UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA CIÊNCIAS E LETRAS DE RIBEIRÃO PRETO
DEPARTAMENTO DE PSICOLOGIA

DANIELA BUENO DE OLIVEIRA AMÉRICO DE GODOY

Modelagem topológica da possessão: sujeito e
alteridade na umbanda

Ribeirão Preto

2012

DANIELA BUENO DE OLIVEIRA AMÉRICO DE GODOY

Modelagem topológica da possessão: sujeito e alteridade na
umbanda

Tese apresentada ao Departamento de Psicologia
da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da
Universidade de São Paulo para obtenção do título
de Doutor em Psicologia

Área de concentração: Psicologia

Orientador: Prof. Dr. José Francisco Miguel
Henriques Bairrão

Ribeirão Preto
2012

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Godoy, Daniela Bueno de Oliveira Américo de
Modelagem topológica da possessão: sujeito e alteridade na umbanda. Ribeirão Preto, 2012.

274 p : il ; 30cm.

Tese de Doutorado apresentada à Faculdade de Filosofia Ciências e Letras de Ribeirão Preto/USP - Departamento de Psicologia. Área de concentração: Psicologia.

Orientador: Bairrão, José Francisco Miguel Henriques.

1. Alteridade. 2. Umbanda. 3. Possessão. 4. Psicanálise e Religião. 5. Fantasia.

FOLHA DE APROVAÇÃO

Daniela Bueno de Oliveira Américo de Godoy

Modelagem topológica da possessão: sujeito e alteridade na umbanda

Tese apresentada à Faculdade de Filosofia
Ciências e Letras de Ribeirão Preto para a
obtenção do título de Doutor.

Área de concentração: Psicologia.

Aprovado em:

Banca examinadora

Prof. Dr.: _____

Instituição: _____

Assinatura: _____

Prof. Dr.: _____

Instituição: _____

Assinatura: _____

Prof. Dr.: _____

Instituição: _____

Assinatura: _____

Prof. Dr.: _____

Instituição: _____

Assinatura: _____

Prof. Dr.: _____

Instituição: _____

Assinatura: _____

A meu marido, Henrique, que pacientemente me apoiou e me incentivou suportando comigo os desafios inerentes a este processo.

A meus filhos, Joaquim e Olívia, frutos dessa trajetória.

AGRADECIMENTOS

Ao prof. Dr. José Francisco Miguel Henriques Bairrão, que admiro tanto pelo saber quanto pela postura ética, agradeço a disponibilidade em me orientar pelas vias do não sabido.

Aos médiuns, pais de santo e entidades que colaboraram com o desenvolvimento desta pesquisa, especialmente Barbara, com quem aprendi muito sobre a umbanda ao vivenciá-la em nossos encontros.

A meu avô Hernani (Fofura) cuja presença a partir deste trabalho se realiza por meio de traços relacionados a Xangô. Acho que de tudo aquilo que ensinou em vida, o que melhor aprendi foi perseverar. Saudades eternas.

Ao psicanalista e matemático Jean-Michel Vappereau que, em alguns encontros em Buenos Aires e em Paris, auxiliou-me a encontrar o caminho para a elaboração da modelagem topológica.

Aos amigos e colegas do Laboratório de Etnopsicologia, pelas conversas, discussões e reflexões.

À minha mãe (Glória), à minha avó (Zezé), à minha sogra (Anna), à minha cunhada (Aninha) e à minha amiga Alice por terem me ajudado a cuidar dos meus filhos nos momentos em que tive que me dedicar mais intensamente à escrita desta tese.

À Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo, pela concessão da bolsa de doutorado, fundamental para a realização desta pesquisa.

RESUMO

GODOY, D. B. O. A. **Modelagem topológica da possessão: sujeito e alteridade na umbanda.** 2012. 274 f. Tese (Doutorado) - Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Ribeirão Preto, Universidade de São Paulo, Ribeirão Preto, 2012.

Este trabalho tem por objetivo ensaiar aplicações de estruturas topológicas – interpretadas psicanaliticamente – ao estudo do transe de possessão na umbanda, entendido como enunciação irreduzível ao estritamente verbal. Para esse efeito, o sujeito (instância enunciante) e o Outro (no caso, presentificado pelo mundo dos espíritos) são considerados como diferentes funções que se alternam em uma superfície moebiana (unilateral). Utiliza-se o método psicanalítico lacaniano em contextos sociais por meio de uma reconceptualização do método etnográfico, denominada de “escuta participante”, mediante participação e interação em terreiros de umbanda na qualidade de consultante. Com base no teorema geral das superfícies que, por meio de transformações homeomórficas, iguala três planos projetivos a um plano projetivo mais um toro, desenvolveu-se – em linha com a topologia lacaniana – duas vertentes de análise a partir do mapeamento da cadeia significante tecida na relação transferencial. Uma baseia-se no corte em “oito interior” e a outra no furo (estrutural à composição das superfícies). De um ponto de vista, a possessão pode ser compreendida em função da lógica inconsciente (fantasia), que relaciona as operações de produção do sujeito (alienação e separação) com a operação do corte que modifica sua estrutura, apresentando-o como dividido sem, no entanto, ser dois. De outro, ela pode ser compreendida como uma forma enunciativa que narra uma fantasia pressupondo uma escuta que não se restringe ao auditivo estrito senso, mas que é inclusiva do olhar e do cinestésico associado ao movimento. Com esta modelagem, alcança-se ampliar a pesquisa social e a escuta analítica a processos de enunciação espaço-temporais desatrelados da consciência, do psiquismo individual e da subordinação a uma concepção de interioridade psíquica os quais, por outro lado, também são desvinculados do social e da história como exteriores ao sujeito.

Palavras – chave: possessão, umbanda, alteridade, psicanálise e religião, fantasia.

ABSTRACT

GODOY, D. B. O. A. **Topological modeling of possession**: subject and alterity in Umbanda. 2012. 274 f. Tese (Doutorado) - Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Ribeirão Preto, Universidade de São Paulo, Ribeirão Preto, 2012.

