

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
INSTITUTO DE PSICOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA CLÍNICA E CULTURA

ANA BEATRIZ ROMERO NOVELLI

NARCISOS E ROMÃS: CONSIDERAÇÕES SOBRE A
ANOREXIA E A TROCA DE DONS

Brasília

2018

NN938n Novelli, Ana Beatriz
Narcisos e romãs: considerações sobre a anorexia e a
troca de dons / Ana Beatriz Novelli; orientador Eliana
Lazzarini. -- Brasília, 2018.
120 p.

Dissertação (Mestrado - Mestrado em Psicologia Clínica e
Cultura) -- Universidade de Brasília, 2018.

1. anorexia. 2. psicanálise. 3. Lacan. 4. antropologia
do dom. 5. Verleugnung. I. Lazzarini, Eliana, orient. II.
Título.

ANA BEATRIZ ROMERO NOVELLI

**NARCISOS E ROMÃS: CONSIDERAÇÕES SOBRE A ANOREXIA E
A TROCA DE DONS**

Trabalho de dissertação apresentado ao Programa de Pós-graduação em Psicologia Clínica e Cultura do Instituto de Psicologia da Universidade de Brasília como requisito para a obtenção do título de Mestre em Psicologia Clínica e Cultura.

Orientadora: Profa. Dra. Eliana Lazzarini

Brasília

2018

ANA BEATRIZ ROMERO NOVELLI

NARCISOS E ROMÃS: CONSIDERAÇÕES SOBRE A ANOREXIA E A TROCA DE
DONS

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Psicologia Clínica e Cultura do Instituto de Psicologia da Universidade de Brasília como requisito para a obtenção do título de Mestre em Psicologia Clínica e Cultura.

COMISSÃO JULGADORA:

Prof.^a. Dr.^a. Eliana Rigotto Lazzarini
Universidade de Brasília (UnB)
Presidente

Prof.^a. Dr.^a. Paula Oliveira Sobral
Faculdade Inspirar
Membro externo

Prof. Dr. Luiz Augusto Monnerat Celes
Universidade de Brasília (UnB)
Membro interno

Prof.^a. Dr.^a. Dione de Medeiros Lula Zavaroni
Centro Universitário de Brasília (UniCEUB)
Membro suplente

Brasília, 29 de Junho de 2018

Resumo

Esta dissertação investiga a construção do sintoma anoréxico no trabalho de Jacques Lacan entre os anos de 1956 e 1958 e articula à anorexia a troca de dons, mecanismo jurídico e econômico proposto pelo antropólogo Marcel Mauss a partir da publicação de *Ensaio sobre a dádiva*. Para tal, procuramos inicialmente na obra freudiana as construções sobre esse sintoma e encontramos em Lacan ressonâncias concernentes ao desenvolvimento da sexualidade e à constituição psíquica. Localizamos no conceito de objetos de dom, integrante da dinâmica anoréxica, a indicação de que Lacan utilizou-se da teoria antropológica para estabelecer suas considerações sobre o tema. Dessa forma, nos voltamos para o *Ensaio sobre a dádiva* ao buscarmos a estrutura que possibilita a troca simbólica de dons. A hipótese que nos guiou foi de que a recusa anoréxica é trabalhada por Lacan articulada à entrada simbólica do sujeito no complexo de Édipo. A recusa, no entanto, não nega a troca de dons - a desmente. Por fim, apresentamos o sintoma anoréxico relacionado ao mecanismo freudiano do desmentido [*Verleugnung*].

Palavras-chave: anorexia; psicanálise; Lacan; antropologia do dom; Verleugnung.

Abstract

This dissertation investigates the construction of anorexia in the work of Jacques Lacan between the years 1956 and 1958. It also articulates anorexia to the gift [*don*] exchange, a juridical and economical mechanism proposed by the anthropologist Marcel Mauss on *Essai sur le don* (The Gift). For this purpose, we return to Freud's anorexia's constructions and uncover in Lacan's own work resonances concerning Freud's notions regarding the development of sexuality and psychic constitution. By observing Lacan's use of the concept "gift objects" as part of the anorexic dynamic, we indicate the author's reference to Mauss' anthropological theory to establish his considerations on the subject. We search on *Essai sur le don* (The Gift) the structure that enables the gift's symbolic exchange. The hypothesis that guided us through this study was that anorexic refusal is operated by Lacan articulated to the subject's symbolic ingress in the Oedipus complex. However, the refusal does not operate as a negation to the exchange of gifts, but as a denial. Finally, we present the anorexic symptom related to the Freudian mechanism of denial [*Verleugnung*].

Keywords: anorexia; psychoanalysis; Lacan; *anthropologie du don*; Verleugnung.

Agradecimentos

À minha orientadora, Prof^ª. Dr^ª. Eliana Rigotto Lazzarini. Trabalhar sob sua orientação foi uma experiência muito rica, transformadora e prazerosa, que levarei com carinho por todo meu percurso acadêmico. Agradeço pelo contínuo incentivo e confiança para condução desta pesquisa, assim como suas fundamentais observações e impressões durante todo o nosso período trabalhando juntas.

À banca avaliadora, Prof. Dr. Luiz Celes e Prof^ª. Dr^ª. Paula Sobral, pela disponibilidade de presença, leitura e avaliação deste trabalho.

Ao Prof. Dr. Luiz Eduardo de Lacerda Abreu por sua presença, leitura e paciência durante minhas andanças pela antropologia. Seu acolhimento acadêmico e curiosidade acerca do diálogo entre a antropologia e a psicanálise foram determinantes para esta pesquisa.

Ao Grupo de Atendimento e Estudos Psicanalíticos em Transtornos Alimentares, lugar de origem deste trabalho de mestrado, que desde 2014 abriga minha fome de saber sobre a anorexia.

Aos colegas da Associação Lacaniana de Brasília (ALB) pelo espaço de compartilhamento e construção de novas perspectivas. Especialmente, obrigada a Alessandra Porto, Ronan Nascimento e a todos os participantes do nosso “Grupo de Quinta” sobre o Seminário, livro 5. Sem vocês e nossas discussões semanais meu percurso teria sido tão... solitário! Um agradecimento especial e carinhoso a todos do nosso grupo.

Aos colegas do grupo de orientação, Bárbara, Hyago e João, pelo aprendizado e companheirismo durante nossas reuniões semanais.

À Juliana Tótolli pela dedicada revisão textual.

À minha analista, por sua escuta afinada, e também ao meu percurso de análise.

À Maura, querida amiga, obrigada. Sua presença durante esses dois anos foi um grande respiro de alívio e um verdadeiro presente.

Aos meus amigos e amigas pela curiosidade sobre minha pesquisa e pela força nos momentos mais difíceis e felizes. Às minhas Odetes, amigas amadas, sem vocês teria sido impossível. Obrigada por serem grandes companheiras de vida e estarem sempre ao meu lado.

À minha família, vovós e vovô, tias e tios, primos... A confiança de vocês sempre iluminou e pavimentou meu caminho. Obrigada, sempre.

Aos meus pais, José e Ana, obrigada por todo o apoio e amor, não apenas durante este projeto, mas por toda a minha vida. A Bel, por me mostrar sempre o quanto tenho sorte de te ter por perto.

À CAPES, Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior, pela concessão da bolsa de mestrado que financiou a realização desta pesquisa.

“Todo processo de elaboração do desejo na
linguagem se resume e se conjuga na consumação
de um banquete” (p. 140).

O Seminário, livro 5

Jacques Lacan

Sumário

Introdução	1
Considerações sobre a metodologia	6
Capítulo 1	10
Os nomes da anorexia na obra de Freud e Lacan	10
1.1. O caso de Emmy von N.	12
1.2. Anorexia e melancolia	18
1.3. A sexualidade infantil em <i>Três ensaios sobre a sexualidade</i>	20
1.4. As primeiras experiências de satisfação	27
1.5. Lacan e a anorexia	33
1.6. A mudança do objeto real para o objeto simbólico	36
Capítulo 2	48
O dom e os objetos de dom	48
2.1. O dom é um sistema atual de circulação de bens	50
2.2. O dom no <i>Ensaio sobre a dádiva</i>	52
2.3. Os objetos de dom para Mauss	57
2.4. A aproximação de Lacan à antropologia estruturalista	62
2.5. Os objetos de dom para Lacan	66
2.6. O engodo da reciprocidade	71
Capítulo 3	78
A troca de dons desmentida na anorexia	78
3.1. Os objetos de dom como signos de amor	79
3.2. A simbólica do dom e a transmissão do falo	85
3.3. A ambiguidade do objeto-nada	95
3.4. O desmentido na privação e o sintoma anoréxico	99
Considerações finais	106
Referências	112

Introdução

Segundo conta Apolodoro, Perséfone foi uma bela e jovem deusa grega, filha de Deméter e Zeus. Destacava-se em Perséfone sua virgindade e doçura e não demorou para que sua adolescência se transformasse em convite para o cortejo de vários deuses do Olimpo. Em segredo, Zeus dá permissão ao apaixonado Hades, deus do inferno, para o casamento entre ele e Perséfone. Então, Hades rapta a moça quando oferece a ela uma flor de narciso de presente.

Devastada com o sumiço e rápida separação da filha, Deméter, deusa da terra e fertilidade, inunda a terra com escassez de alimentos e esterilidade, até o ponto em que a terra está tão castigada pela separação entre as duas que Zeus precisa interceder a favor dos mortais. Tampouco Perséfone encontra-se feliz na companhia do novo marido. Promete não comer nem beber durante sua estadia no inferno pois, caso contrário, não poderia voltar ao Olimpo. No mundo dos mortos, Perséfone se compromete com a fome para voltar a companhia materna. Em nota de rodapé na tradução da obra, James Frazer (1921) aponta que “há a crença generalizada de que quando um ser vivo visita o mundo dos mortos e lá compartilha comida, ele não pode mais retornar ao mundo dos vivos” (p. 39, tradução livre).

A situação é tão desalentadora que Zeus ordena a Hades que devolva Perséfone ao Olimpo de forma a acalmar Deméter. Hades assente, mas antes oferece à Perséfone algumas sementes de romã, as quais ela aceita. Perséfone come as sementes e ao se alimentar na companhia do marido não pode mais retornar completamente à Deméter. Dessa forma, Zeus determina que Perséfone deve passar metade do ano com o marido e metade com a mãe. Perséfone encontra um caminho do meio entre o inferno e o Olimpo a partir dos presentes que Hades a oferece e ela aceita – narcisos e romãs.

Trazemos o mito do rapto de Perséfone para falar sobre a anorexia não só para ilustrar a relação que a jovem deusa mantém com sua mãe, mas também pela atitude de inanição da moça quando ela descobre-se pela primeira vez em contato com sua vida sexual - seu casamento. Escolhemos essa primeira imagem sobre a anorexia para iniciar a apresentação deste trabalho pois há algo na dinâmica entre Perséfone e Deméter que se transmuta quando a moça se distancia da mãe e seu pai entra em jogo. Zeus concede permissão para que um outro deus despose Perséfone e é ele, Zeus, pai de Perséfone, quem estabelece as regras para que ela volte ou não ao Olimpo. Além disso, a renúncia sexual se evidencia a partir da renúncia do alimento, porém Perséfone usa da comida para se deslocar na cadeia entre o inferno e o Olimpo. Os presentes que Hades oferece a Perséfone, assim como os momentos em que ela os aceita ou os recusa, têm papel importante para esse movimento.

A anorexia é um fenômeno de complexa circunscrição. A anamnese de seus componentes sintomáticos tem sido alvo de descrição e estudo desde a Idade Média ocidental (Bidaud, 1998; Guingand, 2004) até a contemporaneidade, onde é vastamente descrita em manuais de psicopatologia médica como o DSM-5 (2015) e o CID 10 (2006). Por essa influência, compõe parte do vocabulário atual sobre psicopatologias relacionadas a alimentação, peso, autoimagem e autoestima.

O nome anorexia é composto do étimo grego *an*, que significa privação, e *orexis*, que significa apetite e desejo (Bidaud, 1998). Na história da Europa ocidental a descrição de jejuns autoinfligidos entre mulheres da fé cristã foi considerada evidência para um caminho linear entre esses eventos e a anorexia nervosa atual (Bidaud, 1998; Weinberg & Cordas, 2006). No entanto, alguns autores opõem-se a essa interpretação, destacando que as diferenças culturais e de discurso são intransponíveis na comparação entre dois períodos históricos distintos (Bynum, 1988; Guingand, 2004).

Para a maior parte do saber biomédico, a anorexia é denominada anorexia nervosa (AN) e assim é indexada nos manuais psicopatológicos. No CID-10, a anorexia está dentro dos transtornos mentais e comportamentais; já no DSM-5 a anorexia nervosa integra o grupo mais abrangente dos transtornos alimentares, dividindo-se também para o tipo restritivo e tipo de compulsão alimentar purgativa. Os sintomas em ambos os manuais apontam o diagnóstico da anorexia a partir de diversas características, entre elas o medo excessivo de ganho de peso, distorção da própria imagem, compleição emagrecida, prática exagerada de exercícios físicos, restrição alimentar, além da provocação de vômitos e uso de laxantes e diuréticos.

Destacamos que foi entre os anos de 1868 e 1873 a primeira consideração acerca da anorexia histérica, chamada depois de anorexia nervosa. A catalogação da anorexia enquanto uma psicopatologia apareceu nas obras do médico inglês William Gull, sendo utilizada também como referência pelo médico francês Ernest-Charles Lasègue na mesma época. No caminho da psicanálise, a expressão “anorexia mental” se sobressai em alguns textos, muito por efeito de Charcot (Bidaud, 1998) e seu estudo sobre as neuroses. Freud, no entanto, não tem essa preferência e costuma se referir à anorexia enquanto “histérica” ou “nervosa”, sem distinção entre as duas versões. Já para Lacan, que refere-se frequentemente a anorexia enquanto “mental”, o qualitativo parece indicar que sua interpretação circula entre o “campo das ideias, do saber e do desejo” (Cardoso, 2010, p. 189).

Partindo de Freud e chegando em Lacan, nota-se que a observação psicanalítica tornou a anorexia um significante, retirando a obrigatoriedade de sintomas catalogáveis e definidos. As descrições de sintomas se encaixam na tipologia anoréxica a partir do discurso singular do sujeito em análise e não na anamnese médica dos sintomas *a priori* de sua experiência.

Freud (1892-1893/1992; 1893/1991; 1893-1895/2016b) expõe a presença esporádica da anorexia como um sintoma em alguns de seus casos clínicos iniciais, descritos principalmente no volume *Estudos sobre a histeria*, momento em que a construção dos fenômenos histéricos pronunciava-se enquanto objeto de estudo promissor para a psicanálise. A partir do desenvolvimento do estudo sobre a teoria da sexualidade, o psicanalista retorna em algumas ocasiões a questões acerca da oralidade (1905/2016a) e por vezes elabora de maneira mais dinâmica sobre a anorexia a partir desse aspecto da vida sexual. Em suas conclusões sobre o caso *História de uma neurose infantil (“O homem dos lobos”)*, Freud comenta que “em meninas que estão na puberdade, há uma neurose que exprime a recusa sexual mediante a anorexia; é lícito estabelecer sua relação com essa fase oral da vida sexual” (1918 [1914]/2010e, p. 141). As pontuações do autor acerca da anorexia retornam a fase oral da vida sexual, além de enfatizarem a recusa da alimentação em paralelo com a recusa sexual na fase da puberdade (1950 [1895]/1992b).

Ainda em *Estudos sobre a histeria*, em publicação conjunta com Freud, Breuer coloca sobre a anorexia de um menino de 12 anos em que a motivação de sua intensa recusa alimentar aparece após um brusco encontro sexual com um homem mais velho. Breuer comenta que “a disposição nervosa inata [do menino], o pavor, a irrupção da sexualidade em sua forma mais brutal na alma infantil e, como fator determinante, a ideia de asco” (p. 300) foram decisivas para seu período anoréxico. Freud também enfatiza o asco e o nojo pela comida como decisivos para o aparecimento de uma recusa alimentar, principalmente durante o caso da *Sra. Emmy von N..., 40 anos, da Livônia*. Nos voltaremos ao caso de Emmy no primeiro capítulo de modo a mencionar alguns mecanismos do sintoma anoréxico que foram elaborados por Freud.

O sintoma anoréxico na obra de Lacan encontra os mesmos pontos de referência que Freud delimita a partir da aproximação da recusa sexual através da alimentação no período púbere, e também não aparece como uma construção inequívoca e definitiva. Ranieri & Letterio (2017) apontam quatro períodos cronológicos, dentro da obra de Lacan, no qual a anorexia pode ser estudada. Segundo os autores, entre os anos de 1935 até meados da década de 1950, Lacan aborda a reflexão sobre a anorexia a partir da intensa fixação do sujeito à mãe e também como um recurso possível para essa intolerável separação.

Ainda de acordo com Ranieri & Letterio (2017), a terceira fase de estudo sobre a anorexia em Lacan se desenvolve ao longo do Seminário, livro 4 (1956-1957/1995) cujo subtítulo é “A relação de objeto”. Por fim, os autores apontam que as exposições de Lacan no final dos anos 1950 e começo da década de 1960, assim como no texto “A direção da cura e os princípios do seu poder”, indicam a anorexia como uma confirmação do desejo do sujeito frente aos registros da necessidade e da demanda. Segundo os autores, “a anorexia é para Lacan, ao longo desses anos, uma forma de apelo, uma chamada, uma pergunta dirigida ao Outro” (p. 9, tradução livre).

Embora separados por distinções teóricas, é importante mencionarmos que a complexidade das interrogações psicanalíticas de Lacan acerca da anorexia não é redutível completamente a classificação em tempos distintos. A partir das leituras sobre o tema na obra de Lacan, é possível observar que as interpretações do autor se complementam e por vezes se misturam, causando dinamismo e reflexividade para o papel desse sintoma na construção psíquica de um sujeito. Ranieri & Letterio (2017) comentam que as mudanças de direção e perspectiva sobre a anorexia são representação do próprio método de transmissão da psicanálise de Lacan e que, apesar de gerar no leitor uma certa confusão, esse traço constitui um dos mais frutíferos

aspectos de seu ensinamento pois “revela uma absoluta impossibilidade de uma *reductio ad unum* na clínica” (p. 7, tradução livre), enfatizando o caráter singular da história de cada analisando.

Considerações sobre a metodologia

O objetivo desse trabalho é investigar a construção do sintoma anoréxico feita por Jacques Lacan através dos caminhos e chaves de interpretação utilizados pelo psicanalista durante os anos de 1956 e 1958, ou seja, durante os Seminários, livro 4 (1956-1957/1995) e livro 5 (1957-1958/1999). Dessa forma, buscamos a construção da anorexia para localizá-la a partir de coordenadas estruturais, a fim de possibilitar aos leitores desse trabalho futuras ressonâncias clínicas.

É perceptível a condensação de menções do sintoma anoréxico durante os anos de 1956 e 1958 por Lacan em comparação a outros períodos. Por isso, a escolha cronológica dos volumes 4 e 5 do Seminário não foi aleatória. Além dessas duas referências, consultamos alguns textos publicados nos *Escritos* que se referenciam às formulações expostas durante os Seminários e adicionam às ideias estabelecidas novas significações ou interpretações. Algumas vezes nos referenciamos a outros períodos da obra de Lacan com o objetivo de contextualizar as informações trazidas ao texto.

Além disso, o retorno a Freud se demonstra essencial para a condução dessa pesquisa. De modo extenso durante todo o ensino de Lacan, mas principalmente ao longo do recorte metodológico escolhido, são as ideias e articulações freudianas que aparecem enquanto possibilidades de discussão. Assim, começamos a investigação sobre a anorexia a partir das considerações de Freud e, depois, partimos para a obra de Lacan. Ao longo do desenvolvimento do trabalho também retornamos ao texto

freudiano na medida em que Lacan se apropria dele para dar prosseguimento a sua reflexão.

Com base no aporte teórico psicanalítico freudiano e da delimitação cronológica do tema durante o período considerado, começamos a investigação sobre a construção do sintoma anoréxico em Lacan. A partir disso, nossa pesquisa tomou seus próprios rumos: nos deparamos diversas vezes com frases axiomáticas e paradoxais, além de referências a debates teóricos entre os participantes dos Seminários cujas transcrições não foram editadas para as versões impressas. Como se sabe, Lacan tinha diante de si um público com quem dialogava durante seu ensino e as versões impressas dos Seminários são transcrições e edições do movimento que lá acontecia. Isso se traduz pelos parágrafos cheios de digressões e informações repetidas ao longo dos Seminários, mostrando uma forma de transmissão da psicanálise que contrasta incrivelmente com Freud e seus textos limpos e organizados.

A sensação durante a pesquisa foi de que precisávamos arriscar embarcar em um carro em pleno movimento, por vezes sem saber muito bem para onde estávamos indo, o que certamente fez nosso coração acelerar na mesma medida em que nos convocava a um lugar de ponderação frente a tantas possibilidades. Retornar ao texto dos Seminários de Lacan como objeto de pesquisa foi um grande desafio. Lacan se dirige nos Seminários a um público específico: intelectual (não necessariamente psicanalista), francês, no pós-segunda guerra mundial. Para investigar sobre o sintoma anoréxico nesse período foi preciso considerar além da psicanálise e dar atenção também às influências teóricas que circulavam nos espaços universitários franceses. Dessa forma, como uma consequência da pesquisa, nos encontramos e trabalhamos com conceitos que não são originais da psicanálise – como o dom – mas que foram utilizados por Lacan para explicar a dinâmica da anorexia.

É importante frisar que não temos a intenção de tornar as reflexões produzidas por esse trabalho a única interpretação possível sobre o sintoma anoréxico em Lacan. Enquanto um projeto que busca sua construção a partir de coordenadas teóricas, utilizamos os instrumentos e interpretações que nos pareceram mais adequados a partir de nosso referencial teórico. Isso não invalida passadas ou futuras interpretações sobre a anorexia durante o período estudado e esperamos que esse trabalho possa contribuir para uma discussão mais ampla acerca da anorexia na obra de Lacan.

Sobre as traduções utilizadas, demos preferência a tradução do alemão para o português dos textos de Freud organizada por Paulo César de Souza e publicada pela Editora Companhia das Letras. No entanto, nem todos os volumes foram até o momento traduzidos e, por isso, utilizamos as traduções do alemão para o espanhol organizada por José L. Etcheverry e publicada pela Editora Amorrortu. Sobre as obras de Lacan, utilizamos os volumes do Seminário e dos *Escritos* publicados pela Editora Jorge Zahar. Para consulta em francês das lições do Seminário, escolhemos as transcrições publicadas no site <http://staferla.free.fr>.

Essa dissertação é organizada em três capítulos. No primeiro, destacamos o percurso do sintoma anoréxico no trabalho de Freud, o que nos levou a questões sobre o nascimento da vida psíquica e na influência do papel materno para tal. Conduzimos a investigação na medida em que os aspectos estudados em Freud tangenciam pontos comuns nas formulações de Lacan, como exemplo, a oralidade e a função materna para o nascimento do sujeito.

Percebemos importantes desenvolvimentos sobre a discussão acerca do sintoma anoréxico a partir do Seminário, livro 4 (1956-1957/1995) e encontramos pela primeira vez o conceito de objeto de dom, articulador para o segundo capítulo, cuja investigação

pautou-se sobre a troca antropológica de dons descrita por Marcel Mauss (1925/2015). O conceito dos objetos de dom torna-se relevante para esse trabalho e, por isso, aludimos ao título da dissertação - “Narcisos e romãs” - de modo a enfatizar a importância da troca de dons para a anorexia. Nesse segundo capítulo tivemos como objetivo contextualizar o uso da antropologia por Lacan, especialmente em referência à anorexia.

No terceiro capítulo continuamos com a aproximação teórica da anorexia por Lacan, agora a partir também das noções propostas através da antropologia do dom. Chegamos a formulações que aproximam o sintoma anoréxico ao mecanismo do desmentido [*Verleugnung*] na privação. Por fim, levamos às considerações finais os últimos apontamentos sobre o tema.

Capítulo 1

Os nomes da anorexia na obra de Freud e Lacan

Consideramos que Freud dedicou uma pequena parte de seu estudo à anorexia, mencionada em conjunto com outras questões nas descrições de seus casos clínicos. É importante ressaltar que a escassez sobre o tema na obra do autor tem ressonâncias importantes para seu posterior estudo dentro da psicanálise. No entanto, apesar da pouca quantidade de exemplos clínicos ou de construções diretas acerca da anorexia, seria impreciso considerar que a obra freudiana não abarca o suficiente para compreender retrospectivamente os caminhos possíveis para a anorexia.

De início, a anorexia aparece na obra de Freud enquanto um sintoma histérico. É possível que essa percepção explique o motivo pelo qual o autor concentra a anorexia em seus textos iniciais – a construção da histeria foi o principal foco de estudo de Freud no início de sua obra. São dois os exemplos clínicos onde encontramos a anorexia: na descrição do tratamento e cura de uma mulher com forte recusa alimentar, de 1893, e no relato do caso de Emmy von N., de 1895.

Freud é direto ao relacionar a anorexia das pacientes aos quadros histéricos nos quais elas se encontravam. Em *Um caso de cura pelo hipnotismo* (1892-1893/1992a), Freud descreve uma jovem senhora que se vê incapaz de amamentar seu segundo bebê, logo após o nascimento. O autor aponta a repetição nas dificuldades de amamentação vividas pela mulher, também presentes no nascimento de seu primeiro filho. Sem conseguir dormir ou comer, a jovem mãe experimenta vômitos e jejuns frequentes. Com o primeiro bebê, o sintoma anoréxico desaparece assim que a criança começa a ser alimentada por uma ama de leite, o que leva Freud a considerar a paciente uma “*hystérique d'occasion* [grifo do autor]”, utilizando-se da expressão de Charcot (Freud,

1893/1996, p. 89). Com duas sessões de hipnose, Freud obtém êxito na cura dos sintomas, e sabemos pelo desfecho da história que a jovem retoma seu apetite e, assim, amamenta seu bebê por mais 8 meses. No nascimento do terceiro filho, a mulher volta a apresentar os mesmos sintomas, resolvidos por Freud mais uma vez através da hipnose. A jovem senhora, portanto, está curada de sua anorexia ocasional quando não mais tem filhos, pois os sintomas anoréxicos que circulam em torno de seu quadro histérico se repetem nos períodos de puerpério.

É na Conferência (Freud, 1893/1991d) que deu origem ao texto *Sobre o mecanismo psíquico dos fenômenos histéricos – comunicação preliminar*, que encontramos uma construção econômica mais elaborada sobre a anorexia. Freud (1893/1991d) escreve que “um dos sintomas mais frequentes da histeria é a anorexia e o vômito” (p. 34) e dispõe de duas possibilidades para seu aparecimento, através do deslocamento de afetos causado por um acontecimento traumático. A primeira possibilidade de construção do deslocamento se refere à proximidade cronológica entre os eventos e cita um exemplo no qual a leitura de uma carta desprazerosa imediatamente antes do almoço faz com que a leitora da carta vomite toda a refeição. Então, se o vômito persiste em outras ocasiões, a atenção do psicanalista deve se guiar para presença da carta e não para a comida.

A segunda possibilidade citada por Freud se dá através do nojo. O autor comenta que se alguém divide a mesa e compartilha refeições com pessoas por quem se tem asco, então “o nojo se transfere da pessoa à comida” (Freud, 1893/1991d, p. 39). A questão, que continua centrando-se a partir da ênfase do autor na não literalidade do objeto-comida, passa da proximidade temporal de dois eventos para a percepção do sujeito acerca de seus afetos e seus modos de expressão. Na conferência

(1893/1991d), cita como exemplo o caso de Emmy von N. (1895/2016b), segundo e último caso clínico onde a anorexia tem notável importância.

1.1. O caso de Emmy von N.

Emmy von N. foi o pseudônimo da baronesa Fanny Moser, uma mulher viúva, de 40 anos, natural da Livônia. Emmy se consulta com Freud em 1889 e o psicanalista sugere que ela se interne em um sanatório para que ele possa acompanhá-la diariamente, o que ela faz sem relutar. Freud (1895/2016b) escreve que a paciente “desde a morte do marido, há catorze anos, sempre esteve doente, em maior ou menor grau, época essa coincidente ao nascimento de sua segunda filha” (p. 78). No começo do caso, Emmy reclama de intensas dores musculares, “cãibras na nuca” (p. 81), diversas fobias com insetos, entre outras queixas.

A anorexia de Emmy é pouco mencionada por aqueles que estudam o caso de Freud (Brida & Ramos, 2015). É interessante perceber que a atenção de Freud se desvia das diversas queixas de Emmy para seu padrão alimentar, quase por acaso, 20 dias após o início do tratamento diário. A questão alimentar não demonstra ser para Emmy fonte de desconforto ou sofrimento, e não é mencionada por ela como um de seus sintomas. Freud relata que descobriu por acaso que a paciente jogava fora suas refeições:

Visitei-a uma vez à hora de seu almoço e a surpreendi lançando alguma coisa envolta em papel no jardim, onde os filhos do criado a apanharam. Quando a interroguei, confessou-me que era sua sobremesa (seca), a qual todos os dias seguia o mesmo caminho. Isso me deu ensejo de examinar os outros restos da refeição e vi que ela deixara nos pratos mais do que havia consumido. Chamada a explicar por que comia tão pouco, ela respondeu que não estava habituada a comer mais, além do que, isso a prejudicaria; tinha a mesma natureza do falecido pai, que fora igualmente um comedor moderado (Freud, 1895/2016, p. 120).

