lógica de consumo cujo efeito é a substituição da idéia de comunidade. Dessa maneira, os laços se enfraquecem na medida em que é pela

identificação, e não por um sentimento de pertencimento e, portanto, de comunidade, que formamos grupos.

Despotencializados em nosso espaço vital, ou seja, espaço potencial necessário à vida, não criamos identificações simbólicas, mas nos aferramos a identidades que nos são impostas a partir de uma lógica de mercado. Sendo assim, a identidade é, contraditoriamente, o que particulariza e, não, o que acentua o comum. Unidos pela identidade, o outro importa naquilo em que nos espelha, empobrecendo as relações nas quais a alteridade pode nos compor justamente por portar algo que difere e que, assim, nos conduz a novas experimentações.

Sem a constituição do laço simbólico, o outro, em sua realidade externa, deve servir somente para que nossas constituições narcísicas possam ser fortalecidas pela sua presença quase apagada, dada a necessidade de que ele seja mais um reflexo do que uma imagem. Quando isso não acontece, é como uma ameaça e não como diferença que o outro é sentido, pois despotencializados, ou, o que dá no mesmo, sem contato com nosso espaço potencial, local por excelência da diferença, esta nos ameaça em nossas fracas constituições subjetivas.

Num intercâmbio direto entre realidade externa e realidade interna, é o “entre”, o espaço potencial, que se encontra enfraquecido nesses tempos em que “tudo que é sólido desmancha no ar”⁴. Em tempos de descartabilidade, é a própria noção de uso do objeto desenvolvida por Winnicott que se encontra esmaecida, com todas as implicações que isto tem para a constituição do espaço potencial e, conseqüentemente, de uma área de repouso entre realidade interna e realidade externa.

De acordo com Bezerra,

para Winnicott, cultura é algo que diz respeito à “tradição herdada”, às significações construídas em contextos diferentes, à história das formações sociais. Mas há algo de universal na experiência cultural, quando examinada a partir da vivência que os indivíduos têm dela, e este algo transcultural diz respeito à estruturação das relações precoces entre o bebê e sua mãe, condição de possibilidade para a emergência de um ser apto a viver junto a outros. Na ordem humana, “*vida*” abarca um universo extenso que inclui os fenômenos de

⁴ “Tudo que é sólido desmancha no ar: a aventura da modernidade”: título do livro de Marshall Berman, filósofo americano.

regulação biológicos, o campo da intencionalidade mental e física da unidade psicossomática e o domínio da experiência compartilhada na cultura (Bezerra, 2007, pág.42)

A partir da díade mãe-bebê, acontecem processos naturais de maturação do indivíduo biológico em direção à construção do ser social. Tal concepção acerca da constituição subjetiva pressupõe um acoplamento, e não oposição, entre esses pólos. A mãe que se oferece como primeiro objeto dos endereçamentos do bebê possibilita que ele tome conhecimento de seus próprios impulsos de amor e ódio dirigidos a um outrem, processo através do qual ele se inicia na experiência de um mundo compartilhado (idem, pág.41).

O exame das condições segundo as quais se estabelece um *eu (self)*, um sentimento de continuidade de existência, leva Winnicott a analisar a passagem das primeiras experiências ilusórias à experiência cultural global em termos de uma teoria do brincar. O futuro da ilusão criadora é a cultura do mundo adulto. (Rogério Luz, pág.4).

Tendo como principal característica a possibilidade de compartilhamento entre os seus, algo nos leva a pensar sobre a quantas andam os processos criativos constitutivos da subjetividade num mundo em que a intolerância vira palavra de ordem estatal e autorizada por grande parte da população. Da mesma maneira, um questionamento acerca dos laços sociais nos remete a uma reflexão particular sobre os dias atuais.

Para Bezerra, as ansiedades intensas vividas nos primórdios da vida psíquica seriam a chave para compreender os momentos de terror psíquico do adulto, “experiências de agonia inominável, ou impensável, que expressam uma ameaça aguda à continuidade do ser”. De acordo com a idéia de Winnicott sobre desenvolvimento, este tipo de pensamento não nos conduz a uma compreensão da subjetividade cujo único vetor de análise seria a relação mãe/bebê em seus primórdios⁵.

Ao contrário, por ser atribuído à idéia de desenvolvimento um movimento não linear, mas elíptico, processos pertencentes a esta época são recorrentes na vida de qualquer indivíduo. E estes processos não devem ser pensados à parte da

⁵ Cf. capítulo II.

relação que os produz, que pode acontecer a partir dos fenômenos transicionais, do brincar, da experiência cultural.

Este desenho dos primórdios da vida psíquica configura, deste modo, uma complementaridade entre natureza e cultura, vistas não como pólos que se opõem, mas como planos que se entrecruzam criando as condições de possibilidade de aparecimento desta forma de vida especial, o sujeito humano (Bezerra, 2007, pág.40). Levando-se em conta que a mãe, engrenagem essencial nesse processo, é um ser que, por sua natureza metaestável, se encontra imersa no dia a dia da cultura, uma análise desta relação passa, também, por uma análise sócio-histórica.

Parodiando Winnicott quando fala das comunidades patológicas que separam os indivíduos de seus processos criativos (ele dá como exemplos aqueles que são dominados no lar, prisioneiros de campos de concentração ou vítimas da perseguição de um regime político cruel), achamos inteiramente possível falarmos de um modo de existência atual que produz, também, subjetividades separadas de sua potência criativa. Como ele mesmo afirma, no livro “O brincar e a realidade”, a criatividade pode ser destruída pela ação de fatores ambientais numa data tardia no crescimento pessoal” (Winnicott, 1975, pág.99).

Não pretendemos, aqui, fazer uma análise comparativa entre diferentes tipos de sociedade; muito menos pretendemos afirmar valores que colocariam nossa sociedade como melhor ou pior diante de outras configurações sociais. No entanto, acreditamos que, qualquer tipo de configuração social, em qualquer época, produz potencialidades, mas também produz patologias.

Nesse sentido, cabe a nós cartografarmos o que potencializa, e o que paralisa todo o processo, a fim de que possamos entrar em contato com o que nos faz viver satisfatoriamente, o que nos faz sentir que a vida, com todas as suas dificuldades, vale a pena ser vivida. De acordo com Winnicott,

é necessário considerar a impossibilidade de uma destruição completa da capacidade de um indivíduo humano para o viver criativo, pois, mesmo no caso mais extremo de submissão, e no estabelecimento de uma falsa personalidade, oculta em alguma parte, existe uma vida secreta satisfatória, pela sua qualidade criativa ou original a esse ser humano. Por outro lado, permanece a insatisfação em virtude daquilo que está oculto, carente por isso mesmo do enriquecimento propiciado pela experiência do viver (Winnicott, 1975, pág.99)

Refletir sobre os modos de produção subjetiva implica, necessariamente, uma ação voltada para as condições de vida assim como para o contexto no qual estamos inseridos, seja através de uma análise num nível mais tardio da vida do indivíduo, onde devemos considerar a experiência cultural, seja a partir da relação primordial do bebê com sua mãe, pois, como nos dizem Vilhena & Bittencourt, “é sempre preciso lembrar que a mãe suficientemente boa, a mãe ambiente, está ancorada em uma cultura, e não podemos deixar de lado suas inscrições simbólicas no sujeito”.

O fato de um indivíduo ter uma existência separada de seu viver criativo tem a ver com a impossibilidade dele ter tido um bom desenvolvimento emocional primitivo e ter alcançado o estado de uma unidade. Winnicott relaciona este dado a um contexto sócio-histórico. Assim ele nos diz: “antes de certa data, os milhões de seres humanos do mundo possivelmente jamais descobriram ou, decerto, logo perderam, ao final de tenra infância ou da infância propriamente dita, o sentimento de serem indivíduos” (Winnicott, 1975, pág.101). Transcrevemos este trecho do que entendemos por uma “ficção” winnicottiana a fim de fundamentar nosso argumento de que nos constituímos subjetivamente de maneira diferente das pessoas de outras épocas. Pretendemos, a seguir, analisar alguns atravessamentos e suas consequências nas subjetividades.

4.2

“A insustentável leveza de ser”⁶: sobre o esmaecimento da criatividade em tempos de consumo

“Você tem alma? Essa pergunta – filosófica, teológica ou simplesmente incongruente – encerra hoje uma nova dimensão. Confrontada aos neurolépticos, à aeróbica e ao massacre da mídia, a alma ainda existe?”
(Kristeva, 2002, pág.9)

⁶ Tradução para o português do filme dirigido por Philip Kaufman, no original “The unbearable lightness of being”. Neste filme, o protagonista, no papel de um jovem cirurgião, decide viver a mercê dos acontecimentos, num alheamento que se torna, num determinado momento, insustentável, momento a partir do qual começa a manter com o mundo relações outras que, ao nosso olhar, estariam acontecendo a partir de uma experiência criativa com o que o cerca.

Diante dos padrões massificantes de produção de subjetividades, na pergunta acima Julia Kristeva se interroga a partir de três campos: o campo da psiquiatria que, com o intuito de localizar todos os males da existência segundo um mapa cerebral, procura aplacá-los com medicamentos. Essa postura de descoloração e achatamento da vida tem como objetivo fazer com que ela se mantenha consonante com as prerrogativas de um viver ausente de intensidades, livre das intempéries próprias ao desejo e ao simples fato de estarmos no mundo. Pertencentes à geração Prozac, os antidepressivos são largamente requisitados a fim de que seja mantida uma vida insípida, estável, livre dos movimentos que imprimem a ela seu caráter metaestável.

E não somente os sentimentos devem ser mapeados e controlados, ao contrário de simplesmente sentidos, mas também devemos submeter o corpo às padronizações de uma estética que não respeita as diferenças inerentes a cada ser biológico. Próteses, intervenções cirúrgicas e exercícios (o que a autora acima qualificou como campo da “aeróbica”) são alguns dos segredos para aplacar a angústia daqueles que não possuem, mas têm necessidade, do corpo perfeito a fim de que possam ter, ainda que de forma fugaz, um sentimento de pertencimento.

Dessa maneira, somos convocados, principalmente através do *mass* mídia, a responder a esses imperativos: da felicidade, da beleza, de modos de existência que variam numa velocidade estonteante, assim como somos levados a outras configurações que atravessam nossas formas de sentir: por exemplo, amigos, amantes e vidas que acontecem a partir de uma tela de computador.

Não se trata, aqui, de um julgamento sobre o que seria melhor ou o que seria pior, mas de uma constatação: vivemos diferentemente de outras épocas. O que nos leva a uma questão: em que medida podemos afirmar que este modo de produção afeta nossas vidas? Pois acreditamos que só a partir deste questionamento é possível traçar novos planos para uma condição mais satisfatória.

Mais adiante, a autora se interroga e nos convoca, enquanto leitores, a uma reflexão: de que é feita uma alma? “Que tipos de representações, que diversidades de lógicas a constituem?” Diante do percurso que viemos traçando até aqui, propomos uma compreensão para a idéia esboçada por Kristeva acerca da alma:

defendemos que a constituição subjetiva acontece a partir de processos criativos, cujos desdobramentos se fazem num campo representacional.