This work aims to assay applications of topological structures – psychoanalytically interpreted – to the study possession trance in Umbanda, which is comprehended as a kind of enunciation irreducible to strictly verbal. The subject (enunciative instance) and the Other (in this case, materialized in the spirits world) are considered as different functions that alter themselves in a moebian (one-sided) surface. The Lacanian psychoanalysis method is used in social contexts after reconceptualizing the ethnographic method, now denominated “participant listening”. The researcher participated and interacted in Umbanda temples in the capacity of consultant. Based on the general theorem of surfaces that, through homeomorphic transformations equals three projective planes into a projective plan plus a torus, two analytical versions were developed from the mapping of the significant chain webbed in the transferential relationship. One relies on the “interior eight” cut and the other one on the hole (structural to the surfaces composition). In a point of view, the possession can be understood as derived from the unconscious logic (fantasy) that relates the operations of the subject’s production (alienation and separation) with the cut operation that modifies the structure, presenting the divided subject but not in two pieces. From another point of view, the possession can be thought as an enunciative form that describes a fantasy, which is not restricted to the hearing strict sense, but includes the gaze and the kinesthetic associated with the movement. After this modeling, social research and analytical listening are amplified to space-time enunciation processes released from consciousness, from individual psychism and from the subordination of an interiority psychic conception. They are also disentailed from the social and the history comprehended as exterior to the subject.

Key-words: possession, Umbanda, alterity, psychoanalysis and religion, fantasy.

SUMÁRIO

I PARTE: PSICANÁLISE E TOPOLOGIA.....	p. 11
1. INTRODUÇÃO.....	p. 12
1.1 Articulação entre topologia e psicanálise.....	p. 13
1.2 A posseção como forma enunciativa.....	p. 18
2. A NOÇÃO DE ESTRUTURA PARA LACAN.....	p. 31
2.1 A estrutura do significante.....	p. 32
2.2 A linguagem como estrutura.....	p. 35
2.3 A estrutura é furada.....	p. 39
2.4 O furo na estrutura.....	p. 43
2.5 Estrutura e topologia.....	p. 46
3. TOPOLOGIA LACANIANA	p. 49
3.1 O sujeito dividido.....	p. 49
3.2 A superfície corporal.....	p. 54
3.3 Composições espaciais do sujeito cartesiano e lacaniano.....	p. 58
4. ESTRUTURAS TOPOLÓGICAS E OBJETO <i>a</i>.....	p. 64
4.1. Esfera.....	p. 67
4.2. Toro.....	p. 69
4.3 Plano Projetivo.....	p. 75
4.3.1 Faixa de Moebius.....	p. 77
4.3.2 <i>Cross-cap</i>	p. 80
4.4 Garrafa de Klein.....	p. 91
4.5 Teorema geral das superfícies.....	p.106
II PARTE: A RELAÇÃO COM O CAMPO E SEUS DESDOBRAMENTOS.....	p.110

5. METODOLOGIA.....	p.111
5.1 Os limites da observação participante.....	p.111
5.2 As perspectivas em etnografia.....	p.114
5.3 Para além do simbólico.....	p.117
5.4 A “escuta participante”	p.121
5.5 Procedimento.....	p.124
 6. UMBANDA	 p.129
6.1 Inserção no universo umbandista.....	p.134
6.2 Arquitetura topológica dos pontos cantados.....	p.142
6.2.1 Cinésica e ponto cantado.....	p.150
 7. A RELAÇÃO TRANSFERENCIAL.....	 p.156
7.1 A médium e suas entidades.....	p.160
7.1.1 A médium: Bárbara.....	p.160
7.1.2 Exu: Tranca Ruas das Sete Encruzilhadas.....	p.170
7.1.3 Boiadeiro: Pedro da Pedra Grande.....	p.174
7.1.4 Preta Velha: Vó Mariana.....	p.182
7.1.5 Cabocla: Águia Dourada.....	p.184
7.2 A incorporação e o passe.....	p.191
7.3 Espaços topológicos da possessão.....	p.204
 8. MODELAGEM TOPOLÓGICA DA POSSESSÃO.....	 p.211
8.1 Interpretação da modelagem topológica baseada no corte nas superfícies.....	p.215
8.2 Interpretação da modelagem topológica baseada no furo das superfícies.....	p.232
 9. CONCLUSÃO.....	 p.250
 REFERÊNCIAS.....	 p.258
 ANEXOS.....	 p.267

I PARTE: PSICANÁLISE E TOPOLOGIA

Il est faux de dire que « la topologie est la psychanalyse » et il est faux de dire que « la topologie n'est pas la psychanalyse » (VAPPÉREAU, 1985, p. 10).

1. INTRODUÇÃO

Este trabalho, por meio da aplicação da topologia lacaniana – mais precisamente da parte que se refere às superfícies – ao transe na umbanda, tem por objetivo realizar uma modelagem topológica da possessão. Visa-se apresentar o espaço subjetivo de forma que a transição de identidades ocorrida no corpo do médium possa ser analisada em continuidade, o que se sustenta pela concepção de que o “eu”¹ (do médium) e o “outro” (espíritos/entidades), bem como o “sujeito” (efeito da enunciação inconsciente verificável através dos significantes comuns aos entes envolvidos na possessão: médium, entidades e consulentes) e o “Outro” (sistema interpretativo, no caso, o umbandista, que organiza a relação entre o mundo dos espíritos com o mundo dos vivos) coexistam em uma mesma estrutura.

Considera-se, portanto, o desenvolvimento teórico realizado por Lacan na psicanálise, famoso por se tratar não apenas de uma releitura de Freud, mas também de conceitos oriundos de diversas disciplinas, como é o caso da topologia.

Este processo de releitura, por meio do qual o psicanalista propõe novas interpretações a termos originários de outros campos do saber, pode ser considerado metafórico no meio científico. No entanto, segundo a perspectiva lacaniana, as questões suscitadas por eles seriam comuns à psicanálise; não se tratando de uma transferência argumentativa sustentada pelo uso do “como se”, mas da adoção de um novo enfoque analítico para uma mesma problemática.

Esse é o caso do termo “estrutura”, que para o psicanalista seria o real encarnado no simbólico e não somente uma representação espacial daquele. Não se trata de ilustração, a estrutura neste contexto deve ser entendida como um operador lógico capaz de informar posições relativas ao sujeito, presentificando – como furo – aquilo que se demarca para além da fronteira do simbólico.

A topologia de Lacan, ao contrário da disciplina matemática que calcula e demonstra, mostra. Não se trata de definir conceitos, mas de fazê-los operar na estrutura. Esse é o sentido da afirmação de que a faixa de Moebius é o sujeito no momento da operação do corte (NASIO, 1995), porque esta topologia funciona hermeneuticamente; é a teoria em ação, por meio da qual conceitos são elaborados e refinados.