Sobre a menção que Emmy faz de seu pai, Cardoso (2016) comenta que o comportamento alimentar da paciente revela uma “identificação parcial com o traço paterno” (pp. 53-54). Assim como continua avaliando Freud, a abulia de Emmy (nesse caso, inibição de vontade de comer, como completa Freud no texto *Inibição, sintoma e angústia*) faz referência às associações relacionadas com afetos que não foram resolvidos e, assim, fazem oposição com outras associações (Cardoso, 2016, p. 54). Durante a narrativa do caso, descobrimos que alguns comportamentos dos irmãos de Emmy à mesa a enojavam quando criança, e continuavam a perturbá-la mesmo muitos anos depois. Segundo o relato de Freud, um dos irmãos de Emmy era portador de uma doença contagiosa nos pulmões e costumava escarrar ao longo das refeições. Emmy comenta, com pavor, que “tinha um receio atroz de me enganar com os talheres e pegar seu garfo e sua faca (pavor) e apesar disso comia com [o irmão] para que ninguém percebesse que estava doente” (Freud, 1895/2016b, p. 123). Segundo ela, era importante que seu nojo não fosse percebido ou demonstrado. Ademais, a paciente conta que, por “má-criação” (p. 122), decidia frequentemente não comer a carne de suas comidas. No entanto, sua mãe, “muito severa” (p. 122), a obrigava a comer toda a comida até o final. Emmy relata que permanecia à mesa por horas a fio, mesmo quando a carne já estava fria e seca “e a gordura tão rígida (asco)” (p. 122), o que reforçava seu nojo durante toda a experiência. Desse modo, o aparecimento da anorexia se relaciona de maneira cronológica com o momento da refeição e a impossibilidade de expressão do afeto que teve de ser reprimido – o nojo. No entanto, o momento alimentar assim se significou traumático quando acessado novamente no só-depois de sua vivência adulta. A lembrança desprazerosa das refeições conjuntas com os irmãos, tal como o asco à comida fria e seca e a obrigação imposta pela mãe, de comer tudo do prato (ao

contrário de seu pai, que comia pouco), foi retomada através das sessões de hipnose que Freud conduzia.

Freud (1895/2016b) comenta que a anorexia da paciente representava um exemplo de uma abulia que “repousa na existência de associações marcadamente carregadas de afeto e não resolvidas” (p. 132), e continua, ao mencionar que:

É impossível comer com asco e prazer ao mesmo tempo. A redução do asco, ligado às refeições desde tempos remotos, não teve lugar por que [Emmy] tinha que reprimi-lo, em vez de livrar-se dele por reação; quando criança, por temor do castigo, vira-se obrigada a comer com repugnância a refeição fria e, em anos mais maduros, a consideração pelos irmãos a impedira de externar os afetos que a dominavam durante as refeições feitas em comum (p. 132).

Na epícrise do caso, Freud (1895/2016b) designa os sintomas histéricos como “afetos e restos de excitações que atuam sobre o sistema nervoso, como traumas” (p. 128), considerados como “somas de excitação” (p. 128), que se transformam em “puro sintoma corporal” (p. 128). Sagna (2015) faz um comentário esclarecedor sobre a primeira formalização psicanalítica acerca do trauma. Segundo o autor, o trauma nessa primeira formulação se refere a um evento acontecido principalmente na infância do sujeito, pois incide na fragilidade de quem a completude sexual ainda não fora atingida. Além do mais, tem como característica uma intensa afetividade vinculada ao acontecimento real que, por diversos motivos, era impedida de ser descarregada de modo apropriado pelo sistema nervoso. Em consequência, permanece atual em sua intensidade e memória, prejudicada de ser desgastada pelo trabalho do tempo e, por isso, encenada em conversões quando a lembrança traumática é, de alguma forma, tangenciada por acontecimentos posteriores, preferencialmente depois da puberdade, quando a completude sexual é estabelecida. Conforme Freud explana nas primeiras páginas de “Sobre o mecanismo psíquico dos fenômenos histéricos – comunicação

preliminar” (1985/2016b), “toda vivência que suscita os penosos afetos de pavor, angústia, vergonha, dor psíquica, pode atuar como trauma psíquico” (p. 22), e prossegue comentando que o trauma não é o único destino dos afetos, podendo eles serem descarregados por várias maneiras, “do choro até o ato de vingança” (p. 26).

Apesar da importância de Emmy von N. para o estudo da anorexia na psicanálise, a evitação da comida por Emmy não foi alvo principal das intervenções de Freud durante a extensão do caso. Tampouco sabemos da situação alimentar de Emmy após o trabalho de Freud, não havendo menção de seu destino em longo prazo no epílogo do caso ou na nota adicionada em 1924 (Freud, 1895/2016b, pp. 154-155).

Todavia, é através de uma instigante passagem no caso de Emmy, que percebemos que a comida tem relevância peculiar. Após a descoberta de Freud (1895/2016b) dos hábitos de Emmy em desfazer-se de suas refeições jogando-as pela janela, numa tentativa extrema de se ver fora do alcance do alimento, o psicanalista a incentiva a comer mais e a beber mais água; no almoço seguinte ela satisfaz a vontade de Freud, contra sua própria, e brada ao psicanalista que depois dessa tentativa “perdeu-se novamente o êxito pelo qual tanto nos esforçamos” (p. 121). Freud continua, lembrando a fala de Emmy, “como sempre acontece quando me alimento mais ou bebo água, estraguei meu estômago, e tenho que *morrer de fome* [grifo nosso] outra vez por cinco a oito dias até poder tolerar alguma coisa” (p. 121). Freud descreve que tenta acalmá-la, mas não consegue. Quando tenta hipnotizá-la, o autor comenta que pela primeira vez fracassa, e percebe Emmy, antes muito obediente, agora furiosa. Conclui que “a situação é muito séria” (p. 122) e que o encontro contrastava nitidamente com as “relações de ordinário muito amigáveis” (p. 122) entre os dois. A comida não foi mais alvo de investigações por parte de Freud.

É importante mencionar que Emmy von N. tem papel especial na história da psicanálise. Gay (2012) nos lembra que, a partir desse caso, Freud e Breuer distanciaram-se na medida em que Freud deu-se conta de que a hipnose não tinha mais valor de cura para o tratamento psicanalítico. Além disso, foi Emmy quem pela primeira vez pediu para que Freud a deixasse falar livremente, abrindo espaço para a criação da livre-associação. Ao sentir-se invadida pelas constantes intervenções interpretativas ou hipnóticas de Freud, e depois de pedir para que ele parasse um tempo para escutar o que ela tinha a dizer, Emmy aponta para Freud que é preciso espaço livre e tempo percorrido para que as engrenagens do trabalho terapêutico na psicanálise comecem a funcionar.

Sobre o final do caso, Freud (1895/2016b) propõe que enquanto abulia, a anorexia de Emmy representa uma “paralisia psíquica muito especializada” (p. 133). Segundo ele, as paralisias histéricas são causadas pela

inacessibilidade de um círculo de ideias a novas associações. Esta inabilidade associativa, por sua vez, proviria de que a ideia do membro paralisado [no caso das paralisias orgânicas] está incluída na lembrança do trauma, carregada de afeto não tratado (...) tal investimento de uma ideia com afeto não resolvido sempre traz consigo certa medida de inacessibilidade associativa, de incompatibilidade com novos investimentos (Freud, 1895/2016b, pp. 132-133).

O autor comenta que até aquele momento não havia conseguido demonstrar esses pressupostos em paralisias orgânicas, mas que a anorexia seria um exemplo dessa organização no nível psíquico. Desse modo, Freud (1895/2016b) caracteriza indiretamente a anorexia como a fixação a um ponto específico de uma cadeia de associações que se fecha para outras conexões, incompatível com “novos investimentos” (p. 132). É possível imaginar que a resistência encontrada por Freud em Emmy, quando o assunto tangenciou seus hábitos alimentares, contribuiu para que

Freud não tenha prosseguido por esse caminho, assim como sua posterior suposição de que a anorexia refere-se, em todo caso, a um impedimento ao tratamento devido a certa inacessibilidade de novas associações.

Mais adiante em sua obra, percebe-se que Freud encorajava a psicanálise “desde que a tarefa principal do médico não seja, como na anorexia, a rápida eliminação dos sintomas” (Freud, 1904/2016c, p. 328), e ainda que “não se deve recorrer à psicanálise quando se trata de eliminar rapidamente manifestações ameaçadoras como uma anorexia histérica, por exemplo” (Freud, 1905/2016d, p. 342). No entanto, segundo Freud, a partir da estabilização dos sintomas, e terminada a ameaça de morte, a análise pode ser iniciada ou retomada.

Decerto a ausência da anorexia na continuidade da obra freudiana se deu também a partir do que o sintoma representava para Freud enquanto perigosa condição de crise e impasse associativo. Apesar de breves, até aqui os apontamentos de Freud demonstram alguns aspectos interessantes sobre sua perspectiva acerca da anorexia. Desde muito cedo, em sua teorização sobre a clínica, o psicanalista considera a evitação de alimentos e os vômitos persistentes como consequências advindas de um processo traumático, onde o afeto e a representação encontram-se dissociados da consciência, mas nem por isso perdem sua força e influência na realidade do sujeito. É preciso lembrar que Freud (1950 [1896]/1992c) já caracteriza os sintomas enquanto “soluções de compromisso” (p. 273). Para Lacan (1957-1958/1999), de toda forma os sintomas desviam do recalque para atingirem a satisfação, mesmo que por um caminho “às avessas” (p. 331) e “muito problemático” (p. 331).

Em resumo, através das construções freudianas acerca da histeria chegamos pela primeira vez na anorexia na psicanálise. A partir da leitura de Freud, talvez possamos concluir que a anorexia não é um fim em si mesma, ou seja, o alimento ou a

alimentação, fora de contexto da história do paciente, não poderia desencadear anorexia, pois, segundo aponta Freud no decorrer de suas explicações sobre o nojo dos alimentos, ela se desdobra através do trauma pessoal. Nesse sentido, é a função erotizada pelo objeto – e não o objeto por si só - que sustenta a repetição futura da rejeição do alimento. De modo perspicaz, como vimos acima nos textos citados, Freud aponta, nas entrelinhas de seus textos, sobre a recusa alimentar que, apesar de manifestar-se através da relação com a comida, é alicerçada por algo mais delicado e fundamental.

1.2. Anorexia e melancolia

Uma indicação desse caminho parte da publicação da célebre carta de Freud à Fliess, chamada “Rascunho G”, sobre a melancolia. Nela, Freud sugere a aproximação da anorexia, até agora histérica, com a melancolia. Nesse texto, Freud escreve que

A neurose alimentar paralela à melancolia é a anorexia. A famosa *anorexia nervosa* de moças jovens, segundo me parece (após cuidadosa observação), é uma melancolia na qual a sexualidade não se desenvolveu. A paciente indicou que não tinha comido simplesmente por que não tinha apetite, nada além disso. Perda de apetite – em termos sexuais, perda de libido (1950 [1895]/1992b, p. 240).

A hipótese levantada por Freud não foi desenvolvida por ele, mas certamente instigou psicanalistas a estudarem a questão (Lima, 2012; Cunha & Vorcaro, 2015), relacionando a anorexia à melancolia e às patologias ligadas ao narcisismo (Lazzarini & Viana, 2006). Ao propor que a perda de apetite relaciona-se com a perda de libido, Freud tangencia diretamente a anorexia aos mecanismos da pulsão.

A escrita do “Rascunho G” tem por objetivo abordar os mecanismos e as construções da melancolia, e, dessa forma, a comparação à anorexia é feita de modo a

explicar diretamente sobre a melancolia, e não o contrário. Observando as construções sobre a melancolia, Freud pontua (1950 [1895]/1992b) que “o afeto correspondente à melancolia é o luto – isto é, o anseio por algo perdido. Na melancolia a questão deve girar em torno de uma perda – isto é, uma perda na vida pulsional” (p. 240). Além disso, termina suas considerações com a frase “a melancolia consiste no luto pela perda de libido” (p. 240).

A melancolia enquanto perda de libido foi elaborada de forma mais extensa em “Luto e melancolia”, texto no qual Freud relaciona o luto a uma reação esperada para a perda real de um objeto amoroso. Por outro lado, a melancolia refere-se ao mesmo processo de perda e luto de forma mais acentuada e prolongada. Enquanto no trabalho do luto a libido liberada pela perda é realocada para outros objetos de amor, na melancolia a libido livre recua para o próprio sujeito e o Eu identifica-se com o objeto perdido. Como a perda do objeto é espaço privilegiado para a emergência da ambivalência de sentimentos, na melancolia a agressividade dirigida ao objeto perdido identifica-se com o próprio sujeito. Segundo Freud (1917 [1915]/2010h), o melancólico apresenta “um extraordinário rebaixamento da autoestima, um enorme empobrecimento do Eu. No luto, é o mundo que se torna pobre e vazio; na melancolia, é o próprio Eu” (pp. 175-176).

A passagem da anorexia histérica para uma aproximação com a melancolia demonstra outro rumo para a anorexia dentro do pensamento freudiano. Quando considerada um sintoma histérico, a anorexia representa um impasse, uma “paralisia psíquica muito especializada” (Freud, 1895/2016b, p. 133), um ponto fixo no qual novos investimentos libidinais são inacessíveis. A partir do “Rascunho G”, apreendemos que, assim como na melancolia, há na anorexia um trabalho de luto devido a uma “perda na vida pulsional” (Freud, 1950 [1895]/1992b, p. 240) e, ainda,

um importante esvaziamento da sexualidade demonstrada a partir da perda de apetite – sexual ou alimentar.

1.3. A sexualidade infantil em *Três ensaios sobre a sexualidade*

Levando em consideração a importante orientação dirigida ao sexual no estudo da anorexia a partir do apontamento de Freud, relacionando a perda de apetite à perda de libido sexual (Freud, 1950 [1895]/1992b), nosso principal texto de referência é *Três ensaios sobre a sexualidade*, pois as formulações sobre o desenvolvimento sexual que Freud desenha nos ajudam a pensar nas consequências de suas ausências ou paralisia para a anorexia.

A infância tem lugar privilegiado para a anorexia, mesmo quando é frequentemente relacionada a “moças jovens” (Freud, 1950 [1895]/1992b, p. 240). Segundo Freud (1905/2016a), “é preciso supor que já na infância se realiza, com frequência ou regularidade, uma escolha de objeto que apresentamos como característica da fase de desenvolvimento da puberdade” (p. 110), e que tipicamente a escolha de objeto acontece em duas ondas: a primeira na infância e a outra após o período de latência e amnésia infantil, na puberdade.

Em *Três ensaios...*, Freud esclarece que os órgãos do corpo que fornecem excitação sexual são nomeados de “zonas erógenas” (p. 67) e aponta para a zona erógena da boca uma atividade especial. O autor também descreve as zonas erógenas como “parte da pele ou mucosa em que estímulos de determinada espécie provocam uma sensação de prazer de certa qualidade” (p. 87), e enfatiza o caráter rítmico da satisfação. A boca é o primeiro canal de comunicação e troca do sujeito com o mundo externo e reserva especificidades no que concerne a dinâmica da rejeição ou da incorporação. Ao falar sobre o ato de chupar ou sugar, o psicanalista expõe que a

criança chupa o próprio dedo, ou uma chupeta, mesmo sem estar com fome, mesmo quando está saciada de comida, mesmo e até quando não quer comer. De acordo com Freud nesse texto, a sensação de chupar o próprio dedo, por exemplo, é autoerótica, pois se satisfaz no próprio corpo.

A boca tem papel importante nesse estudo, pois é a zona erógena que se fecha na anorexia. Freud (1905/2016a) comenta que muitas de suas pacientes “com distúrbios de alimentação, *globus hystericus* [grifo do autor], constrição na garganta e vômitos foram energéticas ‘chupadoras na infância’” (p. 87), o que indica a relevância da função erotizada do objeto para a anorexia. Ainda em *Três ensaios...*, Freud descreve a fase oral da criança enquanto organização pré-genital, chamada também de “canibal” (p. 108), onde a “atividade sexual ainda não se encontra separada da ingestão de alimentos” (p. 108), e indica que “o objeto das duas atividades é o mesmo, a meta sexual consiste na *incorporação* [grifo do autor] do objeto, no modelo daquilo que depois terá como *identificação* [grifo do autor], um papel psíquico relevante” (p. 108).

Sobre isso, consideramos a primeira teorização pulsional de Freud acerca da separação entre a pulsão sexual - relativa à preservação da espécie - e a pulsão de autoconservação - relativa à salvaguarda do indivíduo. O bebê se nutre através do leite para afastar-se da morte, porém, após poucas mamadas, descobre experiências prazerosas acessórias àquele ato: o prazer de escutar a voz da mãe, seu cheiro e seu toque (Golse, 2014), e logo se alimenta, não apenas por sentir o incômodo da fome, por necessidade, mas pelo caminho do desejo (Dor, 1985).

Podemos observar que a demarcação do conceito de pulsão “entre o somático e o psíquico” (1915/2010g, p. 57), já apresentado de forma similar em *Três Ensaios sobre a sexualidade*, se ilustra de forma clara a partir do exemplo alimentar. Parece ser incerto aproximar a experiência de alimentação ao nível instintual – a genuína falta de

fome na anorexia ampara essa ideia, ao ser impossível, de acordo com a própria definição do conceito de instinto, a existência de um instinto animal biologicamente programado que instigue a morte através da inanição.

Até esse momento, talvez possamos concluir que, qualificada por suas características nutricionais, à comida agora também se adiciona significados próprios a cada sujeito, tornando-se um lugar privilegiado de expressão e construção de si, a partir da interação com um objeto real. É relevante mencionar que, a partir da sexualidade oral, uma série de afetos e impressões dá impulso para o começo do caminho pulsional, que se desenhará a partir desses contatos. Isso posto, a amamentação torna-se parte importante do começo da vida sexual.

Freud (1905/2016a) escreve que “a primeira e mais vital atividade da criança” (p. 85) é “mamar no peito da mãe (ou de seus substitutos)” (p. 85), e considera que a aprendizagem do amor se relaciona diretamente com a relação de aleitamento que o sujeito vivencia com sua mãe. Nessas condições, a mãe torna-se participante ativa na construção da vida pulsional de seu bebê a partir de sua própria vivência sexual. Essa é a conclusão de Freud (1905/2016a) ao escrever que a mãe “dedica [ao bebê] sentimentos que se originam de sua própria vida sexual: acaricia, beija e embala a criança, claramente a toma como substituto de um objeto sexual completo” (p. 144), e continua, ainda sobre a mãe: “ela está apenas cumprindo sua tarefa quando ensina a criança a amar” (pp. 144-145). A criança é tomada passivamente através dos cuidados da mãe.

Sobre o lugar que a criança ocupa no psiquismo materno, Freud (1917/2010a) comenta que, em uma mulher, “o desejo de possuir um pênis seria, no fundo, idêntico ao desejo de ter um filho” (p. 256), e há uma substituição entre o desejo do falo e do filho. O motor para essa comparação é, conforme Freud, a “inveja do pênis” (p. 256).

Ainda no mesmo texto, Freud complementa que a mulher busca por um homem que possa lhe “*dar* [grifo do autor] um filho” (p. 258), a partir da resolução de que não conseguirá um falo – ou um filho – que venha de seu pai. Concluimos junto com Freud que o bebê e o falo ocupam o mesmo lugar na cadeia simbólica da mulher.

Segundo Freud em *Sobre a sexualidade feminina*, o bebê e o falo representam aquilo que não pôde ser transmitido à menina, primeiro por sua mãe e, depois, por seu pai. Por essa via, a experiência fálica seria conquistada através da maternidade na medida em que a promessa paterna de que “*um dia poderás ter um bebê* [grifo da autora]” (Jerusalinsky, 2011, p. 152) funcionasse em compensação à falta marcada na menina após a saída do complexo de castração. Segundo Jerusalinsky (2011), a menina passa pela travessia edípica após a percepção de que não receberá o falo como presente, nem da mãe e nem do pai, ou seja, sabe que o pai não poderá transmitir a ela aquilo que, para ele, é de maior valor.

No entanto, a menina se coloca como aquela que sabe onde pode encontrar esse falo. Jerusalinsky (2011) usa como analogia a promessa da maternidade nas mulheres como um “falo hipotecado” (p. 152), diferente dos meninos, que precisam guardar em seus bolsos o “título de direito à virilidade” (Lacan, 1957-1958/1999, p. 202), pois, de fato, para eles esse título é transmitido como possibilidade. Jerusalinsky (2011) complementa a ideia do “falo hipotecado” (p. 152) ao escrever que a “hipoteca remete à ideia de que uma mulher jamais deixa de situar-se em relação ao falo. Mesmo desde a feminilidade trata-se de como uma mulher faz a passagem desse título de posse de virilidade a alguém que situa como portador do falo” (Jerusalinsky, 2011, p. 153).

Freud (1931/2010g) aponta, em *Sobre a sexualidade feminina*, que a maternidade pode servir como resolução para a *Penisneid* [inveja do pênis], a inveja da mulher ao pênis masculino, para, assim, ter acesso à feminilidade. Apesar de

advertidos na psicanálise ao problema que a comparação direta de pênis-falo pode causar, é preciso considerar que, na obra de Freud, os dois termos são inúmeras vezes intercambiáveis. Costa e Bonfim (2014) comentam que “o que é sustentado como elemento organizador da sexualidade não é o órgão genital masculino, mas a representação psíquica imaginária e simbólica construída a partir desta região corporal do homem” (p. 231), e sua possível e ameaçadora falta.

Ainda em *Sobre a sexualidade feminina*, Freud continua acerca da interação vivida entre a mãe e a criança, sem a presença ativa do pai. O autor classifica esse período como pré-edípico. Freud expressa que

As primeiras vivências sexuais e de matiz sexual que a criança tem com a mãe são, naturalmente, de caráter passivo. Ela é amamentada, nutrida, limpada, vestida e ensinada a fazer tudo o que deve. Uma parte da libido da criança continua apegada a essas experiências e desfruta as satisfações a elas relacionadas, outra parte procura convertê-las em atividade. No peito materno, ser amamentado é substituído por mamar ativamente. Em outros aspectos, a criança se contenta ou com a autonomia, isto é, com o êxito em realizar ela própria o que até então era feito com ela, ou com a repetição ativa de suas vivências passivas, ao brincar, ou realmente faz da mãe o objeto, ante o qual desempenha o papel de sujeito ativo (1931/2010g, p. 388).

Nesse cenário, encontramos dois atores – a mãe e o bebê. Por isso, se faz necessário demarcar claramente a quem nos referimos como protagonista. Os próximos pontos podem ser discutidos a partir de duas perspectivas: através da experiência da mulher enquanto mãe, ou da construção subjetiva do sujeito a partir do bebê. Escolhemos para este trabalho sempre adotar o ponto de vista da construção do sujeito, assim como também trabalha Freud em *Três ensaios sobre a sexualidade*. A relação entre o bebê e sua mãe, em princípio, é considerada a partir da constituição do sujeito, ao relacionar-se com as experiências de insatisfação e satisfação.

No entanto, a assimetria entre a mãe e o bebê deve ser pontuada. Jerusalinsky (2011) nos lembra que “não há dois jogadores psiquicamente constituídos. Conta-se, por um lado, com o cenário fantasmático dessa mulher que pode acolher ou descartar inconscientemente o recém-nascido como seu bebê. E, por outro, conta-se com as aptidões do bebê ao nascer” (p. 17) - que a autora elenca como o aspecto “neuro-anatômico” (p. 17) do bebê, assim como sua “extrema plasticidade neuronal” (p. 18), e também a “extrema permeabilidade a inscrições significantes” (p. 18). Segundo comenta a autora, o bebê depende biologicamente desse outro que dele se ocupa, mas também depende do saber que esse Outro pensa ter sobre ele. A suposição de que o bebê já é um ser de linguagem não é natural da relação entre a mãe e o bebê, e implica a esse Outro, lugar ocupado pela mãe, presumir que o grito da criança representa uma demanda com intenção e direcionamento.

Sobre a diferença entre o Outro e o outro, para Lacan (1957-1958/1999) o Outro – grafado com maiúsculo – “é, essencialmente, um lugar simbólico... é, justamente, o lugar de tesouro... é realmente o Outro como lugar do significante” (p. 122-123). O Outro ocupa um lugar, a princípio, externo ao sujeito, e em princípio relacionado à cultura e à linguagem. Lacan comenta sobre a necessidade de que “ele [o Outro] seja muito real, que seja um ser vivo, de carne, embora não seja a sua carne que eu provoço” (p. 123). Segundo interpreta Vallejo e Magalhães (2008), “o Outro (A) [de *Autre*, em francês] é a outra localidade psíquica, ou seja, a ordem inconsciente. Já o outro (a) – com minúscula – refere-se ao semelhante, ao próximo... o outro determina a relação especular do imaginário” (p. 106). Ainda segundo Lacan (1957-1958/1999), “a primeira experiência que ele [o sujeito] tem com esse Outro, ele a tem com esse Outro primeiro que é sua mãe” (p. 194). Utilizando a explicação dos autores como referência, podemos perceber que a separação entre Outro e outro no estudo de Lacan é

significativo, e seguiremos com essas coordenadas neste trabalho. Além disso, podemos perceber a importante influência materna na construção subjetiva da criança.

As coordenadas inconscientes escritas na história da mãe a respeito de sua própria castração se mostram na medida em que a mãe se coloca em relação ao seu bebê entre a ausência e a presença – “olhar-não olhar, voz-silêncio, fome-saciedade, sono-vigília” (Jerusalinsky, 2011, p. 146). A alternância do par ausência-presença só é possível se a mãe não se colocar nessa relação, nem como pura presença, nem como pura ausência, pois uma demanda se produz apenas quando o bebê se vê insatisfeito (Jerusalinsky, 2011), mas percebe que pode ser atendido.

A influência da vida sexual da mãe nas operações constituintes do sujeito é forte; o despertar da vida sexual do bebê não releva da mãe seu lugar de mulher, sendo essencial que as posições de mãe e mulher se intercalem para que o sujeito-bebê constitua-se enquanto ser sexual (Amigo, 2005; Lima, 2006; Miller, 2014; Vernier, 2017).

De modo a concluir sobre as construções freudianas acerca da anorexia, podemos apreender que a anorexia primeiro configurou-se como um sintoma histórico a partir da descrição de dois casos clínicos de Freud e, por outra via, foi aproximada por ele à posição de melancolia devido ao luto incompleto de uma perda da vida pulsional. A partir das considerações acerca do trabalho da melancolia, Freud (1950 [1895]/1992) avalia que a anorexia é uma “neurose nutricional paralela à melancolia” (p. 240), porque ocorre em sujeitos onde a sexualidade não se desenvolveu por completo. Com isso, a pesquisa de alguns pontos relativos à construção da sexualidade, a partir das referências de Freud, foi relevante para que considerássemos o bebê o sujeito da questão. Além disso, a oralidade e a função do leite, a erogenização do corpo do bebê pela mãe e, alicerçado nisso, a aprendizagem da experiência do amor, foram

assuntos nos quais a importância não se restringe à obra freudiana e continuará aparecendo na medida em que seguiremos a discussão sobre a anorexia na obra de Jacques Lacan.

1.4. As primeiras experiências de satisfação

Antes de analisarmos as ocorrências da anorexia em Lacan, a comida precisa ser motivo de algumas considerações. Enquanto o nascimento acarreta para o bebê a saída da conhecida fluidez amniótica para o invisível ambiente aéreo, um choro de dor preenche os pulmões ao respirar instintivamente pela primeira vez. Após esse breve e único lampejo de autonomia, o bebê humano se encontra completamente dependente da presença do Outro para que sua sobrevivência seja possível tão logo quanto nas suas próximas horas de existência.

Um pequeno ser, uma bolinha de carne imersa no campo da necessidade, cheio de fome, chora incomodado sem saber ao certo o que procura. Em linhas gerais, dentro de um cenário ideal, e invocando a função da “mãe suficientemente boa” (Winnicott, 1965/1971), se tudo ocorrer bem, o bebê será olhado por sua mãe e seu choro escutado como um apelo. Apostando naquela criança como um ser de linguagem, encarnado na presença real da mãe, o Outro – e aqui retomamos a ideia de Lacan sobre o Outro simbólico – interpreta seu grito como um significante dirigido a ela. Segundo Lacan (1957-1958/1999), essa é precisamente a definição de demanda, “aquilo que, a partir de uma necessidade, passa por meio do significante dirigido ao Outro” (p. 91).

No entanto, de acordo com Lacan, isso é apenas possível se na própria mãe houver espaço para a dúvida sobre o que quer o bebê. Se ela interpreta o choro da criança enquanto um apelo dirigido a ela, então é necessário que ela não pressuponha que sabe tudo sobre aquela criança. A demanda parte primeiro da própria mãe, que

dirige sua atenção ao seu bebê e pergunta-o: “o que você quer de mim, meu bebê? O que você sente para estar chorando? O que eu posso fazer para você se tranquilizar?”. Segundo a leitura do Seminário, livro 5 (Lacan, 1957-1958/1999), a demanda do bebê, articulada a partir da demanda da própria mãe, pode ser interpretada por ela como fome, dentre outras coisas possíveis. Se assim acontece, fica evidente que à mãe falta significação completa sobre aquele filho e, além do mais, ela se permite à equivocação e ao enigma.

Tomemos o exemplo da fome. Quando a mãe alimenta seu bebê na suposição de que o apelo a ela dirigido caminha na direção do alimento, o choro da criança cessa a partir da resolução provisória do desprazer. Isso está descrito no *Projeto de uma psicologia*, onde Freud escreve precisamente sobre os mecanismos de satisfação. Segundo ele, “o indivíduo humano é no início incapaz de levar a cabo a ação específica” de “aprovisionamento de alimento ou proximidade do objeto sexual” (1950 [1895]/2003, p. 196). Em nota sobre o *Projeto de uma psicologia*, Osmyr Faria Gabbi Jr. (2003) adiciona à explicação que, nesse momento, a única ação possível para o bebê é o “aprovisionamento de alimento, pois a proximidade do objeto sexual está excluída” (p. 54), provavelmente aludindo à percepção de que o tempo onde as primeiras experiências de satisfação acontecem são anteriores às primeiras escolhas de objeto.

Desse modo, a alteração interna causada pelo desconforto só pode ser percebida e eliminada através da mediação de um “indivíduo experiente atento para o estado da criança” (Freud, 1895 [1950]/2003, p. 196). Freud ainda considera que essa experiência de eliminação do desamparo inicial humano tem a “mais alta importância de comunicação” (p. 196). Nesse sentido, o bebê guarda a lembrança da primeira experiência de satisfação através de uma imagem recordativa (p. 199) associada à

experiência, o que o leva, na seguinte vivência da necessidade, a alucinar com o peito da mãe e com o leite.