Derivando de um duplo movimento elíptico, as identificações nas quais nos reconhecemos seriam partes de um processo composto por um regime virtual e atual que não cessam de se inter-relacionar. Como prerrogativa desta transposição, encontramos os fenômenos transicionais, que acontecem num espaço que se apresenta num “entre”, não pertencendo nem à realidade interna nem à externa, “entre” a partir do qual se constituem, num mesmo movimento, realidade interna e realidade externa para um indivíduo.

Nesse sentido, o que é próprio do humano e que o constitui enquanto indivíduo é justamente o que se passa nesse “entre”, criatividade inerente e necessária a todo viver. Achamos perfeitamente cabível atribuímos a essa característica do viver criativo o que a autora nos interroga mais acima como uma “alma”. Numa reflexão tomada pelo assombro que nos causam “as novas doenças da alma”, a autora coloca em cena o mundo atual, com seus signos e seus efeitos nas subjetividades contemporâneas e, mais uma vez, se interroga: “Quem hoje em dia, ainda tem alma?” (Kristeva, 2002, pág.13).

Haveria, de acordo com Kristeva, um certo empobrecimento da vida psíquica, demonstrado pela experiência cotidiana, observável, por exemplo, no que ela chama de “recrudescência do interesse pelas religiões” (idem). Diferentemente do que acontecia há não muito tempo atrás, onde esse fenômeno estaria mais fortemente articulado a uma busca acerca da verdade do ser, atualmente ele pode ser compreendido por uma pobreza psíquica “que pede à fé uma prótese da alma para uma subjetividade amputada” (idem, pág.14).

Imersos numa sociedade que nos impõe determinadas formas de ser e estar no mundo, vivemos num tempo veloz em que somos convocados, constantemente, à ação. E, assim, não passamos mais de uma instituição a outra, com o fechamento de um ciclo para a abertura de outro, mas nos vemos inseridos num processo de dívida infinita, no qual nunca terminamos o que começamos: e vamos da escola para o colégio, do colégio para a universidade, e desta para as pós *ad infinitum*...

Tomados pelo estresse, impacientes por ganhar e gastar, vender e comprar mercadorias ou imagens, o efeito desses signos em nossa subjetividade pode ser entendido como uma enxurrada artificial de significações que nos separam de nossa inerente capacidade de criação. As respostas não precisam ser criadas – elas

nos são dadas, ou melhor, vendidas de antemão, antecipando nosso processo criativo e nos retirando o tempo e o espaço necessários para que possamos constituir uma “alma”.

Numa vida de superfície, sem conexão com um “entre” no qual se encontram articuladas vida interior e realidade externa, nos vemos, então, carentes de simbolização. Da mesma maneira, o corpo sofre: paradoxalmente, um culto ao corpo se faz por uma total negligência de um contato entre psique e soma. Somatizantes, seguimos desconhecedores de nós mesmos, consumidores de signos artificiais de beleza, de sentimentos e comportamentos. Como nos diz Kristeva,

umbilicado sobre seu quanto-a-mim, o homem moderno é um narcisista, talvez cruel, mas sem remorso. O sofrimento o prende ao corpo – ele somatiza. Quando se queixa, é para melhor comprazer-se na queixa, que ele deseja sem saída. Se não está deprimido, empolga-se com objetos menores e desvalorizados, num prazer perverso que não conhece satisfação. Habitante de um espaço e de um tempo retalhados e acelerados, tem, com frequência, dificuldade de reconhecer em si mesmo uma fisionomia. Sem identidade sexual, subjetiva ou moral, este anfíbio é um ser sem fronteira, um “borderline” ou um “falso *self*”. Um corpo que age, na maioria das vezes, mesmo sem a alegria da embriaguez performática. O homem moderno está perdendo sua alma (Kristeva, 2002, pág.14)

Na citação acima, a autora reconhece a transversalização entre o que podemos situar num nível interiorizado do indivíduo e aquilo que se encontra numa relação de exterioridade com ele: um espaço e um tempo, retalhados e acelerados, que o atravessam e o constituem. Nesse sentido, uma compreensão acerca deste indivíduo requer uma análise que diz respeito a este espaço e este tempo, que dizem respeito às amarras histórico-sociais de nossa cultura atual. Uma dessas análises pode ser uma inserção na consolidação de certos valores.

No período que antecede a era Moderna, a religião ocupava um lugar central na disseminação de valores, sendo este o paradigma a ser rejeitado pelos modernos. Não mais aceitando uma moral que se submete à religião, o padrão moral da modernidade reside numa ética laica ou de cunho universalista que tem como novo valor absoluto o indivíduo humano (Lipovetsky, 2005, p.2). O indivíduo, então, no lugar das obrigações com o legislador divino, torna-se possuidor de direitos inalienáveis, nos quais a felicidade assegura-se como um direito natural sendo, segundo Lipovetsky, a diretriz central da cultura individualista.

A partir deste momento, a moral profana se sobrepõe à moral da salvação eterna e podemos observar uma exaltação do prazer como parte dessa cultura que tem o indivíduo como centro, passando a ser a busca pelo prazer cercada de prescrições morais que, obviamente, não são mais as mesmas da ordem religiosa, mas que também são coercitivas e que se inserem nos modos de ser e estar no mundo.

Essa nova constelação subjetiva pode nos dar a impressão, num primeiro instante, de uma supervalorização do indivíduo, que não teria que se submeter a nada nem a ninguém. No entanto, não é isso o que acontece. Apesar de toda a prerrogativa de uma busca da felicidade que poderia levar a uma egolatria, observamos a presença de vários mecanismos que produzem nos indivíduos um sentimento de um dever que vai ao sentido de um ideal transcendente, “sob a forma de uma imperiosa exaltação da obediência moral” (idem, p. 7), num processo que passou de uma religião do dever ao dever sem religião. Nas palavras de Lipovetsky,

uma nova cultura nasceu, parte constitutiva da época de autonomia pós-teológica. A obrigação moral não é mais uma prescrição que vem de fora, mas algo que provém exclusivamente do solo profano da vida humana e social; por isso, o exercício dessa obrigatoriedade já não irá exigir um auxílio transcendente nem uma coerção do céu. (ibidem, p. 8)

Entregues a si mesmos os homens devem chegar à prática da virtude sem a ajuda divina. Cada um torna-se cada vez mais responsável por si, sendo esta a prerrogativa do individualismo democrático universalista. No entanto, essa responsabilização vai na direção de um ideal de felicidade que deve ser buscado, assim como também um ideal de virtude que não deve ter mais como interesse a salvação, mas um ideal desinteressado colocado num pedestal tão alto que ficou impossível de ser praticado (ibidem, p.14).

A principal característica desse processo foi ter transformado essa busca por um ideal laico numa religião sem deus, num culto do dever nas mais diversas esferas da vida cotidiana e da ação social. É assim que os saberes científicos se impõem como verdades absolutas. Com isso não queremos dizer que os preceitos ligados à religião, apontando como eixo em questão a cristã, deixaram de existir.

Pelo contrário, eles até mesmo se fortificaram em alguns aspectos, como no que diz respeito à sexualidade (a valorização do sexo no casamento, com fins reprodutivos, por exemplo). Da mesma maneira, hoje em dia há um aumento do número de pessoas que buscam a religião, como observou Kristeva (cf. pág. 182).

Vivemos um tempo no qual predominam dois discursos aparentemente contraditórios: é ao mesmo tempo em que vemos o levantar de bandeiras que pregam o resgate de valores como a família e os bons costumes, enfim, um impulso da moral, que convivemos com a ascensão da delinquência, com as novas formas de miséria, proliferação dos delitos financeiros, aumento da corrupção na vida política e econômica, dentre outros (Lipovetsky, 2005, pág.xxvii).

Para o autor citado acima, esta espécie de efervescência ética seria uma reação à degenerescência das normas de comportamentos. Tomada de consciência contra as irresponsabilidades individuais, observamos um esmaecimento do campo político e também da esfera pública, sendo tudo remetido a um discurso que tem na individualização o seu mote.

Funcionando como bandeira para um resgate de valores considerados perdidos, a busca da moral de outros tempos convive, nos dias atuais, com um distanciamento do sistema em que essa “moral” funcionava. Não é possível, então, um resgate da boa e velha moral, mas devemos compreender, hoje, uma nova maneira de nos reportarmos a esses valores, uma “nova regra social da moral” (idem, pág.xxviii).

Nesse movimento de “retomada” da moral, o autor entende que houve uma redefinição do esquema religioso do caráter imperioso e ilimitado dos deveres: estes deixaram de se dirigir a um Deus para irem em direção à esfera profana dos deveres incondicionais para consigo mesmo (cultura do narcisismo), para com os outros e para com a coletividade (“seja politicamente correto!”).

Diferentemente da “era do dever religioso”, a era do dever laico não exalta a observância de preceitos superiores, mas, ao contrário, os utiliza em prol de si mesma a partir de um uso eufêmico que os lança ao descrédito:

a cultura do cotidiano não é mais embebida pelos imperativos hiperbólicos do dever, mas sim pelo bem-estar e pela dinâmica dos direitos subjetivos, deixamos de reconhecer a necessidade de uma dependência de qualquer coisa que seja extrínseca a nós (Lipovetsky, 2005, pág. xxix)

Cultura de promoção dos direitos subjetivos, é o próprio sentido do dever que ela faz cair em desuso. Em seu lugar, fala-se de uma ética na qual o sacrifício deve estar ausente. Em nossa sociedade, vemos a consagração dos direitos individuais à autonomia, às aspirações de ordem pessoal, à felicidade, a tudo o que se encaixa no que foi chamado pelo autor de “normas indolores da existência ética”. O que antes poderíamos entender como uma submissão incondicional da vontade à lei, podemos hoje entender como uma conciliação entre dever e prazer num imperativo da felicidade.

Nesse sentido, as intervenções psi são chamadas à cena. Da mesma maneira, os afetos de tristeza devem ser rapidamente banidos a fim de que reine a felicidade, esta, sim, promotora de bem-estar e produtividade. Numa cultura em que os direitos subjetivos se colocam à frente dos mandamentos sociais, nos encontramos constantemente numa busca de uma vida melhor. Para isso, somos convocados a uma maior responsabilização, em detrimento da era do dever incondicional.

Saídos de uma civilização do dever para uma cultura da felicidade subjetiva, do lazer e do sexo, o prazer em boa medida se tornou um conceito independente de regras morais e a noção de felicidade passou a irrigar em profundidade a cultura cotidiana (Cf. Lipovetsky, 2005, pág.28). Para tal não devemos, portanto, frear o desejo, mas, ao contrário, devemos levá-lo à sua exacerbação extrema.

Porém, em uma sociedade na qual somos destituídos da criatividade inerente ao viver, é o próprio ato de desejar que deve ser indagado: como desejar se nos encontramos com a alma esmaecida, acinzentada, sem o colorido dos processos criativos que emprestam singularidade a nossa existência? Ao mesmo tempo, como nos coloca Lipovetsky, nunca desejamos tanto. Algo nos leva a pensar: de que desejo se trata?

Consumimos mais, desejamos menos; consumimos desde produtos de validade e sentido efêmeros, a modelos de felicidade, beleza e saúde perfeita segundo “um conjunto de normas, informações técnicas e científicas que predis põem a um constante exercício de autodomínio e vigilância sobre si” (idem, pág.33). À ditadura da boa forma, se sobrepõe a luta contra as rugas faciais, o zelo por uma alimentação sadia, a padronização estética da beleza.