A validade da utilização da topologia na psicanálise não está tanto na tentativa de formalizá-la, como queria Lacan, mas em ter se tornado um instrumento de modificação do

¹ Lacan utiliza os pronomes “je” e “moi” para se referir ao sujeito do inconsciente e ao eu / ego, respectivamente. Com a finalidade de nos mantermos o mais fiel possível a essa terminologia, adotaremos as palavras “sujeito” e “eu” para nos referirmos a elas.

imaginário², apresentando situações que vão contra a experiência intuitiva da nossa vida cotidiana (NASIO, 1995), o que, tratando-se da teoria das superfícies, Vappereau (1988) define como processo de imaginarização do simbólico.

No entanto, nem todos os autores psicanalíticos seguem esta vertente. De fato, não há um consenso entre eles (RONA, 2010), pois a topologia aparece tanto como suporte explicativo / descritivo dos principais conceitos psicanalíticos e das relações entre eles, quanto como uma maneira alegórica de se tratar a teoria.

Como a base conceitual desta pesquisa assenta-se na aplicação da articulação entre psicanálise e topologia, uma questão de cunho epistemológico se impõe para a orientação desta aplicação (topologia lacaniana à possessão): qual é o estatuto da relação entre psicanálise e topologia? Seria a topologia um modelo para a psicanálise?

1.1 Articulação entre topologia e psicanálise

Conforme mencionado anteriormente, Lacan afirma que a estrutura, interpretada topologicamente, seria o real encarnado no simbólico e não uma representação espacial daquele. Logo, a utilização da topologia como mera ilustração da teoria psicanalítica não dá conta da complexidade relativa ao tecido que enoda simbólico, real e imaginário. Por outro lado, Lacan era contrário ao uso da palavra modelo para se referir à sua teoria topológica acerca do sujeito, por relacioná-la à questão da representabilidade da realidade. Como a relação objetiva com o mundo está perdida, por ser mediada pela linguagem, tentativas de representá-la estão fadadas ao fracasso, podendo ocorrer apenas imaginariamente, por isso a recusa da ideia de modelo como representação (BAIRRÃO, 2003a).

Por um lado, a estrutura é real, naquilo que se repete sem cessar, apontando para a mesmidade da coisa que, na superfície, após toda e qualquer torção, deformação ou reviramento continua apresentando-se da mesma maneira como um furo, mas, por se tratar de uma leitura cuja espacialização é necessária para gerar a combinatória significativa, a estrutura também é simbólica.

² Imaginário é um termo utilizado por Lacan para se referir ao registro que comanda os processos psíquicos que dão origem ao eu como a instância que se crê conhecedora do mundo e de si mesmo. “[...] para a psicanálise, o mundo externo não se compõe de coisas e de seres, mas é fundamentalmente composto de imagens. Quando acreditamos perceber um objeto, ‘nosso eu’ percebe apenas a imagem do objeto” (NASIO, 1997, p. 116). Daí o eu se alienar no outro, pois sua própria imagem refletida no espelho também é originalmente experienciada como sendo desta ordem.

Como forma impossível de ser preenchida por conteúdos que viriam a defini-la imaginariamente, a estrutura não pode ser tratada como um modelo para a psicanálise lacaniana porque isto implicaria na existência de dois campos distintos: de um lado o sujeito (a ser representado) e do outro a estrutura (a representação daquele).

No entanto, segundo Black (1966), este é apenas um dentre três tipos de concepções de modelo existentes nas teorias científicas, que seriam: modelos por escala, modelos analógicos e modelos teóricos. O primeiro teria por objetivo a reprodução do objeto original, constituindo-se em uma representação da coisa real ou imaginária. O segundo teria a finalidade de reproduzir a estrutura original do objeto, sistema ou processo em outro meio, abstratamente, pelo estabelecimento de um paralelo entre as propriedades do modelo e aquelas do objeto original, proporcionando hipóteses plausíveis para a apreensão dos fenômenos em pauta.

Já os modelos teóricos teriam por finalidade descrever o funcionamento de um campo pela introdução de uma linguagem já estabelecida em uma teoria científica em um novo domínio de aplicação. Neste caso, não se trata de comparar dois domínios, mas de adequar a linguagem ao objeto de aplicação de forma que através do domínio secundário se possa penetrar intelectualmente no campo de interesse original. Necessariamente, o homeomorfismo³ é determinante para o estabelecimento de um modelo teórico válido.

Uma vez que Lacan faz uso da topologia para tratar da estrutura do sujeito de modo que seja possível localizar um acontecimento⁴ espacial e temporalmente, há a transposição de um saber da matemática para a psicanálise (baseado essencialmente na teoria dos conjuntos), sugerindo novas hipóteses e especulações no campo primário de investigação (configuração espacial do sujeito) a partir de leis formuladas para um espaço cuja determinação é dada por propriedades de continuidade, contiguidade e delimitação sem qualquer referência à distância, ao tamanho ou à área, que também se aplicam ao campo da psicanálise.

Como no âmbito da estrutura *topologia* e *psicanálise* são homeomorfos, propõe-se que, em termos científicos, Lacan se utiliza do modelo teórico para descrever as transformações subjetivas. No entanto, como a discussão sobre a definição e adequabilidade

³“Any coherent rule that takes the elements of one set and puts them into another is a mapping, even when there is no question of geometrical projection, provided that the process is continuous, one-to-one and ditto in reverse. One-to-one means that every point of set A becomes one and only one point in set B. This can work in reverse, so that the transformation backward takes each point in set B to one and only one point in set A. This symmetrical and continuous function is our old friend homeomorphism, now properly defined” (BARR, 1964, p. 189).

⁴ Este acontecimento é da ordem do ato, das formações do inconsciente (sonhos, chistes, atos falhos, fantasias, etc.)

do uso de modelos nas ciências de forma geral é um tema controverso (BLACK, 1966), toca-se em outra questão: o modo como o uso de modelos é visto pela ciência.

Nouvel (2002) centraliza sua argumentação em torno da problemática da metáfora, de modo que o uso de modelos concebidos em relação àquela seja evitado pela ciência. Porém, esta questão não constituía um problema para Black (1966):

[...] o emprego de modelos teóricos assemelha-se ao uso de metáforas, por requerer a transferência analógica de um vocabulário: a metáfora e a construção de modelos revelam relações novas – ambas são tentativas de colocar conteúdo novo em recipientes velhos (p. 231 – tradução nossa⁵).

Nouvel (op. cit.) considera o modelo como uma simplificação construída para a elaboração de uma formalização teórica genérica o suficiente para ser aplicado em fenômenos de mesma ordem. A metáfora, por outro lado, seria uma “complicação” surgida pelo jogo das palavras, pela multiplicação de sentidos.