Assim sendo, a comida torna-se central na “vivência de satisfação” (Freud, 1895/2003, p. 196). Explicada por Freud como o processo envolvendo o apaziguamento do desamparo criado por fontes internas ao sujeito, o agente da ação não é o sujeito, mas o outro externo, de carne e osso, mas também o Outro, que interpreta seu chamado enquanto integrante de uma rede comunicativa. Em *Introdução ao narcisismo*, Freud comenta que a mãe, ou quem a substitui nos cuidados de proteção e nutrição da criança, se torna a referência do primeiro objeto de amor, provavelmente considerando, ainda, a mãe como agente que possibilita, nesses primeiros momentos, um abrandamento do desconforto e do sentimento de desamparo sentido pelo bebê.

Da próxima vez que o bebê sentir-se incomodado, vai chorar uma segunda vez e receberá de sua mãe o peito que o acalma – e também a acalma. Citando Freud (1905/2016a), “os lábios da criança se comportaram como uma *zona erógena* [grifo do autor], e o estímulo gerado pelo afluxo de leite quente foi provavelmente a causa da sensação de prazer” (p. 86). A estimulação de uma zona de prazer, através da comida, sacia não só o bebê, mas a mãe que alimenta a criança¹. A cena mítica da primeira satisfação – através da comida - pode ser percebida como a primeira chancela do envolvimento do sujeito com o Outro, na medida em que o sujeito-bebê é considerado

¹Golse (2014), ao apresentar sobre o gozo da mãe ao alimentar seu bebê, escreve “quando a mãe dá o peito a sua criança, ela o faz na verdade chupar o leite que o alimenta, por certo, no plano calórico; mas quer ela quer queira ou não, quer ela saiba e ela aceite ou não, nada pode impedir que seu peito seja também investido por ela como um órgão altamente erotizado em sua vida de mulher. A partir daí, a boca da criança e, assim, toda sua oralidade, vai então para o campo da relação trepidante a dois (ou a três); até mesmo as pulsões se constroem no campo das relações” (p.14, tradução livre).

um ser de linguagem. Se o Outro interpreta o bebê como demandante, o bebê tem espaço para fazer um segundo apelo.

No entanto, nem sempre o bebê chora porque sente fome. São diversas as possibilidades para o seu grito de desconforto – cólicas, calor, frio, irritação por causa de claridade e do barulho - procura pelo carinho ou pelo contato do momento da amamentação... São inúmeros os motivos que evocam a mãe ao seu lugar de agente. A visão de Winnicott (1956/2000) sobre o assunto é pertinente, pois indica uma “preocupação materna primária” (p. 399) nas primeiras semanas pós-parto. O autor comenta que esse é um estado patológico necessário e natural da maternagem; o sujeito materno se retrai completamente em detrimento da percepção das necessidades de seu bebê. Para Winnicott, o bebê espontaneamente versa a caminho do seu desenvolvimento e, desse modo, as perturbações de desconforto e as experiências de insatisfação prejudicam seu “estabelecimento do ego” (p. 403). A função materna teria como principal atividade colocar-se nesse lugar primitivo para auxiliar o bebê em seu percurso – a falha materna seria sentida como aniquilamento, pois o bebê não estaria pronto psiquicamente para lidar com essas frustrações. A mãe “corresponde às necessidades” (p. 403) do bebê para que, aos poucos, ele aprenda a lidar e a se recuperar das frustrações. A conclusão de Winnicott nesse texto é que a concha protetiva que cobre o desamparo do bebê, representada pelo estado de preocupação materna primária, também deixa de ser sentida pela mãe com o tempo, na medida em que o bebê vai sentindo-se mais seguro.

Lacan (1957-1958/1999) menciona sobre as pertinentes observações de Winnicott (1956/2000), para nos convidar a abordar a questão por um ângulo diverso. Apesar da importância fundamental da sensibilidade materna, sua função está mais perto do alinhamento entre o significante e o gozo no corpo do bebê, do que na

rápida diminuição de desprazer sentido por ele em função de sua situação de desamparo. Se partirmos da percepção de Freud sobre a alucinação do objeto de satisfação, Lacan (1957-1958/1999) complementa que “na origem, a alucinação é absolutamente impossível de distinguir do desejo completo” (p. 225). Mais adiante, o psicanalista comenta que “quanto mais satisfatória é a realidade, menos ela constitui uma experiência de realidade” (pp. 225-226). De acordo com Lacan, uma vez que a mãe está habilitada a reconhecer exatamente e imediatamente as necessidades do bebê, e se no momento em que o bebê sentir fome lhe for oferecido o peito, então ele nunca sai do estado alucinatório do objeto de satisfação. O autor se pergunta, “o que permite à criança, nessas condições, estabelecer uma distinção entre a satisfação alucinatória de seu desejo e a realidade?” (p. 225).

A dúvida crescida a partir da falta da resposta imediata do Outro, implicada em um tempo percorrido sem resposta, faz com que as experiências tornem-se insuportáveis por si só. É nesse momento que o sujeito começa a procurar algo além da busca alucinatória pela satisfação.

Costa (2015) propõe que Lacan prescinde da prova de realidade do objeto, necessária em Freud, pois comenta que não é no nível da realidade que a clivagem do eu acontece, mas sim através da articulação dos registros do real, do simbólico e do imaginário (RSI). Segundo a autora, o que demarca a perda do objeto não é sua imediata insuficiência real, mas a significação de perda *a posteriori*, feita a partir do traço demarcado pelo “significante-objeto” (p. 132). A autora ainda indica essa perda como pertencente ao domínio do luto, relativo à perda de um “*pedaço de si* [grifo da autora]” (p. 132). Costa (2015) menciona que o “*si*” (p. 132) refere-se a um “‘entre’ lugares: nem bem do sujeito, nem bem do Outro. . . está situado, por exemplo, no seio, que não se pode dizer como pertencendo somente à mãe” (p. 132). A autora argumenta

que é preciso sacrificar esse “*pedaço de si* [grifo da autora]” (p. 132) de modo a separar-se do Outro.

Por esse sentido, Lacan (1957-1958/1999) propõe que, desde a origem, a necessidade é barrada pela presença da cadeia significante sob a forma do Outro, “e desemboca nessa barreira sob a forma de mensagem” (p. 227). Para Lacan a necessidade não é jamais uma “necessidade pura” (p. 227) desvinculada do significante. Se a relação com o objeto – o peito, o leite – circulasse puramente em uma instância imaginária, então não haveria espaço para que uma hiância entre a mãe e o bebê se abrisse, possibilitando a emergência do sujeito através de sua clivagem. Esse direcionamento, que não abstrai da experiência de necessidade, está em relação de fato com o desejo articulado ao significante, por princípio em uma relação fundamental com a falta de objeto.

Lacan (1956-1957/1995) adiciona ao estudo a relevância dos encontros de desilusão entre o bebê e o objeto, na esperança de que se quebre sua alucinação de completude quando comenta que só pode existir uma diferença entre realidade e ilusão quando ela se instala “pela via de uma desilusão, quando, de tempos em tempos, a realidade não coincide com a alucinação surgida no desejo” (p. 34). Ainda mais, Lacan coloca em evidência a noção do desejo atrelado ao significante, referente à falta de objeto, um ponto central para sua articulação da constituição psíquica.

Como adendo, de modo a situar a leitura desse trabalho, colocamos por qual perspectiva circulamos o conceito de desejo. Utilizamos duas definições sugeridas por Lacan para leitura e interpretação do desejo, que serão mais aprofundadas no decorrer dos próximos capítulos. O conceito de desejo, termo central para Freud (Rebollo, 2014), foi revisitado por Lacan diversas vezes durante seu ensino e, dessa forma, consideramos importante escolher algumas balizas para contextualizar seu uso.

A primeira aparece no início do Seminário, livro 5 (1957-1958/1999), onde Lacan coloca que “o desejo é definido por uma defasagem essencial em relação a tudo o que é, pura e simplesmente, da ordem da direção imaginária da necessidade – necessidade que a demanda introduz numa outra ordem, a ordem simbólica, com tudo o que ela pode introduzir aqui de perturbações” (p. 96).

A segunda se refere à articulação feita em “Direção da cura e os princípios de seu poder”, onde o autor coloca que

O desejo é aquilo que se manifesta no intervalo cavado pela demanda aquém dela mesma, na medida em que o sujeito, articulando a cadeia significante, traz à luz a falta-a-ser com o apelo de receber seu complemento do Outro, se o Outro, lugar da fala, é também lugar dessa falta” (Lacan, 1958c/1998, p. 633).

Dessa forma, veremos como isso ressoa para o estudo da anorexia.

1.5. Lacan e a anorexia

É precisamente através da relação com a falta do objeto que a anorexia aparece no ensino de Lacan. Assim como na obra de Freud, a anorexia em Lacan é mencionada com o objetivo de ilustrar as construções subjetivas do sujeito. No entanto, ao desenvolver seu retorno a Freud, o psicanalista francês abre espaço para a criação de novas chaves de leitura e possibilidades de articulações clínicas sobre a anorexia.

A primeira vez que a anorexia é mencionada no Seminário, livro 4 (1956-1957/1995), é na lição do dia 27 de fevereiro de 1957, chamada de “O falo e a mãe insaciável”, agrupada às explicações acerca do “Objeto fetiche”. Um ano depois, no texto “A direção da cura e os princípios de seu poder”, Lacan comenta mais uma vez sobre a anorexia. Utilizaremos esses dois momentos para entender sobre sua perspectiva acerca da anorexia.

Em sua articulação, Lacan (1956-1957/1995) comenta que “o ponto indispensável para compreender a fenomenologia da anorexia mental” (p. 188) é que “a anorexia mental é um *comer nada* [grifo do autor] e não um *não comer* [grifo do autor]” (p. 188). Nesse sentido, a ausência da comida é saboreada como tal. Lacan coloca que “não é o objeto que desempenha, em seu interior, o papel essencial, mas o fato de que a atividade assumiu uma função erotizada no plano do desejo, o qual se ordena na ordem simbólica” (p. 188). Se retomarmos as articulações sobre a anorexia em Freud, observamos a consonância entre os dois autores a esse respeito.

Seguindo as formações de Lacan, por causa da relevância que a comida implica na constituição do sujeito enquanto objeto que erotiza a zona erógena da boca, e, por isso, fornece o primeiro caminho para as percepções entre a diferença entre o eu e o Outro, o comer nada, saboreado como ausência, estreita um laço de extrema dependência com o objeto e sua falta, que se estabelece mesmo na forma de um negativismo. Sobre isso, podemos usar como exemplo um trecho do livro autobiográfico da escritora e psicanalista italiana Fabiola de Clercq, intitulado *Todo o pão do mundo*. Nessa obra, Clercq (2012) compartilha sua experiência enquanto analisanda envolta em suas questões com a anorexia:

Concentrei-me, em todos esses anos, no que comer. Comer tudo ou não comer nada, deixar fluir minha voracidade ou reprimi-la completamente. A poucos passos do consultório do analista, sai do forno da padaria um perfume indescritível. Os tabuleiros repletos de pães, a vontade de comer um pãozinho *rosetta* só, por uma vez só, e não todo o pão do mundo (p. 62).

Mesmo a partir da recusa completa em alimentar-se (comer nada), o peso do pão se fazia sentir apenas por seu perfume na esquina da padaria. De acordo com as referências de Lacan e o trecho descrito por Fabiola de Clercq (2012), a relação de

dependência se presentifica a partir do discurso da autora, que circula entre comer tudo ou comer nada, na medida em que os excessos – tudo e nada – tendem ao mesmo infinito, infinito esse difícil de sustentar, por não ter nem começo e nem fim. Consideramos a medida dos excessos a representação da onipotência absoluta do objeto que não aparece furado, espaçado ou elencado em uma cadeia que pode barrar seu poder esmagador.

Um pouco mais a frente, na mesma lição (27/02/1957), Lacan (1956-1957/1995) continua ao dizer que somos tentados a perceber a dinâmica anoréxica enquanto um negativismo da ação de comer, mas nos alerta para não nos precipitarmos em correr para uma conclusão definitiva. Segundo ele, “não é no nível da ação sob a forma de negativismo que se elabora a resistência à onipotência na relação de dependência, e sim no nível do objeto que nos apareceu sob o signo do nada” (p. 188).

Em resumo, Lacan sinaliza alguns pontos importantes sobre sua percepção da função anoréxica até o momento: i) a anorexia é um comer nada; ii) o objeto assume sua importância simbólica na medida em que tem sua função erotizada no plano do desejo, e iii) não se trata da negação [*Verneinung*] da ação, mas sim de algo mais próximo do mecanismo da recusa [*Verleugnung*]. Segundo Danziato (2012, p. 38), a negação [*Verneinung*] “evoca a ideia de negar rebatendo algo com um não”, enquanto a recusa [*Verleugnung*] possui “um sentido linguístico de ser uma negação que permanece ambígua entre a verdade e a mentira” (p. 38).

É preciso mencionar que a palavra *Verleugnung* alude à recusa perversa da castração (Quintella, 2016). Como nota, é importante ter em mente que Lacan chega à conclusão, no Seminário, livro 23 (1975-1976/2005), quase 20 anos após as lições de 1956-1957, de que “a perversão [*père-version*] quer dizer apenas versão em direção ao pai” (1975-1976/2005, p. 21). Quintella (2016) direciona a questão da recusa, ou do

desmentido, para o eixo do desmentido na privação, que nos parece ser uma forma mais coerente de conduzir nossa leitura sobre a anorexia, e na qual seguiremos ao longo dos próximos capítulos.

Segundo Quintella (2016), “*a lei simbólica promoveu seus efeitos neuróticos no que tange à castração ao nível do primeiro tempo edipiano* [grifos do autor] - o sujeito não recusa a castração e inscreve-se no regime do recalque” (p. 124). Nesse sentido, propomos que a maneira em que o sujeito anoréxico verte a lei paterna o inscreve no registro da castração, mas o fixa nessa primeira etapa edipiana, próximo à completude narcísica, e afastado da saída do Édipo. Além disso, é importante ressaltar que o sintoma anoréxico encontra-se dentro de uma discussão mais ampla sobre o objeto-fetice em Lacan.

Utilizamos a ideia do desmentido para propormos que a função anoréxica do *comer nada* indica uma recusa desmentida (apontado para o conceito de desmentido [*Verleugnung*]) da comida.

1.6. A mudança do objeto real para o objeto simbólico

Lacan reorganiza a dinâmica do complexo de Édipo freudiano e o divide em três tempos distintos. Tais construções foram feitas pelo autor durante o Seminário, livro 5 (1957-1958/1999), e correspondem a tempos lógicos, nos quais Lacan situa operações necessárias relacionadas ao recalque do desejo incestuoso e à instauração da metáfora paterna. Esses termos e suas construções serão tema desta seção, pois a anorexia e as trocas de dom são inseridos na obra de Lacan a partir de suas explicações sobre a dinâmica edípica.

Não há assunção desenvolvimentista ou evolutiva nesses comentários - os três tempos lógicos se intercalam e se efetivam de maneira contínua. Lacan (1957-

1958/1999) aponta que o exame desses tempos “não se trata de uma simples necessidade teórica suplementar” (p. 186), pois os efeitos da linguagem na escuta de um sujeito, sua “exigência, os desejos, uma fantasia” (p. 186), são aspectos que precisam ser capturados e definidos para que se possa decidir sobre a direção de um tratamento.

Os três tempos do Édipo são constituidores do sujeito, considerando seu discurso a partir do marcador fálico. Com fundamento na leitura de “A organização genital infantil” (Freud, 1923/2011b), e “Algumas consequências psíquicas da diferença anatômica entre os sexos” (Freud, 1925/2011c), notamos a indicação da importância da “*primazia do falo* [grifo do autor]” (Freud, 1923/2011b, p. 173) na investigação sobre a sexualidade infantil, independente do sexo genital do sujeito. O pênis é, na infância, elemento de curiosidade, tanto para a menina quanto para o menino - a vagina, no entanto, provoca dúvidas apenas se entendida como ausência do pênis -, e tanto meninas quanto meninos podem atingir a fase fálica em determinado tempo de sua sexualidade. Nesse sentido, de acordo com Freud, é em torno da posse ou da não posse do falo que giram as investigações sexuais infantis.

Com fundamento em Freud, Lacan aponta que entra em jogo no final da fase pré-edípica a inscrição do sujeito na lei e na borda do Édipo, ao qual, no fim, o sujeito pode assumir o falo enquanto um significante do qual se utiliza. O caminhar até a posse do significante fálico, tanto para a menina quanto para o menino, não é de forma alguma simples ou natural, de modo que Lacan dedica boa parte das lições em seus seminários entre 1957 e 1958 para articular esse trajeto. No começo do ano de 1957, Lacan (1956-1957/1995) coloca que o jogo edípico

trata-se de que a criança assuma o falo como significante, e de que uma maneira que faça dele instrumento da ordem simbólica das trocas, na medida em que ele

preside à constituição das linhagens. Trata-se, em suma, de que ela se confronte com esta ordem que fará da função do pai o pivô do drama” (p. 204).

No ano seguinte, Lacan (1957-1958/1999) aproxima o significante fálico ao totem, representante etnológico da entrada do homem na cultura. O totem, assim como o significante fálico, marca e organiza a vida a partir da perda – o pai assassinado é necessário na medida em que a morte é capaz de produzir a ausência precisa para que surja o significante em efeito por sua ausência (Castro, 2011).

De acordo com Lacan, (1957-1958/1999), no primeiro tempo do Édipo, a criança se coloca no lugar do falo que a mãe não tem, pois nesse primeiro tempo, “o sujeito se identifica especularmente com aquilo que é objeto de desejo da mãe” (p. 205). Lacan coloca que a criança, em suas primeiras tateações com sua experiência de sujeito é um sujeito-“assujeitado” (p. 195). Assujeitado ao desejo do Outro, imerso nos caprichos daquele de quem depende simbolicamente e organicamente. Nesse primeiro momento, “é necessário e suficiente [para a criança] ser o falo” (p. 198).

Apesar de argumentar a favor da relação dual e imaginária entre o bebê e a mãe, Lacan (1956-1957/1995) critica a ideia de que os dois estão em perfeita harmonia e reciprocidade, e que jamais existiu tal complementaridade entre eles. Em uma crítica à psicanalista Alice Balint e seu texto “*Love for the mother and mother love*” (1939/1985), Lacan (1956-1957/1995) menciona que não há o estabelecimento de uma perfeita reciprocidade entre “o que a criança exige da mãe e o que a mãe exige da criança” (p. 64). Segundo o psicanalista francês, qualquer tipo de unicidade entre a mãe e o bebê é uma “concepção é perfeitamente contrária a toda experiência clínica (p. 64).

É no nível da frustração imaginária que se desenha a interação entre a mãe e o bebê, pois, em relação à falta, “é unicamente em função de uma periodicidade que

podem aparecer furos e carências” (Lacan, 1956-1957/1995, p. 67). Segundo Lacan, “a frustração é, pois, considerada como um conjunto de impressões reais, vividas pelo sujeito num período de desenvolvimento em que sua relação com o objeto real está centrada habitualmente na *imago* dita primordial do seio materno” (p. 62). Além disso, a frustração em si é um momento “evanescente. . . e só tem importância e interesse na medida em que desemboca num ou noutro dos dois planos...: castração ou privação” (p. 100).

Lacan distingue precisamente três modos de relação com a falta do objeto: a frustração, a privação e a castração, mas pontua que é a partir da operação de frustração, e de seu resultado, que todas as outras relações podem ser percebidas e articuladas. Sobre a distinção entre a castração e a privação, Lacan (1956-1957/1995) inicia o Seminário, livro 4, com as seguintes direções: “a privação, em sua natureza de falta, é essencialmente uma falta real” (p. 36). A castração, por outro lado, se articula a uma noção de lei primordial, “uma lei fundamental na interdição do incesto e na estrutura do Édipo ... A castração só pode se classificar na categoria de dívida simbólica” (p. 100).

Assim como explicita Lacan (1957-1958/1999), essa experiência é articulada pelo próprio sujeito. Segundo o psicanalista, a presença da mãe é percebida como intermitente, porém “é por ser um serzinho já tomado pelo simbólico, e por haver aprendido a simbolizar, que pode dizer que ela [a mãe] vai e ela vem” (p. 181). Aqui podemos fazer uma digressão à *Introdução ao narcisismo* de Freud e perceber que o autor já mencionava o acréscimo de algo a mais nas pulsões autoeróticas do bebê para a formação do narcisismo. Nas palavras de Freud (1914/2010i), “deve haver algo que se acrescenta ao autoerotismo, uma nova ação psíquica, para que se forme o narcisismo” (p. 19). Nesse sentido, Lacan (1957-1958/1999) argumenta que é através

do enigma sobre a ausência da mãe que se dá a articulação da criança sobre a falta. Segundo o autor, o bebê pergunta-se: “o que quer essa mulher aí? Eu bem que gostaria que fosse a mim que ela quer... Há outra coisa que mexe com ela – é o x, o significado. E o significado das idas e vindas da mãe é o falo” (p. 181).

Com suporte nesse enigma, questionando-se o que quer sua mãe, “a criança, com maior ou menor astúcia ou sorte, pode conseguir vislumbrar desde muito cedo o que é o x imaginário, e uma vez tendo compreendido, fazer-se de falo” (Lacan, 1957-1958/1999, p. 181). E continua, advertindo que “a via imaginária não é a via normal. Aliás, é por essa razão que ela acarreta as chamadas fixações... afinal de contas, [a via imaginária] nunca é pura, nunca é completamente acessível, deixa sempre alguma coisa de aproximativo e insondável, ou até de dual, que gera todo o polimorfismo da perversão” (p. 181).

Para Lacan (1957-1958/1999), a via que pavimenta o enigma é a via simbólica, a via metafórica. Consideramos, com base nos trechos descritos de Freud e Lacan, que o acréscimo ao autoerotismo que culmina no narcisismo, mencionado por Freud (1914/2010i), tem a ver com o próprio movimento do sujeito, que alicerçado pelos cuidados do Outro, a partir do agente simbólico materno de ausência-presença, pode prescindir da urgência de satisfação do objeto real.

A partir da periodicidade com o objeto real (o seio, a comida), o sujeito entra em contato com uma distinção entre o eu e o não-eu. O primeiro passo para a simbolização da ausência e da presença, representada no jogo simbólico do *Fort-da*, começa com um agente que coloca e retira do jogo o objeto real, que entra e sai do alcance da criança. Segundo Lacan (1956-1957/1995), “a criança se situa, portanto, entre a noção de um agente, que já participa da ordem da simbolicidade [sic], e o par de opostos presença-ausência, a conotação mais-menos, que nos dá o primeiro

elemento da ordem simbólica” (p. 68). A mãe, nesse sentido, é o agente simbólico, o seu seio – e por consequência, o leite - é o objeto real.

No entanto, isso não permanece assim por muito tempo. O objeto real em algum momento torna-se mais complexo, simbólico, mas por quê? Segundo Lacan (1956-1957/1995), em algum momento o bebê começa a perceber que a mãe não responde mais aos seus apelos, ou ainda, que o sujeito começa a notar uma diferença em sua própria percepção sobre os objetos de satisfação– eles se tornam insuficientes. Queremos destacar que o trabalho de constituição do sujeito é condicionado à função do Outro; porém, é necessária a atividade essencial do bebê em bascular entre uma posição passiva (de esperar por algo que vai ser recebido e aceitá-lo incondicionalmente) e uma ativa (de ativamente aceitar ou recusar o que está sendo ofertado) – assim como Freud já anunciava em *Sobre a sexualidade feminina* sobre o mamar da criança. De certa maneira, a troca para uma posição ativa é necessária para que haja o começo da percepção pelo sujeito-bebê, que é possível a sobrevivência sem a urgência do objeto, isso se o objeto for substituído pela palavra (ou grito) que aparece na boca quando ela não está cheia de comida.

Segundo Lacan (1956-1957/1995), “o que acontece se o agente simbólico, o termo essencial da relação da criança com o objeto real, a mãe como tal, não responde mais?” (p. 68). De acordo com Lacan, nessa transição, a mãe deixa de ser um agente simbólico e se torna real, enquanto o seio se torna um objeto simbólico. Quando a mãe dissocia-se da função de agente simbólico e começa a ser percebida pelo bebê como real, o seio, correlativamente, deixa de ser um objeto real e entra na dinâmica simbólica. Não estamos falando de um passe de mágica, mas de uma mudança de perspectiva. Conforme Lacan (1956-1957/1995), “o que assume ênfase e valor simbólico é a atividade, o modo de apreensão, que põe a criança na posse do objeto”

(p. 187). É preciso pontuar, segundo o autor, que a virada do objeto real para o objeto simbólico não é completa – há sempre uma parte do objeto real que permanece nesse registro, um resto para sempre indisponível para a rede simbólica.

A mãe enquanto real torna-se uma potência e, a partir disso, “estes objetos que eram até então, pura e simplesmente, objetos de satisfação, tornam-se, por parte dessa potência, *objetos de dom* [grifo nosso]” (Lacan, 1956-1957/1995, p. 69).

Os “objetos de dom” (Lacan, 1956-1957/1995, p. 69) são chamados pela criança não apenas por serem objetos de satisfação, mas também por representarem

a marca do valor dessa potência que *pode não responder* [grifo nosso], e que é a potência da mãe. Em outras palavras, a posição se inverteu – a mãe se tornou real e o objeto simbólico. O objeto vale como o testemunho do dom oriundo da potência materna (p. 69).

Sobre o objeto de dom, Lacan (1956-1957/1995) comenta que “o objeto tem, a partir daí, duas ordens de propriedade satisfatória, ele é duas vezes objeto possível de satisfação – como anteriormente, ele satisfaz a uma necessidade, mas também simboliza uma potência favorável” (p. 69). Segundo as construções de Lacan, podemos concluir que o objeto tem algo a mais, algo que satisfaz para além de sua capacidade de satisfação no campo da necessidade.

Esse período de “simbolização absolutamente arcaico” (Lacan, 1956-1957/1995, p. 70) tem uma importância expressiva. Os objetos antes percebidos como reais agora figuram enquanto objetos de dom que a mãe pode dar ou reter. Lacan ainda comenta que os objetos tornam-se “algo que se pode recusar e que detém tudo aquilo que o sujeito pode necessitar” (p. 70).

Entremeadado a isso, Lacan (1956-1957/1995) insiste que “a criança espera alguma coisa da mãe, e também recebe alguma coisa desta” (p. 71). Se considerarmos

que o psicanalista comenta sobre a inexistência da complementaridade e reciprocidade entre a mãe e o bebê, o que impede que essa relação se satisfaça em si mesma e o que é esperado nessa troca? Para que possamos nos localizar em uma “Outra cena” (Lacan, 1957-1958/1999, p. 182), o inconsciente, o falo entra em jogo. Lacan comenta, fundamentado em Freud, que “se a mulher encontra na criança uma satisfação é, muito precisamente, na medida em que encontra nesta algo que atenua, mais ou menos bem, sua necessidade de falo, algo que o satura” (p. 71). O falo encontra-se, portanto, numa das pontas da dialética entre a mãe e o bebê e por isso centra também a organização dos três tempos edípicos.

Toda essa construção foi relevante neste trabalho, pois Lacan utiliza esses preciosos momentos de decaimento da mãe enquanto agente simbólico, e de surgimento enquanto potência real, e da virada simbólica do antigo objeto real para objeto simbólico, para continuar a explicar sobre a anorexia e nos introduz ao conceito de objetos de dom.

O sujeito começa a perceber a mãe em sua potência real e nota que ela passa a reter ou dar para ele os objetos de dom que possuem agora um brilho simbólico muito particular. Enquanto “testemunhos do dom oriundo da potência materna” (Lacan, 1956-1957/1995, p. 69), os objetos detêm um novo valor. Lacan menciona que “podendo recusar indefinidamente, ela [a mãe] pode literalmente tudo” (1956-1957/1995, p. 188), é onipotente.

A mãe é primordialmente “toda-poderosa” (Lacan, 1956-1957/1995, p. 189), pois “todos os objetos fantasísticos primitivos se encontram reunidos no imenso continente do corpo materno” (p. 189) e é dela o controle sobre eles. No entanto, isso nos possibilita concluir que, a partir dessa percepção, parece haver um primitivo conhecimento, pelo bebê, da diferenciação entre ele e o mundo externo. Sua satisfação

já não depende apenas dele e de sua alucinação com o objeto, mas dos caprichos dessa mãe que pode dar ou não dar objetos de dom. Se ganha com essa história o início da apreensão, pelo sujeito, da diferença entre o “eu e o tu” (Dufourmantelle, 2016). Enquanto caminho à linguagem, a mudança do objeto real para o objeto simbólico implica sempre em uma perda, que se atualiza no reencontro com o objeto simbólico.

Assim como já havíamos pontuado, Lacan (1956-1957/1995) coloca que a resistência à onipotência na relação de dependência com o objeto real (mãe) não se localiza no negativismo da ação da criança ao dizer não, mas “no nível do objeto que apareceu sob o signo do nada” (p. 190). Nesse sentido, podemos considerar que o sintoma anoréxico parece buscar uma resistência à onipotência materna. A mãe é uma personagem percebida pela criança como toda-poderosa, detentora de todos os objetos de dom e que obedece apenas as suas próprias vontades. Segundo Lacan, “é no nível do objeto anulado como simbólico que a criança põe em xeque a sua dependência, e precisamente alimentando-se de nada. É aqui que ela inverte sua relação de dependência” (p. 190).

Através da recusa, “é ela [a criança] quem depende por seu desejo, é ela quem está à sua mercê, à mercê das manifestações de seu capricho, à mercê da onipotência de si mesma” (Lacan, 1956-1957/1995, p. 190). O sintoma anoréxico se torna a possibilidade maior de sobrevivência do desejo do sujeito. Em “A direção da cura e os princípios de seu poder”, Lacan mostra justamente esse ponto, quando comenta que “é a criança alimentada com o mais de amor a que recusa o alimento e brinca com sua recusa como um desejo (anorexia mental)²” (p. 634). Segundo ele, a recusa do

²Em francês, essa passagem se lê “*C'est l'enfant que l'on nourrit avec le plus d'amour qui refuse la nourriture et joue de son refus comme d'un désir (anorexie mentale)*” (Lacan, 1958/1966, p. 628). Em português, no entanto, a tradução optou por traduzir “*joue*” por “*usa*”. Nós propomos resgatar o termo

alimento é usada para manter viva a promessa de desejo, mas o sujeito engana-se – ou desmente-se – visto que o ato da recusa avisa que ele já entrou na lógica da troca simbólica a partir dos objetos de dom, pois mesmo que tente com todas as forças apagar a qualidade simbólica que o alimento agora possui, a própria ação de recusar-se denuncia seu caráter simbólico.