Se entendemos o desejo a partir da prerrogativa winnicottiana, da criação, o desejo produzido em larga escala através de processos de massificação das subjetividades é um estranho desejo que não está articulado com o que temos de mais real em nós mesmos: nosso núcleo, que constitui o verdadeiro *self*.

Consumimos valores; desejamos menos. Veiculados para uma grande massa através da mídia, paradoxalmente estes valores de massa têm como efeito o aspecto de uma iniciativa individual, com o conseqüente aumento da responsabilização. Não podemos mais nos apoiar num Estado provedor. Cada um tem sua responsabilidade perante as ações que envolvem uma coletividade: cuide de seu lixo ou não tenha carro, e seja voluntário. Estes valores, que nos soam como palavras de ordem, convivem com outros que, a princípio, seriam seus opostos: consuma mais, pense em si mesmo acima de qualquer coisa.

Não podemos mais confiar nas estruturas e instituições que nos amparavam. Lançados em nosso desamparo, consumimos identificações que, acreditamos, nos tirarão o peso de uma vida que não encontra entre os seus maneiras de partilhar (Vilhena, 2008, pág.242). Procuramos nossos semelhantes, literalmente falando, excluindo de nosso círculo como um mal que deve ser expurgado aqueles que de nós diferem.

Preocupados em seguir os ideais de nossa sociedade, muitas vezes não nos perguntamos o por quê de tantas horas gastas na academia ou por que nos sentimos culpados de não praticar exercícios. De acordo com Vilhena et al (2005), a busca por beleza não se encerra em padrões puramente estéticos, mas trata-se de uma questão complexa cujo desdobramento nos conduz às suas dimensões políticas.

Segundo a autora,

do corpo belo dos deuses, ao corpo high tech das tribos e dos heróis cinematográficos, a associação beleza, saúde, potência e sedução estará sempre presente e não poderá jamais ser desvinculada dos discursos que a produzem e que, por ela, são produzidos. Cuidar do corpo em si, nos afirma a indústria cultural, é indispensável. O binômio saúde-beleza, no qual o segundo termo é o determinante, uma vez que a saúde também possui um padrão estético estabelecido, nos é apresentado como o caminho legítimo e seguro para a felicidade individual. O estudo sobre a concepção e codificação do corpo na cultura moderna revela, então, simultaneamente, que um outro olhar e uma atenção diferenciada estão relacionados às mudanças dos códigos sociais (Vilhena et al, 2005, pág.112)

Associados a padrões estéticos de beleza, a saúde, assim como o bem-estar e potência são vendidos no mesmo pacote. Como algo que deve ser cultivado e perseguido, pois traz consigo valores embutidos de uma sociedade calcada na imagem, àqueles que não conseguem atingir tais padrões restam a atribuição de valores degenerativos, o que tem, dentre outros efeitos, a sua exclusão de nossos laços sociais.

Uma aparência exterior desagradável se encontra, cada vez mais, associada à idéia de doença, principalmente no tocante à constituição subjetiva das mulheres. Não se trata mais de aceitar ou não o corpo que se tem, mas da maneira como mudar o corpo e até que ponto. Como nos dizem Vilhena et al, “convidadas a esculpir seu próprio corpo como se este tivesse a plasticidade da argila, segundo os ideais fornecidos, as mulheres, frequentemente, reportam-se a modelos fotográficos como representantes de uma estética da perfeição (idem, pág.113).

Garcia (1999), citada por Vilhena et al (2005), aponta para a maneira através da qual os valores, veiculados em nossa cultura, de ideais de prazer e bem estar imediatos e contínuos se encontram intimamente entrelaçados ao modo como esses valores são difundidos e apreendidos prioritariamente através de imagens.

Para esta autora, a consolidação do Imediato como valor é um dos desdobramentos da lógica da sociedade de consumo, na qual o ser é definido pelo ter: para se ser alguém, há que se ter um corpo bem modelado, posição, dinheiro, bens. Os bens adquiridos garantem a inserção social do sujeito e são as insígnias de poder que se tornam definidoras de seu ser e de seu valor (idem, pág.116). Dentre esses bens estão não somente os materiais, mas também a sua aparência e a maneira como ele se apresenta em público.

Para Richard Sennet, em seu livro “O declínio do homem público”, vivemos num período em que as fronteiras bem delimitadas entre as esferas do público e do privado se encontram esmaecidas. Analisando o período que chama de Antigo Regime, que engloba o início da Revolução Industrial do século XVIII, a configuração urbana que tem início nessa época sofre grandes transformações.

Num primeiro momento, era possível falarmos em uma separação entre essas esferas. Assim, aos indivíduos se impunham códigos de comportamento que delineavam o espaço público separadamente do espaço privado. Com atribuição de papéis socialmente legíveis, estar no espaço público não colocava em jogo sua

intimidade ou personalidade. A vida pública, então, se abria ao outro e à diferença, ao passo que a privada se limitava à intimidade.

Com o crescimento vertiginoso das cidades, o que gerou uma intensa migração para esses pólos, o espaço público foi cada vez mais sentido como algo ameaçador justamente pela diversidade que o compunha. O efeito disso seria uma valorização do espaço privado em detrimento do público, que passou a ser sentido, dentre outras coisas, como perigoso. É assim que valores pertencentes à esfera privada passam a ser preponderantes no domínio público, e o que a pessoa realmente é, sua personalidade, passa a ter um valor importante para o seu lugar na esfera pública.

Nesse sentido, o comércio caracterizado por uma homogeneização de produtos, o que se tornou possível com o fenômeno conhecido como Revolução Industrial que possibilitou uma produção em massa, se apóia em mudanças que transformaram significativamente as relações entre o indivíduo que compra e o indivíduo que vende, com o aparecimento das lojas de departamentos e da própria vitrine como agente na venda. Os objetos passam a ser atrativos em “si mesmos”, tornando-se um fetiche. Característica do século XIX, essa nova concepção de comércio entrará na própria concepção de cidade, que deve ser funcional e permitir o acesso às mercadorias sem constrangimentos.

Dessa maneira, através de uma privatização da vida pública e uma maior acessibilidade às mercadorias, os indivíduos podem demonstrar o que realmente são, do que gostam, e seu próprio estilo de vida por aquilo que consomem, uma entrada da personalidade no domínio público possibilitada pelo consumo dos objetos fetiches, articulados à intimidade de cada um. Dito de outra forma: a maneira como cada um aparece na vida pública deve dizer, revelar o que a pessoa é, pois são sinais de sua própria personalidade.

A entrada da personalidade no domínio público cria uma sociedade intimista que implica numa personalização das relações sociais. Nesta sociedade, as pessoas se vêem na obrigação de demonstrar traços de sua personalidade no espaço público. Em cada instante e a cada momento estamos mostrando o que “realmente” somos para as outras pessoas, o que se presentifica, também, em nossa aparência.

A partir desta interação, emerge o que Sennet denominou de “cidadão narciso”. Para este indivíduo, a construção de sua personalidade depende do

quanto ela é autêntica em público. Um dos efeitos disso é a relação que ele começa a travar com o outro, que passa a ser importante somente na medida em que reflete sua própria personalidade. Portanto, as relações sociais são esvaziadas de conteúdo e um código de credibilidade não é mais possível, pois as ações não são vistas a partir de um ponto de referência comum, e sim, em termos de personalidade, de intimidade.

Narcisistas, em busca da felicidade plena, negamos a presença do tempo em nossos corpos, num sonho de longevidade numa vida que se quer lisa, sem profundidade e solitária. A vida em comunidade se apresenta cada vez mais esvaziada, o que leva as pessoas a tentar, a qualquer custo, algo que lhes dê um sentimento de pertencer a um grupo.

De acordo com Zygmunt Bauman, sociólogo polonês, devido à destruição das pontes entre a vida pública e a privada, o que implica numa ausência de separação entre essas esferas, nossa sociabilidade encontra-se impedida de extravasar pelos meios normais, o que passa a acontecer por meio de fenômenos espetaculares e concentrados. E, como não podia deixar de ser, breves. Assim ele nos diz:

oportunidades de extravasão surgem por vezes em festivais de compaixão e caridade, às vezes em eclosões de agressão acumulada contra um inimigo público recém-descoberto (isto é, contra alguém que a maior parte do público identifica como inimigo pessoal), outras em um acontecimento no qual a maioria das pessoas se sente fortemente envolvida ao mesmo tempo e que portanto sincroniza sua alegria, como no caso da seleção nacional que ganha uma Copa do Mundo, ou sua tristeza, como no caso da morte trágica da princesa Diana (Bauman, 2000, pág.11)

Ao se manifestar dessa forma, o sentimento de pertencer a um grupo, ou de compor comunidade perde força rapidamente e, assim, “quando o ofuscante lampejo de união se extingue, os solitários acordam tão solitários quanto antes, enquanto o mundo que partilhavam, tão iluminado um momento antes, parece quando nada ainda mais escuro do que era” (idem). Destituídos de seus processos criativos, levados por uma sobrevivência carente da intensidade característica desses processos, é a própria experiência cultural tal como Winnicott propõe que se encontra avariada.

No capítulo V do livro “O brincar e a realidade”, Winnicott fala da acinzentada vida de alguém que não pode viver criativamente: “existe um relacionamento de submissão com a realidade externa, onde o mundo em todos seus pormenores é reconhecido apenas como algo a que ajustar-se ou a exigir adaptação”. Carente do colorido que empresta à vida o viver criativo, este indivíduo vive uma submissão que vem acompanhada de um sentimento de inutilidade, da idéia de que nada importa e de que não vale a pena viver a vida. “Muitos indivíduos experimentaram suficientemente o viver criativo para reconhecer, de maneira tantalizante, a forma não criativa pela qual estão vivendo, como se estivessem presos à criatividade de outrem, ou de uma máquina” (Winnicott, 1975, pág.95).

Submetidos aos imperativos de uma sociedade que abole a criatividade inerente ao viver, somos constantemente impelidos à ação que nos faz consumir desde modelos de saúde e beleza aos últimos lançamentos relacionados à informática. Nesse caminho, o que se impõe como obstáculo à produção criativa é a maneira pela qual nos são oferecidos produtos que aplacam nossa insustentável leveza de ser.

A cultura, que deveria nos enriquecer ao possibilitar os processos criativos, calcada no consumo, nos oferece, como produtos, modos de existência que dizem respeito, em última instância, a uma maneira de pertencer, ainda que empobrecidamente, a uma comunidade.

Narcisistas, em nosso relacionamento com o outro procuramos nos agrupar baseados na identificação, o que esmaece os laços comunitários posto que, pela identificação, estes estão calcados, paradoxalmente, nos valores individuais. Como nos diz Bauman, identidade significa aparecer, ser diferente e, dessa maneira, uma procura por identidade a partir de uma submissão aos valores pertencentes à realidade externa não pode deixar de dividir e separar.