Segundo este autor, a ciência nos ensina a negligenciar alguns aspectos para privilegiar os mais importantes. A modelização pressupõe a redução de variáveis, como uma espécie de garimpo de elementos, que deve selecionar apenas os conceitos diretamente relacionados ao problema em questão. Uma finalidade do uso de modelos seria, então, a simplificação para o favorecimento da previsão de fenômenos circunscritos no mesmo padrão formal da realidade estudada.

Retomando explicitamente a aproximação feita por Black (op. cit.), Nouvel (op. cit.) afirma que se modelo e metáfora possuem alguma semelhança seria apenas como uma operação mental de mesma raiz, porém funcionando em sentidos opostos:

[...] assim como uma bomba pode servir tanto para encher quanto para esvaziar: preencher as imagens de uma miríade de conexões e dar-lhes através disso um aumento de ambiguidade (no caso da metáfora) ou, ao contrário, esvaziar as imagens para fazer com que elas se aproximem da univocidade (no caso do modelo) (p. 194 – tradução nossa⁶).

Se há modelos que funcionam como metáforas ao serem transpostos de um domínio a outro, isso dá margens a considerar “a ciência, como as humanidades ou a literatura, é um assunto da imaginação” (BLACK, op. cit, p. 238 – tradução nossa⁷) por um lado – porque é inegável a necessidade de uma imaginação criativa para a elaboração de teorias científicas –

⁵ “[...] el empleo de modelos teóricos se asemeja al uso de metáforas por requerir la transferencia analógica de un vocabulario: la metáfora y la construcción de modelos revelan relaciones nuevas – ambos son intentos de poner contenido nuevo en odres viejos”.

⁶ « [...] un peu comme une pompe peut aussi bien servir à remplir qu'à vider: remplir les images d'une multitude de connexions et leur donner par là un accroissement d'ambiguïté (pour la métaphore) ou, au contraire, vider les images pour les faire approcher de l'univocité (pour le modèle) ».

⁷ “[...] la ciencia, como las humanidades o la literatura, es un asunto de la imaginación”.

ou como uma forma de sedução para o pensamento (NOUVEL, op. cit., p. 200), de outro, que apenas o ludibriaria, afastando-o do “bom caminho”.

Segundo Lacan, a metáfora é inerente ao funcionamento inconsciente e ao pensamento conceitual em geral⁸, relacionando entre si, através de um jogo de substituições, significantes autônomos (LACAN, 1998d, p. 510), ou seja, inevitavelmente está presente no alicerce do pensamento científico, ainda que seja negada ou recalcada. Segundo a teoria lacaniana, esta não é, portanto, uma boa linha argumentativa para validar ou refutar a utilização de modelos em ciência.

Até o momento, foram apresentadas versões que correspondem àquilo que Badiou (1970) denominou de uma instância epistemológica da palavra modelo: noção descritiva da atividade científica. Há ainda que se considerar outra, definida como um conceito da lógica matemática, já que é nela que Lacan busca uma linguagem mais adequada para tratar do real.

Neste caso, ao situar os modelos no campo da interpretação, a teoria dos modelos subverte a noção habitual de que este seria a representação de um dado objeto ou realidade. Nela, a teoria é a representação de uma interpretação de uma fórmula, que é o objeto representado, um modelo que torna a teoria verdadeira.

A teoria dos modelos⁹, como parte da lógica contemporânea, é consequente ao desenvolvimento das geometrias não euclidianas no fim do século XIX e da teoria dos conjuntos (bem como dos paradoxos¹⁰ relacionados a esta), as quais permitiram que diversas modelizações pudessem ser verdadeiras para uma mesma teoria.

Para apresentar a concepção de modelo de acordo com a lógica contemporânea, definem-se dois campos: uma linguagem formal dada e as interpretações desta linguagem: “dada uma fórmula F escrita em linguagem formal L, dir-se-á que algumas interpretações da linguagem L são modelos da fórmula F” (WAGNER, 2002, p. 8).

Assim, a partir da interpretação dos signos da linguagem, define-se a interpretação de um termo e a interpretação de uma fórmula; e os modelos de uma fórmula são as interpretações que a tornam verdadeira: “seja L uma linguagem formal, F uma fórmula de L e I uma interpretação da linguagem L. Diz-se que I é um modelo da fórmula F se esta fórmula é verdadeira para a interpretação I” (WAGNER, 2002, p. 19).

⁸ “Toda designação é metafórica, não pode fazer-se senão por intermédio de outra coisa” (LACAN, 2009, p.43), ou seja, a metáfora não deve ser distinguida do símbolo, pois toda espécie de emprego deste é metafórica.

⁹ Esta expressão apareceu pela primeira vez com Tarski no artigo intitulado “*Contributions to the theory of models I, II*” de 1954.

¹⁰ O paradoxo de Russell, por exemplo, é bastante citado por Lacan (ver sessão do dia 24-01-62 pertencente ao seminário “A Identificação”).

Podemos dizer, então, que a teoria dos modelos estuda *as relações* entre uma linguagem e as estruturas que permitem interpretá-la, ao articular a sintaxe (estrutura formal da linguagem) e a semântica (interpretação ou significação da linguagem formal).

Tomando a teoria dos modelos como uma possibilidade de modelo para a construção da modelagem topológica da possessão, ao fazermos a transposição dos termos L (linguagem formal), F (fórmula) e I (interpretação de um termo e de uma fórmula) teríamos que considerar L e F conjuntamente, uma vez exposto que no campo lógico-matemático uma linguagem (L) é pura estrutura, não comportando nenhum conteúdo e que F só será uma fórmula válida se for escrita utilizando-se dessa linguagem, ou seja, as estruturas topológicas teriam que ser tratadas como fórmulas matemáticas, passíveis de serem aplicadas a vários domínios que, no caso, referir-se-iam aos processos relativos à possessão umbandista.

A interpretação de uma fórmula ou linguagem (I), por se referir à atribuição de objetos conceituais ou empíricos às variáveis de uma fórmula, relacionar-se-ia à aplicação do universo simbólico umbandista às estruturas topológicas tal qual apresentadas por Lacan. A correlação da garrafa de Klein à pulsão invocante, por exemplo, corresponderia à atribuição a essa estrutura topológica de um domínio de aplicação, ou seja, de uma interpretação de F.

Embora Badiou (1970) afirme que exportações fora do domínio próprio à experiência matemática, que define a sintaxe como uma disciplina aritmética e a semântica como conjuntista, são ilegítimas por forçar uma articulação estabelecida essencialmente neste campo, Rona (2010) também utiliza a teoria dos modelos como o embasamento teórico que permite a estruturação das relações entre psicanálise e topologia além do campo meramente ilustrativo, porque ele se atém ao significante como conjunto:

[...] se é o significante, por apresentar a própria estrutura de conjunto, que dá o fundamento para essa relação, então, a topologia é modelo, no sentido matemático do termo. Dito de outra maneira, a topologia interpreta a psicanálise, o que vai em sentido estritamente oposto àqueles que tentam interpretar a topologia – mesmo se for necessário dizer que se trata de uma topologia lacaniana – a partir da psicanálise (p. 31).