Desse modo, o sintoma anoréxico, que funciona como suporte ao desejo, anuncia que não há como desfazer a guinada simbólica pela qual a criança já passou: a virada do objeto de real para simbólico. O objeto-nada só aparece porque essa virada já aconteceu, mas é usado como uma recusa para não estender o jogo das trocas pelo dom. Apresentado enquanto um símbolo, o nada já está dentro da cadeia simbólica, ele já é usado pela criança dentro de Outra cena, em Outra instância. É por essa perspectiva que talvez não seja inteiramente possível considerarmos a função anoréxica enquanto exterior ao circuito simbólico.

A recusa tem o mesmo efeito do aceite. Não importa se perante o sim ou o não, após a instauração do significante, independente do lado que o sujeito escolhe seguir, seus efeitos já estão em operação. Segundo Lacan, as recusas sucessivas

têm como efeito fazer a cadeia repercutir mais, e [o sujeito] se descobre sempre mais e mais ligado a essa cadeia. A *Absagüngzwang*, essa necessidade eterna de repetir a mesma recusa, é onde Freud nos mostra o último recurso de tudo aquilo que se manifesta do inconsciente sob a forma da reprodução sintomática” (Lacan, 1953/1998a, p. 255).

em francês e traduzi-lo por “brinca” ou “maneja”, lembrando do caráter ativo e simbólico de uma brincadeira. Além disso, observamos que a tradução desse trecho em português converte a qualificação “*leplus d’amour*” para “mais amor”, o que inverte o sentido da expressão no contexto do texto. Na extensão deste trabalho, utilizaremos como referência o sentido exposto em seu original em francês. Esse argumento será melhor desenvolvido durante o terceiro capítulo.

O significante, nesse sentido, tem um caráter duplo e inevitável. No entanto, por que o recurso da anorexia é mantido com tanto afinco ao longo dos anos, tornando-se, de fato, uma ameaça à vida que aparece no corpo? Por que o sujeito escolhe o nada ao deparar-se com a onipotência e recusa-se a entrar no jogo da troca simbólica dos objetos de dom? O que há na troca de objetos de dom que precisa ser desmentido?

Neste capítulo, a partir das construções freudianas sobre a anorexia, chegamos às considerações de Lacan sobre a anorexia e, assim, encontramos os objetos de dom enquanto elemento-chave para este estudo. Lacan (1956-1957/1999) aponta que saborear o “nada” (p. 188) é uma atividade importante para a anorexia e que o nada “é justamente algo que existe no plano simbólico” (p. 188). Para Lacan, o principal ponto de análise na anorexia é a função erotizada da atividade “no plano do desejo, o qual se ordena na ordem simbólica” (p. 188).

Frente à onipotência real da mãe e à mercê de seus caprichos, o objeto simbólico torna-se um dom. Assim, a recusa à entrada do jogo simbólico de dons a partir do comer e do nada fazem, por consequência, uma inversão na dependência especular do sujeito, que agora assume ele mesmo o lugar de onipotência que antes o ameaçava. Isso é tateável na experiência clínica, por exemplo, na medida em que a recusa alimentar de uma criança pequena, com efeito, mobiliza não apenas os momentos de refeições, mas toda a dinâmica da casa, tornando a família dependente de todas as restrições particulares daquela criança e colocando-a como alvo dos maiores excessos de atenção e cuidado.

Ao confundir-se sobre quais são as necessidades da criança, por vezes o Outro oferece aquilo que tem, “empanturra-a com a papinha sufocante daquilo que ele tem, ou seja, confunde seus cuidados com o dom de seu amor” (Lacan, 1958/1999, p. 634).

Assim, a criança brinca com essa recusa, evitando a “papinha sufocante” (p. 634) oferecida pelo Outro a partir da confusão sobre suas necessidades. Em vez de receber o dom do amor do Outro, a criança recusa-se a receber e comer a papinha que a sufoca. Se percebermos o texto de Lacan, qual é a alternativa à papinha que sufoca?

No Seminário, livro 4 (1956-1957/1995), Lacan nos apresenta a noção de objetos de dom, uma categoria utilizada para delimitar a transformação do objeto quando esse passa do real para o simbólico e torna-se um dom. Apesar de não explicar de onde surge essa terminologia, a teoria antropológica clássica nos indica que o significado da troca de dons não é de maneira nenhuma restrita ao senso comum da palavra dom. O objetivo do próximo capítulo é investigar o que significa a troca por dons na perspectiva antropológica original e aprofundar qual sua relação com a psicanálise em Lacan.

Para tal, assim como Freud se utiliza da teoria social antropológica para exemplificar a neurose obsessiva em *Totem e tabu* (1912-1913/1994), nos referimos a teoria antropológica para investigar as características da troca de dons e, então, articulamos quais são seus efeitos no caso do sintoma anoréxico. Como referência, no próximo capítulo, nos voltaremos ao antropólogo Marcel Mauss e ao seu texto inaugural sobre o dom, *Ensaio sobre a dádiva* (1925/2015), assim como a retomada de Lacan dos objetos de dom no contexto da anorexia.

Capítulo 2

O dom e os objetos de dom

Para o presente estudo sobre a anorexia, consideramos importante enfatizar o que Lacan entende por objetos de dom - conceito posto pelo psicanalista a partir do Seminário, livro 4 (1956-1957/1995). Investigaremos dentro da teoria antropológica a origem e as bases teóricas para a utilização dessa categoria por Lacan, e analisaremos as ressonâncias da troca pelo dom para sua construção acerca do sintoma anoréxico. O objetivo deste capítulo é o aprofundamento na descrição e na qualificação dos objetos de dom para o estudo da dinâmica do sintoma anoréxico na obra lacaniana a partir da teoria antropológica.

O dom ao qual fazemos referência nesta seção é elemento de uma teoria econômica e jurídica sobre as trocas. Articulada inicialmente pelo antropólogo e sociólogo francês Marcel Mauss no início do século XX, a antropologia do dom foi posteriormente expandida e utilizada como fundamento da teoria social e teve desdobramentos nas obras de diversos sociólogos e antropólogos (Lévi-Strauss, 1982; Lévi-Strauss, 2015; Weiner, 1992; Bourdieu, 1996; Godelier, 2001; Coelho, 2006).

Ao consultarmos a palavra dom no dicionário Houaiss de língua portuguesa, encontramos diversos significados que justificam seu uso - dom pode significar um título nobre ou religioso de cortesia, como Dom Casmurro ou Dom Pedro II. Também encontramos o dom tanto como o ato de dar quanto a própria coisa dada. O dom é um presente, uma dádiva, um bem divino. Algo concedido pela natureza, por deus ou pelos deuses, uma graça. Sua forma mais corriqueira talvez aluda à aptidão inata de um sujeito, algo não construído, mas desenvolvido e, no entanto, sempre presente,

aperfeiçoado com o tempo - falamos sobre um artista que nasce com um dom enquanto o coloca em prática no decorrer de seu ofício.

Em todos os casos de seu uso na língua corrente, o dom – ou a dádiva – refere-se a algo que pode ser transmitido. O dom refere-se a uma posse, um título, uma graça ou um presente, algo que pode ser passado adiante, pois se trata de algo que transforma tanto quem dá, quanto quem recebe.

Com seu pioneiro estudo, Marcel Mauss (1925/2015) abre espaço para uma nova perspectiva de análise de povos não-ocidentais, assim como a introdução da ideia de que os mecanismos particulares de troca pelo dom eram muito mais próximos dos hábitos ocidentais do que admitiriam sem suspeita seus contemporâneos. Lévi-Strauss (1982), estendendo o trabalho de Mauss, comenta que a troca de presentes no Natal cristão “não é outra coisa senão um gigantesco *potlatch*³ envolvendo milhões de indivíduos” (p. 96). O autor observa que a prática cerimoniosa dos presentes trocados, ornamentados com papeis de presentes, fitas e bilhetes carinhosos não está aquém das descrições etnográficas dos ameríndios do norte.

A análise do conceito de “objetos de dom” (Lacan, 1956-1957/1995, p. 69) na teoria de Lacan nos volta possivelmente para as construções de Mauss acerca do dom. Ao longo de seu quarto Seminário, o psicanalista francês menciona diversas vezes a característica da “gratuidade” (p. 101) do dom, algo sobre o qual o trabalho de Mauss se posiciona de modo inequívoco e inédito.

Ademais, ao qualificar a gratuidade, Lacan (1956-1957/1995) comenta que “o que faz o dom é que um sujeito dá alguma coisa de maneira gratuita” (p. 143) e, de maneira simples, acrescenta que “o mesmo acontece, aliás, com o dom primitivo, tal

³ As trocas de dons descritas por Marcel Mauss no *Ensaio sobre a dádiva*, como o *potlatch* e a *kula*, serão explicadas ao longo deste capítulo.

como se exerce efetivamente na origem das trocas humanas sob a forma do *potlatch*” (p. 143). As composições de Lacan sobre o dom ao longo dos Seminários são intrincadas com aspectos da teoria antropológica não desenvolvidos por ele. Nossa argumentação parte da leitura das menções feitas por Lacan das obras de Marcel Mauss e Claude Lévi-Strauss, principalmente em referência ao direto diálogo com Lévi-Strauss na quarta seção do Seminário, livro 4 (1956-1957/1995), intitulado “A estrutura dos mitos na observação da fobia do pequeno Hans”. Como exemplo dessa relação, identificamos menções diretas a Mauss e Lévi-Strauss a respeito da troca de dons nas versões em francês das transcrições dos Seminários disponíveis no site www.staferla.fr, e de modo mais específico apontamos as menções nos Seminários, livro 4 (1956-1957), na lição do dia 21/01/1957 e do Seminário, livro 8 (1962-1963), na lição de 08/05/1963⁴.

A partir disso, nosso caminho é retornar ao texto fundador de Marcel Mauss, a fim de precisar o conceito primeiro utilizado pelo antropólogo, até sua incorporação na teoria psicanalítica a partir de seu uso por Lacan, ao inscrever o dom no circuito simbólico do sintoma anoréxico.

2.1. O dom é um sistema atual de circulação de bens

O *Ensaio sobre a dádiva* é um importante texto e marco para as ciências sociais do século XX. Nas páginas iniciais da “Introdução à obra de Marcel Mauss”, Lévi-Strauss comenta que “o *Ensaio sobre a dádiva*, sem contestação possível, é a obra-prima de Mauss, sua obra mais justamente célebre e aquela cuja influência foi mais profunda” (p. 23). Com a publicação do *Ensaio...*, Mauss lança aos hábitos de troca

⁴Ver Lacan, J. *Le Séminaire, La relation d'objet*, 1956-1957. Lição de 23.01.1957. Acesso em 25 de janeiro 2018. Recuperado de <<http://staferla.free.fr/S4/S4%20LA%20RELATION.pdf>> (Acesso livre) e Lacan, J. *Le Séminaire, L'angoisse*, 1962-1963. Lição de 08.05.1963. Acesso em 25 de janeiro 2018. Recuperado de <<http://staferla.free.fr/S10/S10%20L'ANGOISSE.pdf>> (Acesso livre).

não-europeus uma interpretação para além do primitivismo assumido em relação à economia capitalista vigente na Europa. A partir de sua interpretação, o autor demonstra que a troca de dons é a raiz ainda viva da troca mercantil capitalista e, desse modo, não está longe dos costumes europeus. Mauss aproxima os distantes mundos primitivos à racionalidade desenvolvimentista europeia e, dessa forma, contribui para o movimento muito presente na intelectualidade do século XX de descentralização do positivismo como epítome da civilização humana.

Mauss (1925/2015) sugere a pertinência do estudo da dádiva ao localizar em sua dinâmica uma originalidade esquecida por debaixo das noções capitalistas. O autor indica que o dom coexiste e opera “em nossa sociedade de forma constante” (p. 186), pois permanece nas interações sociais ocidentais onde o dispêndio irracional, contrário à lógica utilitarista e racional do capitalismo, “é de prática presente” (p. 305). Assim como comenta Weber (2016), Mauss escreve na conclusão do *Ensaio...* sobre seu objetivo político ao conduzir sua pesquisa sobre o dom pela exigência de encontrar respostas aos problemas envolvidos nas crises em que se encontravam o direito e a economia europeia no pós-guerra europeu. Mauss comenta no *Ensaio...* que “a busca brutal dos fins do indivíduo é prejudicial aos fins e à paz do conjunto” (1925/2015, p. 305), expressando de maneira explícita a resistência aos rumos econômicos utilitaristas de sua época.

Enquanto o neocolonialismo europeu buscava na Ásia, na África e na Oceania novas colônias e pontos de comércio, as histórias e os escritos sobre os povos que habitavam as então distantes partes do mundo europeu foram enfeitados de misticismo e fascínio. De forma geral, foi apenas com Malinowski (1922/1978) que as etnografias passaram a conter interpretações *in loco* dos hábitos dos povos primitivos. A maioria das etnografias e análises antropológicas de relevância, até o começo da década de

1920 - inclusive as obras de referência utilizadas por Freud para a escrita de importantes textos psicanalíticos - consistia em enormes compêndios comparativos de centenas de povos diferentes, cujas fontes variavam entre os mais diversos ensaios, registros de viagens, pesquisas em campo, histórias orais, entre outros. É importante mencionar que a psicanálise não ficou imune ao encantamento e à atração aos novos horizontes antropológicos - o subtítulo de *Totem e tabu* é justamente “Algumas concordâncias entre a vida psíquica dos homens primitivos e dos neuróticos” (Freud, 1912-1913/1994).

Apesar de não ter ido a campo, Mauss (1925/2015) cita em sua análise etnografias escritas por antropólogos que viveram entre as populações que estavam investigando (e.g. Boas, 1966; Malinowski, 1922/1978). O *Ensaio...* distancia-se parcialmente da até então vigente implicação da civilização europeia como ponto alto do desenvolvimento humano. Os componentes das sociedades primitivas, utilizados até então como comparação em nome da exaltação da superioridade europeia, deixam de ser representantes da defasagem e do atraso e passam a portar o estatuto de originário, inicial, elementar e comum a todas as sociedades.

2.2. O dom no *Ensaio sobre a dádiva*

A troca pelo dom pode ser qualificada como um sistema cerimonial de prestações totais, agonísticas ou não agonísticas, sem a mediação da moeda. Em sua análise, Mauss especificou três tipos de trocas primitivas: o *gimwali*, a *kula* e o *potlatch*. A troca de dons exclui a troca mercantil, o *gimwali*, e, por isso, Mauss usa a *kula* e o *potlatch* para descrever os elementos da dádiva.

O *gimwali* corresponde à troca de objetos úteis, e seu sistema funciona como

um escambo de “bens cotidianos” (Weber, 2016, p. 22, tradução livre). Além disso, a relação entre os dois parceiros de troca desaparece assim que a transação de bens termina, próximo ao modelo capitalista. Além disso, a equivalência entre os dois bens é tanto consequência quanto condição para essa troca. O *gimwali* pode ocorrer enquanto subproduto das outras duas outras formas de troca (*kula* e *potlatch*), embora elas estejam fora do circuito mercantil. No entanto, é importante observar que o inverso não é possível – a troca mercantil não gera a *kula* ou o *potlatch* como subprodutos.

Em sequência, Mauss fala sobre a *kula* utilizando-se da descrição etnográfica de Malinowski (1922/1978). A *kula* é um sistema de trocas de prestações totais não agonísticas encontrada nas Ilhas Trobriand, localizada na costa oriental da Papua-Nova Guiné. Mauss (1925/2015) comenta que é um jogo no qual os candidatos precisam “seduzir e deslumbrar” (p. 223) seus parceiros para poderem compor a rota marítima e continental de trocas entre as ilhas, na busca por “grandeza e interesse” (p. 223). A principal etnografia descreve a troca expandida entre ilhas usando colares (*soulavas*) e braceletes (*mawli*) específicos para tais fins, que circulam de forma organizada e previsível entre seus participantes. Porém, há notícia da prática da *kula* também em esferas menores, entre integrantes da mesma aldeia. A acumulação de bens é impensável pois o valor dos objetos trocados é demonstrado a partir de sua circulação entre os participantes. A *kula* demonstra o imperativo do movimento dos objetos em um circuito pré-estipulado para que se ganhe *status* e notoriedade e, por isso, encontra-se distante da troca por necessidade, que ocorre, por exemplo, no *gimwali*.

O *potlatch*, terceira forma de troca, significa na língua do povo *Kwakiutl* “lugar onde as pessoas se saciam” (Mauss, 1925/2015, p. 190), ou “nutrir e consumir” (p. 189) e será alvo de maior enfoque. Mauss enfatiza que o *potlatch* diferencia-se das

outras modalidades de troca “pela violência, pelo exagero, pelos antagonismos que suscita (...)” (p. 233). Com efeito, Weber (2016) ressalta a rivalidade e o combate como as principais condições de existência do *potlatch*, onde a acumulação material é preterida em prol da manutenção da honra e, em sua versão mais extrema, atingida através da destruição dos objetos em jogo. Segundo Mauss, no *potlatch* “escravos são mortos, óleos preciosos são queimados, o cobre é lançado no mar e até mesmo casas suntuosas são incendiadas” (p. 204) em nome da demonstração de riqueza e desinteresse. Além disso, o *potlatch* representa uma forma de sacrifício aos deuses e aos espíritos, “em verdade confundidos com suas encarnações vivas, os portadores de seus títulos, seus aliados iniciados” (p. 204) - os chefes tribais.

Enquanto a *kula* parece evidenciar a aliança política, o *potlatch* é composto por transferências cuja relação de dependência apela para a agressividade de suas demonstrações. Às avessas do que sugere o neoliberalismo, onde o medo da destruição pune e coíbe a guerra e a desordem (Safatle, 2015b), no *potlatch* a lei é instalada para que a destruição e a guerra sejam regulamentadas, mas não inibidas. A agressividade é parte cerimoniosa das relações sociais. Não nos deteremos nos seguimentos desta argumentação, embora seja interessante pensar que a pretensão pacificadora do dom (Safouan, 1993, p. 53), implicada inicialmente na noção confessa de Mauss (1925/2015) sobre o dom, é tão manca quanto a presunção neoliberal de manutenção da paz através da restrição da violência a uma instância supra-individual, representada pelo Estado de Direito (Safatle, 2015b).

As metáforas econômicas utilizadas por Mauss durante o *Ensaio...* não podem ser confundidas com atos crediários ou analogias ao mercado capitalista. Observamos que a distinção entre o crédito e o dom se estabelece na medida em que os dons e os contra-dons não são transferidos e utilizados a fim de quitar uma dívida, mas

precisamente para manter a situação de endividamento. Parece que o nosso próprio uso da noção de dívida também se mostra falho ao não tocar as nuances e consequências precisas do que significa relacionar-se em sociedade a partir da dádiva. É necessário ter em mente que a análise de Mauss parte do exame de “fatos sociais totais” (p. 185), não se restringindo à especificidade do momento da cerimônia do *potlatch* ou da *kula*. “Fatos sociais totais” (p. 185) referem-se a fenômenos cujas implicações reverberam em diversas instituições – entre elas a religiosa, jurídica (tanto política quanto familiar), econômica e estética.

Para Mauss (1925/2015), a troca de dons foi considerada enigmática, pois consiste em uma forma de troca e doação muito diferente do mercado capitalista. “Em teoria voluntários, na verdade obrigatoriamente dados e retribuídos” (p. 185), na dádiva, os presentes devem ser dados e, posteriormente, retribuídos de forma desinteressada, pretensamente gratuita, porém necessariamente obrigatória.

A recusa em dar, receber e retribuir pode desencadear a guerra e a morte. De acordo com Mauss (1925/2015), “recusar dar, negligenciar convidar, assim como recusar receber, equivale declarar guerra; é recusar a aliança e a comunhão” (p. 200). É obrigatório oferecer o dom, recebê-lo, e, ainda mais, retribuí-lo no futuro para assegurar a paz e a aliança. Vargas (2008) é atenta ao pontuar que na nossa própria forma falada de agradecer por um favor, serviço ou presente respondemos dizendo “obrigado” e, casualmente, omitimos seu complemento “obrigado a retribuir” (p. 6). A resposta “por nada” ou ainda “disponha” reascende o caráter gratuito, desprezioso e principalmente obrigatório da retribuição, assim como propôs Mauss no *Ensaio sobre a dádiva*.

Como analogia, pensemos no exemplo de uma festa de aniversário. Quando se dá uma festa, comida e bebida são oferecidas, além de um ambiente agradável para os

convidados. O objetivo da festa muitas vezes se utiliza do pretexto da comemoração e da socialização para deslumbrar e entreter os convidados a consumir por inteiro quaisquer comes e bebes disponíveis. O anfitrião tem prazer de escutar quando seus convidados o elogiam sobre a qualidade da comida servida ou quando comentam sobre o ambiente preparado especialmente para a ocasião; no entanto, o anfitrião fará de conta que “foi por nada” e agradecerá pela presença de todos. O anfitrião de uma festa costuma negar seu esforço em montar o banquete e o espetáculo. Foi um ato gratuito, pequeno, sem muitos planejamentos! “Que bom que gostaram”, vai dizer o anfitrião a seus convidados. Embora saibamos que demonstrações como essa causam efeito e prestígio, é preciso evidenciar ao máximo a desvinculação do fim com os meios.

Deixar de responder a um convite, ou deliberadamente faltar à festa, provoca inimizade, assim como deixar de retribuir ao convite no futuro. Nessa lógica, caso um dos convidados ofereça uma festa de aniversário e não chame o primeiro anfitrião, certamente causará mal-estar e desconforto, pois convidar e aceitar ou não o convite significam mais do que estar presente ou não na festa. É nesse sentido que Mauss coloca a guerra como consequência da recusa do dom. Entretanto, a diferença entre o exemplo da festa em nossa sociedade capitalista, e das trocas de dom descritas por Mauss no *Ensaio...*, é o valor das recusas, tanto para quem convida, quanto para quem recusa o convite. Em alguns casos, temos liberdade para recusar convites sem maiores retaliações, a não ser certo embaraço social. Nas sociedades que trocam pelo dom e compõem o *Ensaio...*, a obrigação de dar e de aceitar é imperativa e primordial. Não há opção de negar um presente ou recusar sua retribuição sem arriscar uma completa desorganização social. Em 1924, Mauss escreve no breve texto intitulado “*Gift-gift*” sobre os efeitos ambíguos e a origem comum das palavras presente e veneno na língua

germânica, apontando para a impossibilidade da recusa e para a ambiguidade implícita no ato de dar um presente, que pode destinar tanto à vida quanto à morte.

2.3. Os objetos de dom para Mauss

Segundo as informações do Maori Tamati Ranapiri, importante informante do etnógrafo Elsdon Best, de quem Mauss (1925/2015) analisou as informações coletadas em campo sobre o *potlatch*, os objetos de dom não são exclusivamente

bens e riquezas, bens móveis e imóveis, coisas úteis economicamente. São antes de tudo, amabilidades, banquetes, ritos, serviços militares, mulheres, crianças, danças, festas, feiras, dos quais o mercado é apenas um dos momentos, e nos quais a circulação de riquezas não é senão um dos termos de um contrato bem mais geral e bem mais permanente (p. 189).

Mauss (1925/2015) é preciso em assegurar que os objetos de dom não são meras mercadorias, mas carregam parte do espírito de quem os dá. O autor escreve que quando algo é doado, “trata-se, no fundo, de misturas. Misturam-se as almas nas coisas, misturam-se as coisas nas almas” (p. 210), e continua ao dizer do caráter problemático de reter consigo os objetos de dom:

aceitar alguma coisa de alguém é aceitar algo de sua essência espiritual, de sua alma; a conservação dessa coisa seria perigosa e mortal, e não simplesmente porque seria ilícita, mas também porque essa coisa que vem da pessoa, não apenas moralmente, mas física e espiritualmente... têm poder mágico e religioso sobre nós. Enfim, a coisa dada não é uma coisa inerte (p. 198).

O que podemos retirar das palavras de Mauss (1925/2015) para nosso estudo é que os objetos de dom não significam por si mesmos, mas portam um caráter simbólico que se articula e se reforça a partir de sua transmissão. Na *kula*, a circulação dos presentes é clara, pois os colares e pulseiras permanecem no circuito e não são

destruídos, mas no *potlatch*, cerimônia no qual o consumo e a destruição das próprias riquezas é impressionante e necessária, essa noção pode ficar em segundo plano. A obrigatoriedade da retribuição é, no *potlatch*, o que presentifica o caráter circular da troca. Enquanto na *kula* os colares e braceletes simbolizam o infinito circuito de troca, e assim enfatizam a atividade para além do exclusivo fim comercial ou estético, no *potlatch* há uma dissociação quase completa de predefinições objetais que participam desse circuito, podendo ser, assim como comenta Mauss, “amabilidades, banquetes, ritos, serviços militares, mulheres, crianças, danças, festas, feiras” (p. 189), entre outros. No *potlatch* a finalidade da troca pressupõe a destruição ou o consumo de todos os objetos de troca. O interesse e o valor de um banquete só se dão a partir de seu completo consumo e posterior desaparecimento enquanto objeto real, mas ascensão enquanto objeto simbólico. Podemos concluir a partir da leitura de Mauss e alguns de seus comentadores, que a ausência do objeto da troca ressalta a desobrigação de fixação ao objeto de necessidade que possibilita a troca, mas não se resume a ela.

O enigma da obrigatoriedade da retribuição se esclarece a partir da condição própria dos objetos de dom de não serem passíveis de retenção e, mais ainda, de perderem seu objetivo se forem retidos. Para destacar a circulação dos objetos, principalmente no *potlatch*, onde eles são efetivamente destruídos, Mauss adere à explicação Maori do *hau*. Segundo o autor (1925/2015), o *hau* é o “espírito das coisas” (p. 195) e é de sua natureza sempre retornar a seu lugar de origem, seja esse o lugar geográfico ou seu donatário. A pena para a obstrução do sistema de trocas é a morte e a destruição, não apenas por retaliação dos pares, mas principalmente por punição dos deuses. O “poder mágico e religioso” (Mauss, 1925/2015, p. 198) mencionado por Mauss ao qualificar os objetos de dom, refere-se justamente à transcendência da esfera humana entre pares, e alude a um terceiro elemento, o divino. É importante mencionar

que os deuses e os espíritos dos mortos são, em última instância, “os verdadeiros proprietários das coisas e dos bens do mundo” (Mauss, 1925/2015, p. 204). Portanto, sem essa instância terceira não existe a troca de dons, não há possibilidade de troca. Uma terceira instância que sai da esfera dual das trocas não é jamais esquecida ou relegada.

Na prática, no entanto, podemos perceber na literatura que alguns objetos de dom não são efetivamente trocados e, por isso, são qualificados como inalienáveis (Weber, 2016). Mauss não trabalha extensamente sobre eles, no entanto, Weiner (1992) revisita as Ilhas Trobriand, e complementa a teoria da troca de dons através de sua própria etnografia. A autora sustenta que alguns objetos, inalienáveis, “tornam-se únicos subjetivamente, retirando-os da troca social comum enquanto atingem valores absolutos” (p. 37). Isso se traduz no Ocidente pelo exemplo das joias, objetos herdados, ou “penhores” (Weber, 2016, p. 31, tradução livre), e também pelo que Georg Simmel classifica como bela arte (1908/2012).

Sobre isso, as contribuições de Weiner (1992), e também de Godelier (2001), apontam para a necessidade da exclusão definitiva de alguns objetos da cadeia de trocas. Essa exclusão baseia-se na comparação de valor entre os objetos, ou seja, o objeto mais caro (no sentido valorativo e de estima) é privado da troca entre semelhantes, a não ser quando a troca se faz com o divino como no sacrifício. É na criação de um conjunto possível, através da exclusão pelo valor de um objeto da cadeia de trocas, que se desenha a distinção, por comparação, entre todos os outros objetos que podem ser trocados. O caráter inalienável de um objeto de dom aponta principalmente para a instauração de identidade para um grupo específico em uma sociedade determinada (Abreu, 1997).

Lanna (2016) adiciona ao estudo a noção de que sempre há certo grau de

inalienabilidade dos objetos, mesmo na troca dos dons que circulam, e eles são alienados ao circuito. Segundo ele, “a alienabilidade se refere àquela parte que é efetivamente dada, transferida, enquanto a inalienabilidade nos remete a uma parte do doador que passa e é incorporada pelo receptor, mas não exatamente entregue” (p. 37).

O uso do termo alienação, de forma genérica, “faz referência a uma dimensão subjetiva e juntamente a uma dimensão objetiva histórico-social” (Pianciola, 2004, p. 20). A alienação é um conceito extenso dentro das ciências sociais e políticas no nível da análise histórico-social, mas também é utilizada como conceito da dimensão subjetiva que circula a dinâmica entre o eu e a alteridade. Vale a pena mencionar que na psicanálise de Lacan, a alienação é trabalhada em conjunto com a separação, ambas as operações concernentes ao sujeito. Alienação e separação são termos encontrados no ensino de Lacan entre os anos de 1964 e 1968 “com o objetivo de especificar as relações possíveis entre o Sujeito e o campo do Outro” (Dunker & Assadi, 2004, p. 85). Como o uso do conceito da alienação por Lacan é própria e foge do contorno metodológico do presente estudo, não nos deteremos nas possíveis construções entre o termo no ensino de Lacan e o que menciona Lanna (2016), embora se reconheça que o debate pode vir a ser frutífero e interessante.

Em resumo, podemos concluir que pode existir uma parte da coisa dada que sempre se referirá ao doador e não pode ser incorporada completamente pelo donatário. Desse modo, há algo na coisa dada que não desendereça o seu remetente original. Segundo Lanna (2016), é o traço de inalienabilidade dos objetos que circulam – ou seja, que podem ser alienados - que incute o valor. Quanto maior o prestígio de origem do objeto que circula, impossível de desvincular-se do próprio objeto, maior seu valor na circulação. As misturas sugeridas por Mauss entre as “almas nas coisas” (1925/2015

p. 210) aludem a esse aspecto da troca. Lanna (2016) ainda pontua que não há, de fato, separação entre as coisas e as pessoas a partir desse ponto de vista. Conforme o autor, “se há pessoa nas coisas e o doador vai com elas, a questão de quem é o sujeito, quem é o objeto do dom em cada caso é obscurecida” (p. 40).