A identidade quando associada à sociedade de consumo deve ser entendida não a partir do campo simbólico, mas pelo seu esvaziamento. Como consequência, numa sociedade altamente competitiva, as estratégias de marketing passam a ter importância central uma vez que, pela propaganda,

cada produto é associado a um estilo de vida, a um status social, a um ideal subjetivo, a uma “tribo”, em contrapartida, a expectativa do consumidor é que com a aquisição daquele produto, ele adquira também aquele padrão corporal, a filiação àquela tribo, aquele status (Vilhena et al, 2005, pág.116)

Esse movimento é paradoxal na medida em que, vindos de fora, esses modelos devem ser de tal maneira apossados pelo sujeito que passam a pertencer, assim, ao seu mais íntimo, à sua realidade interna. Dessa forma, podemos observar que o que não entra em questão nesse modo de produção subjetiva é justamente o que está “entre” essas realidades, ou seja, o espaço potencial. “Essa apropriação (desses modelos) é, com frequência, mediada pela fascinação, o que nos permite estabelecer, nesse caso, uma distinção com o processo de identificação propriamente dito” (idem, pág.117)

Através de uma relação saudável com o mundo e com o outro, são os processos criativos que entram em cena. Nesta relação, tomam parte, pelo menos, três dimensões integradas: o corpo (sua realidade biológica), a psique (a realidade psíquica, interna, fantasmática) e o mundo (a realidade externa, simbolicamente compartilhada) (De Leo, 2005, pág.41).

Sendo assim, de que maneira podemos pensar o indivíduo em sua relação com um corpo na qual ele está impedido de ouvir, de entrar em contato, ao mesmo tempo em que procura exigir dele o máximo e mais um pouco, tratando-o como um produto, algo que deve ser cultivado a despeito de suas limitações, que devem ser superadas?

E o que falar de uma psique, que parece anestesiada, separada do soma, este também anestesiado em prol do corpo como organismo, que, destituída de criatividade, carece de seu poder simbólico, esvaziamento de significações que denotam um empobrecimento relacional entre o indivíduo e o mundo?

4.3

Algumas contribuições cartográficas

Alguns sintomas que acometem um grande número de pessoas numa determinada época podem funcionar como um analisador de um complexo de forças que atuam nas subjetividades. Em nossa sociedade atual, observamos um crescente acometimento do corpo em patologias que se inserem no âmbito que podemos considerar como mental.

Contrariando a divisão cartesiana entre mente e corpo, o pânico procura a emergência de um hospital geral, mas não encontra lá uma solução para o que o acomete, apesar de seu real mal-estar físico. Da mesma maneira, outros sintomas que afetam o psicossoma engordam a lista de sofrimentos atuais, tais como o estresse, a síndrome de burn out, as compulsões e a depressão.

Não obstante a importância de uma análise de cada um deles, nesta pesquisa nos demoraremos apenas sobre a depressão. Para tal, nos utilizaremos de um olhar sociológico sobre este quadro clínico. Em seu livro, denominado “La fatigue d’être soi: dépression et société”(1998), Alain Ehrenberg, um sociólogo francês, nos traz importantes contribuições para que possamos entender a maneira como somos afetados pela realidade externa.

Fazendo parte do vocabulário comum, o termo depressão é comumente usado para expressar uma vasta gama de condições da existência humana, que vão de patologias graves, diagnosticadas por um especialista, a um simples mal-estar que pode acometer qualquer um ao longo de sua existência.

A depressão como diagnóstico, seja dado por um médico ou sugerido pelo vizinho, abrange fatores que englobam males físicos, psicológicos e comportamentais. Apesar de ter sido uma pesquisa realizada nos anos 90 do século passado, o trabalho acima citado ainda tem pertinência nos dias atuais.

Nesse sentido, a depressão possui um espectro sociológico, pois atualmente não é raro encontrarmos pessoas que não estão ligadas à área de saúde se considerarem capazes de diagnosticar os seus sintomas. Difundida socialmente principalmente pelos meios de comunicação em massa, é a doença da moda, já tendo sido, inclusive, considerada como o “mal do século”. Ela é também um sucesso médico, pois ocupa, a partir dos anos 70, o epicentro da psiquiatria, substituindo a psicose. Ehrenberg, então, se pergunta: “em que a depressão é reveladora das transformações na individualidade contemporânea?”⁷(pág.09).

Esta pergunta é importante por colocar em questão o caráter complexo da depressão. A sua impossibilidade de definição, tal a floração de sintomas e formas, a transforma na doença enganadora por excelência, como ele mesmo diz

⁷ No original: “Dans quelle mesure est-elle révélatrice des mutations de l’individualité à la fin du xx^e siècle?”, tradução sob responsabilidade da autora.

numa entrevista⁸. Além disso, como já dissemos anteriormente, o diagnóstico de depressão resvala no campo comportamental, abarcando a conduta a partir de referenciais de normalidade.

Estes, por sua vez, estão diretamente articulados com questões econômicas e culturais. Atualmente, vivemos num tempo de um imperativo da ação, de modelos estereotipados de beleza e uma obrigação de felicidade. Com a queda de ideais que estruturavam as formas de existência a partir de uma lei exterior, cabe ao indivíduo a responsabilidade sobre si e sobre a sociedade.

Para Ehrenberg, a depressão é o conotativo de uma doença da responsabilidade, na qual domina um sentimento de insuficiência. Ao imperativo da ação, o corpo resiste; impossibilitados de criar por uma realidade que se impõe, constituindo o que Winnicott classifica como um ambiente intrusivo, os indivíduos encontram como meio de singularização uma negação de tais imperativos por uma dupla paralisação: do corpo e das transformações próprias ao viver.

O deprimido é um homem fatigado, impossibilitado de criar. Num contexto que exige que as pessoas sejam elas mesmas, responsáveis por si mesmas, sem um aparato estruturante que as apóie, o que se apresenta é um processo paradoxal no qual “ser si mesmo”, o que, segundo a teoria winnicottiana, implica numa relação criativa com o ambiente a fim de que o verdadeiro *self* possa ser contatado em sua relação com o mundo, passa a ser algo impossível na medida em que há uma hipervalorização da realidade externa, num chamado constante do indivíduo a que sua interioridade se faça exterior, a que ele se mostre o mais verdadeiramente possível.

Nesse processo, ao qual o indivíduo é chamado a responder instantânea e satisfatoriamente, tanto o tempo necessário para um repouso na área intermediária, cujo efeito seriam respostas criativas, quanto um contato com o verdadeiro *self*, conseqüência do fato de habitar o espaço potencial, já estão de saída impossibilitados pela relação direta que se estabelece entre interior e exterior.

⁸ Entrevista de Alain Ehrenberg a Michel Botbol.

O que observamos nessa produção de subjetividade é um esvaziamento do campo relacional *entre* o que é externo e o que pertence à realidade interior, ou seja, o espaço transicional. Convocado a ser si mesmo, ao mesmo tempo em que lhe são negadas as chances de que isso aconteça, cansado, fatigado, o indivíduo sucumbe. Pára. Não age. “O deprimido está fatigado de ter que devir ele mesmo”⁹.

Numa articulação direta entre a depressão como um sintoma e o contexto cultural no qual estamos inseridos, o autor entende que a capacidade de agir por si mesmo é o núcleo de nossa socialização, marca de nossa época. Inseparável de um campo complexo de forças, que atuam sobre as formas de existência, está a subjetividade. A ação em pane, então, é o problema fundamental da depressão (Ehrenberg, 1998, pág. 242).

Caracterizada por estados indefinidos de bases múltiplas, associada tanto a sentimentos quanto a condutas comportamentais, um questionamento acerca do uso dos antidepressivos se faz pertinente. Não podendo ser reduzidos apenas aos limites farmacológicos, sua ação na modificação de comportamentos sublinha seu aspecto mais importante: o seu papel social, ou seja, a maneira como, sendo um medicamento, os antidepressivos também podem funcionar como um analisador da sociedade atual.

Provocadores de um bem-estar artificial, o uso abusivo de antidepressivos denota uma pobreza inerente à vida privada, ou, nos termos que viemos usando nesta pesquisa, da realidade interior. As novas demandas, que vêm se constituindo a partir dos anos 70 e cuja prerrogativa de uma felicidade a qualquer preço é a tônica, dão aos antidepressivos seu sucesso de vendas. Anunciando-se nos termos vagos de um mal-estar, estas novas demandas subjetivas não devem ser entendidas em separado dos novos contratos econômicos e sociais.

Sob um ponto de vista farmacológico, as substâncias agem nos temperamentos tanto quanto nas doenças. De um ponto de vista normativo, somos convocados, a partir dos efeitos da droga em nosso organismo, a ser “nós mesmos” e a agir cada vez mais e melhor, tal qual a performance esperada dos

⁹ No original, “le déprimé est fatigué d’avoir à devenir soi-même”, pág.11, tradução sob responsabilidade da autora.

atletas, que recorrem ao doping a fim de que possam dar mais de si do que seu próprio organismo é capaz de fazer.

Nesse sentido, não é mais de uma cura que se trata, até mesmo porque a depressão patológica já é considerada uma doença crônica. Porém, é possível proporcionar uma manutenção de uma melhor qualidade de vida pelo uso contínuo dos antidepressivos. Como nos diz Ehrenberg, “o indivíduo de hoje em dia não é nem doente nem curado. Ele está inscrito em múltiplos programas de manutenção”¹⁰, seja lá o que isso signifique para sua vida. Segundo nossa interpretação, trata-se de um controle sobre os corpos que atua em seu funcionamento biológico, apesar de suas raízes sociais.

A partir da medicina podemos observar uma nova maneira de intervenção nos corpos: faz-se necessário uma atuação em seus aspectos destoantes das normas sociais, uma modulação que deve ser constante e não pontual, dada a especificidade da depressão. Inseparável do contexto sócio-histórico, uma análise sociológica desta entidade nosográfica nos remete às transformações pelas quais estamos submetidos como sujeitos de uma dada cultura.

Hoje em dia, vivemos um momento de instabilidade, no qual há uma falência das estruturas bem limitadas e demarcadas que antes serviam de parâmetros para a construção da vida social. Através de uma investigação acerca do poder e as formas de constituição subjetiva, Foucault faz uma brilhante análise desse período no qual era possível localizarmos de forma mais clara onde se concentravam as instâncias de poder. A esse poder, que também agia sobre os corpos, mas de forma diferente, ele chamou de “poder disciplinar”.

Ainda encontramos, sem dificuldades, essas instâncias. No entanto, vivemos hoje uma espécie de crise desses pontos localizados de poder, que Foucault trata como pontos de confinamentos, dos quais fazem parte as mais diversas estruturas. Temos como exemplo, então, a família, a escola, a fábrica, os hospitais, as prisões - estas o exemplo de confinamento por excelência.

A partir de uma análise dessas engrenagens de poder tomando como modelo uma construção arquitetônica, o *panopticom*, de Bentham, Foucault avalia o que se imprime na subjetividade desde esse momento. Funcionando como um olho que vê sem ser visto, possibilitado pela presença de uma torre central numa

¹⁰ No original “l’individu d’aujourd’hui n’est ni malade ni guéri. Il est inscrit dans des multiples programmes de maintenance”, pág.281, tradução sob responsabilidade da autora.

construção em forma circular, o *panopticom* faz com que as pessoas se sintam vigiadas constantemente, ainda que não tenham certeza desse fato, pois quem se encontra na torre tem plena visibilidade do que está ao seu redor, mas o contrário não acontece.

Sendo assim, constitui-se um campo no qual a virtualidade é investida e o controle passa a acontecer sem a necessidade da presença real daquele que deve controlar. Para Foucault, é como se houvesse uma internalização do olho que vigia, tornando-o, portanto, desnecessário de fato. Dessa maneira, a disciplina se faz no interior dos corpos, domesticando-os – os chamados “corpos dóceis” (Foucault, 2002).