Pensar o significante como conjunto é possível graças à noção de homeomorfismo que estabelece leis de relações simétricas e contínuas definidas a partir da teoria dos conjuntos. Ou seja, o modelo teórico apresentado por Black (1966) de certo modo dialoga com a teoria dos modelos.

Definido que a topologia se apresenta como interpretante (modelo) da psicanálise, cumpre agora contextualizar o campo de aplicação da topologia lacaniana¹¹, ou seja, a possessão.

1.2 A possessão como forma enunciativa

Articular a topologia lacaniana à possessão implica pensar a relação entre sujeito e Outro espaço-temporalmente. Visa-se com isso contribuir para com estudos sobre o transe que enfocam práticas corporais tais como movimentos e sensações não como elementos figurativos, mas como principais instâncias de enunciação¹². Estudos na área da antropologia e da etnologia¹³ que também se debruçam sobre a possessão sob uma perspectiva comunicacional são apresentados a fim de contextualizar a temática em questão.

Uma dessas perspectivas trata da possessão sob o prisma do teatro, como um fenômeno fundamentalmente estético, visto que o ritual – com seus cantos e danças públicas, além das vestimentas e acessórios especiais – marca o apagamento da pessoa (“ator”) por trás da divindade que, ao tomar corpo, ganha a cena. A coerência enunciativa da possessão parece organizar o olhar dos autores considerados mais do que as diversas formas enunciantes presentes no transe de possessão.

Rouget (1980), interessado nas relações da música com a possessão, elabora um panorama dinâmico da complexa influência que aquela exerce no transe. Para isso, inicia sua

¹¹ O uso do termo “topologia lacaniana” se justifica pelas especificidades a que Lacan recorre a fim de viabilizar a transmissão de seu ensino, o que seria inviável caso se ativesse apenas ao discurso matemático. Soma-se a isso o fato de os enunciados lógicos excluírem o sujeito da enunciação, ponto central da teoria lacaniana. Embora sejam campos homeomorfos, há uma diferença central em relação aos “campos em branco”/ furo na estrutura: enquanto a lógica exclui a falta para ser operante, na psicanálise ela é a origem do significante. A unidade de um conjunto só pode ser dita de fora deste conjunto. Há que haver um elemento suplementar, o “um a mais”, justamente o elemento que falta aos elementos da coleção – Outro como tesouro dos significantes (LACAN, 2011d - Seminário 14, inédito, proferido no dia 23-11-66).

¹² A fim de favorecer o diálogo com pesquisas antropológicas nesta área, utilizo “instância de enunciação” da mesma forma que Lacan, com base na linguística, utiliza “sujeito da enunciação”, em contraposição ao sujeito do enunciado. No caso da possessão, isso é evidente, pois a enunciação origina-se no campo dos espíritos (supostos agentes), mesmo que o enunciado se expresse no corpo do médium.

¹³ Há psicanalistas que também apresentam análises sobre a possessão em cultos afrobrasileiros (QUINET, 1989; ALBERTI, 1998; CHEMAMA, 1999; FERRETO, 1999; KRACKE, 2000; FLEIG, 2003), porém, como normalmente se trata de uma tradução de elementos e relações observados em campo em conceitos e teorias psicanalíticas já bem sedimentadas, somado ao fato de serem produções isoladas, escolhemos nos concentrar em estudos de autores especialistas nesta área, normalmente antropólogos. Excepcionalmente, Rivera (1998) é uma psicanalista que também faz esta mesma crítica, ao afirmar que a psicanálise pode ser posta à prova por um contexto sociocultural estrangeiro a sua prática. Pellicciari (2008) denuncia o uso de conceitos lacanianos como se por si mesmo constituísse uma metassignificação de outros discursos, sem dar ouvidos aos sujeitos e ao padrão simbólico que os regula, o que resulta na aplicação de uma espécie de imaginário lacaniano ao religioso afro-brasileiro.

pesquisa com uma ampla discussão¹⁴ sobre os conceitos de transe e de possessão. Considerando estes fenômenos em diversas culturas e religiões, principalmente oriundos do Oriente, Rouget (op. cit.), define o transe em contraposição ao êxtase. Enquanto aquele normalmente se atinge em um ritual social (na umbanda ele recebe o nome de “gira”), por meio de movimentos (danças, gestos), de barulho (música, canto, palmas, etc.), a partir de uma superestimulação sensorial; este se caracteriza por ser um tipo de estado alcançado através da privação sensorial (silêncio, imobilidade, solidão) cujo ápice é um arrebatamento, fruto da união com o divino. Alucinações visuais e auditivas são comuns no êxtase, pois que este se define como uma aparição do divino ao humano, enquanto no transe, devido à “substituição de personalidades”, aquilo que é vivido no corpo possuído relaciona-se à divindade encarnada.

A possessão, definida como a tomada do corpo humano pelas divindades que, momentaneamente, substituem a personalidade daquele que fora possuído, ocorre por meio do transe. Neste sentido, a possessão é um sistema de relações possibilitado pelo transe; porém, não é o único. O transe também pode ser situado em relação ao xamanismo, processo em que o homem realiza uma viagem até o mundo dos espíritos de modo que seja possível a coexistência da pessoa e da divindade em um mesmo corpo (ROUGET, 1980).

No que concerne a possessão, Rouget (op. cit.) descreve as nuances relacionais entre o sujeito em transe com a divindade responsável por este estado. Entre o espírito supostamente agente e o indivíduo supostamente agido pode haver casos de inspiração (a divindade ou uma força dela emanada investem na pessoa, em um tipo de coexistência dominante que faz a pessoa agir ou falar em seu nome) e de comunhão (relação entre eles é sentida como um encontro, no qual há uma revelação), sendo que, aquele considerado por Rouget como “possessão” no sentido estrito do termo, é aquele no qual, durante o transe, há uma mudança na personalidade do indivíduo, devido à tomada de seu corpo por uma divindade que atua, momentaneamente, em seu lugar. Neste caso, trata-se, para o referido autor, de uma identificação¹⁵ dupla: por um lado, deve-se identificar a divindade atuante e por outro, para haver o transe de possessão, é preciso que a pessoa possuída se identifique à divindade.