A circulação de dons, pretensamente gratuita e desinteressada, obrigatoriamente dada, aceita e, posteriormente retribuída, cria uma categoria de objetos chamados objetos de dom. Para Mauss (1925/2015), a obrigatoriedade da retribuição se motiva a partir do *hau*, que determina o retorno do “espírito das coisas” (p. 195) para seu lugar ou pessoa de origem. A intencional contenção dos objetos causando sua fixação é passível de punição e morte, tanto na esfera profana quanto na divina. Atribuídas aos objetos de dom, principalmente no *potlatch*, estão as leis de troca, que regulam a sociedade de forma total e organizam o que é alienável ou não.

Ressaltando ainda algumas pontuações dos autores, nem todos os objetos de dom podem ser trocados entre semelhantes, mas todos os objetos de dom vieram a partir de uma troca, mesmo que seja entre os homens e os deuses. Alguns objetos de dom restritos às marcas de fundação simbólica de uma sociedade, com efeito, permanecem inalienáveis. Isso significa que delimitam e organizam uma relação de pertencimento ao grupo que detém sua posse (Lanna, 2001). Lanna (2016) ainda comenta que o valor dos objetos alienados ao circuito de troca é garantido à sua qualidade de inalienação; quanto maior o prestígio de sua vinculação, e por isso, a inalienação ao seu doador, maior é seu valor.

De acordo com os autores trabalhados, a troca de dons evidencia também o destaque simbólico dos objetos em detrimento do nível da necessidade. Não é a partir do circuito da necessidade que se trocam dons – os objetos de dom podem até saciar a fome ou matar a sede, como no consumo de um banquete, mas raramente referenciam-

se apenas a essa instância da experiência. Talvez possamos perceber que os objetos de dom circulam e são destruídos (no *potlatch*) justamente para evidenciar o caráter simbólico dos próprios objetos e não mais de suas características materiais. Com a análise dos dons, a circulação de presentes referencia-se a uma terceira instância. A troca de dons não prescinde dos objetos de necessidade, mas se utiliza deles para evidenciar outro registro.

2.4. A aproximação de Lacan à antropologia estruturalista

A repercussão de trabalhos antropológicos na psicanálise é mais comum do que poderíamos supor à primeira vista. Fragmentos teóricos do *Ensaio sobre a dádiva*, a partir da observância do uso do dom nos Seminários de Lacan, não são as primeiras evidências da ressonância entre as duas discursividades. A apropriação freudiana de elementos da teoria evolucionista antropológica é provavelmente o mais claro exemplo do diálogo entre as duas áreas. Conforme comenta Barrio (2008), o estudo do parentesco, introduzido com a antropologia evolucionista, foi a forma mais clássica do fazer antropológico, ao menos até o final do século XX. Para a psicanálise, o estudo do parentesco se edifica com a criação e o uso estrutural do complexo de Édipo, perpetuando a incorporação dessa análise em seu núcleo mais precioso. Além disso, as ideias da proibição universal do incesto e da repressão cultural da expressão sexual também foram elaboradas inicialmente pelos antropólogos evolucionistas, referências essenciais para Freud (Barrio, 2008).

Sobre a influência e a importância do trabalho de Mauss nas produções intelectuais europeias após a segunda-guerra mundial, Lévi-Strauss (1950/2015) comenta que

seja suficiente lembrar que a influência de Mauss não se limitou aos etnógrafos, nenhum dos quais poderia dizer ter escapado a ela, mas se estendeu também aos linguistas, psicólogos, historiadores das religiões e orientalistas, de modo que, no domínio das ciências sociais e humanas, uma plêiade de pesquisadores franceses lhe deve, de alguma forma, a orientação (p. 9)

Se o trabalho de Mauss ressoa nos Seminários de Lacan, isso acontece também no trabalho de outros autores que foram seus contemporâneos, e se tivéssemos de apontar o mais significativo nome entre eles, o destaque seria de Lévi-Strauss. Ao criar sua própria agenda antropológica com o objetivo de distanciar a antropologia dos artefatos museológicos para aproximá-la do estudo científico, Lévi-Strauss se volta para a linguística de Ferdinand de Saussure (Dosse, 2007) para conquistar o suporte teórico de suas formulações, e se volta também para a credibilidade de Mauss ao popularizar a análise simbólica presente no *Ensaio...* enquanto fundamento de seu estruturalismo, com uma interessante apropriação de Mauss, de maneira mais evidente e proclamada a partir de 1950 (Lévi-Strauss, 1950/2015).

Lévi-Strauss (1949/2008) tornou o estudo antropológico do parentesco uma ilustração para um sistema amplo de trocas estruturadas, onde a passagem de mulheres, coisas e palavras representava o mundo social e sua própria condição de existência (Rodrigues, 2009). De forma resumida, o sistema estrutural precisa de uma estrutura vazia, organizada e externa ao sujeito, que ultrapassa os complexos elementos que circulam dentro dela. É a primazia da estrutura em detrimento do conteúdo.

Os mitos, dessa forma, foram analisados por Lévi-Strauss como integrantes desse sistema simbólico, decompostos e analisados em suas partes mais elementares (Lévi-Strauss, 1949/2008). Assim, a estrutura fica em evidência e os conteúdos são passageiros, e o valor de símbolo de um conteúdo perde força em comparação à sua posição dentro da estrutura. Conforme aponta Cabas (2009), Lacan também reordenou

a psicanálise da década de 1950 a partir da mesma ideia de estrutura: o mito imaginário e individual do neurótico (Lacan, 1952/2008) existe em função da estrutura simbólica que o conforma, além da desarticulação do símbolo em significante e significado conectados por contingências e não mais por via de regra. Segundo Dosse (2007), “a existência humana não tem outro lugar para Lacan a não ser nesse nível simbólico, e encontra naturalmente Saussure e Lévi-Strauss nessa preponderância conferida à linguagem, à cultura, à troca, à relação com o outro” (p. 156).

Desse modo, é possível perceber a força do estruturalismo de Lévi-Strauss, e, de forma mais abrangente, da teoria antropológica, como grande influenciadora da articulação do inconsciente estruturado como uma linguagem (1957/1998a) por Lacan. No entanto, talvez seja um exagero qualificar Lacan como inteiramente estruturalista – uma avaliação que desconsidera principalmente os últimos anos de seu ensino em direção ao registro do Real e as divergências, também estruturais, entre categorias-chave de Lévi-Strauss e Lacan, como a de sujeito e, principalmente, de inconsciente (Dosse, 2007; Godoy & Bairrão, 2015). Todavia, deixar de comentar a influência estruturalista antropológica que contagiou o cenário intelectual francês após a segunda guerra, talvez seja também um deslize, que desfigura os importantes laços entre as duas discursividades encontradas hoje, de toda a forma, invariavelmente distantes (Pulman, 2002).

A então “inspiração estruturalista” (Miller, 2011, p. 18) ressoa nas construções de Lacan principalmente durante os primeiros anos de seu ensino. Por esse motivo, a relevância dessa discussão inclui-se dentro do recorte metodológico deste trabalho. Porventura, também podemos ponderar que as construções estruturalistas de Lacan resultam mais das coincidentes referências entre ele e Lévi-Strauss do que da direta e inequívoca influência do antropólogo. Em entrevista a Didier Eribon (2005), Lévi-

Strauss comenta que foi ele quem primeiro apresentou Roman Jakobson e Alexandre Koyré a Lacan, pensadores que tiveram enorme peso nas fundações dos dois autores. Saussure e sua teoria linguística também tiveram importância crucial para ambos (Dosse, 2007) – embora, para Lacan, essa assimilação tenha um quê muito mais subversivo do que de total apropriação (Couto & Souza, 2013). Enquanto referência, a linguística foi para Lacan e Lévi-Strauss um primordial interesse, assim como a ênfase nas análises simbólicas, pelo menos na primeira fase do ensino lacaniano, que marcadamente enfatizou o registro simbólico sob o imaginário e o real (Cabas, 2009).

Portanto, considerar que Lacan se aproveitou de construções estruturalistas antropológicas presentes em seu círculo não é o mesmo de concluir que seu ensino sobre a psicanálise é, de toda forma, correspondente a todos os aspectos do estruturalismo. Dosse (2007) resume bem essa perspectiva ao citar as palavras do psicanalista Joël Dor em entrevista. Segundo Dosse,

se Lacan segue a escola do rigor lévi-straussiano, nem por isso deixa de deslocar para seu próprio campo os instrumentos que tomou dela. Assim, retoma a ideia de uma estrutura, de um círculo de troca como fundamento social, mas [citando Joël Dor] ‘introduz que Lévi-Strauss incorre em erro ao pensar que são as mulheres que se permutam entre as tribos, quando é o falo que se troca’” (2007, p. 171).

Trabalhar a questão do dom no ensino de Lacan se direciona mais para os modos de uso desse elemento simbólico na teoria psicanalítica do que em uma busca direta para a conclusão de homologias entre as duas discursividades. Se pudermos voltar ao aspecto da inalienabilidade na alienabilidade dos objetos de dom, descrito acima neste trabalho, podemos usá-lo como analogia para explicar o valor de todas essas apropriações antropológicas por Lacan – quanto mais os elementos estruturais antropológicos circulam por dentro da teoria psicanalítica, ou seja, quanto maior é a

inalienabilidade de seu conteúdo na alienação (circulação) entre os saberes, maior é seu valor enquanto presentes nas lições de Lacan. Mas claro, pressupondo o valor e prestígio não apenas de Lévi-Strauss, mas também da antropologia de maneira ampliada entre os leitores de Lacan.

Todas essas formulações antropológicas têm, para este trabalho, se não lugar de sentido, ao menos lugar de direcionamento. Se provavelmente a circulação da dádiva e os objetos de dom em Lacan não saíram de um lugar teórico original da própria psicanálise, então o valor das articulações antropológicas já está marcado por Lacan no momento em que ele mesmo tece essas relações entre a psicanálise e a antropologia ao longo de seus Seminários. Desse modo, sua aproximação com a antropologia estrutural se faz, no início do seu ensino, presente e próxima ao seu entendimento da psicanálise.

Para este trabalho, ressaltamos essa proximidade a partir do uso que Lacan faz sobre os objetos de dom em sua explicação sobre a anorexia. Embora a construção dessa ponte seja o próprio resultado de nossa pesquisa, se mostra fundamental ressaltar a atenção ao simbólico, que é carregada a partir do uso de um termo com referência à antropologia do dom. A partir do nosso percurso antropológico, procuramos sair da esfera do senso-comum sobre as ideias acerca do dom e de todas as referências a ele e aos objetos de dom, entrelaçados às falas de Lacan sobre a anorexia.

2.5. O objeto de dom para Lacan

A análise antropológica do dom nos propõe que o uso do termo por Lacan na construção sobre o sintoma anoréxico pode não ser mera coincidência de palavras. Como vimos no primeiro capítulo, o sintoma anoréxico na obra de Lacan pode ocupar o lugar de exemplo quanto à recusa de entrada no jogo simbólico da troca de dons. O dom, enquanto partícula estrutural que representa a pretensa gratuidade e obrigatória

retribuição de presentes, indica a saída de uma instância dual para a entrada em uma lei baseada no contrato, e em uma instância terceira de relação.

Em provável referência à Mauss e Lévi-Strauss, Lacan (1956-1957/1995) argumenta que “como nos afirma toda a meditação sociológica, o dom é algo que circula, o dom que vocês fazem é sempre aquele que receberam” (p. 142). Por esse caminho, ao final do primeiro capítulo observamos que a categoria dos objetos de dom tem significância indicada no sintoma anoréxico, quando Lacan comenta que

o Outro, que também tem suas ideias sobre as necessidades dela [da criança], se intromete nisso e, no lugar daquilo que ele não tem, empanturra-a com a papinha sufocante daquilo que ele tem, ou seja, confunde seus cuidados com o *dom*[grifo nosso] de seu amor (Lacan, 1958/1998c, p. 634).

Ainda com referência ao primeiro capítulo deste trabalho, Lacan (1956-1957/1995) pontua que os objetos de dom marcam a potência materna, pois há um momento em que “a mãe se torna real e o objeto simbólico. O objeto vale como o testemunho do dom oriundo da potência materna” (p. 69). A mãe, potência real, é percebida como onipotente pois o objeto, agora simbólico depende do tempo de entrega da mãe. O objeto simbólico tem “duas ordens de propriedade satisfatória, ele é duas vezes objeto possível de satisfação” (p. 69), pois representa, quando entregue, “a satisfação de uma necessidade e uma potência materna favorável” (p. 69).

Por outro lado, quando não são entregues, os objetos de dom provocam e evidenciam a experiência da frustração. Segundo Lacan (1956-1957/1995), “a frustração é, por essência, o domínio da reivindicação. Ele diz respeito a algo que é desejado e não obtido...” (p. 36). Além disso, o autor ressalta o caráter de dano imaginário, que “é por si mesmo o domínio das exigências desenfreadas e sem lei” (p. 36).

Nesse mesmo Seminário, Lacan (1956-1957/1995) comenta que “a frustração só tem sentido na medida em que o objeto, como pertinente ao sujeito, subsiste depois da frustração. A mãe intervém, então, num outro registro: ela dá ou não dá, mas na medida em que esse dom é signo de amor” (p. 142). O objeto perde sua qualidade de satisfação estrita de necessidade quando a demanda da criança, dirigida ao Outro, é distinta das satisfações que clama (Lacan, 1958/1998d), e pode ser signo de amor, deslocando a instância biológica do debate acerca da demanda, e apontando a inerente insatisfação que a demanda convoca. Em *A significação falo*, Lacan é claro em colocar que a demanda se constitui

aquém [grifo do autor] das necessidades que pode suprir. Ela já o constitui como tendo o ‘privilégio’ [aspas do autor] de satisfazer as necessidades, isto é, o poder de privá-las da única coisa pela qual elas são satisfeitas. Esse privilégio do Outro, assim, desenha a forma radical do dom daquilo que ele não tem, ou seja, o que chamamos de seu amor” (p. 679).

Para Lacan (1956-1957/1995), assim como o dom descrito por Mauss (1925/2015) no *potlatch*, a principal qualificação dos objetos de dom vem a partir de sua integração ao circuito de trocas, não importando especificamente o que poderia ser esse objeto. Segundo Lacan, “o dom, trazido como tal, faz em todos os casos evanescer-se o objeto como objeto” (p. 101). A ênfase é posta, então, ao circuito da troca e ao objeto enquanto representante de sua função e posição dentro desse circuito, o que é condizente com sua referência estruturalista. De forma parecida, vimos no primeiro capítulo deste trabalho que, ao descrever sobre a função do objeto na anorexia, Lacan (1956-1957/1995) enfatiza que “não é o objeto que desempenha, em seu interior o papel essencial, mas o fato de que a atividade assumiu uma função erotizada no plano do desejo, o qual se ordena na ordem simbólica” (p. 188). Por esse

prisma, as formulações sobre o objeto de dom em Mauss e Lacan são parecidas, além do destaque para a função do objeto no circuito.

Marcos (2014) aponta que a importância do para-além do objeto em Lacan encontra fundamento no trabalho de Freud, pois a noção de objeto para o autor está intimamente ligada ao de pulsão e aos caminhos da pulsão. Freud (1915/2010f) comenta que o objeto das pulsões é o que há de mais variável na pulsão, “não estando originalmente ligado a ela [pulsão], mas lhe sendo subordinada apenas à sua propriedade de tornar possível a satisfação” (p. 58). A satisfação, por sua vez, é sempre a meta da pulsão, podendo conduzir a “diversos caminhos” (p. 58). Como comenta Marcos, em Freud a relação com o objeto é sempre com o objeto perdido – *Das Ding* - e é nesse aspecto que Lacan coloca maior realce.

Os objetos de dom, além disso, são gratuitos. Grátis, feitos “em troca de nada” (Lacan, 1956-1957/1995, p. 142), por nada. Lendo Mauss (1925/2015), percebemos que o caráter voluntário dos presentes se confunde com o contrassenso de serem, ao mesmo tempo, obrigatórios. Segundo o autor, as trocas de dom “assumiram quase sempre a forma do regalo, do presente oferecido generosamente, mesmo quando, nesse gesto que acompanha a transação, há somente ficção, formalismo e mentira social, e quando há, no fundo, obrigação e interesse econômico” (p. 186). Mauss busca ressaltar o caráter interessado na pretensa gratuidade e, se lermos com um pouco mais de ênfase, na anorexia, veremos que Lacan atribui ao nada importância especial. Fazer algo “por nada”, para o presente estudo, é bastante significativo se retomarmos a ideia ativa do “comer nada” (Lacan, 1956-1957/1995, p. 188) anorético.

Nesse sentido, o antropólogo Allain Caillé (2001) aponta dois paradoxos importantes sobre a dádiva. O primeiro consiste em afirmar que “só é dádiva desde que espontânea, mas essa espontaneidade está sujeita à obrigação. Dizer que a dádiva

relewa da espontaneidade é dizer que é feita ‘para nada’, por prazer” (p. 47). Assim como marca Godelier (2001), “o ato de dar, para ser realmente um dom, deve ser um ato voluntário e pessoal, senão ele se transforma imediatamente em outra coisa, em imposto, por exemplo” (p. 26). Existe uma pretensa gratuidade, um aparente desinteresse na restituição, que encoberta a troca, mas não retira seu caráter obrigatório.

O segundo paradoxo indica o interesse, que sempre presente, passa por um subterfúgio da negação de seu prazer. As trocas pela dádiva são inerentemente despreziosas de maneira bastante calculada. Assim como a espontaneidade e a obrigação, o interesse compõe peça chave nesse jogo, que funda a aliança e o vínculo entre comunidades ou as submerge em desavenças e conflitos. Fixot (2010) aponta que o “ciclo do dom” (p. 272, tradução livre) é composto pelos atos de dar, receber e retribuir, mas também por quatro componentes: “a obrigação e a liberdade, o cálculo e a gratuidade” (p. 273, tradução livre).

Segundo Lacan (1956-1957/1995, p. 143), “o *nada por nada* [grifo do autor] é o princípio da troca. Esta fórmula, como toda fórmula onde intervém o nada ambíguo, parece ser a fórmula própria do interesse, mas também é a fórmula própria da gratuidade” (p. 143). A ressonância do trabalho de Mauss agora se torna mais clara. Continua Lacan, ao dizer que

o que faz o dom é que um sujeito dá alguma coisa de maneira gratuita: na medida em que, por detrás do que dá, existe tudo o que lhe falta, é o que o sujeito sacrifica para além daquilo que tem (1956-1957/1995, p. 143).

Nesse contexto, Lacan posiciona a dádiva a partir do sacrifício de dar algo para além do que se tem. Lacan (1956-1957/1995) dá como exemplo um sujeito provido de todas as riquezas, de todos os bens, “um sujeito que tenha a plenitude possível de tudo

o que se possa ter... Um dom vindo dele não teria de modo algum o valor de um signo de amor” (p. 143). Se o que esse sujeito dá é algo que ele mesmo não sentirá falta, então sua doação não é signo de amor. A dádiva não pode ser resultado de um superfaturamento, um excesso, pois há algo de sacrificial em sua doação, o que implica necessariamente a certo tipo de perda. Só é dom algo que fará falta. Trata-se, portanto, de dar algo valioso e escasso, e que seja encarado pelos participantes da troca como algo que pode faltar. Dessa forma, podemos concluir que o ato de doação de um objeto de dom está sempre vinculado a uma perda e a uma falta.

De forma curiosa, a única menção de Freud sobre o tema da doação de presentes consta em um texto de 1935, chamado “A sutileza de um ato falho”. Nesse pequeno texto, Freud descreve um ato falho seu ao trocar uma palavra por outra em um bilhete que acompanharia um presente para uma amiga - um anel. Após reflexão e conversa com a filha, Freud considera que a adição sem contexto de uma palavra no cartão que acompanharia o presente significava provavelmente que ele não gostaria de desfazer-se do anel e dá-lo à amiga; segundo Freud (1935/2010d), “um arrependimento desses apenas realça o valor do presente. Que presente seria, se não nos pesasse um pouco nos privarmos dele?” [aspas do autor]” (p. 473).

2.6. O engodo da reciprocidade

Dar, receber e... retribuir. Mauss propõe todo o seu *Ensaio sobre a dádiva* a partir da questão da reciprocidade. No começo de seu texto, Mauss pergunta-se “*qual é a regra...[que] faz que o presente recebido seja obrigatoriamente retribuído?* [itálico do autor]” (1925/2015, p. 186). A retribuição obrigatória é enigma em todo o desenvolvimento de seu texto, que, ao final, encontra na ideia indígena do *hau* a solução. Criticado posteriormente por aderir uma noção mística à sua análise científica

(Lévi-Strauss, 1950/2015), e por desconhecer a etimologia da palavra dar (Benveniste, 1976), é possível considerar que Mauss organiza seu *Ensaio...* em torno do circuito infinito da doação e da retribuição.

É certo que retribuição e reciprocidade podem não ser sinônimos – segundo o dicionário Houaiss de língua portuguesa o conceito de retribuição indica um ato de pagamento por um serviço prestado, uma contraprestação. Já a reciprocidade aponta a uma correspondência mútua, onde há a presunção de complementaridade. Em francês *rendre* [reciprocidade] indica, entre outros sentidos, o retorno de algo a alguém. O dicionário de francês Larousse ainda aponta a origem de *rendre* no verbo latino *rendere*, mesma origem do verbo português render. Dentre muitos significados para esse verbo em português, render significa manifestar submissão ao outro e também demonstrar sucesso e prosperidade.

No entanto, a utilização de Mauss dos termos retribuição e reciprocidade sugere os dois enquanto sinônimos. Em certa parte do *Ensaio sobre a dádiva*, ao falar sobre a tríplice obrigação, o autor indica que se trata de “deveres e direitos simétricos e contrários” (p. 201) – reciprocidade – assim como também aborda extensamente a ideia de retribuição de contraprestações referentes, terceiro tempo da dádiva. Desse modo, entenderemos os dois como expressões de sentido semelhante.

Esse debate faz sentido, pois não há indício em Lacan sobre a problematização acerca da retribuição, embora não seja esse o mesmo destino sobre a reciprocidade. Podemos considerar que Lacan é cauteloso ao abordar a reciprocidade. O autor admite sua existência e importância apenas no nível imaginário, no nível da “assunção jubilatória do fenômeno do espelho” (Lacan, 1953-1954/1986, p. 321), onde a especularidade sinaliza os ganhos de uma relação dual ao apresentar o estágio do espelho como a primeira percepção do sujeito, reconhecendo o reconhecimento de si

pelo Outro. No entanto, segundo Lacan, “aquilo que o sujeito, que existe, vê no espelho, é uma imagem, nítida ou bastante fragmentada, inconsistente, descompletada (sic)” (p. 164). O sujeito vê uma imagem nítida de si, completa, porém inconsistente.

O imaginário é uma ilusão, miragem especular, lugar onde a condição de existência do sujeito é “depende do outro especular, que constitui sua identidade” (Greco, 2011, p. 5). Na tópica do imaginário, o sujeito constituído enquanto imagem está sempre à procura do reconhecimento desse Outro da linguagem – porém encontra apenas seu semelhante representado pelo pequeno outro. Conforme comenta Greco (2011), “a relação do sujeito com seu eu (*moi*) está, necessária e especularmente, na dependência do outro, e vice-versa... essa alienação subjetiva o introduz numa ficção que o torna prisioneiro” (pp. 5-6).

Muitos dos temas do *Ensaio...* indicam que estamos dentro de um território imaginário; não apenas pela ideia e crença acerca da reciprocidade absoluta, que cria um sistema circular de dons, mas também pela utilização de termos como agressividade (relações agonísticas, como o *potlatch* são, de fato, baseadas nesse princípio). Lacan comenta sobre o campo imaginário no Seminário, livro 1 (1953-1954/1986, p. 204-205), ao dizer que

O objeto humano é originalmente mediatizado pela via da rivalidade, pela exacerbação da relação ao rival, pela relação de prestígio e de prestância (sic). Já é uma relação da ordem da alienação porque é primeiro no rival que o sujeito se apreende como eu. A primeira noção de totalidade do corpo como inefável, vivido, o primeiro *arroubo de apetite e do desejo* [grifo nosso] se passa no sujeito humano pela mediação de uma forma que primeiro ele vê projetada, exterior a ele, e isso, primeiro, no seu próprio reflexo.

Fixot (2010) propõe uma leitura diversa sobre a reciprocidade no dom. Segundo a autora, o *Ensaio sobre a dádiva* de Mauss não indica tanto um jogo em três

tempos (dar, receber e retribuir), mas uma cadeia de ritmos que não são nem “pura fluidez” (p. 272, tradução livre) e nem “sequências redutíveis a uma instantaneidade simples” (p. 272, tradução livre). A autora usa de três características do estudo do ritmo para comparar a troca pelo dom: o movimento, a repetição e a cadência. Isso implica que o movimento de troca, regido por um intervalo de tempo (rápido ou lento), está ligado à repetição, que indica certa periodicidade de aparição dos mesmos elementos. Segundo ela, não se trata na repetição de um retorno idêntico ao que já passou, mas justamente do contrário, “há sempre o inesperado, o novo, a diferença que é introduzida na repetição” (p. 274, tradução livre).

Além desses aspectos, Fixot (2010) também apresenta a cadência do ritmo como a lei que determina sua existência, correspondendo a uma estrutura prévia determinada que regula os movimentos. Dessa forma, trata-se de uma construção vigiada por uma regra que pode ou não ser cumprida. As exceções à regra de formulação do ritmo são dissonantes, mas existentes, e são igualmente possíveis.

Através da perspectiva sugerida por Fixot (2010), a troca pelo dom não é fragmentada em três atos diversos, mas apresenta-se como uma composição ritmada em três tempos. A retribuição é entendida mais como um momento pertencente a uma “dança” (Fixot, 2010, p. 277) do que como complementaridade ou reciprocidade. Propomos que, ao encararmos a troca do dom como um ritmo encadeado e não como um ato de restituição à origem, saímos um pouco do engodo do imaginário e das relações objetais. Dessa forma, o circuito é mais uma vez enfatizado como o fundamental da troca. A reciprocidade estabelece-se não como uma contraprestação que pretende ser recíproca ao ato de dar, nesse sentido retornando ao seu lugar de origem como um pagamento restituidor, mas como uma escrita que pulsa e faz o jogo

continuar. O retorno à origem, nesse caso, não se vale como uma compensação do que foi dado, mas como um impulso para o próximo passo a ser seguido.

Se nos valermos da analogia do ritmo proposta por Fixot (2010), podemos pensar os objetos de dom como as notas de uma sequência musical. A cada batida repetida no compasso há a possibilidade de alteração ou pausa, mas até os silêncios são representados na partitura. Se nos voltarmos para os objetos de dom em Lacan, podemos concluir que o objeto-nada, utilizado na anorexia como um recurso para denegar o ritmo, continua escrevendo-se no compasso. A ausência do som vertido em silêncio não nega o ritmo, também o compõe, mas de certa forma o desmente. Em uma estrutura de compasso, se escutarmos apenas o silêncio, talvez esqueçamos que se trata de uma música. No entanto, inscrita dentro de uma lei, de acordo com significantes, estamos já nos referenciando a uma estrutura simbólica.

Durante este capítulo tivemos por objetivo contextualizar a troca de dons e os objetos de dom na obra de Marcel Mauss e Jacques Lacan. Mauss foi o autor que elaborou de forma inédita a noção da construção social baseando-se em regras simbólicas. Observamos que a tríplice obrigação de dar, receber e retribuir é condição para o dom, e essa construção é específica para trocas não mercantis. O *gimwali*, análogo ao mercado capitalista, encontra-se fora das construções sobre o dom, mesmo não sendo mediado pela moeda.

A *kula* e o *potlatch* são cerimônias onde o dom se apresenta de maneira mais evidente, porém é importante lembrar que as sociedades que trocam pelo dom, o vivenciam em outros segmentos da vida comum. Mencionamos que os objetos de dom em Mauss não têm valor comercial, e adquirem importância no ciclo dos dons a partir de sua procedência e circulação. De forma específica, no *potlatch* os objetos de dom

destinam-se ao consumo completo. Além disso, sua especificidade real também fica em segundo plano – cobertores ou peças de bronze, amabilidades ou mulheres – o valor vem sempre da sua circulação.

A partir da menção de Mauss fizemos uma ponte entre o autor e Jacques Lacan a partir de Claude Lévi-Strauss e sua formulação sobre o estruturalismo. Os resquícios da obra de Mauss em Lacan, evidenciados pelo uso estrutural do dom na obra do psicanalista francês, se dá principalmente pela popularização do estruturalismo no pós-guerra europeu através da influência direta de Lévi-Strauss. No entanto, a psicanálise de Lacan não se define como estruturalista, apesar de não fugir das mesmas referências consultadas por Lévi-Strauss.

Sobre os objetos de dom em Lacan, aprofundamos as definições já mencionadas no primeiro capítulo deste trabalho e ressaltamos que, assim como Mauss descreve no *potlatch*, Lacan enfatiza que o primordial nesse movimento é o circuito da troca. O objeto evanesce como objeto, segundo Lacan. Além disso, os objetos de dom são feitos por nada, grátis, apesar de serem obrigatórios. O dom é intencionalmente dado, aceito e retribuído. Para deixarmos um pouco de lado o engodo da retribuição e restituição imaginária, lembrando que não existe complementaridade, assim como aponta Lacan (1956-1957/1995), retomamos a perspectiva de que a troca pelo dom é senão um ritmo composto de movimento, repetição e cadência.

Ainda sobre a gratuidade do dom, ressaltamos que fazer algo em troca de nada parece ser bastante familiar na dinâmica anoréxica. Observamos tanto em Mauss, quanto em Lacan, que para o dom acontecer é preciso certo tipo de sacrifício. Enquanto doação que envolve perda e falta, o dom é signo de amor.