Como instituições disciplinadoras, passamos incessantemente, durante nossa existência, de uma a outra, nos moldando a partir de suas engrenagens. Assim, primeiro vem a família. O seu funcionamento singular em relação às outras merece um pouco mais de atenção.

A família possui papel fundamental para a facilitação da inserção dos indivíduos na sociedade, ou seja, ela é essencial para a manutenção da era disciplinar. Apesar disso, em seu interior, ela possui as características da era que a precede, a soberana. Rapidamente falando, a soberania, pertencente à Idade Média, e tem na figura do soberano o seu maior centro de poder. Na família, este lugar seria ocupado pelo Pai, aquele que implanta a lei e ao qual todos devem respeitar. Na família, o pai exerce, ao mesmo tempo, a soberania e implanta a disciplina (Foucault, 1997).

Continuamos com o exemplo da família para abordarmos as mudanças pelas quais passamos hoje em dia. Num momento onde as relações são muito mais móveis, a família tradicional, composta por um pai, uma mãe e irmãos, numa relação estável e duradoura, encontra pouco espaço.

Como nos diz Bauman (2000), atualmente as crianças possuem um número maior de avós, de meio-irmãos, além de várias casas diferentes, sendo mais difícil a definição do que seria o seu verdadeiro e único lar. A família atual está sempre em vias de constituir-se, o que interfere diretamente no sentimento de pertencer a algum grupo ou lugar.

Deleuze, em seu livro “Conversações”, fala numa entrevista concedida a Toni Négri sobre este momento de transição, no qual passamos dessa sociedade chamada por Foucault de “disciplinar”, para outra, denominada por Deleuze de

“sociedade de controle”. Para ele, é certo que não podemos deixar de falar na prisão, na escola ou nos hospitais, mas também é certo que não podemos deixar de notar que essas instituições se encontram em crise.

Outros tipos de sanções, de educação e de tratamento se fazem necessários. As coleiras eletrônicas, por exemplo, possibilitam um outro tipo de penalidade, no qual o confinamento espacial é relativizado. Na educação, a proposta é que se possa avaliar o aluno durante todo o percurso dele na escola, uma espécie de avaliação contínua e não mais pontual. Os Programas de Saúde da Família, os hospitais abertos e os atendimentos domiciliares colocam em xeque as formas de tratamentos tradicionais. Da mesma maneira, sob um olhar mais diretivo, a depressão relativiza o conceito de cura, tão caro ao saber médico, em prol de uma manutenção de um determinado estado de coisas.

Assim, uma reforma da escola, que se faz em favor de uma formação permanente, um controle contínuo se exercendo sobre o aluno, coincide com uma revisão necessária do saber médico que deve se contentar em não mais curar, mas gerir. Nas palavras de Deleuze, “num regime de controle nunca se termina nada” (Deleuze, 1998).

Convivemos, hoje em dia, com uma espécie de substituição das sociedades disciplinares, de acordo com os termos cunhados por Foucault, para as sociedades de controle, segundo Deleuze. Nestas, o controle se dá muito mais ao ar livre do que em sistemas fechados.

Cabe pontuarmos que não se trata, então, de uma valorização das configurações anteriores, como se estas fossem melhores do que aquelas com as quais nos defrontamos hoje. Cada uma das sociedades possui tanto liberações quanto sujeições. Há que se respeitar e valorizar, sim, suas diferenças e a maneira como atuam na produção de subjetividades.

Nesse sentido, os confinamentos são moldes, distintas moldagens; por sua vez, os controles tratam de modulações, “como uma moldagem auto-deformante que mudasse continuamente, a cada instante” (idem, pág.221). Em estado de formação constante, nunca terminamos nada. Ao mesmo tempo indivíduos compondo uma massa, herança das sociedades disciplinares, somos, atravessados pelas engrenagens do controle, sujeitos donos de uma senha, uma cifra que nos permite ou não o acesso à informação, que nos torna, ao mesmo tempo, seres facilmente localizáveis.

Nas sociedades de controle, somos constantemente convocados à ação por processos de formação permanentes, nos quais estamos sempre nos sentindo em dívida com algo, como se sempre houvesse alguma coisa por fazer. É a esse imperativo da ação que a depressão se coloca como um obstáculo, se impondo como resistência a estas engrenagens de poder que se insinuam nos corpos. Mesmo se considerada fora do âmbito patológico (e, nesse caso, podemos citar os males comuns da existência, algo sentido como insuportável segundo os parâmetros das subjetividades atuais), a depressão coloca em xeque as configurações de uma sociedade que, para fins de controle sobre os indivíduos, impõe modelos de felicidade e cultura do corpo.

Apesar de entendermos a depressão como uma resistência a valores que podemos considerar hegemônicos em nossa sociedade, dado o grande número de pessoas que os assimilam na forma de um ideal a seguir, não localizamos nesta maneira de resistir formas criativas de existência.

Ao contrário, a depressão emerge e se sustenta na impossibilidade de criar, esta um efeito de nossa experiência cultural na subjetividade. Como resistência, a depressão é o resultado desta impossibilidade naqueles que, por algum motivo, sucumbem a estas relações de poder.

Outras circunstâncias que podemos compreender como fenômenos sociais também podem ser utilizadas como analisadores de nossos tempos. Dentre elas, existe uma que consideramos cara à teoria winnicottiana: a agressividade. Isto porque, para Winnicott, a agressividade está diretamente articulada aos processos criativos.

No entanto, a agressividade como comumente a entendemos, nas manifestações de atos violentos contra um outro, de acordo com a teoria winnicottiana é a presentificação da impossibilidade de criação. Quando tomamos conhecimento da agressividade em sua manifestação violenta, o que está em pauta é justamente uma impossibilidade de criar, e isto consideramos uma característica de nossa sociedade.

Não raramente encontramos modos de subjetivação marcados pela agressividade, que, de acordo com Vilhena & Vilhena (2008), surgem como consequência do desamparo e da ameaça de aniquilação vivenciados por crianças vivendo em condições ambientais desfavoráveis. Como efeito desse processo,

ocorre a destruição da capacidade de simbolizar, resultante de traumas precoces. Nesse sentido, tais condutas anti-sociais podem conter, paradoxalmente, um pedido de socorro que se apresenta na forma de uma satisfação imediata de impulsos num mundo sem maiores perspectivas.

Sendo assim,

é preciso indagar: qual é o lugar da trama social nesta criança que agride? Qual o endereçamento desta violência? Aonde buscar uma compreensão do comportamento cada vez mais violento de tantas crianças e jovens? (Vilhena & Bittencourt, 2008)

Tanto quanto a depressão, a agressividade separada dos processos criativos nos serve como um analisador importante de nossa cultura. A partir de sua experiência relacional com o ambiente, a criança experimenta, desde muito cedo, a impossibilidade de construção de um mundo interno pautado em processos criativos a partir de sua relação com o exterior. Desta maneira, o que acontece é um esvaziamento e esmaecimento do espaço potencial, lugar a partir do qual irrompem os fenômenos transicionais.

Este fenômeno, que acontece tanto em diferentes pontos do planeta quanto nas mais diversas camadas sociais, está articulado a níveis macro de constituição do tecido social, tais como violência de conflitos políticos, fortalecimento das desigualdades econômicas e sociais, assim como um “esvaziamento de sentido, decorrente da hegemonia dos valores do mercado nas sociedades contemporâneas” (idem).

Se consideramos os processos de constituição subjetiva a partir da inter-relação entre os níveis macro e micro, ou, o que dá no mesmo, molar e molecular, estes relacionados aos componentes mais íntimos da subjetividade, não podemos nos abster de uma compreensão dos atravessamentos entre esses dois níveis e, a partir da idéia de experiência cultural para Winnicott, é possível analisarmos em que medida esses acontecimentos facilitam ou, ao contrário, nos impedem de uma vida digna de ser vivida pela construção do espaço transicional.

A partir do espaço potencial que se estabelece na relação da mãe com seu bebê, este é inserido no registro simbólico pelos processos criativos que oferecem

a ele a possibilidade de significar o mundo que passa, então, a ter um sentido, ao mesmo tempo em que é sentido. Considerando a mãe como um ser que se encontra em um determinado contexto social sendo, por esse motivo, um efeito da cultura, é toda uma realidade histórica, econômica e social que deve ser levada em conta quando analisamos os fenômenos que acometem os indivíduos, e não somente uma história pessoal descolada de sua inserção social.

Um ser se faz singular através de sua inserção no coletivo ou, também poderíamos dizer, um indivíduo não pode ser considerado fora da cultura. Termos opostos mas não excludentes,

a singularidade do homem enquanto ser da cultura, histórico, se dá através de sua aptidão para criar, transformar o mundo, possibilitada pela experimentação da área intermediária que acontece no espaço transicional; num segundo momento, essa experiência intensiva sofre a ação da função simbólica, ou seja, a capacidade e necessidade de atribuir sentido às coisas. Isto que, inicialmente, pertence a um campo que está fora do âmbito representacional, precisa ser decodificado e significado numa rede de relações culturais (representacionais), própria de um universo simbólico coletivo (as bases do pacto social), a partir do qual os significados individuais são produzidos. Só então, a subjetividade pode emergir para além da natureza (sua dimensão sensível, somática) como fenômeno histórico-social. (De Leo, 2005, pág.41)

A mãe suficientemente boa descrita por Winnicott não está imune aos processos de produção de subjetividade aos quais estamos todos, constantemente, submetidos. As novas configurações parentais, as novas formas de amizade, as demandas sociais de nossos tempos, fazem com que as relações estabelecidas entre as pessoas sejam, também, transformadas.

Apesar de não haver desaparecido a idéia de que a mãe deve cuidar bem de seu filho, venerando-o, dedicando-se a ele afetivamente, não podemos negar que houve um diferencial importante a ser considerado no que diz respeito ao cuidar. Cuidar este que, além de envolver questões relacionadas às próprias experiências da mãe enquanto filha, o seu desejo de ter um filho, assim como outras questões que povoam o seu inconsciente e que estão ligadas à sua realidade interna, existem, também, questões referentes a um nível macro que vão se articular a compor a sua existência.

Dessa forma, perpassam esse cuidado questões econômicas (atualmente, dificilmente as mães podem ficar em casa cuidando dos filhos, pois têm que compor renda com o companheiro ou mesmo são responsáveis, sozinhas, pela manutenção da casa) e culturais (principalmente no que diz respeito ao papel da mulher exigido socialmente, que passa por uma exigência considerável de atribuições: a “multimulher”, que deve conseguir cuidar da casa, dos filhos, do marido, ter uma profissão, trabalhar fora e ainda estar sempre bonita, como dizem os anúncios de remédios para coluna, eletrodomésticos e absorventes íntimos).

Não nos colocaremos, aqui, a função de analisar também as atribuições aos quais os pais, também essenciais na criação dos filhos, recebem por parte de nossas demandas sociais. Sabemos que outros fatores podem se somar aos descritos até aqui, e que a lista não seria pequena. Contentamo-nos em enumerar apenas algumas, mas importantes causas, que levariam as mães de nossos tempos a ter perante seus filhos o cuidado que lhes é possível.