Esta relação de identificação situa-se na esfera social porque além de usualmente se manifestar em situações grupais, apresenta como principal característica o estabelecimento de laços de aliança, que tem por função levar a divindade a exercer seu poder em favor do

¹⁴ Apresento apenas suas conclusões, já que é com base nelas que estes conceitos são utilizados neste estudo.

¹⁵ Transes não identificatórios (de inspiração e de comunhão) aparecem como características do islã, do cristianismo e do judaísmo, ligados ao padrão simbólico das religiões transcendentais. Trata-se, para Rouget (1980) do campo da epifania.

possuído e/ou de seu grupo. Mas, como há diversos tipos de cultos de possessão, eles devem ser compreendidos como sistemas autônomos, cuja coerência interna¹⁶, embora articule diferentemente os elementos comuns à possessão, regula sua estrutura e a dinâmica do transe. Esta se caracteriza por um processo compostos por diferentes fases (preparação, desencadeamento, plenitude, resolução) que varia conforme a experiência¹⁷ do adepto.

É na dinâmica do ritual que Rouget (1980) considera as relações entre música e possessão, relações complexas porque não podem ser estabelecidas em termos de causa de efeito. A única regra passível de ser apontada é que a música é feita para os espíritos com o objetivo de provocar a identificação entre eles e as pessoas.

Para Rouget (1980), a música não se situa no nível emocional, nem invocatório, nem encantatório, ela atua essencialmente no nível da identificação. A língua falada pela música é compreendida por todos; cada um decodificando-a de seu próprio jeito. É através da música e da dança, que ela suscita, que se opera o reconhecimento da presença do deus pelo grupo; reconhecimento indispensável porque ele autentica o transe, conferindo-lhe sua característica de normalidade. Rouget (op. cit.) conclui que a música aparece como o principal meio de socializar o transe, pois na possessão, ela é a condição *sine qua non* desta experiência que viabiliza uma troca de identidade, ou seja, é a música que significa o reconhecimento da outra identidade que se manifesta principalmente com a dança – expressão principal e frequentemente única – desta troca:

[...] os cultos de possessão são mecanismos que fazem um uso há muito preparado e sábio da música. Seu papel neste campo é múltiplo. De início, no nível da cerimônia – ou se preferirmos, no nível do teatro – aquele de criar para os adeptos um certo clima emocional. Em seguida, ela os leva a essa grande mutação imaginária que consiste para ele em se identificar com o espírito que o possui [...] Enfim, ela fornece aos adeptos os meios de manifestar esta identificação e exteriorizar o transe. É aí que a música é indispensável. Por quê? Porque ela é a única linguagem que fala ao mesmo tempo (perdoem a expressão) com a cabeça e com as pernas, porque é através dela que o grupo estende ao indivíduo o espelho onde ler a imagem de sua identidade de empréstimo e porque é ela que permite ao indivíduo reenviá-la para si mesmo sob a forma de dança [...] A música socializa e permite o desabrochar do transe (ROUGET, 1980, p. 441-442 – tradução nossa¹⁸).

¹⁶ O transe é uma conduta socializada que acomete indivíduos susceptíveis de serem invadidos por um acontecimento emocional (possessão) submergente a seu estado normal, cuja interpretação – desse acontecimento – assinala a vontade ou a presença de um espírito / divindade. Uma vez estabelecida esta relação, visa-se domesticar a manifestação do espírito para que assim se instaure um modo de comunicação por meio da identificação da pessoa em transe com a divindade tida como responsável pela possessão. Esta relação é teatralizada via conduta identificatória estabelecida espontaneamente ou através de aprendizagem.

¹⁷ Conforme o adepto evolui no processo iniciático, ele deve ser capaz de integrar a experiência inicialmente vivida com uma técnica do corpo, que remete ao aprendizado de entrar em transe e sair dele.

¹⁸ « [...] les cultes de possession sont des mécanismes faisant un usage longuement mis au point et très savant de la musique. Son rôle y est multiple. C'est d'abord, au niveau de la cérémonie – ou, si l'on préfère, au niveau du théâtre –, celui de créer pour les adeptes un certain climat émotionnel. C'est ensuite d'amener l'adepte à cette grande mutation imaginaire qui consiste pour lui à s'identifier avec l'esprit qui le possède [...] Enfin, c'est de fournir à l'adepte les moyens de manifester cette identification et donc d'extérioriser sa transe. C'est là que

Por mais vasto que seja o universo considerado por Rouget (op. cit.) para a elaboração de suas conclusões acerca da função da música no transe, parece-me que ele a toma tanto pela estrutura, quanto pela materialidade empírica que articula o idioma da possessão. No entanto, segundo Bairrão (2011a), é preciso distinguir a “função de articulação” da estrutura do “suporte empírico” que a veicula como linguagem, pois, conforme desenvolvido nesta pesquisa, para além da música há outras formas de enunciação presentes na possessão:

[...] faz sentido distinguir uma estrutura como condição de articulação de um idioma, da materialidade empírica que preencha a sua função, ou seja, que consubstancialize o que valha como significante nesse idioma. Mas, como por sua vez aquela deve ser encarnar em suportes sensíveis, há o desafio de não pensar a estrutura em abstrato, especificando-a num território sensível, com o qual não se confunde, mas sem o qual seria inoperante (BAIRRÃO, 2011a, p.159).

Trata-se, de acordo com Bairrão (2011a), de estender o estatuto simbólico também ao figurativo, ou seja, de considerar as imagens (visuais, olfativas, gustativas, táteis e sonoras; a música é um tipo de imagem sonora) como unidades mínimas de sentido que, no caso da possessão, compõem uma enunciação eminentemente corporal. Neste sentido, a música seria apenas um dos casos que propicia a identificação entre pessoa e divindade.

Leiris (1996) é outro autor importante no que diz respeito à perspectiva teatral da possessão, justamente porque a abordagem que faz dela ocorre por via da estética, concebendo-a como um fenômeno estilizado da vida cotidiana, como uma elaboração coletiva que se apresenta em um ponto de tangência entre os indivíduos e o mundo, entre o eu e o outro.

O tema central discutido por Leiris (op. cit.), por meio da metáfora do “teatro vivido” e do “teatro interpretado”, é a irredutibilidade do sujeito à unicidade relativa à noção ocidental de pessoa que se manifesta por meio dos espíritos possuidores, os quais funcionariam como “um tipo de vestuário de personalidades” (p. 950) oferecendo repertório corporal diverso mediante necessidades cotidianas, podendo, no limite, provocar o apagamento temporário ou permanente da pessoa possuída, como foi o caso de uma curandeira, que passava quase todo o tempo possuída por algum espírito zar, configurando um caso extremo de identificação com o outro.