A partir das ideias expostas, retomaremos a construção do sintoma anoréxico no próximo capítulo a partir da ideia de um dos aforismas lacanianos sobre o amor. A

fórmula “amar é dar o que não se tem” (1958/1998c, p. 624) parece convergir no caminho do tema desta pesquisa. Desse modo, elaboraremos a ideia apresentada no primeiro capítulo, de que o sujeito brinca com o sintoma anoréxico de forma a desmentir a troca de dons, e confunde o nada como signo de amor, noção essa proposta por Lacan no texto “A direção da cura e princípios de seu poder”.

Capítulo 3

A troca de dons desmentida na anorexia

Em “A direção da cura e os princípios de seu poder”, Lacan assinala a anorexia como uma confusão entre as instâncias da necessidade e do desejo na relação entre o sujeito e o Outro. Segundo o autor, a anorexia é um dos cursos possíveis quando

o Outro, que também tem suas ideias sobre as necessidades [da criança], se intromete nisso e, no lugar daquilo que ele não tem, empanturra-a com a papinha sufocante daquilo que ele tem, ou seja, confunde seus cuidados com o dom de seu amor. É a criança alimentada com mais do que amor⁵ que recusa o alimento e brinca com sua recusa como um desejo (anorexia mental) (1958/1998c, p. 634).

Lacan (1958/1998c) enfatiza com esse comentário a anorexia como um descompasso entre a demanda do sujeito e a resposta do Outro. Enquanto o sujeito pede por algo que implica ambos em uma dialética simbólica, o Outro reconhece o pedido através da instância da necessidade e oferece aquilo que tem, “a papinha sufocante” (p. 634), que empanturra o sujeito. No mesmo texto, Lacan coloca que quando a satisfação acontece apenas no nível da necessidade, o apelo “que toda demanda evoca” (p. 634) é ignorado, e “a satisfação da necessidade só aparece aí como o engodo em que a demanda de amor é esmagada” (p. 634).

O dom é, nessa dinâmica, evocado a partir do “dom de amor” (Lacan,

⁵ Relembramos que o trecho no original em francês se lê “*C'est l'enfant que l'on nourrit avec le plus d'amour qui refuse la nourriture et joue de son refus comme d'un désir (anorexie mentale)*” (Lacan, 1958/1966, p. 628). Assim como propusemos no primeiro capítulo, retomamos a ideia de que a tradução da qualificação “*le plus d'amour*”, nesse contexto, para “mais amor” inverte o sentido da expressão. Por isso, utilizaremos como tradução para “*le plus d'amour*” a expressão “mais do que amor” durante a extensão deste trabalho.

1958/1998c, p. 634). Lacan indica que “é a criança alimentada com mais do que amor que recusa o alimento e brinca com sua recusa como um desejo (anorexia mental)” (p. 634). Nesse caso, a recusa é manejada para que se sustente uma via possível de desejo. A partir do trecho acima, podemos perceber que na anorexia o “dom do amor” (p. 634) foi renunciado em detrimento da “papinha sufocante” (p. 634). É possível pensarmos que haja uma confusão entre o que se tem para oferecer e o que não se tem para oferecer. Por esse caminho, observamos que o dom na anorexia é vinculado ao amor enquanto possível relação entre o sujeito e o Outro.

Temos como objetivo, neste capítulo, articular a ideia trazida por Lacan, de que o sintoma anoréxico é construído na medida em que permanece referenciado a um momento de confusão, onde a demanda do sujeito busca por algo que se distancia do campo da necessidade. Abordaremos neste capítulo a construção desses lugares a partir da transmissão do falo e da concepção de que o amor é, em última instância, o que é recusado na dinâmica anoréxica.

3.1. Os objetos de dom como signos de amor

A relação da anorexia com o amor aparece a partir do que Lacan constrói sobre esse conceito no momento em que escreve sobre a anorexia. Se em “A direção da cura e os princípios de seu poder” Lacan coloca que a anorexia acontece quando o Outro, “no lugar daquilo que ele não tem, empanturra [a criança] com a papinha sufocante daquilo que ele tem” (p. 634), no mesmo texto, algumas páginas antes, define que “amar é dar o que não se tem” (Lacan, 1958/1998c, p. 624). Se percebermos a “papinha sufocante” (p. 634) como correspondente àquilo que se têm no nível da necessidade, então podemos perceber também o amor enquanto correspondente àquilo que se dá, mas não se tem, e está fora do circuito de necessidade.

A expressão “dar o que não se tem” (Lacan, 1958/1998c, p. 624) desponta como uma afirmação de contornos aforísticos, e está em aparente desarmonia com a noção capitalista de acumulação de bens. Configurada como uma frase enigmática e misteriosa, talvez o modo de troca mercantil no qual estamos acostumados a interpretar a questão das trocas não consiga explicar sobre o amor inscrito em uma lógica de ausência. A importância da investigação acerca da troca de dons descrita no segundo capítulo se justifica aqui pela construção que Lacan sustenta acerca do amor, pois na troca mercantil não se pode dar o que não se tem. No entanto, isso é possível e justificado dentro da antropologia do dom.

A doação, como forma integrante de um sistema de troca, representa a peça-chave no que se pode ou não oferecer e transmitir enquanto ser de linguagem. Durante o Seminário, livro 4 (1956-1957/1995), Lacan enfatiza a noção dos objetos de dom enquanto signos de amor da mãe frente ao sujeito. Na lição de 6 de fevereiro de 1957, o psicanalista comenta que, por um lado existem objetos de necessidade e, por outro, há o que a mãe pode oferecer à criança como “signos de amor” (p. 177), efetivamente, “seus dons” (p. 177). Lacan não especifica o que seriam os dons da mãe, signos de seu amor, e essa ausência também foi um incentivo para o início desta pesquisa.

Destacamos que amor não tem uma formalização única no ensino de Lacan. Allouch (2009) comenta sobre as diversas fórmulas que o psicanalista elabora sobre o tema, expressões essas que “logo [foram] convertidas em *slogans* [grifo do autor]” (p. 17). É possível entender que a qualificação do amor no trabalho de Lacan varia de acordo com o período em que analisamos seu trabalho. Embora Allouch interprete que “Lacan não subscreve ao projeto, confessado por Freud, de encarar o amor de um ponto de vista científico” (p. 18), tampouco o tema é coadjuvante em sua obra. Como exemplos, desde o Seminário, livro 1 (1953-1954/1986), o amor aparece articulando o

que Lacan entende por transferência, e isso segue até o fim de seu ensino, exemplificado no Seminário, livro 20 (1972-1973/1985), onde a temática amorosa é central.

Neste trabalho, consideramos o amor através da fórmula “amar é dar o que não se tem” (1958/1998c, p. 624). Conhecida pela primeira vez em 1957 durante o Seminário, livro 5 (1957-1958/1999), Lacan explica que “amar é sempre dar o que não se tem, e não dar o que se tem” (p. 218). E continua,

amar é dar a alguém que, por sua vez, tem ou não tem o que está em causa, mas é certamente dar o que não se tem. Dar, ao contrário, também é dar, mas é dar o que se tem. A diferença está toda nisso (p. 218).

Embora confusa, essa frase parece indicar que dar e amar predisõem da mesma ação – dar. O que as distingue é que dar é oferecer uma presença, enquanto amar é oferecer uma ausência. Amar como “dar o que não se tem” (Lacan, 1958/1998c, p. 624) aponta que não se trata do objeto de necessidade e condiz com a lógica dos dons. Como vimos no segundo capítulo, o que está em jogo na troca de dons não é o objeto em si, mas o que ele representa na cadeia de troca. Pode-se fazer uma cerimônia de *potlatch* com qualquer bem que seja valioso, a única regra é que o objeto seja consumido inteiramente para enfatizar que, de todo modo, não se trata do objeto de necessidade.

Allouch (2009) interpreta que Lacan reposiciona o dom “em relação a Marcel Mauss e Claude Lévi-Strauss” (p. 108) ao fazer entender que se pode perfeitamente dar o que não se tem e a isso nomear de amor. Estamos falando sobre o amor apenas quando se dá o que não se tem, e não quando se dá o que se tem. A partir dessas construções, percebemos que os objetos de dom, signos de amor, escapam do nível da

necessidade concreta. A ordem simbólica permite a circulação do que não se tem da mesma maneira que permite a circulação do que se tem – ambos os símbolos matemáticos do positivo (+) e do negativo (–) são inseridos e inscritos em uma cadeia simbólica. Conforme Lacan (1956-1957/1995), “numa dialética simbólica, o que não se tem é tão existente quanto o resto. Simplesmente é marcado pelo sinal de menos” (p. 125).

Por essa via, o amor está intrinsecamente ligado ao mecanismo da demanda. Segundo Lacan (1957-1958/1999, p. 394), “a demanda, no fundo, é uma demanda de amor – demanda daquilo que não é nada, nenhuma satisfação em particular, demanda que o sujeito introduz por sua pura e simples resposta à demanda”. Atender a demanda com um objeto de necessidade não satisfaz a demanda, apenas a anula enquanto demanda de amor. Segundo Lacan (1956-1957/1995)

existe uma diferença radical entre, por um lado, o dom enquanto signo de amor, que visa radicalmente a alguma coisa outra, um mais-além, o amor da mãe e, por outro lado, o objeto, seja qual for, que venha para a satisfação das necessidades da criança (p. 127).

A resposta esperada para a demanda de amor consiste no assentimento pelo Outro de que se trata de algo além do objeto por qual se chama. Quando o apelo é escutado e satisfeito no nível da necessidade, a satisfação é apenas uma “compensação da frustração do amor, e começa a se tornar, ao mesmo tempo, o seu alibi” (Lacan, 1957-1958/1999, p. 178). Não é apenas por fome que o bebê chora pela comida; apesar do leite aplacar uma parte do mal-estar, a lógica da demanda implica no envolvimento entre o sujeito e o Outro, para além do que é pedido.

A demanda, lembra Lacan (1957-1958/1999), coloca em jogo os objetos de dom, mas também o próprio sujeito. Segundo o psicanalista,

a demanda se coloca no plano de uma comunhão de registro e de linguagem e efetua uma entrega de todo o si mesmo, de todas as suas necessidades, a um Outro de quem o próprio material significante da demanda é tomado de empréstimo para adquirir uma outra ênfase (p. 98).

O sujeito “disfarça sua demanda. Ele pede alguma coisa de que tem necessidade, em nome de outra da qual às vezes também necessita, mas será mais facilmente aceita como pretexto para a demanda” (Lacan, 1957-1958/1999, p. 98). A demanda anula o objeto que pode ser concedido e transforma seu aparecimento em prova de amor. A instância da necessidade pode servir como um apoio para a formulação da demanda, mas sua satisfação em um nível simbólico está ligada ao próprio reconhecimento, pelo Outro, de que se trata de alguma coisa a mais. Dessa forma, toda demanda é paradoxal – o sujeito pede para poder continuar insatisfeito. Assim como formula Lacan (1957-1958/1999),

a demanda por si só é tão relativa ao Outro, que o Outro logo se descobre na posição de acusar o sujeito, de repeli-lo, ao passo que, ao evocar a necessidade, ele [o sujeito] o autentica, assume, homologa, aproxima-o de si, já começa a reconhecê-lo, o que é uma satisfação essencial (p. 91).

Por que esconder a demanda através de objetos de necessidade? Demandar é arriscar-se. Como exemplo, a palavra *demandare* em latim significa também confiar e se comprometer. Em português, um dos significados possíveis para a demanda é partir em busca de algo valioso ou mover-se em direção de algo ou alguém. Podemos considerar que demandar é se comprometer com a presença do Outro e confiar que esse comprometimento de alguma forma não se tornará mortífero. Em primeiro lugar, demandar implica o Outro, que se supõe ter algo que falta ao sujeito. Supõe-se que o Outro tem aquilo que fará com que o sujeito saia em busca de algo. Em segundo lugar,

arriscar-se no caminho da demanda é estar, ao menos temporariamente, à mercê da onipotência do Outro, que pode ou não oferecer aquilo que se pede. Desvela-se no campo do Outro sua onipotência.

Assim como vimos no primeiro capítulo, Lacan (1956-1957/1995) constrói o sintoma anoréxico do sujeito em relação à onipotência materna. O autor coloca que o “*comer nada* [itálico do autor]” (p. 188) anoréxico, enquanto signo que sustenta a ordem simbólica da troca, é uma resistência e inversão à relação de dependência com o Outro, na medida em que o objeto real torna-se simbólico. A recusa operada pelo sujeito no sintoma anoréxico enfatiza que não se precisa de ninguém, precisa apenas de nada. O sujeito está ele mesmo à mercê de seu próprio capricho, “à mercê da onipotência de si mesmo” (p. 190). Estar à mercê da própria onipotência, em última instância, é recusar compartilhar e estar em contato com o Outro – é se fechar em uma espécie de completude autossuficiente.

Lacan (1956-1957/1995) comenta que “não existe maior dom possível, maior signo de amor que o dom daquilo que não se tem. Mas vamos observar bem que a dimensão do dom só existe com a introdução da lei” (p. 142). Com esse comentário, Lacan aponta que deve existir uma norma que regule a dimensão do dom, para que haja espaço para dar o que não se tem. Apenas desse modo a troca de dons pode ser signo do amor.

Para amar é preciso de uma regra, ou seja, uma lei que regule e instaure esse dom. Segundo Ranieri e Letterio (2017), “onde a linguagem não incidiu no sentido da castração a introduzir a ‘regra do jogo’ [aspas dos autores]” (p. 59, tradução livre) se situa a loucura, a folia apaixonada, o “amor-paixão” (p. 59, tradução livre), que ao contrário da regra da castração, “é um incêndio imaginário que produz sofrimento” (p. 59, tradução livre). Se o dom só é dom quando o bem é valioso, raro e pressupõe ao

mesmo tempo sua posse (+) e sua escassez (-), o que se pode dar e o que pode ser transmitido enquanto símbolo do amor?

3.2. A simbólica do dom e a transmissão do falo

Em “A significação do falo”, Lacan aponta que um dos “efeitos da presença” (p. 697) do falo enquanto significante na cadeia simbólica é justamente “o desvio das necessidades do homem pelo fato de ele falar” (p. 697). No Seminário, livro 6 (1958-1959/2016, p. 22), Lacan comenta que “talvez nem seja necessário a criança já estar falando para que a marca, a impressão deixada pela demanda sobre a necessidade se exerça”. Para Lacan, um sujeito falante é aquele que entra em “relação com o Outro, na medida em que há apelo ao Outro enquanto uma presença, presença sobre fundo de ausência” (p. 23).

Se o bebê chama pela mãe e ela não o responde imediatamente, é certo que exista algo que captura sua atenção para além do próprio bebê. Há algo que falta a essa mãe. A questão do enigma põe-se em evidência - o que pode chamar a atenção da mãe para que ela esteja, às vezes, ausente? Se a mãe não responde, então ela deve estar em algum outro lugar, prestando atenção em alguma outra coisa, procurando o que ela realmente deseja. Lacan (1956-1957/1995) percebe que é através da dúvida e da pergunta sobre o quer a mãe que a criança começa a se posicionar enquanto aquilo que a ela falta: o falo.

As investigações infantis acerca do falo também são feitas, segundo Lacan (1957-1958/1999), através dos três tempos edípicos. No primeiro capítulo indicamos que os três tempos do Édipo se tratam de operações lógicas que instauram a metáfora paterna na cadeia simbólica, e possibilitam o sujeito a assunção sexual.

No primeiro tempo do Édipo, “o sujeito se identifica especularmente com aquilo que é objeto do desejo de sua mãe” (Lacan, 1957-1958/1999, p. 198) e, “para agradar à mãe, é necessário e suficiente ser o falo” (p. 198). O bebê se identifica ao falo faltante da mãe e, nesse primeiro momento, existe a possibilidade, imaginária, de certa complementaridade entre os dois. No entanto, é preciso sair desse espelhamento dual para que se possa integrar a uma lei que não seja essencialmente materna. A lei materna, pautada por seu instinto, é perigosa. O “instinto materno” (p. 210), assim posto por Lacan, é justamente o de “reintegrar seu produto” (p. 210), mostrando seu lado mais mortífero e selvagem (Dufourmantelle, 2016).

Dufourmantelle (2016) comenta que todas as mães são selvagens. A selvageria na qual fala a autora se dá no tempo pré-edípico onde a lei paterna ainda não foi instaurada através de sua metáfora, um tempo onde há a transmissão e construção de um núcleo primitivo de marcas pela voz e pelo olhar, que não pode ser lembrado mas deixa seu efeito na constituição psíquica do sujeito. Segundo a autora, sem a selvageria da mãe, há o perigo da melancolia e da morte. Em “Sobre a sexualidade feminina”, de 1931, Freud menciona sobre a pré-história edípica. Segundo ele (1931/2010g), é um período “difícil de apreender analiticamente, bastante remoto, penumbroso, quase impossível de ser vivificado, como se tivesse sucumbido a uma repressão particularmente implacável” (p. 374).

É necessário, por um período, entrar na armadilha que é fazer-se de objeto fálico para a mãe. É igualmente necessário que se possa sair dessa posição. Ainda com Lacan (1956-1957/1995, p. 199), a mãe enquanto potência real é

Insaciável... ela está ali, e como todos os seres insaciados, ela procurar o que devorar, *quaerens quem devoret*. O que a própria criança encontrou outrora

para anular sua insaciedade simbólica, vai reencontrar possivelmente diante de si como uma boca escancarada.

É preciso dizer “não” à mãe e à sua potencial reintegração, ou ao menos impedir que sua “boca escancarada” (Lacan, 1956-1957/1995, p. 199) aniquile o sujeito. Um pouco mais a frente em seu ensino, durante o Seminário, livro 17 (1969-1970/1992), Lacan retoma essa mesma ideia de insaciedade materna, e coloca sobre o papel da mãe e do pai que

O papel da mãe é o desejo da mãe. É capital. O desejo da mãe não é algo que se possa suportar assim, que lhes seja indiferente. Carreia sempre estragos. Um grande crocodilo em cuja boca vocês estão – a mãe é isso. Não se sabe o que lhe pode dar na telha, de estalo fechar sua bocarra. O desejo da mãe é isso... Há um rolo de pedra, é claro, que lá está em potência, no nível da bocarra, e isso retém, isso emperra. É o que se chama de falo. É o rolo que os põe a salvo se, de repente, aquilo se fecha (p. 105).

Nesse trecho, Lacan (1969-1970/1992) nos coloca que o falo está presente na boca do crocodilo, que é a mãe, para detê-la de sua mordida esmagadora. O pai está presente com a barra para que sujeito possa sobreviver ao desejo materno. À introdução do falo em relação ao desejo materno, Lacan (1956-1957/1995) nomeia de metáfora paterna. Assim, o psicanalista apresenta sua interpretação acerca do complexo de Édipo freudiano sobre as posições maternas e paternas.

O segundo tempo do Édipo, do qual fala Lacan (1957-1958/1999), indica a participação do pai. O pai, aquele que para todos os efeitos possui o falo, atua na segunda fase edípica como o privador da mãe de seu símbolo fálico, o bebê. Segundo Lacan (1957-1958/1999), esse é “o momento privativo do complexo de Édipo” (p. 210). O pai, ainda mediado pela mãe, aparece como proibidor da fusão entre os dois. Conforme Lacan,

É na medida em que a criança é desalojada, para seu grande benefício, da posição ideal com que ela e a mãe poderiam satisfazer-se, e na qual ela exerça função de ser objeto... que pode se estabelecer a terceira relação, a etapa seguinte, que é fecunda. Nela, com efeito, a criança torna-se outra coisa, pois essa etapa comporta a identificação com o pai de que lhes falei da última vez, e o título de propriedade virtual que o pai tem (1957-1958/1999, p. 210).

Lacan (1956-1957/1995) comenta que apesar da castração paterna ser terrível, ainda assim é preferível à posição de satisfação exclusiva com a mãe. Segundo ele, a castração é uma operação fecunda, pois há do lado do pai “um desenvolvimento dialético possível” (p. 377), um movimento de triangulação possível que admite regulação entre dois jogadores e um mediador. Com efeito, há a participação de uma lei.

Não há similar fertilidade se o lado da mãe se torna exclusivo – é possível assassinar o pai, rivalizar com ele, mas “é impossível emascular a mãe, de vez que ela não tem nada para emascular” (Lacan, 1956-1957/1995, p. 377). Por essa direção, tal qual coloca Mauss no *Ensaio...*, não há opção de jogo através do dom se apenas duas instâncias forem consideradas. A dualidade inibe a dialética e, por esse motivo, o dom só pode acontecer se houver o pai, sua proibição, sua metáfora, e ainda mais, seu objeto valoroso imaginário, o falo.

Um adendo sobre a questão da fecundidade da castração é a leitura de Bidaud (1998) sobre o mito de Deméter e sua filha Perséfone. Segundo o mito grego, Perséfone é raptada da convivência materna por Hades, deus da morte, quando ele a oferece uma flor narciso. Em desespero por ter perdido a filha, Deméter lança à terra a seca e a fome - devastação. Preocupado com a condição da terra, Zeus, que é pai de Perséfone, determina que a condição para o retorno da filha ao Olimpo é seu jejum durante toda sua estadia ao lado do marido no inferno. Perséfone aceita voltar para o

lado da mãe, mas mente ao dizer que não comeu nem bebeu – Hades tinha oferecido a ela algumas romãs antes de sua volta, e ela aceitou. O destino de Perséfone é ajustado por Zeus ao julgar que ela deve ficar metade do ano com sua mãe e metade com o marido. Bidaud indica que Hades, personificando o homem sedutor e substituto do pai, faz com que Perséfone rompa o laço com a mãe e institua um afastamento definitivo dela através do ato de comer. Perséfone “pertence, a partir daí, tanto à vida quanto à morte. Rende-se à existência e se despossui do gozo exclusivo de sua mãe” (p. 81).

Assim como aponta Bidaud (1998), “o fato de ter sido sujeito/objeto do desejo do pai, ativo e passivo, leva Perséfone a desprender-se do domínio da mãe e aceder ao amor edipiano” (p. 81). Ainda segundo o autor, a defloração de Perséfone “instaura o enredamento da vida e da morte, a alternância das estações, tempos e ritmos de existência” (pp. 81-82). Ao continuar vinculada à sua mãe através do jejum, Perséfone pertence à Deméter e ao que Bidaud indica como o “nada gozoso da relação primeira” (p. 81). Ao aceitar a oferta de Hades, Perséfone encontra um caminho “do meio” (p. 81), ou seja, caminho mediado pela oferta do que um homem tem a oferecer para ela.

Segundo Lacan (1956-1957/1995, p. 125), a pergunta que introduz o enigma sobre o desejo da mãe e introduz a criança na travessia do Édipo indica que “já estamos aqui, no nível em que um elemento imaginário entra numa dialética simbólica” (p. 125). O falo imaginário é inserido numa dinâmica simbólica a partir do momento em que a pergunta dirigida ao Outro sobre o que falta se faz presente.

Lacan (1956-1957/1995) enfatiza que a introdução do sujeito na “simbólica do dom” (p. 124) se dá através do falo imaginário. Segundo o autor, meninas e meninos entram na simbólica do dom de modos diferentes, pois estão ambos envoltos com o complexo de castração de maneiras distintas. A menina entra no complexo de Édipo enquanto aquela que não tem o falo, e o menino enquanto aquele que tem. De acordo

com Lacan, “é na medida em que não possui o falo que ela [a criança feminina] se introduz na simbólica do dom... O menino, como nos sublinha Freud, não é por aí que ele entra, é por aí que ele sai” (p. 125). Assim, Lacan parece aproximar a simbólica do dom ao movimento de entrada e saída do complexo de Édipo. Continua o autor, “no interior dessa simbólica do dom, todas as espécies de coisas podem ser dadas em troca... é por isso mesmo que vemos tantos equivalentes do falo nos sintomas” (p. 125). Por essa perspectiva, a partir da simbólica do dom, o falo e seus substitutos são usados como objetos de dom.

Entre o primeiro e o segundo tempo do Édipo, pode haver pela criança o entendimento de que não é mais suficiente ser o falo da mãe. O desejo da mãe, enquanto desejo do Outro, continua apontando para Outro lugar. Segundo Lacan (1957-1958/1999), o sujeito interroga o Outro e “sempre encontra dentro dele, sob certos aspectos, o Outro do Outro⁶, ou seja, a própria lei” (p. 199) na qual se pode estar submetido. Lacan coloca que essa lei é a lei do pai, na medida em que o sujeito imaginariamente concebe o pai como privador do gozo da mãe. A percepção da mãe enquanto castrada é da maior importância no drama edípico – indica que o falo está dentro de uma lógica de posse e que a mãe, por esse lado, não o possui. Em “A significação do falo”, Lacan enfatiza diversas vezes a descoberta pelo sujeito da

⁶Cerca de um ano depois, na lição de 9 de Abril de 1959, Lacan (1958-1959/2016) desconstrói essa fórmula e comenta que “não há Outro do Outro”. Miller (2013) pontua que “a paixão de Lacan” entre o Discurso de Roma (1953/1998) até o Seminário, livro 6 (1958-1959/2016), foi de buscar por leis (linguísticas, dialéticas, matemáticas...). Segundo Miller, “se o ensino de Lacan tem um sentido, uma direção, é aquela do dismantelamento metódico, constante, feroz, da pseudo harmonia da ordem simbólica. Foi justamente por ter exaltado a função do Nome-do-Pai, ter-lhe dado todo o seu brilho, que ele pôde, em seguida, questioná-la de maneira radical”. Manteremos a formulação que Lacan trabalha dentro do período metodológico proposto, porém, se torna importante pontuar as mudanças ocorridas em suas formulações ao longo do tempo.

castração materna enquanto fundamental, e chama esse momento de “significação da castração” (1958/1998d, p. 693).

O pai entra no dilema edípico “como aquele que tem” (Lacan, 1957-1958/1999, p. 212) o falo, mesmo que apenas imaginariamente, e priva a mãe através de sua lei, a regra de que “*não reintegrarás seu produto* [grifo do autor]” (p. 209). A mãe referencia-se à lei paterna, e é por isso que Lacan insiste que no segundo tempo edípico o pai permanece velado, embora mediado pelo discurso da mãe. Isso significa que “a fala do pai intervém efetivamente no discurso da mãe” (p. 209). De certa forma, assim como o *Ensaio...*, os três tempos edípicos também fazem parte de uma lógica jurídica e econômica que avalia a posse e a lei a partir da circulação de bens.

No caso do complexo de Édipo, o que se pode dar? O que pode ser objeto de dom? Segundo Lacan (1957-1958/1999), o pai aparece para “dar o que está em causa na privação fálica... Aparece, efetivamente, no ato da doação” (p. 212). Dessa forma, no terceiro tempo do Édipo, o sujeito pode tentar conseguir com o pai aquilo que não obteve através da mãe, “por intermédio do dom ou da permissão concedidos à mãe” (p. 212). Como já havíamos pontuado no primeiro capítulo, o sujeito “ao final consegue isso: que lhe seja permitido ter um pênis para mais tarde. Aí está o que é efetivamente realizado pela fase de declínio do Édipo – ele realmente carrega, como dissemos da última vez, o título de posse no bolso” (p. 212). Por sua vez, as meninas carregam a promessa de um “falo hipotecado” (Jerusalinsky, 2011, p. 153), não menos jurídico do que o direito dos meninos.

A castração, segundo Lacan (1956-1957/1995), está desde Freud “coordenada à noção de lei primordial, de que há uma lei fundamental na interdição do incesto e na estrutura do Édipo” (p. 36). Dafunchio (2008) esclarece que Lacan pensa a função paterna como uma mediação entre o sujeito e o mundo da cultura, muito porque são os

homens que “carregam a falta” (p. 37, tradução livre). Nos mitos de fundação da cultura, como o pecado original cristão e o mito edípico, o sujeito que comete uma falta é sempre um homem, e a falta implicada por ele é transmitida de maneira genealógica. Ainda de acordo com Dafunchio, o termo da falta remete a uma “dimensão moral de falta, mas também a uma dimensão do que falta no sentido da castração” (p. 37, tradução livre).

Por esse caminho, é apenas a mãe, pautada através da lei do pai, quem pode abrir o espaço para que haja a troca do que não se tem. Se a mãe não recua em fazer do bebê seu falo, tampouco há referência à lei paterna, não há percepção de que a ela falta algo. O pai é o mediador entre a mãe e o bebê, enviando a ela uma “mensagem de proibição” (Lacan, 1957-1958, p. 209) sobre fazer do bebê seu falo absoluto e alienante, justamente para que haja a concepção de que não é ela quem porta o falo e ela também está inserida em um contrato com regras. Esse momento privativo do segundo tempo edípico evidencia que a dimensão da falta pertence à função paterna e ao registro simbólico, mas quem precisa aceitar a lei castradora do pai é também a mãe e não apenas a criança. O pai instaura sua lei e cabe à mãe e à criança aceitá-la.

No terceiro tempo do Édipo, o pai interfere de forma ativa, “entra em jogo...como aquele que tem” (p. 212) e “intervém nesse nível para dar o que está em causa na privação fálica” (p. 212). No entanto, é necessário esclarecer que essa doação é feita do pai à mãe e não do pai à criança. A criança recebe uma promessa de seu pai, quem ela acredita ser portador do falo, mas quem recebe desse homem o falo é sua mulher. Lacan (1957-1958/1999) é claro nesse ponto. Existe uma ambiguidade do pai enquanto “proibidor e privador” (p. 213) ao mesmo tempo em que é “permissivo e doador – doador no nível da mãe” (p. 213). Lacan envolve a ideia de que para uma mulher o falo pode ser tanto um objeto de necessidade no nível “instintivo” (p. 214),

algo que pode ser dado a ela como o órgão sexual de um homem, quanto ser o significante de uma falta, “objeto de que ela foi privada, como objeto da *Penisneid*” (pp. 213-214).

Lacan (1957-1958/1999) coloca que “a posição do Nome-do-Pai como tal, a qualidade do pai como procriador, é uma questão que se situa no nível simbólico” (p. 187) pois não importa apenas que uma mulher tenha se tornado mãe, mas que socialmente haja a concepção de que a ela foi dado algo que antes ela não tinha, com efeito, não há criação do bebê por autossuficiência materna, há de sempre existir um pai. Lacan menciona como exemplo uma tribo primitiva que rendia a paternidade a uma fonte. Segundo ele, não importa se o nome do pai está na fonte ou no corpo do homem, “o importante... não é as pessoas saberem perfeitamente que uma mulher só pode engravidar quando pratica um coito, mas sancionarem num significante que aquele com quem ela praticou o coito é o pai” (p. 187). O envolvimento da mãe é com o significante.