Em sua análise de nosso contexto cultural, De Leo nos fala de uma falta de referências identificatórias consistentes e de laços tanto afetivos quanto simbólicos significativos, falta essa que propicia a irrupção de um fenômeno que classifica como uma “convulsão social”. Imersa na cultura, a família também experimenta em sua constituição a influência dessas forças. Com a crise das funções parentais, não podemos deixar de nos questionar se não estaria ocorrendo uma transformação no ambiente facilitador tal como descrito por Winnicott, essencial aos processos de desenvolvimento sadio.

Nesse sentido, podemos falar de uma desterritorialização do lugar dos pais. Atônitos, eles buscam por respostas, por alguém que lhes diga o que fazer a fim de que não precisem tolerar o ódio de seus filhos contra eles, em circunstâncias nas quais, como pais, são obrigados a lhes impor algum tipo de limite. Como nos dizem Vilhena & Maia,

A legitimidade das funções paterna e materna não acontece nos dias de hoje, talvez, por termos uma sociedade adolescente, na qual não cabe a autoridade como ato de autoria, já que na contemporaneidade temos, sempre, que reinventar tudo de novo, perdendo o que a tradição nos daria como esteio para a criação de novos padrões (...) Assim, os pais, acabariam por criar uma negligência no ato de criar seus filhos e de criar seus padrões de como lidar com este filho, porque não se sentem como autores de um fazer e de um dizer significado socialmente. Desta forma estariam falhando a função materna primária e a função paterna de ser o ambiente indestrutível, aquele que dá a “moldura” a um “quadro” que está se constituindo

enquanto tal (Vilhena & Maia, 2003, pág.49)

Sem essas funções sendo exercidas de maneira suficientemente boa, a criança perde seus referenciais identificatórios. Como um pedido de socorro, a criança manifesta sua tendência anti-social, convocando este ambiente que falhou a reocupar o seu lugar. “Elas gritam, berram, esperneiam para testarem até onde seus pais irão ouvi-las atormentarem-nos sem nada fazerem. Elas querem a risca de giz, que está custando a aparecer no chão da família contemporânea” (idem, pág.48).

Numa sociedade cujos valores versam sobre a obtenção de um gozo sem limites, “vivemos em um mundo confuso, violento, instável, rodeados de objetos descartáveis que nos são impostos pela cultura de consumo” (De Leo, 2005, pág.41), não sem consequências para as subjetividades. Dentre elas, destacamos o enfraquecimento relacional essencial à constituição dos espaços potenciais.

Estes espaços, precocemente mutilados, deixam de servir de lugar de repouso, impedindo os processos criativos, e prejudicando toda a atividade simbólica dele decorrente. O que resta, então, é um grande vazio interior povoado de ameaças impensáveis.

Dessa maneira podemos entender um ato agressivo não só como uma maneira de marcar os contornos identitários quando o outro se torna uma ameaça, mas também como um pedido de socorro, um endereçamento de uma mensagem a este outro. Não obter do outro reconhecimento, ou um risco de não satisfação, pode reconduzir o indivíduo à experiência do desamparo primordial e, então, a violência explode. Este fenômeno é potencializado pelo incremento de mecanismos narcísicos, necessário à manutenção de nossa sociedade. Isto, como nos dizem Vilhena & Bittencourt (2008),

potencializa os mecanismos de impotência e desamparo constitutivos do sujeito, dificultando as práticas de solidariedade social. Seus efeitos acentuam as reações de segregação, o antagonismo e o ódio em relação ao diferente, tornando maiores e insuportáveis as pequenas diferenças entre o sujeito e o outro.

O ato violento é a presentificação de algo que se rompeu. Através da emissão de um sinal de esperança ao meio que se encontra em débito para com o indivíduo que agride, o ambiente é convocado a tornar-se importante, a dar os limites e, assim, atenuar sua culpa (do ambiente).

Outras leituras podem se somar a essa. Ainda de acordo com uma leitura winnicottiana, em tempos nos quais somos constantemente convocados a fazer algo, não raramente nos encontramos deprimidos, da maneira como Winnicott nos apresenta: como um estado no qual nos encontramos preocupados com nossos próprios afazeres. Dessa maneira, a ausência pode roubar a cena dos cuidados prestados às nossas crianças, configurando um ambiente intrusivo.

Outra possibilidade é a maneira pela qual nos colocamos diante de nossos filhos, temerosos diante do ódio que eles possam vir a sentir sobre nós. Deprimidos, não podemos, da mesma maneira, nos haver com o ódio que sentimos por eles. Em ambos os casos, o que acontece é uma des-fusão entre os impulsos agressivos e os amorosos, impossibilitando uma investida criativa no mundo, facilitando que o ódio surja em sua forma mais violenta¹¹.

A tendência anti-social, portanto, não é algo que se encontra afastado de nossa existência, mas ela nos compõe desde muito cedo e se manifesta na criança saudável através dos seus jogos de sedução, ou quando ela procura exercer o seu poder de desunião, de destruição, tenta amedrontar, cansar, desperdiçar e apropriar-se das coisas. “Se o lar pode suportar com êxito tudo o que a criança fizer para desuni-lo, ela acaba por acalmar-se através de brincadeiras” (idem).

Ao tratar da tendência anti-social, Winnicott a considera uma avaria da transicionalidade, pois para ele as crianças que podem ser diagnosticadas como desajustadas, ou não tiveram objeto transicional, ou o perderam. Relembrando, é pela agressividade que a criança lança ao mundo um gesto espontâneo que, ao ser acolhido pelo ambiente, leva o bebê a acreditar que criou o mundo, porque está envolto em um círculo de confiança, previsibilidade e limite (idem).

Dessa maneira, a agressividade é necessária ao desenvolvimento, pois é somente pelos impulsos agressivos que o bebê, ao destruir, pode sentir-se seguro num ambiente que permanece, mostrando-se, assim, confiável. Dessa maneira, é possibilitada ao bebê a experiência de ilusão, na qual o bebê cria o que já estava lá

¹¹ Para um aprofundamento desta questão, cf. capítulo III.

para ser encontrado. A destruição, então, não é no sentido de uma eliminação, mas, ao contrário, de uma permanência.

Esta abordagem criativa dos fatos é o oposto do que acontece naqueles indivíduos para os quais a forma de contato com o mundo é, por excelência, o ato violento. Para eles, o ambiente se impõe e provoca uma submissão à realidade externa, não havendo, nestes casos, a possibilidade de uso de um espaço *transicional*, nos termos de Winnicott. A realidade externa, então, é sentida somente como algo a exigir constantemente adaptação, não possibilitando ao indivíduo se manifestar. Ao verdadeiro *self*, oculto, se sobrepõe o falso *self*. Concordamos com a seguinte afirmação:

acreditamos que a agressividade da infância, essa agressividade que Winnicott irá denominar de normal e criativa, podendo vir a ser, em outro extremo, patológica e destrutiva, circula por esta questão do abandono, negligência e falha nas funções materna primária e paterna dessas crianças. A criança, que no período de dependência absoluta, deve ser sustentada pela mãe e depois, na dependência relativa, deve ser sustentada pela mãe e pai, está tendo que assumir, muito cedo, a responsabilidade pelos seus atos, entendendo-se responsabilidade um se responsabilizar infantil e onipotente, pela falta de alguém que deveria estar lá, suficientemente forte, para conter a intrusão do meio e não está, ou está fragilizado, com medo de ser ou fazer o que tem de ser feito. (Vilhena et al, 2004,)

Nesta citação, é impossível não reconhecermos os efeitos de nossa cultura nas subjetividades. Ela retrata o fato tão comum hoje em dia de pais que não sabem como agir enquanto pais; retrata o abandono, com o conseqüente lugar que resta vazio, a ser preenchido por algo ou alguém que se encontra fora da família, esmaecendo o espaço transicional, enfraquecendo os processos criativos. A tendência anti-social, normal nos indivíduos saudáveis, está se transformando rapidamente em destrutividade, violência e delinquência.

4.4

Experiência cultural e processos criativos da subjetividade: um mundo possível

Cultura narcisística, sociedade de consumo, queda dos referenciais, ausência de ideais, era da descartabilidade, esmaecimento dos afetos. Diante de todas as características atribuídas aos tempos atuais, dos quais destacamos apenas alguns exemplos, como não sucumbir ao negativo que eles remetem? Como ainda apostar na emergência de processos criativos diante de valores hegemônicos de mercado que investem nossos corpos, nossos desejos, nossa existência?

De acordo com Pelbart (2000), uma compreensão acerca da subjetividade não deve deixar de lado a dimensão de exterioridade, pluralidade e diferenciação que ela comporta. Isto equivale a dizer que, imersos num determinado contexto sócio-histórico, somos atravessados pelo regime de forças que o compõe e que está articulado tanto a processos que estão para além das significações simbólicas que configuram um plano micro, molecular, quanto àqueles que fazem parte das representações articuladas a um plano macro e molar.

As transformações econômicas características de nossos dias têm, no investimento das subjetividades, o seu mais precioso capital. A produção de consumidores se faz tão importante quanto a de produtos. Para tal, faz-se necessário um investimento no desejo, num incremento da necessidade de consumo. Dessa maneira, é ao mesmo tempo em que somos referidos constantemente a referenciais que nos emprestariam uma identidade, que estes mesmos referenciais têm como prerrogativa a mudança.

Novas formas de ser e sentir são constantemente convocadas, numa velocidade tal que nos causa uma sensação de vertigem. Mal acabamos de nos acomodar a uma dada configuração, e já somos convocados a assumir outra. E assim vamos na onda das modas, dos eletrodomésticos que se tornam obsoletos, o que acontece também às relações, e por aí vai. Pelbart denomina a esse movimento próprio das subjetividades contemporâneas de “metaestável”. Se esta é uma característica das subjetividades, estaríamos vivendo um tempo de irrupção dos processos criativos, uma vez que a metaestabilidade está articulada à singularidade da vida, sempre em transformação?

Acreditamos, juntamente com Pelbart, que não. A diferença entre os efeitos de um investimento de instâncias econômicas no campo molecular dos desejos e os processos criativos inerentes ao viver reside, principalmente, no fato de que ao mesmo tempo em que incita às transformações subjetivas, numa convocação à constituição de novas configurações, também nos são oferecidas identidades possíveis. Estas não são criadas por nós, mas nos são dadas de antemão, sob a forma de um produto. Algo no processo criativo, então, se rompe.

Este tipo de engrenagem se alastrou por todo o tecido social, afetando inclusive a família. Como nos diz De Leo, “lamentavelmente somos obrigados a constatar que a ideologia do consumo irrefreado não poupou, nem mesmo, a intimidade tecidual do ambiente familiar” (De Leo, 2005, pág.33). Expropriados de seu saber e lugar, os pais consomem bens e serviços que lhes ensinam as regras, que lhes digam como devem ser pais.

Claro é que uma análise mais cuidadosa acerca da maneira pela qual os pais se encontram, hoje, numa situação de desapropriação de seu saber é de grande importância, mas não nos demoraremos mais sobre isto nesta pesquisa. O que queremos enfatizar é que torna-se impossível negar que, em nossos dias, há um inegável investimento de mercado nas subjetividades, e isso acontece nas mais diferentes instâncias.

Esse fenômeno pode ser observável também nas formas de padecimentos de nossa atualidade, dentre os quais temos um incremento do número de quadros compulsivos, de síndrome do pânico e depressão. Articulados a existência de transformações sociais que interferem nas subjetividades, a emergência de tais sintomas atesta modulações que têm como objeto um controle da vida.