De fato, pode-se pensar a distinção teórica, no que diz respeito à autenticidade do transe, proposta por Leiris entre “teatro vivido” e “teatro interpretado” como uma forma de

la musique est indispensable. Pourquoi ? Parce qu'elle est le seul langage à parler à la fois (qu'on me passe l'expression) à la tête et aux jambes, parce que c'est à travers elle que le groupe tend à l'individu le miroir où lire l'image de son identité d'emprunt et parce que c'est elle qui permet à l'individu de la lui renvoyer sous forme de danse [...] La musique ne fait que socialiser la transe et lui permettre de s'épanouir ».

análise dos processos identificatórios que se encarnam nos corpos humanos, cuja prática, no entanto, evidencia uma fronteira imprecisa, já que simulações humanas podem ser consideradas como manifestações autênticas dos espíritos.

A dimensão mimética revela como o jogo interpretativo de papéis pode ser um prelúdio à manifestação dos deuses, porque de alguma maneira a presença deles já está sendo invocada. Por esta razão, gestos iniciados como uma brincadeira podem comportar sinais passíveis de serem “lidos” como atestando a presença verdadeira de algum deus.

Uma vez que se manifestam em qualquer ocasião da vida cotidiana e não apenas nos rituais, gestos, comportamentos e pensamentos são atribuídos aos deuses conforme as características que lhes são habituais. Concebidos como tipos ou forças, são dotados de funções específicas muito além de simples encenações: suas intervenções alteram o curso da vida das pessoas, seja para aumentar o peso de um ato ou de uma declaração dando-lhe prestígio; ou para justificar uma má conduta social. Ao fazerem a mediação entre o eu e o outro e entre o eu consigo mesmo, adquirem o status de protagonistas principais.

Isso não exime os indivíduos de suas responsabilidades, pois se por um lado os deuses zar são os autores dos acontecimentos que os levam a ter prestígio, sucesso ou desgraça, são as pessoas, mesmo em um estado distinto, que agenciam essas ações. Trata-se de uma relação de causa circular em que os dois termos estão implicados da mesma maneira. Assim, por exemplo, é impossível afirmar se são os zar que causam a beleza feminina ou se é por causa dela que os zar se aproximam de uma mulher.

A possessão pelos zar implica uma dominação corporal realizada pelo espírito, como o resultado de uma ação que se faz do exterior, mais da ordem de uma forte e incontável influência. Embora Leiris (1996) questione a inconsciência durante o transe, propondo ser um dado próprio ao sistema que deve ser respeitado (já que se é o espírito que está no comando, a pessoa possuída só poderia se mostrar ignorante de suas ações, pois ao contrário, tratar-se-ia de meras agitações físicas vazias de sentido) ele não cogita a hipótese de os sistemas africanos tratarem o mundo sagrado e o profano de forma contínua, de modo que a construção da subjetividade e da identidade, ao revelar múltiplas faces, pudesse conceber o eu e o outro, o sujeito e o Outro, não de maneira dual, mas única e contínua.

Paradoxalmente, Leiris (op. cit.) conclui que no transe de possessão pelos zar a teatralidade que está em pauta interdita a possibilidade de ser tida como tal, pois a coerência própria à possessão, que organiza a construção dos sentidos, se perderia se os seres sagrados ao qual se refere não estivessem verdadeiramente presentes. É como se o etnólogo

confessasse o uso de uma metáfora que já soubesse ser inadequada, mas mesmo assim suficiente para desenvolver a ideia de que na possessão a pessoa é integralmente colocada em causa: de modo ativo ela pode inventar as cenas nas quais ela será a protagonista.

É sob este mesmo fundo que o autor considera a possessão como uma mentira compartilhada, na qual os adeptos creem, mesmo com algumas contestações e contradições, afirmando que a legitimidade de se falar em “teatro interpretado” seria apropriado apenas nos casos em que eles mesmos duvidam da realidade da possessão.

Essa asserção é facilmente referível ao paradoxo do mentiroso utilizado por Lacan (2011b), no qual a verificação de ser uma mentira ou uma verdade o enunciado “eu minto”, baseia-se no fato de que a verdade fala. Se ambas as alternativas se desmentem mutuamente, é somente pelo ato da fala e não do conteúdo do enunciado que se poderá chegar à verdade, que será sempre semidita, já que há a possibilidade do engano.

Não é à toa que Leiris é um clássico, ele foi um dos pioneiros a tratar a possessão como um sistema lógico em si mesmo que não precisava ser julgado ou “traduzido” para o referencial dualista ocidental, conhecido pela valorização da individualidade, cuja coerência deve ser demonstrada pela unicidade do eu, tanto no plano mental quanto no corporal.

Outro autor que merece destaque em relação a estudos que investigam a elaboração da alteridade em culturas africanas marcadas pelo culto de possessão é Marc Augé. Notadamente, na obra *Le dieu objet* (AUGÉ, 1988) por considerar o corpo tanto como símbolo, quanto como matéria (tanto bruta quanto orgânica) dos deuses, de modo a não reduzi-lo nem à fisiologia nem à biologia.

Tratando o corpo como materialidade simbólica e orgânica, ancoradouro da relação entre homens e deuses, Augé (op. cit.) o apresenta como a origem de onde se questiona a matéria bruta e a vida, os mortos e os vivos, tendo os deuses como instâncias de alteridade capazes de balizar soluções para a questão latente nestes antagonismos, qual seja a constituição da singularidade na sua relação com o outro.

Partindo da coerência simbólica que estrutura a relação entre os deuses e os homens, o autor privilegia a materialidade concreta do corpo humano e dos elementos da natureza para pensar a constituição desses dispositivos simbólicos. O corpo se constitui a referência por excelência dessa relação, pois por bascular tanto para a vertente do significante quanto do significado, só pode ser simbolizado e produzir símbolos por já estar inscrito no universo da natureza, cujos sentidos emergem de elementos que ela mesma propõe à experiência humana.

Definindo o simbólico como o conjunto dos sistemas de representação da atividade humana, o etnólogo afirma que os deuses são os responsáveis pela mediação deste universo, naquilo que constitui a passagem de um sistema simbólico a outro. Tanto no trajeto que relaciona o eu e o outro, tanto na questão da constituição do eu, os deuses são a referência social e individual, o que permite compreender o sentido de práticas pessoais em termos sociais e vice-versa.