A ideia de substituição do corpo do bebê pelo o significante não se encontra longe do que propôs Freud (1917/2010). O caminho de substituição na mulher entre ter um pênis e ter um filho já estava traçado, e foi necessário a Lacan apenas trocar de lugar a cronologia dos elementos. Se para Freud (1931/2010g) o filho de uma mulher é um caminho de resolução da *Penisneid*, e funciona como possibilidade da ascensão feminina na lógica fálica, Lacan comenta sobre a necessidade de se tirar o filho desse lugar a fim de preservá-lo da aniquilação. Se o bebê é o falo para sua mãe, então o pai garante a emergência do sujeito quando proíbe a mãe de reintegrar seu produto e, mais ainda, quando troca um elemento por outro. Para essa mãe, sai o filho e entra o falo do pai.

Desse modo, o pai garante ao sujeito não apenas um escudo legal contra a dualidade alienante materna, mas a introdução à lógica do dom, do compartilhamento, e principalmente da ideia de que é possível oferecer o falo a alguém, mesmo que de fato o falo não tenha sido entregue para o filho. Embora o sujeito não tenha recebido o falo, ele pode atestar sua eficiência a partir dos efeitos de segurança que sente. Quintella (2016) argumenta que “na passagem do segundo para o terceiro tempo, o sujeito, privado de ser o falo da mãe, ancora-se nesse pai real que a satisfaz sexualmente, conduzindo-se a uma saída mediante o ideal” (p. 118). O ideal que nos fala o autor é o “ideal do eu” (Lacan, 1957-1958/1999), “identificação tardia que se acha ligada à relação terceira do Édipo...” (p. 301). Segundo Lacan, o ideal do eu é uma insígnia de identificação e aliança com o pai no terceiro tempo edípico. De acordo com ele, “trata-se então do pai como aquele que se faz preferir em lugar da mãe... que leva à formação do ideal do eu” (p. 178). Esse ponto, segundo Quintella (2016), configura para Lacan o declínio do complexo de Édipo.

No entanto, o declínio do Édipo não conta apenas com a entrada privadora do pai na dinâmica entre a criança e a mãe, e na formação do ideal do eu pelo sujeito. No momento da privação,

coloca-se para o sujeito a questão de aceitar, de registrar, de simbolizar, ele mesmo, de dar valor de significação a essa privação da qual a mãe revela-se o objeto. Essa privação, o sujeito infantil a assume ou não, aceita ou recusa. Esse ponto é essencial (Lacan, 1957-1958/1999, p. 191).

Aceitar a privação imposta pelo pai implica em considerar sobre a “significação da castração” (1958/1998d, p. 693) da mãe. O ponto essencial para o resultado do complexo do Édipo nos parece também fundamental para esta pesquisa. Colocamos no primeiro capítulo deste trabalho a proposta de que o sintoma anoréxico parece

desmentir a troca de dons a partir do uso do objeto-nada. O sujeito anoréxico parece se utilizar do “*comer nada* [grifo do autor]” (Lacan, 1956-1957/1995, p. 188) dentro da lógica da troca de dons - já instituída - para desmentir sua entrada na ordem simbólica e permanecer junto com a mãe em uma lógica fora da lei paterna, e onde o Nome-do-Pai, metáfora que substitui o desejo materno, não chegou a tempo para proteger o sujeito.

3.3. A ambiguidade do objeto-nada

Observamos que o declínio do complexo de Édipo é, segundo Lacan (1957-1958/1999), a formação do ideal do eu através da identificação com as insígnias paternas. Por esse sentido, não cabe apenas ao sujeito sofrer da privação realizada pelo pai, mas também aceitar e efetivamente simbolizar ele mesmo essa operação. O sujeito é “tão ativo quanto passivo nisso” (Lacan, 1957-1958/1999, p. 192) e possui a “escolha” (p. 192) ou alternativa entre ser ou ter o falo, entre aceitar a privação que o pai implica ou recusá-la. Lacan coloca que se trata de uma recusa ou um aceite com ressalvas, pois certamente “não é ele [o sujeito] quem manipula as cordinhas do simbólico. A frase foi começada antes dele, foi começada por seus pais...” (p. 192). Se para Lacan a escolha entre “*ser ou não ser, to be or not to be o falo* [grifo do autor]” (p. 192) não aponta para uma escolha consciente, certamente implica ao sujeito certa tomada de posição dentro de sua configuração familiar. Nesse sentido, em contexto no que lhe foi oferecido, há para o sujeito um tipo de alternativa entre ser ou não ser o falo para sua mãe e, mais ainda, aceitar ou recusar a castração de sua mãe, que assinala para sua falta, e ressoa na castração do próprio sujeito.

Dafuncho (2008) comenta que “é o encontro com a função paterna que vai possibilitar a abertura de uma outra dimensão da demanda, que vai desligar-se da

necessidade, ligando-se ao desejo. Ali se trata de uma demanda de nada, não há uma demanda por algo” (p. 57, tradução livre). Podemos considerar que a entrada do pai na dinâmica edípica implica na introdução da lei entre a mãe e sujeito, e ressalta o caráter desviante da demanda do campo da necessidade. Contudo, é importante ressaltar que o caminho do desligamento do campo da necessidade já havia sido iniciado a partir da queda do objeto real para o objeto simbólico (Lacan, 1956-1957/1995) na dinâmica entre a mãe e o bebê. Por conta da queda do objeto real, o objeto simbólico agora tem duas potencialidades de satisfação, assim como vimos no primeiro capítulo deste trabalho.

Consideramos que a chegada do pai coloca em evidência a falta da mãe. A posição aniquiladora de onipotência materna, que descarrilha para o sintoma anoréxico uma inversão da posição onipotente, e cria uma onipotência no próprio sujeito, é controlada a partir da presença do pai - aquele de quem se espera o falo. A estreia paterna oferece à criança uma via de escape ao aniquilamento enquanto sujeito de desejo. No entanto, também descortina a onipotência do sujeito, lugar esse que pode ter sido criado e se tornado essencial para que se pudesse esperar pela barra paterna de controle do gozo da mãe. Podemos colocar que um atraso da barra do pai ao castrar a mãe faz com que o sujeito desminta a instauração simbólica, de modo a preservar esse lugar privilegiado de construção da própria onipotência para preservar-se enquanto sujeito de desejo. Dessa forma, o sujeito garante seu espaço de existência fora do aniquilamento materno, mas também não aceita completamente a influência paterna, que castra a mãe onipotente. Não há razão para que o sujeito permaneça em uma posição de defesa contra o aniquilamento ao construir inversamente sua onipotência frente à onipotência materna se a própria mãe já estiver sendo encarada enquanto faltosa. Referimo-nos então ao que Lacan chama de “escolha” (Lacan, 1957-

1958/1999, p. 192) do sujeito, seu posicionamento frente à questão de ser o falo da mãe ou ter o falo, momento entre o primeiro e o segundo tempo do Édipo.

Para o sintoma anoréxico, a continuação do desmentir a castração materna representa também uma escolha do sujeito em permanecer em posição de grande onipotência e de usar sua recusa como um desejo. Segundo Lacan (1958/1998), “é a criança alimentada com mais do que amor que recusa o alimento e brinca com sua recusa como um desejo (anorexia mental)” (p. 634). Em comentário sobre a anorexia no texto de Lacan, Ranieri e Letterio (2017) comentam que

o que move o sujeito em direção à anorexia... é o Outro, que confrontado com a demanda de amor do sujeito, a demanda fundamental que anima seu desejo, responde com uma mera administração de tratamentos e objetos de necessidade. Diante dessa confusão parental, a manobra do sujeito mira em obter do Outro, por meio da anorexia, não tanto o que o Outro tem, isto é, os objetos de satisfação da necessidade, mas o que ele não tem, ou seja, seu amor (p. 65, tradução livre).

Podemos indicar que o momento em se pede por algo que está fora do nível da necessidade, utilizando-se de objetos de necessidade para referendar a demanda, é o momento de confusão no sintoma anoréxico. Ao nível da demanda, o sujeito deixa de procurar por alguma coisa e passa a procurar o que está por detrás do pedido – assim como Dafunchio (2008) indica, começa-se a tratar de uma “demanda por nada” (p. 57, tradução livre) no lugar de uma “demanda por algo” (p. 57, tradução livre). Observamos que há uma grande confusão aí. Apontamos que talvez o engodo do sintoma anoréxico resida nesse momento de desarranjo. O nada é confusamente ambíguo, pois pode ser usado para referenciar-se à falta de concretude dos objetos pedidos pela demanda e ao mesmo tempo ao objeto-nada, símbolo de resistência e onipotência anoréxica. Para resistir à “papinha sufocante” (Lacan, 1958/1998, p. 634), que se encontra no nível da necessidade e esmaga a demanda de amor, o sujeito

procura pelo nada, que enfatiza o para-além da demanda, mas acaba caindo no engodo do objeto-nada, que desmente justamente o que ele próprio procura: o amor.

Lacan (1958/1998d) coloca que “a demanda anula a particularidade de tudo aquilo que pode ser concedido, transmutando-o em prova de amor, e as próprias satisfações que ela obtém para a necessidade degradam-se em nada menos do que o esmagamento da demanda de amor” (p. 698). Nesse sentido, quanto mais as demandas são satisfeitas no nível da necessidade, mais o sujeito vai recusar essa satisfação e utilizar sua recusa como forma de evidenciar sua fome de amor. A genuína impressão da falta de fome na anorexia evidencia esse aspecto de forma clara. O sujeito anoréxico, mesmo com o estômago retorcendo-se pela falta de comida, relata não sentir vontade de comer, não tem fome pois não se trata dessa fome.

Lacan (1958/1998d) continua sobre o assunto ao escrever que “o desejo não é, portanto, nem o apetite de satisfação, nem a demanda de amor, mas a diferença que resulta da subtração do primeiro à segunda, o próprio fenômeno de sua fenda (*Spaltung*)” (p. 698).

O sujeito visa o que não tem, mas confunde-se sobre o que isso se refere. A demanda não se refere ao objeto-nada, que estabelece o silêncio no ritmo do dom. A demanda pontua o para-além do objeto, isto é, sua falta. Na anorexia, a recusa da comida é utilizada como mediação para que a ausência se faça presente e a falta apareça concretizada. Segundo Ranieri e Letterio (2017), “a via oral é uma droga, um tratamento, mas antes é um abandono à recusa, no contexto de uma radical ausência do objeto. A criança ‘sufoca’ [aspas dos autores] pela via oral o enigma da presença-ausência do Outro” (p. 54, tradução livre). O objeto-nada advém como signo que satisfaz a ausência da falta, e que sustenta uma via possível de desejo ao não se deixar esmagar por essa confusão entre o que se tem e o que não se tem. O objeto-nada é

usado como substituto para o objeto de dom, mas os dois referem-se a momentos diferentes – enquanto o objeto-nada sufoca a ausência, o objeto de dom a realça.

É nesse sentido que colocamos, no primeiro capítulo, o sintoma anoréxico entre o primeiro e o segundo tempo edípico. Não há propriamente um desfecho do complexo de Édipo entre esses dois tempos, porém, tampouco há a operação de forclusão. O caso parece ser da ordem de congelamento da continuação edípica a partir de uma recusa do lugar simbólico do dom de amor. Essa recusa é manejada a partir do desmentido, do momento da privação que marca a passagem entre ser e ter o falo. Referenciamos esse congelamento a Freud (1895/2016b) no caso de *Emmy von N...*, ao descrever a anorexia enquanto uma “paralisia psíquica muito especializada” (p. 133).

3.4. O desmentido na privação e o sintoma anoréxico

Trouxemos no primeiro capítulo a ideia de que Lacan indica a recusa anoréxica no sentido de um desmentido [*Verleugnung*], e não de uma negação [*Verneinung*]. Trabalharemos a ideia de que o sintoma anoréxico encaixa-se dentro da noção do “desmentido na privação” (Quintella, 2016), e dessa forma, a troca de dons é desmentida de modo a sustentar a anorexia pelo sujeito.

O conceito de *Verneinung* é traduzido para o português como negação, e Hanns (1996) indica que sua tradução “evoca no falante a ideia de negar rebatendo algo com ‘não’ (*nein*)” (p. 314). Freud (1925/2011d) coloca no texto “A negação” que a ideia de *Verneinung* faz referência a “uma forma de tomar conhecimento do que foi reprimido” (p. 277), enquanto a negação do que foi recalcado produz um “levantamento da repressão” (p. 277). Nesse texto, Freud aponta que “através do símbolo da negação, o pensamento se livra das limitações da repressão e se enriquece de conteúdos de que não pode prescindir para seu funcionamento” (p. 278). A ideia da negação traz consigo

ainda a noção de dentro e fora, segundo Freud, “uma questão de *exterior e interior* [grifos do autor]” (p. 279). Ao dizer não no sentido de *Verneinung*, segundo Freud, o sujeito remete-se às pulsões mais antigas. O autor comenta, “na linguagem dos mais antigos impulsos pulsionais – ou orais – teríamos: ‘Quero comer’ ou ‘quero cuspir isso’...” (p. 278). A referência para dizer não é balizar o que é do sujeito e o que não é, indicando um limite entre o dentro e o fora, entre o Eu e o não-Eu. Segundo Freud, “o Eu-de-prazer original quer introjetar tudo o que é bom e excluir tudo o que é mal...” (p. 278).

Embora o uso da negação no sentido de *Verneinung* não inexistia na anorexia, Lacan aponta a recusa do sintoma anoréxico mais próxima a *Verleugnung* ao colocar que “não é no nível da ação sob a forma de negativismo que se elabora a resistência à onipotência na relação de dependência, e sim no nível do objeto que nos apareceu sob o signo do nada” (1956-1957/1995, p. 188). Nesse sentido, precisaremos analisar esse conceito mais atentamente. *Verleugnung* refere-se ao desmentido, visto que “permanece ambíguo entre a verdade e a mentira” (Hanns, 1996, p. 303). Hanns (1996) pontua que “frequentemente é como se o sujeito soubesse que aquilo que é rejeitado existe, mas continua a negar sua existência ou presença” (p. 304).

Segundo Hanns (1996), o desmentido é, na obra de Freud, um “mecanismo de defesa em diversos contextos” (p. 303), mas é a partir do artigo sobre o “Fetichismo” que o verbete é trabalhado de forma mais extensa. Sobre o desmentido no fetiche, Freud (1927/2014) coloca que não se trata de uma percepção que caiu em um “ponto cego” (p. 305), ou até do recalque (aludindo ao conceito de *Verdrängung*), mas de uma “percepção [que] permaneceu” (p. 305), que alude a “uma ação bastante energética [que] foi realizada para sustentar a recusa” (p. 305). E continua, “no conflito entre o peso da percepção indesejada e a força do desejo contrário chegou-se a um

compromisso...” (p. 305). A força desse compromisso sustenta o triunfo do fetiche, cujo preço é pago através da fixação ao objeto escolhido.

A questão sobre a anorexia no “desmentido da privação” (Quintella, 2016) alude à solução de compromisso, através de um sintoma, do desmentido da troca de dons, que implica a percepção, do sujeito, da castração materna e da própria castração. A partir disso, podemos concluir que, no sintoma anoréxico, a troca de objetos de dom, símbolos do amor, é absorvida e comprometida pelo mecanismo do desmentido. Se relembrarmos o mito de Perséfone, utilizamos como exemplo o desmentido da deusa – para manter-se junto à mãe ela jejuou todo o tempo que esteve com o marido. Efetivamente comeu nada, a não ser pelas sementes de romã oferecidas por Hades em seus últimos momentos juntos antes de retornar ao Olimpo. Perséfone come as sementes sabendo que o aceite a tiraria do domínio materno, mas mesmo assim insiste em retornar para a mãe. Ela não pôde apagar a influência que sentiu ao afastar-se da mãe, mas ainda assim retorna e desmente a comida. Quem determina que ela não pode mais voltar à relação inicial com a mãe é seu pai Zeus. Ele se torna o mediador entre Perséfone e Deméter, e garante a presença de Perséfone no caminho edípico ao determinar que ela volte à companhia do seu marido Hades.

Se a castração materna fosse aceita, à mãe seria levado o furo necessário para entrar na ordem dos dons de amor, efetivamente a ordem simbólica. No entanto, o que observamos é o compromisso do sujeito anoréxico em fortalecer esse laço com a mãe, por mais dolorido que seja permanecer nesse lugar. Por outro lado, a mãe também não se retira de sua posição onipotente e dedica-se a alimentar o que Bidaud (1998) chama de movimento circular de desposseção-possessão. Nesse caso, é importante ressaltar que o falo não é usado como objeto de posse, o que seria esperado no declínio do complexo de Édipo, mas o próprio corpo presentifica essa posse. O falo enquanto

objeto de dom não aparece como mediador simbólico, pois não há presença paterna efetiva nessa dinâmica. Cria-se um curto-circuito que se alimenta a partir da aceitação e da recusa insistente da parceria entre mãe e sujeito sobre suas onipotências. Segundo Bidaud (1998), esse engodo pode ser bastante perigoso, pois, em menção à aceitação da mãe sobre a própria castração que “se a mulher recusa a castração... corre o risco de ser dupla. É pela identificação paterna que a filha escapa ao sono narcísico... se o pai a desejar” (p. 85). Nesse caso, é através do terceiro tempo edípico, com a presença do pai e a transmissão de suas insígnias que a filha escapa ao sono narcísico. Isso acontece se o pai desejar sua filha, mas também se ela permitir ser desejada pelo pai. Voltamos às insígnias paternas que oferecem caminho para o ideal do eu e ao desfecho do drama edípico.

Quintella (2016) coloca que a construção do desmentido na privação é possível a partir da análise dos três tempos do Édipo, onde a noção de privação é, como vimos anteriormente neste trabalho, ponto nodal. No segundo tempo do Édipo, a dupla privação do gozo absoluto entre mãe e bebê é feita através do pai, que estabelece sua lei colocando limite à voracidade materna. O pai, nesse sentido, tem papel fundamental no desfecho do Édipo, pois além de privar a mãe do sujeito e vice-versa, também pode doar, através do espaço que a mãe concede, o falo. No entanto, se o pai mostrar-se “impotente diante da satisfação materna” (p. 123), então o sujeito se vê recuado a um modo de defesa onde a identificação com o pai não pode ser feita e de onde é ameaçador sair.

À procura ou à espera da barra do pai, o sujeito anoréxico se vê seduzido a uma dinâmica com a mãe, que possibilita parcialmente sua existência enquanto sujeito desejante, ao mesmo tempo em que limita seu desejo a uma construção precária que precisa ser reafirmada a todo momento. Sem o real aceite da tessitura do furo

simbólico que permite a troca de dons, o sujeito fica preso nesse engodo fixo ao sintoma que desmente o amor, ou seja, a falta. Podemos considerar que o dom que a mãe pode fazer à criança é aceitar-se faltosa, respondente à lei paterna, referenciada em uma instância simbólica que considera que ela não tem o falo, ou seja, é castrada. A mãe pode oferecer o dom de seu amor, isto é, sua castração. O dom do pai também se destina a esse enredo, mas por outro lado. A partir do espaço concedido pela mãe, o pai necessita impor-se como aquele que tem o falo e promete isso que ele tem, tanto para o menino quanto para a menina, para mais tarde. O pai, que também não têm a posse do falo mas se faz seu portador, o cede imaginariamente à mãe em substituição ao corpo da criança, ressoando nessa dinâmica a segurança necessária para que o sujeito possa viver sem referenciar-se a própria onipotência como forma de salvação.

É preciso esclarecer que o desmentido na privação (Quintela, 2016) não alude apenas à recusa da estrutura perversa, apesar de utilizar-se de *Verleugnung*. Quintela comenta que “o perverso recusa a própria *castração* [itálico do autor], situando-se, com isso, numa *estrutura* [itálico do autor]. Na perversão o sujeito desmente a *lei simbólica* [itálico do autor] no primeiro tempo edipiano, característico da inscrição do sujeito no universo da falta” (p. 123). Ressaltamos que a construção sobre o sintoma anoréxico dentro do desmentido na privação não se refere especialmente à estrutura perversa, pois o sujeito

se submete à castração e à lei simbólica, mas desmente a privação que engendra o *ideal do eu* na passagem do segundo para o terceiro tempo edipiano — o que o leva ao desnorreamento e a conflitos que assumem hoje importantes dimensões na relação com o desejo e o gozo... o desmentido da privação evidencia o que hoje é notável: o sujeito age muitas vezes como se pudesse tudo — o que o faz “parecer-se” com um sujeito perverso (Quintella, 2016, p. 123).

Esse mecanismo indica uma aproximação muito grande com a onipotência anoréxica. Se considerarmos o par masculino/feminino, a perversão, assim como o fetichismo, são considerados construções próximas ao masculino. A anorexia, por sua vez, é preponderantemente interpretada enquanto um fenômeno feminino (Cardoso, 2016). Assim como observa Safatle (2015a), “o fetichismo estaria ligado a um procedimento maior na constituição da identidade *masculina* [itálico do autor]” (p. 58). A percepção da anorexia em aproximação ao fetichismo masculino não é usual, porém tampouco é inexistente (Vermorel, 1992).

No entanto, Lacan (1956-1957/1995) interpreta que “não é evidente por si mesmo” (p. 157) que “com o fetichismo não se trata de uma neurose mas de uma perversão” (p. 157). Ainda segundo ele, “muitos autores demonstram aqui alguma hesitação, e chegam a situar o fetichismo no limite entre as perversões e as neuroses em razão precisamente do caráter efetivamente simbólico da fantasia crucial” (p. 157). Em sua consideração sobre o fetichismo e o mecanismo da *Verleugnung* na lição de 30/01/1957, Lacan parece não definir o fetichismo dentro da estrutura perversa ou neurótica, o que parece, por si só, uma direção sobre o assunto.

A partir deste trabalho, propomos que a anorexia pode constar como um sintoma contemporâneo que busca pelo pai, ou seja, um sintoma que se identifica com a perversão [*père-version*] no sentido em que Lacan o propõe no Seminário, livro 23 (1975-1976/2005), onde a perversão é uma “versão em direção ao pai” (1975-1976/2005, p. 21). Em direção ao pai, o sujeito enfrenta a onipotência mortífera materna, tornando-se ele mesmo onipotente, em uma tentativa ilusória de sobrevivência como ser de desejo. No entanto, sem o dom do pai, o sujeito tampouco pode ascender ao desejo enquanto categoria de falta, e, por isso, tende a viver uma instância narcísica, que se intercala com o que se consegue aceitar de um amor que não

aparece – apenas migalhas que de tão reais sufocam e maltratam. A relação com a comida no sintoma anoréxico aparece dialogando com o sacrifício – se sacrifica ao amor que não se tem e que, de tão insuportável, acaba entrando na lógica da falta a partir do real do corpo. A magreza e a finura de braços, pernas e cinturas se contrapõem ao preenchimento onipotente, que permite que ainda possa-se considerar ali um sujeito desejante.

A versão ao pai da anorexia é permeada de fatores entrelaçados – a relação do sujeito com a castração materna e, desse modo, com a própria castração, a doação do falo do pai à mãe e o aceite do próprio sujeito sobre essa operação, requerendo dele um esforço simbólico que acarreta, necessariamente, uma perda e um posterior luto. Assim como a perda de algo que nunca pode ser simbolizado na transição entre o objeto real e o objeto simbólico, o luto que requer o recuo em direção à completude merece devido destaque. No sintoma anoréxico esse luto parece não ter sido realizado. No final das contas, a direção da cura que Lacan (1958/1998c) parece oferecer à anorexia é a aceitação do lugar do luto no processo de simbolização de perda do objeto incestuoso. Com isso, o sujeito se depara com a ausência, mas também com a possibilidade da troca de dons, isto é, da experiência do amor.

Desse modo, como um final a esta discussão, propomos também que a anorexia é um caminho de tentativas para a experiência do amor, da falta e do para-além do objeto. Além de um caminho em versão ao pai, a anorexia aponta à procura dos dons materno e paterno. A questão do amor e da anorexia nos mostra as limitações deste trabalho e a novas possibilidades acerca deste tema. Certamente o debate sobre a construção do sintoma anoréxico é fecundo quando o analista, a partir dos casos que recebe, escuta os caminhos que o próprio analisando indica acerca de sua história familiar e sua posição dentro das encruzilhadas construídas e mantidas em família.

Considerações finais

Ao longo desse trabalho buscamos refazer o caminho teórico de construção de Lacan sobre o sintoma anoréxico ao longo dos anos de 1956 e 1958, período entre os Seminários, livro 4 (1956-1957/1995) e livro 5 (1957-1958/1999). Dessa forma, nosso objetivo foi examinar as referências utilizadas pelo psicanalista a fim de criar uma compreensão estrutural sobre a dinâmica do sintoma anoréxico quando abordada nesse período.

Para tal, voltamos inicialmente nos textos de Freud de modo a localizar de que maneira a anorexia foi abordada pelo autor. Chegamos à conclusão de que o sintoma anoréxico aparece na obra freudiana principalmente na descrição de seus primeiros casos clínicos relacionados à histeria. Também observamos que Freud relaciona a anorexia (perda de apetite) com a melancolia (perda de libido) de modo que a aproximação da anorexia com a sexualidade fica pautada a partir da importância das primeiras experiências de satisfação na vida de um sujeito e na elaboração da perda de certa quantidade de libido ao longo da passagem pelo complexo de Édipo.

Exploramos o arranjo teórico sobre o começo da vida sexual em Lacan a partir dos apontamentos que Freud delimita, principalmente em *Três ensaios sobre a sexualidade*. Examinamos a incidência do sintoma anoréxico em Lacan alicerçados às observações que Freud destaca, em consonância com os três tempos do Édipo descritos no Seminário, livro 5 (1957-1958/1999) e em articulação com a falta de objeto propostos por Lacan segundo as noções de privação, castração e frustração durante o Seminário, livro 4 (1956-1957/1995).

O “não” à comida e à alimentação dito pelo sujeito através do sintoma anoréxico é mencionado por Lacan no Seminário, livro 4 (1956-1957/1995) como a

atividade de um comer nada. Esse nada assume um lugar estratégico de objeto de consumo na cadeia simbólica do desejo no sintoma anoréxico pois possibilita na mesma medida em que desmente a inserção do sujeito na instância do desejo. Dessa forma, no período estudado, a anorexia em Lacan é abordada a partir de uma recusa do sujeito de ser entendido pelo Outro enquanto um ser preso ao campo da necessidade. A recusa do alimento pode ser entendida enquanto a recusa da redução da comida à instância da necessidade, tanto pelo sujeito quanto pelo Outro. É importante lembrar sobre os momentos iniciais de vida sobre a assimetria psíquica entre o sujeito e o Outro que toma cuidado dele, além da dependência psíquica e orgânica do sujeito que está se constituindo como ser de desejo. Por isso, enfatizamos que adotamos durante esse trabalho a perspectiva do sujeito que se constitui em relação ao Outro.

Lacan indica a importância da percepção do sujeito sobre a substituição do objeto de necessidade para o objeto simbólico. Antes dessa troca, a mãe, agente simbólico, representava ela mesma a distinção entre ausência e presença simbólica e, o objeto, percebido enquanto real. Com a mudança de perspectiva, o objeto se torna simbólico e têm duas propriedades de satisfação: incide sob o corpo suavizando o mal-estar, mas também representa uma potência materna favorável. A mãe torna-se potência real, responsável pela doação ou retenção dos objetos que satisfazem não apenas no nível da necessidade, mas também em relação à demanda. Os objetos agora são testemunhos do amor materno, são objetos de dom e provas de amor.

O dom entra nesse trabalho a partir do uso que Lacan faz sobre esse elemento na dinâmica da anorexia. Em “A direção da cura e os princípios de seu poder”, Lacan coloca que o sintoma anoréxico é uma possibilidade de saída quando há confusão entre a instância do desejo e da demanda para o sujeito. Segundo o autor, o

Outro, que também tem suas ideias sobre as necessidades [da criança], se intromete nisso e, no lugar daquilo que ele não tem, empanturra-a com a papinha sufocante daquilo que ele tem, ou seja, confunde seus cuidados com o dom de seu amor. É a criança alimentada com mais do que amor que recusa o alimento e usa sua recusa como um desejo (anorexia mental)” (p. 314).

Indicamos ao longo do trabalho a importância dessa passagem para a interpretação de Lacan acerca do sintoma anoréxico. Posta a confusão entre a instância da necessidade e do desejo, mediado pela demanda, buscamos o significado do que poderia ser entendido como o dom de amor, que parece ser peça chave na anorexia.

Seguindo algumas referências de Lacan durante seus Seminários, nos voltamos à teoria antropológica de Marcel Mauss para entender o uso do dom enquanto parte da dinâmica anoréxica. Em uma primeira fase analisamos o conceito de dom para Marcel Mauss e a influência de Claude Lévi-Strauss para Lacan durante o período proposto. Depois, no terceiro capítulo, usamos as referências mencionadas no segundo capítulo para construir sobre o aforisma lacaniano de que “amar é dar o que não se tem” e então elaborar uma possível construção teórica do sentido do dom de amor na anorexia.

Sobre o dom na antropologia de Marcel Mauss, destacamos o contexto de sua escrita e a dinâmica da troca pelo dom. O dom antropológico é integrante de um sistema de trocas econômicas e jurídicas cuja moeda não tem participação fundamental. No entanto, prescindir da função da moeda não implica necessariamente na falta de mediação simbólica - a troca de dons tem respaldo simbólico a partir de sua função no sistema social. Se essa troca não é mediada pela moeda, então é mediada por outras instâncias que assumem seu papel regulador: a noção de que as trocas são, em última instância, reguladas pelo poder divino (que no cristianismo, por exemplo, assume a função de um deus-Pai) garante a esse sistema uma participação triangular contínua que determina o que é inalienável e o que é alienável.

Para Mauss, a principal característica dos objetos de dom é a integração dos bens no circuito da troca. A falta de especificidade dos objetos de dom, que variam de amabilidades até a troca de mulheres, indica que é o próprio movimento da troca que qualifica o que se torna objeto de dom. É necessário que os bens circulem e, por isso, a acumulação dos objetos de dom é impensável.