Como um complexo de forças que se exerce no viver, “são as diferenças e as singularidades dos modos de vida que passam a ser controladas” (Maciel, 2002, pág.8). Retomamos, aqui, o termo “sociedade de controle”, utilizado por Deleuze para nomear os complexos processos de relações de forças de nossa sociedade.

Com a desaparecimento das fronteiras entre o público e o privado, assim como entre o cultural e o natural, o controle passa a se exercer a céu aberto, numa invasão das esferas mais privadas e íntimas da vida humana, desde a fé ao corpo biológico, por valores de um mercado que não reconhece mais as fronteiras (Pelbart, 2000, pág.26).

Em seu texto “Post-scriptum sobre as sociedades de controle” (Deleuze, 1990), Deleuze nos fala de um exercício de poder em espaços que não são mais delimitados, como outrora acontecia nas sociedades disciplinares. Atuando em espaços lisos, o poder modula movimentos e se exerce, também, sobre o tempo, impondo aos indivíduos uma obrigação de agir imediatamente e de forma eficaz. “Na sociedade de controle – que é igualmente uma sociedade de consumo – a ação eficaz, em um menor tempo possível, passa a se configurar como regra” (Maciel, 2002, pág.8). Nesse sentido, é o tempo necessário ao brincar e ao fazer, preconizado por Winnicott, que se encontra anulado.

Sob o imperativo social do agir a qualquer preço por parte de uma sociedade que valoriza o ato, juntamente a uma precariedade de referências subjetivas, viver como um autômato, separado do viver criativo passa a ser a condição de uma grande maioria de indivíduos, ainda que não sucumbam a alguma patologia. Como nos diz Winnicott, “a ausência de doença psiconeurótica pode ser saúde, mas não é vida (Winnicott, 1975, pág.139)¹².

Como é próprio da constituição subjetiva a sua plasticidade, a sua maneira de ser modulável, ou seja, a sua metaestabilidade, o campo relacional do indivíduo com o ambiente deve ser considerado, também, a partir de relações criativas que podem emergir deste “entre”, deste espaço que, inevitavelmente, emerge da relação.

É a partir de nossa relação com o ambiente que travamos uma relação criativa com o mundo, se ele se apresenta constante e confiável, facilitando os processos criativos. Ao criar, nossa presença no mundo se faz de forma inédita, numa apropriação singular dos signos mundanos. É justamente isso o que não conseguimos extrair de um modo de vida que se submete aos valores que tornam o viver algo sem sentido e inserido numa massa homogênea de sensibilidades serializadas.

A contrapartida desse processo de serialização das existências seria uma aposta nos processos criativos inerentes ao viver, aposta que não passou despercebida de um mercado que, a fim de sobreviver, fornece as respostas de antemão, sem que tenhamos tempo de “criá-las”. Concordamos com Pelbart quando ele nos diz:

¹² Para uma maior compreensão acerca do conceito de doença para Winnicott, cf. capítulo II, “Considerações iniciais”.

se a violência do capitalismo na sua ânsia de moldar de cabo a rabo a subjetividade se revelou ultimamente de modo tão obscuro e escancarado, ao menos tem isso a vantagem de nos desfazer do mito de uma subjetividade dada. Podemos então, por fim, compreendê-la como plenamente fabricada, produzida, moldada, modulada – e, também, por que não, a partir daí, automodulável. Talvez venham daí esses discursos contemporâneos mais preocupados em reinventar a subjetividade do que em decifrá-la (Pelbart, 2000, pág.12)

Uma subjetividade que não é dada se produz a partir de suas relações. E é a partir destas relações que nos encontramos, desde nossos momentos mais primórdios, em transformação, numa constituição subjetiva na qual nos constituímos por relações criativas que travamos com o ambiente cujo efeito é a criação de um lugar em que permanecemos a maior parte do tempo enquanto experimentamos a vida (Winnicott, 1975, pág.145). Assim acontece com o primeiro objeto não-eu (ou, como nos diz Winnicott, primeira posse, pois ainda não existe relação de objeto), com os fenômenos transicionais, com as brincadeiras e com a experiência cultural. Só assim nos sentimos realmente vivos e podemos, então, nos inserir simbolicamente no mundo real.

Em nossa relação com a realidade exterior, somos confrontados com forças que nos convocam, nos forçam a outras configurações subjetivas. Essas configurações, no entanto, podem ou não recair em referências identitárias articuladas a valores de mercado. É sempre possível encontrarmos maneiras de escapar a essa serialização que transforma o viver em uma sobrevivência, separada dos processos criativos.

Essas engrenagens, cujo efeito é um alheamento de nossas próprias vidas, têm um funcionamento perverso no qual nos sentimos como se estivéssemos fazendo nossas próprias escolhas, como se possuíssemos um livre-arbítrio sobre nossas existências. Segundo Maciel,

nas sociedades contemporâneas vivemos, de forma cada vez mais acentuada, a impossibilidade de escolher o nosso modo de ser. Na atualidade, essas escolhas nos são impostas pelo campo sócio-político, e cremos que escolhemos quando, na verdade, consumimos escolhas pré-determinadas. Aparentemente, nos são abertas todas as possibilidades de escolha; na verdade, o que nos é impossibilitada é a criação de um novo modo de existência. O campo das escolhas aparece inteiramente controlado pelos mecanismos de poder que se exercem não apenas

sobre a nossa subjetividade, mas sobre a nossa própria condição vivente (Maciel, 2002, pág.2/3)

Uma sociedade que assim se apresenta vai de encontro à formulação de Winnicott acerca da experiência cultural. Para ele, o ambiente suficientemente bom é aquele que compõe com o indivíduo relações frutíferas, cujo efeito seria a emergência dos processos criativos. No entanto, é preciso apostar na potência das subjetividades; é preciso acreditar que nem tudo está dominado. Nas palavras de Maciel, é preciso “escolher a escolha”.

Diante dessa nova paisagem metaestável devemos, sim, estar atentos aos seus perigos. Mas isso não deve, em contrapartida, nos fazer virar as costas para suas novas potências. Corremos constantemente o risco de cair em lamúrias, lamentando a ausência de tempos que não voltam mais. Tempos esses que também tiveram seus perigos e suas potências...

Sendo assim, devemos voltar nossa atenção para os movimentos elípticos da subjetividade, que escapam às formas hegemônicas de subjetivação e conferem um certo ineditismo às existências. É nesse sentido que Maciel nos fala de uma “escolha da escolha”.

Para ele, o fato de escolhermos algo opera uma exclusão dentro de um campo de possíveis. Uma escolha que se faz em detrimento de outras prevê, sempre, a realização do possível mais provável, incidindo sobre alternativas determinadas num campo de inferências lógicas. Assim, “a escolha é submetida à determinação de um cálculo, estabelecendo-se no interior de um saber determinado, com representações e hipóteses dadas” (Maciel, 2002, pág.4).

Determinado culturalmente, este saber, que inclui os possíveis que serão escolhidos, é o resultado de um conjunto de práticas cuja interação irá integrar aos meios sociais funções políticas que ordenam, normatizam e produzem comportamentos e subjetividades (idem). Dessa maneira, as escolhas possíveis encontram-se articuladas aos dispositivos que instituem estes saberes, dispositivos estes que são considerados “dispositivos de poder” por Foucault (Foucault apud Maciel, 2002).

O poder como um exercício de forças e não como uma propriedade detida pelo Estado ou por uma classe social tem como função ordenar e normatizar,

penetrando as formas de existência e formando indivíduos. A subjetividade, então, pode ser pensada a partir da relação entre saber e poder, uma vez que os saberes implicados na possibilidade de escolha encontram-se distribuídos socialmente nas instâncias empenhadas na formação do indivíduo, ou seja, os dispositivos de poder.

Estas escolhas, que se produzem no interior de dispositivos de regulação, nos são impostas a partir de um exterior intrusivo, que produz em nós alternativas possíveis dentro de um campo limitado de possibilidades.

Escolhemos dentre possíveis já determinados, onde o futuro aparece sob a forma de um projeto que venha garantir a melhoria ou a continuidade de uma maneira de ser já estabelecida culturalmente. Optamos sempre em um campo de alternativas já fixadas pelas instituições, pelos meios de comunicação, pelos aparelhos de estado, etc. Decidimos a nossa vida dentro dos limites impostos pelas insígnias com as quais nos identificamos. (Maciel, 2002, pág.5)

Para o autor, estas escolhas não são verdadeiramente escolhas, uma vez que se estabelecem a partir de alternativas possíveis imaginárias que, impressas em nossa subjetividade, são impostas a nós. Uma verdadeira escolha, então, é aquela que escapa a todos esses meios de regulação dos corpos e normatização subjetiva, abrindo possibilidades outras de vida para o sujeito. A escolha da escolha implica na abertura de um campo de possíveis que não se esgotam em alternativas que nos são dadas de antemão pelos dispositivos de saber e poder empenhados na produção de subjetividades.

Como um movimento próprio ao viver, somos constantemente lançados para além de nossas marcações identitárias, numa relação com uma dimensão de alteridade que nos força a novas configurações a partir do encontro. Nessa relação incessante entre o que é interno e o que é externo podemos localizar um espaço que, estranhamente, não pode ser localizável; um espaço abstrato no qual é possível repousar e não mais responder às demandas dessas duas realidades. É a constituição do espaço transicional para Winnicott.

Entendemos que, neste espaço, acontece o que Maciel classifica como um indecível, uma experiência-limite na qual não há qualquer solução possível. A partir desse momento, algo de novo terá que ser criado, abertura de novos

possíveis que, descolados dos dispositivos de saber e poder, implicam a criação de um novo modo de subjetivação.

Habitar este lugar significa escolher a criação de um possível, no lugar de aferrar-se a “referências identitárias arcaicas ou midiáticas” (Pelbart, 2000, pág.14). Inerente ao viver, este movimento é investido por valores de mercado que o lançam a uma velocidade estonteante, oferecendo todo o tipo de produtos que venham ocupar o lugar das escolhas possíveis. Submetidos a esse ambiente que nos invade, vivemos como autômatos.

O que muitas vezes não nos damos conta é que é através deste mesmo movimento que novos possíveis são produzidos, abertos a novas composições, a novos valores e a novas sensibilidades. No entanto, para que isso aconteça, faz-se necessária uma pausa, um momento de repouso a fim de que possamos relaxar e experimentar a vida. A vida, como potência de variação de suas formas, acontece a partir da emergência dos processos criativos.

Habitar este lugar é lidar também com algo terrível, pois a suspensão de formas identitárias pode nos conduzir a uma experiência que, no seu limite, provoca um sentimento de caos e despersonalização. Aferrar-se a identidades ‘pré-fabricadas’, que nos poupariam um certo trabalho, pode ser um dos motivos pelos quais os indivíduos vivem suas vidas cinzentas, carentes de criação que lhe emprestariam um colorido especial.

Medo de deixar de pertencer a um grupo, ainda que esses laços sejam frágeis, ou mesmo medo de enlouquecer, são motivos importantes na condução de nossas vidas. Nesse sentido, algo deve servir de base, solo firme para que os processos criativos possam acontecer e, assim, tenhamos um plano a traçar a partir dos processos de singularização. A este plano, Deleuze & Guattari chamam de “plano de consistência” (Deleuze & Guattari, 1997).

Sob este aspecto, a vida deve ser entendida com algo a ser construído – a vida como um construtivismo. Sendo assim, ela possui dois aspectos complementares, mas que diferem em natureza: a criação de novos possíveis, inseparável de um plano a ser traçado. Parafraseando estes autores no que eles se referem à Filosofia, acreditamos que a vida versa sobre esta mesma tese.

Somos compostos ao sabor do acaso dos encontros que fazemos durante nossa existência. No entanto, há alguma coisa da ordem de um crivo, um tracejamento que permite reunir esses efeitos não como um quebra-cabeças, que

obedeceria a uma ordem pré-estabelecida, mas de acordo com uma ressonância entre eles.

O plano de consistência é como um corte no caos. O que caracteriza o caos é uma impossibilidade de relação entre duas determinações, pois, nele, para que uma apareça, é preciso que a outra já tenha desaparecido. O caos desfaz toda consistência. Da mesma maneira, a referência a identificações arcaicas, que reasseguram um certo lugar subjetivo, abole o plano de consistência na medida em que abole os contornos variados que se inscrevem sobre este plano que comporta o infinito. Se pretendemos entender a constituição subjetiva a partir de seus processos criativos, torna-se imprescindível uma compreensão acerca do plano de consistência.

Essa noção aprofunda o conceito winnicottiano de espaço transicional ao mesmo tempo em que nos permite um alargamento da compreensão de como nos tornamos o que somos. Em um outro livro, “Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia”, volume IV (1997), Deleuze & Guattari nos falam sobre a constituição deste plano segundo os conceitos de terra, território e desterritorialização. O que faremos a seguir é uma junção dos dois livros citados, pois achamos que dessa maneira fica mais fácil adentrarmos os mistérios deste espaço.

Nessa geografia subjetiva, a terra deverá ser entendida em consonância com o que abordamos como o lugar no qual os fenômenos transicionais podem emergir, assim como o traçado de um plano de consistência. O território, por sua vez, é o solo no qual nos encontramos, nossas identificações. Não haveria, portanto, uma terra separada de um território, apesar de serem instâncias diferenciadas. O que nos interessa é a experiência de fronteira entre eles, que tanto pode restituir territórios a partir da terra ou desfazer territórios indo em direção à própria terra.

Dito de outra forma: em nossos territórios existenciais, o movimento que nos leva em direção à terra nos conduz a novas configurações a partir de processos de desterritorializações. Este movimento, no entanto, não acontece a esmo, pois existe, por base, uma terra que o sustenta, ou também poderíamos dizer, um plano de consistência. É este plano que vai operar o movimento contrário, da terra ao território, operando por singularizações a partir de processos criativos. Este movimento é chamado de reterritorialização.

Sendo assim, ao falarmos de terra, falamos de uma terra que não pertence a ninguém, uma terra desterritorializada; um lugar não-localizável. No entanto, pensar a terra como desterritorialização é inseparável de pensá-la em um território. Terra de ninguém, ela está sempre em movimento, localizada justamente onde nos sentimos sem chão. Terra estrangeira.

O conceito de território eles retiram da etologia, essencialmente do livro de Jacob von Uexkul chamado “Dos animais e dos homens”. Para Uexkul, nós, observadores dos seres vivos, achamos que eles se movem livremente pela natureza. Comumente, tomamos a natureza como um plano comum e ignoramos que a relação do ser vivo e do animal com a natureza nunca é com a natureza como um todo, mas sempre como um meio associado ao organismo, o que Uexkul vai chamar de “mundo próprio”.

Deleuze, a partir desta idéia, nos dá o exemplo do carrapato: o mundo próprio do carrapato é constituído por três sinais perceptivos. O carrapato é um animal cego, surdo, sem paladar, mas ele tem um tegumento sensível que permite a ele ser afetado pela luz solar. Dessa maneira, ele se relaciona apenas com três elementos da natureza: luz, suor e sangue quente.

O mundo próprio do carrapato se constitui da seguinte forma: quando nasce, ele é exposto à luz solar; uma vez afetado pela luz solar, ele sobe na árvore procurando seus galhos mais altos, que o poriam em contato com a luz. Lá, ele pode jejuar por até dezoito anos, mas se de repente passa um animal de sangue quente exalando suor, eis o segundo sinal perceptivo: o carrapato pula em direção ao animal.

Se ele erra o salto, ele sobe de novo e espera que outro animal passe. Se acertar, em contato com a pele do animal, ele tem o terceiro sinal perceptivo: ele crava os ferrões e começa a ingerir um líquido, que não precisa ser sangue, mas precisa ter a temperatura do sangue, incha, fica do tamanho de um caroço de ervilha e morre. Este é o mundo próprio do carrapato. Todo o resto é como se não existisse. Três sinais perceptivos, três afetos: é nesse mundo que o carrapato se move.

Deleuze & Guattari (1997) propõem que pensemos o mundo próprio como uma espécie de meio morfogenético. Associado a um indivíduo, ele é também um meio orgânico. Querendo ou não, todo indivíduo habita um mundo. Em relação ao mundo próprio, nós podemos pensar a terra como englobante, o próprio plano da

natureza, que acolhe todos os mundos sendo indiferente a este ou aquele mundo em particular.

Já em relação ao território, não é a constituição de um mundo próprio que garante um território. Território, então, se caracteriza por um conjunto de marcas expressivas resultantes de uma série de atos igualmente expressivos que o indivíduo promove num meio com o pressuposto de construir uma morada. Essa matéria expressiva é extraída do mundo próprio, ou seja, dos meios que compõem o indivíduo.

Por exemplo, o lobo marca seu território pela urina, que possui um cheiro diferente da urina comum, fazendo da urina uma marca expressiva e marcando um domínio. Quando os atos são puramente funcionais, eles não compõem um território. Mas quando eles se tornam expressivos, tendo como função marcar um domínio, eles são territoriais.

Nesse sentido, podemos dizer que o homem é, por natureza, um animal territorial. Ele marca o território pela voz, através de gestos, posturas, a partir de enunciações. Construimos nos meios pelos quais passamos uma esfera territorial, na qual fundamos uma morada: e assim, somos alunos na universidade, mães diante dos filhos, mulher na relação com o marido, e passamos, em nossa existência, de um território a outro.

A constituição do território se faz pela expressividade, que supõe processos de singularização a partir de um mundo próprio. Pela construção de territórios existenciais, nos exprimimos e nos afirmamos como diferença. A criatividade, então, encontra-se diretamente articulada ao conceito de território. Expressão de um mundo próprio, não é de criatividade que se trata quando o que interessa é a expressão através de um mundo de todos.

O território comporta uma dimensão criativa, mas nele também se inserem regulações pelas leis de codificação que ele comporta. Ou seja, um território também comporta relações de poder. Nesse sentido, os meios de codificação servem para impedir a desterritorialização referida a uma terra, permitindo só desterritorializações relativas que não implicam na construção de territórios existenciais a partir de processos de singularização.

A desterritorialização relativa é o que acontece, por exemplo, quando passamos de um território a outro sem que isso implique, necessariamente, processos criativos, como quando passamos de aluna a mãe. As

desterritorializações são sempre relativas quando estão institucionalizadas, codificadas. Neste caso, nós estamos passando de um território a outro, mas todos esses territórios já estão codificados ou institucionalizados num campo social.

A desterritorialização articulada aos processos criativos é o que os autores chamam de desterritorialização absoluta, sendo o que nos lança de um território a outro a partir de um lançamento para fora do domínio territorial ao qual pertencíamos. E, assim, algo de novo se insere numa nova composição territorial.

Todo território existencial é inseparável do universo de referência. Este universo, por sua vez, se nodula com a subjetividade daquele que habita o território. Através dele, o indivíduo exerce sua potência expressiva, criando uma morada para si. Nele, um indivíduo se reconhece. Com a desterritorialização absoluta, o que acontece é que o indivíduo é arrancado para fora desse domínio.

Não raramente, somos tomados pelo medo, e recorremos a territórios já estabelecidos; ou nos defendemos sintomaticamente; ou nos tornamos violentos e agressivos; ou, enfim, reterritorializamos nesse não-saber e criamos. Traçar novos territórios significa traçar novos modos de existência, criar novas maneiras de existir que resistem às leis de codificações.

A desterritorialização absoluta não é necessariamente a loucura, ou a esquizofrenia como patologia, ou parada de processo, mas aquilo que condiciona a criatividade no próprio processo. Nesse sentido, é preciso assumir o acaso no lugar de controlá-lo. A desterritorialização, portanto, não é caótica porque ela é inseparável de um movimento de reterritorialização.

Quando a desterritorialização é relativa, temos a passagem de um território a outro. Quando é absoluta, não temos mais a passagem de um território a outro, mas temos, sim, a passagem de um território a terra, e a reterritorialização que será a passagem da terra ao território. Quando a territorialização e a reterritorialização estão articuladas à terra, há, indubitavelmente, a emergência de processos criativos.

Em uma cultura que apregoa valores narcisistas, torna-se cada vez mais penoso não nos aferrarmos a certos territórios existenciais. Fixos, esses territórios são facilmente inundados por valores de mercado, ao contrário dos territórios potenciais, estes impossíveis de serem atingidos, pois ainda encontram-se em vias de serem traçados.

A construção do espaço potencial como um espaço a ser preenchido primeiramente pelos fenômenos transicionais, posteriormente pelas brincadeiras, e, em seguida, pela experiência cultural, se configura num espaço de resistência aos valores de uma sociedade que se sustenta na suspensão dos processos criativos inerentes ao viver.

Espaço de passagem a uma terra, através dele torna-se possível a configuração de territórios existenciais que nos trariam a potência da vida. Pela constituição de relações criativas entre nossos mundos interiores e o mundo compartilhado, uma vida que se compõe a partir dos processos inerentes ao viver criativo nos conduz a uma reapropriação da experiência cultural, nos contatando com o que verdadeiramente nos constitui.

Num processo no qual não temos como saber o que vem primeiro, nossas subjetividades ou a experiência cultural, o que nos importa é um entendimento que nos permita um olhar crítico sobre nossas próprias vidas, levando-nos ao movimento, sem a pretensão de que encerraremos, aqui, tudo o que há nesse ato, complexo, que é viver. Dessa maneira, não somos opositores às transformações subjetivas, o que nos levaria a um apego excessivo a identificações que paralisaria o processo.

O que pretendemos pontuar é que, justamente por sua relevância para que possamos nos constituir subjetivamente, é que tais transformações são investidas e que, assim, este processo que nos é constitutivo e que pertence ao viver criativo resta incompleto. A fim de responder a esse movimento que, investido, alcança uma velocidade maior do que a que lhe seria própria, estão os valores atrelados a um poder econômico, desviando e atraindo para si o que, por princípio, deveria estar localizado na área transicional da experiência.

Despotencializada, acreditamos num processo de potencialização dessa área, o que implica numa restituição de uma dimensão criativa da vida a partir da configuração de novos modos existenciais que não precisariam de modelos idealizados nos quais se ancorar. Esta restituição possui como algo que está de tal maneira atrelada a ela que fica impossível dizer o que primeiro, uma restituição também dos laços sociais, pois, livre dos investimentos essencialmente narcísicos que geralmente fazemos, o outro nos apareceria não mais como o nosso reflexo no espelho, somente para fins de uma sustentação egóica, mas o outro poderia, assim,

novamente marcar sua posição de alteridade a fim que um “entre” nós se estabeleça.