Essa noção se aproxima ao que Lacan propõe enquanto conceito de objetos de dom. Sem qualificar exatamente o que seriam os dons maternos ou paternos, Lacan sugere que os objetos de dom incidem em uma simbólica do dom, dinâmica que se aproxima ao complexo de Édipo. Segundo Lacan (1956-1957/1995), “no interior dessa simbólica do dom, todas as espécies de coisas podem ser dadas em troca... é por isso mesmo que vemos tantos equivalentes do falo nos sintomas” (p. 125). Sugerimos que os objetos de dom propostos por Lacan circulam a ideia do falo imaginário, embora a transmissão do falo imaginário na dinâmica edípica seja pautada não pela presença desse elemento, mas por sua ausência.

O consumo completo dos objetos de dom em Mauss chama a atenção na discussão com a psicanálise. Pontuamos que o consumo total dos objetos valiosos incidam na ênfase da ausência dos objetos de dom no circuito simbólico da troca, principalmente no *potlatch*. Dessa forma, encontramos na discussão de Mauss sobre a troca de dons uma dinâmica parecida com a discussão que Lacan faz entre objetos de necessidade e objetos simbólicos. A demanda, enquanto um pedido do sujeito ao Outro, aponta para o reconhecimento e distinção entre objetos da necessidade e objetos simbólicos.

Para Lacan (1958/1998c), o manejo do sintoma anoréxico pelo sujeito acusa e revela esse mesmo mecanismo de distinção. Dessa maneira, o sujeito usa, ou brinca, com a recusa da comida de modo a afirmar sua posição enquanto sujeito desejan- te,

pertencente a uma cadeia simbólica que não prescinde da ausência. A falta, para a anorexia, é inscrita no corpo, através da falta de fome, mas também na falta da necessidade de comer alimentos.

Contudo, o próprio ato de recusar a comida demarca a entrada do sujeito na cadeia simbólica. Aceitar ou recusar, segundo Lacan (1953/1998b) possui efetivamente o mesmo efeito. Trouxemos então a noção do desmentido [*Verleugnung*], mecanismo de defesa relacionado ao fetichismo, como atuante no sintoma anoréxico. Mais ainda, propomos o momento do desmentido na privação (Quintella, 2016) como tempo principal na dinâmica anoréxica.

Concluimos que o sujeito que usa sintoma anoréxico, na tentativa de se sustentar enquanto ser desejante, cai no engodo de um ciclo de posseção-desposseção (Bidaud, 1998) em dupla com a mãe, excluindo o pai e sua função paterna da dinâmica simbólica e, assim, perpetuando o próprio sintoma, em um sistema de retroalimentação eficaz porém muito sofrido, que leva o sujeito a desmentir tanto sua experiência com a comida quanto o desfecho do Édipo, desmentindo sua necessidade de se alimentar e também de viver o amor enquanto faltoso.

Nosso trabalho termina apontando as principais ressonâncias deste estudo. A aproximação da psicanálise com a antropologia foi uma relação que buscamos realçar, assim como costumava fazer Freud e que também fez Lacan, ambos os autores utilizando a antropologia de formas distintas, porém ricas e decisivas.

Ressaltamos também a abrangência da pesquisa – determinamos o espaço metodológico de busca pelo sintoma anoréxico na obra de Lacan até o ano de 1958. Levando em consideração a extensão do trabalho de Lacan até o começo da década de 1970 e todas as mudanças derivadas de suas constantes articulações, restringimos cronologicamente a pesquisa em função das mudanças que o próprio autor destinou a

sua obra. Construimos o alcance da pesquisa dentro de sua proposta inicial, indicando que outras interpretações sobre a dinâmica do sintoma anoréxico podem ser feitas na medida em que outros períodos lógicos e cronológicos são considerados, e também se considerados outros elementos articuladores. Procuramos pelo dom em Marcel Mauss, mas a aproximação com o fetichismo parece também ser um caminho ainda pouco explorado na literatura psicanalítica da anorexia.

Como última consideração, entendemos que a tópica do corpo não foi abordada de maneira extensa durante esse trabalho. Em um sintoma que se faz presente de maneira marcada no corpo, notamos que os efeitos da anorexia na carne também não aparecem no estudo compreendido por Lacan durante a época estudada. Supomos que parte da ausência do corpo na construção de Lacan se dá a partir da abordagem que o próprio autor escolheu utilizar sobre a anorexia. Para Lacan, a anorexia parece pertencer à esfera mental, tendo em vista principalmente as menções da anorexia sempre acompanhadas desse adjetivo. Supomos que a elaboração da estrutura desse sintoma, de maneira geral, prescinde o corpo na medida em que todo o estudo de Lacan sobre a anorexia não é trabalhado a partir de um caso clínico específico. Essa falta, tão sentida também no nosso trabalho, torna crucial o retorno desta articulação ao espaço clínico, lugar onde as considerações analíticas são feitas a partir da escuta do discurso singular do sujeito em análise. Desse modo, enfim, pode-se fazer presente o corpo.

Retomamos, por fim, ao título do trabalho. “Narcisos e romãs” procuraram, além de enfatizar os dons, também indicar a passagem do narciso à romã, do desabrochar da flor narcísica ao consumo da comida. Romã, homônima à *romance*, em francês, busca trazer o percurso e a travessia do romance edipiano como possibilidade para o sujeito de prescindir do sintoma anoréxico, ou transformá-lo em algo que deixe aberta a porta para o furo simbólico e a vivência da ausência, em direção à vida.

Referências

- Abreu, L. E. L. (1997). Um enigma deste mundo: comentários ao Enigma do Dom de Maurice Godelier. *Anuário Antropológico*, 96. 239-264.
- Allouch, J. (2009). *O amor Lacan* (Procopio Abreu, trad.). Rio de Janeiro: Companhia de Freud.
- Amigo, S. (2005). *Clínica de los fracasos del fantasma*. Santa Fé, Argentina: Homo sapiens ediciones.
- Assoun, P. L. (1993). *Freud e a mulher*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Balint, A. (1985). Love for the mother and motherlove. In Balint, M. (1952/1985). Primary love and psycho-analytic technique (pp. 109-127). London, UK: Maresfield Library. (Obra original publicada em 1939)
- Barrio, A. B. E. (2008). Freud e Lévi-Strauss (Luiz Nilton Corrêa, trad.). Recife, Pernambuco: Fundação Joaquim Nabuco.
- Basualdo, C. (2008). *Pour une psychanalyse du don*. Revue du MAUSS, 32. 145-164. 10.3917/rdm.032.0145
- Benveniste, E. (1976). Dom e troca no vocabulário indo-europeu. In Benveniste, E. Problemas de linguística geral 1 (Maria da Glória Novak & Luiza Neri, trads., pp. 348-360). São Paulo: Editora Nacional/Editora da Universidade de São Paulo. (Obra original publicada em 1966)
- Bidaud, E. (1998). Anorexia mental, ascese, mística: uma abordagem psicanalítica. Rio de Janeiro: Companhia das Letras.
- Boas, F. (1966). *Kwakiutl Ethnography*. Chicago, USA: The University of Chicago Press.
- Bourdieu, P. (1996). Marginalia: algumas notas adicionais sobre o dom. *Mana* 2(2). 7-20.
- Brida, G. V. P. & Ramos, G. A. (2015). A histeria nas revisões do caso Emmy von N.: contribuições para a história da psicanálise. *Memorandum*, 28. 36-54.
- Bynum, C. W. (1988). *Holy Feast and Holy Fast: the religious significance of food to medieval woman*. Berkeley: University of Carolina Press.
- Cabas, A. G. (2009). *O sujeito na psicanálise de Freud a Lacan – da questão do sujeito ao sujeito em questão*. Rio de Janeiro, Zahar.
- Caillé, A. (2001). Antropologia do dom – o terceiro paradigma. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes.

- Cardoso, J. P. (2010). O diagnóstico diferencial na anorexia. In Gonzaga, A. P. & Weinberg, C. (Eds.). *Psicanálise de transtornos alimentares*(pp. 186-197). São Paulo: Primavera Editorial.
- Cardoso, J. P. (2016). *Anorexia e identificação: um modelo epidemiológico em psicanálise*. (Dissertação de mestrado). Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, SP, Brasil.
- Castro, J. C. L. (2011). A palavra é a morte da Coisa: simbólico, gozo e pulsão de morte. *Revista Mal-estar e subjetividade*, 9(4). 1405-1428.
- Clercq, F. (2012). *Todo pão do mundo* (Andréia Aguiar & Musso Greco, trads.). Belo Horizonte, Minas Gerais: Scriptum.
- Coelho, M. C. (2006). *O valor das intenções: dádiva, emoção e identidade*. Rio de Janeiro: Editora FGV.
- Costa, A. & Bonfim, F. (2014). Um percurso sobre o falo na psicanálise: primazia, querela, significante e objeto a. *Ágora: Estudos em Teoria Psicanalítica*, 17(2). 229-245.
- Costa, A. (2015). *Litorais da psicanálise*. São Paulo: Escuta.
- Couto, L. F. S. & Souza, M. F. G. (2013). O Estruturalismo em Jacques Lacan: da apropriação à subversão da corrente estruturalista no estabelecimento de uma teoria do sujeito do inconsciente. *Ágora: Estudos em Teoria Psicanalítica*, 16(2). 185-200.
- Cunha, F. C. C. & Vorcaro, A. M. R. (2015). A minha artista da fome: anorexia e melancolia. *Analytica*, 4(6). 28-52.
- Danziato, L. B. (2012). Considerações lacanianas sobre a *Verneinung* de Freud. *Contextos clínicos*, 5(1). 37-44.
- Dosse, F. (2007). História do estruturalismo. O campo do signo – 1945/1966 (Álvaro Cabral, trad.). Bauru, São Paulo: Editora da Universidade do Sagrado Coração. (Obra original publicada em 1992)
- Dor, J. (1985). *L'introduction à la lecture de Lacan : L'Inconscient structuré comme un langage*. Paris, França: Denoel.
- Douformantelle, A. (2016). *La sauvagerie maternelle*. Paris, França: Payot & Rivages.
- Duarte, L. F. D. (2017). A circulação dos saberes e práticas psicanalíticas nas ciências sociais. *História, Ciências, Saúde – Manguinhos*, 24. 33-50. <http://dx.doi.org/10.1590/S0104-59702017000400003>
- Dunker, C. I. L. & Assadi, T. C. (2004). Alienação e separação nos processos interpretativos em psicanálise. *Psychê*, 13. 85-100.

- Fixot, A-M. (2010). Le don est une rythme... À la rencontre de Marcel Mauss et d'Henri Lefebvre. *Revue du MAUSS*, 36(2), 271-279.
- Frazer, J. (1921). *Apollodorus – the library with an English translation by Sir James George Frazer* (v. 1). Londres, UK: William Heinemann.
- Frazer, J. (1925). *The Golden bough: a study on magic and religion*. New York, EUA: Ferris Printing Company. (Obra original publicada em 1890)
- Fragelli, I. K. Z.& Petri, R. (2004). A transmissão da falta, a partir da leitura do seminário IV de Lacan. *Estilos da Clinica*, 9(17), 118-127.
- Freud, S. (1991a). La interpretación de los sueños (primera parte). In Freud, S. *Obras completas* (José L. Etcheverry, trad., v. 4). Buenos Aires, Argentina: Amorrortu. (Obra original publicada em 1900)
- Freud, S. (1991b). La interpretación de los sueños (segunda parte). In Freud, S. *Obras completas* (José L. Etcheverry, trad., v. 5). Buenos Aires, Argentina: Amorrortu. (Obra original publicada em 1900)
- Freud, S. (1991c). Esquema del psicoanálisis. In Freud, S. *Obras completas* (José L. Etcheverry, trad., v. 23, pp. 133-210). Buenos Aires, Argentina: Amorrortu. (Obra original publicada em 1940 [1938])
- Freud, S. (1991d). Sobre el mecanismo psíquico de fenómenos histéricos. In Freud, S. *Obras completas* (José L. Etcheverry, trad., v. 3, pp. 25-40). Buenos Aires, Argentina: Amorrortu. (Obra original publicada em 1893)
- Freud, S. (1992a). Un caso de curación por hipnosis (1892-93). In Freud, S. *Obras completas* (José L. Etcheverry, trad., v. 1, pp. 147-162). Buenos Aires, Argentina: Amorrortu. (Obra original publicada em 1892-1893)
- Freud, S. (1992b). Manuscrito G. Melancolía. In Freud, S. *Obras completas* (José L. Etcheverry, trad., v. 1, pp. 239-245). Buenos Aires, Argentina: Amorrortu. (Obra original publicada em 1950 [1895])
- Freud, S. (1992c). Carta 46. In Freud, S. *Obras completas* (José L. Etcheverry, trad., v. 1, pp. 269-273). Buenos Aires, Argentina: Amorrortu. (Obra original publicada em 1950 [1896])
- Freud, S. (1994). Tótem y tabú. In Freud, S. *Obras completas* (José L. Etcheverry, trad., v. 13, pp. 1-164). Buenos Aires, Argentina: Amorrortu. (Obra original publicada em 1912-1913)
- Freud, S. (2003). Projeto de uma psicologia. In Gabbi Jr, O. F. (2003). *Notas a projeto de uma psicologia – as origens utilitaristas da Psicanálise* (pp. 173-260). Rio de Janeiro: Imago. (Obra original publicada em 1950 [1895])
- Freud, S. (2010a). Sobre transformações dos instintos, em particular no erotismo anal. (Paulo César de Souza, trad., vol. 14, pp. 252-262). *Obras completas*. São Paulo: Companhia das Letras. (Obra original publicada em 1917)

- Freud, S. (2010b). Além do princípio do prazer (Paulo César de Souza, trad., vol. 14, pp. 161-239). *Obras completas*. São Paulo: Companhia das Letras. (Obra original publicada em 1920)
- Freud, S. (2010c). Mal-estar na civilização (Paulo César de Souza, trad., vol. 18, pp. 13-123). In Freud, S. *Obras completas*. São Paulo: Companhia das Letras. (Obra original publicada em 1930)
- Freud, S. (2010d). A sutileza de um ato falho (Paulo César de Souza, trad., vol. 18, pp. 471-473). In Freud, S. *Obras completas*. São Paulo: Companhia das Letras. (Obra original publicada em 1935)
- Freud, S. (2010e). História de uma neurose infantil: “O Homem dos Lobos” (Paulo César de Souza, trad., vol. 14, pp. 13-160). In Freud, S. *Sigmund Freud: Obras completas*. São Paulo: Companhia das Letras. (Obra original publicada em 1918 [1914])
- Freud, S. (2010f). Os instintos e seus destinos (Paulo César de Souza, trad., vol. 12, pp. 51-81). *Obras completas*. São Paulo: Companhia das Letras. (Obra original publicada em 1915)
- Freud, S. (2010g). Sobre a sexualidade feminina. In Freud, S. *Sigmund Freud Obras Completas* (Paulo César de Souza, trad., v. 18. pp. 371-298). São Paulo: Companhia das Letras. (Texto original publicado em 1931)
- Freud, S. (2010h). Luto e melancolia. In Freud, S. *Sigmund Freud Obras Completas* (Paulo César de Souza, trad., v. 12. pp. 170-194). São Paulo: Companhia das Letras. (Texto original publicado em 1917 [1915])
- Freud, S. (2010i). Introdução ao narcisismo. In Freud, S. *Sigmund Freud Obras Completas* (Paulo César de Souza, trad., v. 12. pp. 13-50). São Paulo: Companhia das Letras. (Texto original publicado em 1914)
- Freud, S. (2011a). “Psicanálise” e “Teoria da Libido” (Paulo César de Souza, trad., vol. 15, pp. 273-308). In Freud, S. *Obras Completas*. São Paulo: Companhia das Letras. (Obra original publicada em 1923)
- Freud, S. (2011b). A organização genital infantil. (Paulo César de Souza, trad., vol. 16, pp. 168-175). In *Freud. S. Obras completas*. São Paulo: Companhia das Letras. (Obra original publicada em 1923)
- Freud, S. (2011c). Algumas consequências psíquicas da diferença anatômica entre os sexos (Paulo César de Souza, trad., vol. 16, pp. 283-299). In *Freud. S. Obras completas*. São Paulo: Companhia das Letras. (Obra original publicada em 1925)
- Freud, S. (2011d). A Negação. (Paulo César de Souza, trad., vol. 16, pp. 275-282). In *Freud. S. Obras completas*. São Paulo: Companhia das Letras. (Obra original publicada em 1925)

- Freud, S. (2014a). Inibição, sintoma e angústia (Paulo César de Souza, trad., vol. 17, pp. 13-123). In Freud, S. *Obras completas*. São Paulo: Companhia das Letras. (Obra original publicada em 1926)
- Freud, S. (2014b). O fetichismo. (Paulo César de Souza, trad., vol. 17, pp. 302-310). In Freud, S. *Obras completas*. São Paulo: Companhia das Letras. (Obra original publicada em 1927)
- Freud, S. (2016a). Três ensaios sobre a teoria da sexualidade (Paulo César de Souza, trad., vol. 6, pp. 13-172). In Freud, S. *Obras completas*. São Paulo: Companhia das Letras. (Obra original publicada em 1905)
- Freud, S. (2016b). *Estudos sobre a histeria* (Laura Barreto, trad., vol. 2). São Paulo: Companhia das Letras. (Obra original publicada em 1893-1895)
- Freud, S. (2016c). O método psicanalítico de Freud (Paulo César de Souza, trad., vol. 6, pp. 321-330). In Freud, S. *Obras completas*. São Paulo: Companhia das Letras. (Obra original publicada em 1904)
- Freud, S. (2016d). Psicoterapia. (Paulo César de Souza, trad., vol. 6, pp. 331-341). In Freud, S. *Obras completas*. São Paulo: Companhia das Letras. (Obra original publicada em 1905)
- Foucault, M. (1992). *O que é um autor?* (António Fernando Cascais e Edmundo Cordeiro, trad.). Belo Horizonte: Vega (Obra original publicada em 1969)
- Gabbi Jr, O. F. (2003). *Notas a projeto de uma psicologia – as origens utilitaristas da Psicanalise*. Rio de Janeiro: Imago.
- Gay, P. (2012). Freud: uma vida para nosso tempo (Denise Bottmann, trad.). Companhia das letras: São Paulo. (Obra original publicada em 1988)
- Godelier, M. (2001). *O enigma do dom* (Eliana Aguiar, trad.). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. (Obra original publicada em 1996)
- Godoy, D. B. O. A. & Bairrão, J. F. M. H. (2015). Estrutura e inconsciente de Lévi-Strauss a Lacan: uma articulação topológica. *Cultures-Kairós*, 5.
- Golse, B. (2014). *L'être-bébé*. Paris, França: Puf.
- Greco, M. (2011). Os espelhos de Lacan. *Opção Lacaniana*, 6. 1-13.
- Guinand, P. (2004). *Anorexie et inédie: une même passion du rien?*. Strasbourg, França: Éres.
- Hanns, L. A. (1996). Negação (1), Recusa da realidade, Renegação : *Verleugnung*. Dicionário comentado do alemão de Freud (pp. 303-313). Rio de Janeiro : Imago.
- Kupermann, D. (2009). Sobre a produção psicanalítica e os cenários da universidade. *Psico*, 40(3). 300-307.

- Jerusalinsky, J. (2011). *A criação da criança – brincar, gozo e fala entre a mãe e o bebê*. Salvador, Bahia: Ágalma.
- Lima, G. G. (2006). *Da mãe A mulher: os circuitos do amor, desejo e gozo*. Tese de doutorado, Universidade de São Paulo (USP), São Paulo, São Paulo, Brasil.
- Lima, M. A. C. (2012). Anorexia e melancolia. *Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental*, 15(2), 251-264.
- Lacan, J. (1985). *O Seminário – Mais, ainda 1972-1973* (M. D. Magno, trad., vol. 20). Rio de Janeiro: Zahar.
- Lacan, J. (1986). *O Seminário – Os escritos técnicos de Freud 1953-1954* (Betty Milan, trad., vol. 1). Rio de Janeiro: Zahar.
- Lacan, J. (1992). *O Seminário – O avesso da psicanálise 1969-1970* (Ari Roitman, trad., vol. 17). Rio de Janeiro: Zahar.
- Lacan, J. (1994). *O Seminário – A relação de objeto 1955-1957* (Dulce Duque Estrada, trad., v. 4). Rio de Janeiro: Zahar.
- Lacan, J. (1998a). Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise. In J. Lacan, *Escritos* (Vera Ribeiro, trad., pp. 238-324). Rio de Janeiro: Zahar. (Obra original publicada em 1953)
- Lacan, J. (1998b). A instância da letra no inconsciente ou a razão desde Freud. In J. Lacan, *Escritos* (Vera Ribeiro, trad., pp. 498-536). *Escritos*. Rio de Janeiro: Zahar. (Obra original publicada em 1957)
- Lacan, J. (1998c). A direção do tratamento e os princípios de seu poder. In J. Lacan, *Escritos* (Vera Ribeiro, trad., pp. 591-652). *Escritos*. Rio de Janeiro: Zahar. (Obra original publicada em 1958)
- Lacan, J. (1998d). A significação do falo. In J. Lacan, *Escritos* (Vera Ribeiro, trad., pp. 692-703). *Escritos*. Rio de Janeiro: Zahar. (Obra original publicada em 1958)
- Lacan, J. (1999). *O Seminário – As formações do inconsciente 1957- 1958* (Vera Ribeiro, trad., v. 5). Rio de Janeiro: Zahar.
- Lacan, J. (2003). *O Seminário - ...ou pior 1971-1972* (Andrea Tenório Diniz Gonçalves et al., trad., v. 19). Salvador, Bahia: Espaço Moebius.
- Lacan, J. (2005). *O Seminário - O sinthoma 1975-1976* (Sérgio Laia, trad., v. 23). Rio de Janeiro: Zahar.
- Lacan J. (2008). O mito individual do neurótico ou poesia e verdade na neurose (Claudia Berliner, trad.). Rio de Janeiro: Zahar. (Obra original publicada em 1952)
- Lacan, J. (2016). *O Seminário – O desejo e sua interpretação 1958-1959* (Cláudia Berliner, trad., v. 6). Rio de Janeiro: Zahar.

- Lanna, M. (2011, outubro). Trocas agonísticas, bens inalienáveis e ‘casas’ no *Ensaio sobre a dádiva*. Anais do Encontro Anual da Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais. Caxambu, MG, Brasil, 25.
- Lanna, M. (2016). Além das coisas; o elogio da alienabilidade de Marcel Mauss. *Revista de Antropologia da UFSCAR*, 6(2). 34-56.
- Lazzarini, E. R. & Viana, T. C. (2006). O corpo em psicanálise. *Psicologia: Teoria e Pesquisa*, 22(2). 241-249.
- Lévi-Strauss, C. (1982). *As Estruturas elementares do parentesco* (Ferreira, M. trad.). Rio de Janeiro: Vozes. (Obra original publicada em 1949)
- Lévi-Strauss, C. (2008). O feiticeiro e sua magia. In C. Lévi-Strauss, *Antropologia estrutural* (Beatriz Perrone-Moisés, trad., pp. 181-200). São Paulo, SP: Cosac Naify. (Obra original publicada em 1949)
- Lévi-Strauss, C. (2015). Introdução a obra de Marcel Mauss. In M. Mauss, *Antropologia e Sociologia* (Paulo Neves, trad., pp. 9-44). São Paulo, SP: Cosac Naify. (Obra original publicada em 1950)
- Lévi-Strauss, C. & Eribon, D. (2005). De perto e de longe. São Paulo, SP: Cosac Naify. (Obra original publicada em 1988)
- Marcos, C. M. (2015). O objeto na anorexia – da falta do objeto ao objeto nada. *Estudos e pesquisa em psicologia*, 14(3). 987-1004.
- Martins, P. H. (2014). O ensaio sobre o dom de Marcel Mauss: um texto pioneiro da crítica decolonial. *Sociologias*, 36. 22-41. <http://dx.doi.org/10.1590/15174522-016003602>
- Matteo, V. Di. (2007). Subjetividade e cultura em Freud: ressonâncias no ‘mal-estar’ contemporâneo. *Discurso*, 36. 190-213. http://filosofia.fflch.usp.br/sites/filosofia.fflch.usp.br/files/publicacoes/Discurso/Artigos/D36/D36_Subjetividade_e_cultura_em_Freud.pdf
- Mauss, M. (1966). *The gift: forms and functions of exchange in archaic societies*. (Ian Cunnison, trad.). London, UK: Cohen & West.
- Mauss, M. (1969). Gift-gift. In M. Mauss, *Oeuvres* (vol. 3. pp. 46-51). Paris: Éditions de Minuit. (Obra original publicada em 1924)
- Mauss, M. & Hubert, H. (2005). *Sobre o sacrifício* (Paulo Neves, trad.). São Paulo: Cosac Naify.
- Mauss, M. (2015). Ensaio sobre a dádiva. In M. Mauss, *Antropologia e Sociologia* (Paulo Neves, trad., pp. 181-292). São Paulo, SP: Cosac Naify. (Obra original publicada em 1925)

- Maniglier, P. (2013). “De Mauss a Lévi-Strauss”, cinquenta anos depois: por uma ontologia Maori. *Cadernos de Campo*, 22. 163-179. 10.11606/issn.2316-9133v22i22p163-179
- Malinowski, B. (1978). *Argonautas do pacífico ocidental* (Anton P. Carr & Ligia Aparecida Cardieri, trads.). São Paulo: Victor Civita. (Obra original publicada em 1922)
- Meyer, A. V. (2009). *O Discurso de Roma: ponto de inflexão da psicanálise*. *Ide*, 32(49). 170-176.
- Miller, J. A. (1991). *Lacan elucidado: palestras no Brasil*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Miller, J. A. (1999). *Elementos de biologia lacaniana* (Yolanda Vilela, trad.). Belo Horizonte: Escola Brasileira de Psicanálise.
- Miller, J. A. (2011). *Perspectivas dos Escritos e Outros escritos de Lacan – entre o desejo e o gozo* (Vera Avellar Ribeiro, trad.). Rio de Janeiro: Zahar.
- Miller, J. A. (maio, 2013). O Outro do Outro. XI Congresso da NLS - O sujeito psicótico na época Geek. *Atenas, Grécia*. Recuperado de <http://www.ebp.org.br/dr/orientacao/orientacao005.asp>
- Miller, J. A. (2014). A criança entre a mãe e a mulher. *Opção lacaniana*, 15. 1-15.
- Pianciola, C. (2004). Alienação. In Bobbio, N., Mantteucci, N. & Pasquino, G. (Orgs.), *Dicionário de política* (Carmen C. Varialle et al., trads., vol. 1, pp. 20-23). Brasília: Universidade de Brasília. (Obra original publicada em 1983)
- Pulman, B. (2002). *Antropologie et psychanalyse: Malinowski contre Freud*. Paris, França: PUF.
- Quintella, R. (2016). O desmentido da privação na atualidade. *Ágora: Estudos em teoria psicanalítica*, 19 (1). 115-130. <http://dx.doi.org/10.1590/S1516-14982016000100008>
- Ranieri, N. & Letterio, D. (2017). *Quel che Lacan diceva dell'anoressia*. Milano, Italia: Mimesis.
- Rebollo, M. (2014). Desejo: dasein lacaniano. *Stylus*, 28. 79-90.
- Sabourin, E. (2008). Marcel Mauss: da dádiva à questão da reciprocidade. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 23 (66). 131-138. Recuperado de <http://www.redalyc.org/pdf/107/10706608.pdf>
- Safatle, V. (2015a). *Fetichismo: colonizar o outro*. Rio de Janeiro: Record.
- Safatle, V. (2015b). *O circuito dos afetos – corpos políticos, desamparo e o fim do indivíduo*. São Paulo: Autêntica.

- Safouan, M. (1993). *A palavra ou a morte: como é possível uma sociedade humana?* (Regina Steffen, trad.). Campinas: Papyrus.
- Schiocchet, L. A. (2004), Lévi-Strauss Vs. Freud? – Um ensaio. *Revista Vernáculo*, 6. 111-120.
- Simmel, G. (1908/1991). The problem of style. *Theory, Culture & Society*, 8. 63-71.
- Smadja, E. (2015). *Freud and culture*. Londres, Inglaterra: Karnac.
- Vallejo, A. & Magalhães, L. C. (2008). *Lacan: operadores da leitura*. São Paulo: Perspectiva.
- Vargas, H. C. (2008). O caráter público da troca e a alma da mercadoria: reflexões a partir da obra de Marcel Mauss. In *II colóquio internacional de comércio e cidade: uma reflexão de origem* (pp. 1-15). São Paulo, SP: FAUUSP-Labcom. Recuperado de <http://www.labcom.fau.usp.br/wp-content/uploads/2015/08/2008-VARGAS-Heliana-Comin.-O-caráter-público-da-troca-e-a-a.pdf>
- Vermorel, H. (1992). Fétichisme masculin et anorexie mentale féminine: réflexions d'après congrès sur l'er apport de Massimo Tomassini. *Revue française de psychanalyse*, 5. 1716-1719.
- Vernier, A. (2017). A criança entre o sujeito e o objeto. *Ágora: Estudos em Teoria Psicanalítica*, 20 (1). 135-146.
- Vibert, S. (2012). Fantasmies œdipiens et inhibition défensive dans l'anorexie mentale à l'adolescence. *Psychologie clinique et projective*, 18(1). 83-125.
- Weber, F. (2016). Vers une ethnographie des prestations sans marché. In Mauss, M. *Essai sur le don: forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques* (pp. 1-60). Paris, França : Puf.
- Weinberg, C. & Cordas, T. A. (2006). Do altas às passarelas: da anorexia santa à anorexia nervosa. São Paulo: Annablume.
- Weiner, A. (1992). *Inalienable possessions: the paradoxo of keeping – while giving*. Berkeley, EUA: University of California Press.
- Winnicott, D. W. (2000). A preocupação materna primária. In: Winnicott, D. W. *Da pediatria à psicanálise: obras escolhidas* (pp. 399-405). Rio de Janeiro: Imago. (Obra original publicada em 1956)
- Winnicott, D. W. (1971). A criança e seu mundo. Rio de Janeiro: Zahar. (Obra original publicada em 1965)