Pela investigação da possessão, Augé (1988), aponta que a relação entre homens e deuses não se dá em um plano vertical, mas horizontal; eles compartilham o mesmo espaço, a mesma superfície simbólica. No Benin, este tema não é tido como uma descida dos deuses aos corpos humanos, antes, trata-se de uma convivência cotidiana que se organiza da mesma forma que os órgãos internos do corpo (p.23), ou seja, na relação com os homens os espíritos gozam de uma autonomia interna. Daí a complexidade inerente ao sistema na diferenciação entre instância enunciante e autor da enunciação que no limite, segundo Bairrão (2011a), seria do próprio idioma pelo qual a possessão atua, pois homens e deuses não apenas se parecem, como constituem um ao outro.

Esta dependência constitutiva faz com que os homens precisem da indulgência e do favor dos deuses e estes das oferendas e dos sacrifícios realizados pelos homens, o que reforça a concepção materialmente encarnada dos deuses, não só nos homens, mas nas coisas e nas palavras. Se como um corpo vivo, o espírito deve ser alimentado, também se apresenta metonimicamente em uma forma material emprestada do corpo humano, que por sua vez, carrega ao longo dos anos de iniciação a marca do deus (danças, interditos alimentares, vestimentas, língua falada por ele, etc.). O corpo humano se mostra, então, como uma imagem do próprio deus, como uma de suas encarnações.

Mas a matéria não está presente apenas no corpo humano, elementos da natureza também apresentam este mesmo estatuto sejam eles vivos ou inanimados; estes também se mostram na forma do corpo morto. É do lado da coisa (pedra, madeira, folha, água, sangue, etc.) que está o suporte do símbolo, clamando para a ideia de um deus. É o impensável da matéria bruta, enquanto pura materialidade que, nas religiões africanas, faz do deus uma presença real irreduzível a sua aparência, já que o nível simbólico joga com os elementos combinatórios que surgem em oposição a um dado sistema.

Um deus é irreduzível, portanto, às suas realizações e manifestações particulares. Não se pode dizê-lo por completo; é somente pelo deslizamento metonímico (de elementos naturais, de ações, de características associados a ele) que, em contraste com os outros deuses

– enquanto elementos simbólicos – se pode estabelecer algum sentido a partir de uma relação entre duas realidades, a humana e a divina, na qual uma não é o representante da outra, visto que cada um dos dois termos aparece como o complemento do outro.

Enquanto elemento significativo capaz de relacionar traços que se multiplicam de modo a fazer com que tudo clame por interpretação: uma pedra, um desconforto, um mal-estar físico, transformações climáticas, etc., os deuses atuam na interface entre matéria e símbolo de modo que a opacidade relativa à matéria possa ter um efeito de transparência possibilitado pelo sistema cujo discurso não desnuda a manifestação dos deuses como signo, mas os relaciona como operadores de relações sociais, pessoais e interpessoais.

Desta forma, não há, para Augé (1988), transcendência do simbólico. Sua estrutura tem peso, cheiro, tamanho, textura e está ancorada no corpo. A matéria remete à matéria fazendo com que o significado esteja mergulhado na própria significância. Para este autor, o corpo como matéria ilustra, portanto, a impossibilidade de sua reificação: a matéria pura é impensável, é preciso animá-la (da mesma forma que o corpo é animado pela vida e pelo simbólico) para compreendê-la: “A relação [entre homens e deuses] necessita da matéria para ao mesmo tempo se representar, para se dizer e para se atualizar, e a matéria precisa dessa relação para se tornar objeto do pensamento” (p. 140) ¹⁹.

O corpo é, portanto, um todo material onde relações subjetivas se veiculam através da alteridade manifestada pelos deuses. Lugar da encarnação significativa é habitat do Outro (cultura, linguagem) que, pelo seu dizer, dá forma àquilo que de início era apenas matéria orgânica. A possessão, neste sentido, só evidencia o caráter plural que está na origem da constituição do sujeito.

No que se refere a uma análise dinâmica da possessão através das relações estabelecidas no contexto em que ocorrem – mediante a articulação de seu papel no que concerne à vida pessoal e social – Crapanzano (1977) é um autor de extrema relevância por defender uma teorização que leve em conta a relação entre o particular e o universal.

Um meio de viabilizar esta posição investigativa, que compreende a possessão espiritual em seus próprios termos, é considerá-la como um idioma capaz de articular diversas experiências, de modo que este processo, por torná-las significativas, as crie ao mesmo tempo em que as articula. Para isso, além de descrever os espíritos, suas associações e interrelações, é preciso tratá-los em seus próprios termos, como elos organizadores desta complexa

¹⁹ « La relation [entre les hommes et les dieux] a besoin de la matière à la fois pour se représenter, pour se dire et pour s’actualiser, et la matière a besoin de la relation pour devenir objet de pensée ».

coerência simbólica a fim de não imputar uma tradução para um segundo idioma, o psicológico, o que seria uma distorção (CRAPANZANO, 1977).

Crapanzano (1977) ressalta ainda que o idioma não deve ser confundido com a cultura (no caso deste estudo com o sistema umbandista), pois ao prover as bases dos esquemas (proposições sobre a realidade) que sustentarão a interpretação da realidade, ele articula experiências segundo a estrutura da linguagem, para além de seu sentido linguístico. Uma coisa é o tipo de coerência que rege um determinado entendimento de mundo (possessão), outra é a forma pela qual ela se manifesta (via incorporação dos espíritos possesores). Ou seja, trata-se da mesma questão apontada a partir das conclusões de Rouget (1980) anteriormente descritas: o conceito de significante não pode se restringir ao verbal, a semântica relativa ao transe de possessão enraiza-se na sensorialidade do corpo.

Com base neste modelo interpretativo, que veicula (muito além da fala) indivíduos e espíritos por meio de um idioma no qual os espíritos possesores são os principais elementos do sistema capazes de promover uma articulação entre o dentro e o fora, proponho que a configuração espacial da subjetividade umbandista pode ser compreendida em outros termos que não aquele da introjeção e projeção, normalmente associado a este fenômeno pela perspectiva psicológica. Uma vez que os espíritos são concebidos como existindo em um plano exterior aos indivíduos, não se pode cogitar (depois de ter assumido que a compreensão da função articulatória dos espíritos é garantida pela crença na sua existência, compartilhada socialmente) este tipo de leitura, pois não há como pensar em projeção de algo que já está concebido como fora.

Desta maneira, assim como sugere Crapanzano (1977) ao citar a observação de Lichtenberg, por ele testemunhada em Béguin no ano de 1946: “como nós não sabemos exatamente a localização de nosso pensamento podemos colocá-lo onde nós quisermos” (p. 12), a ideia de pessoa, da sua relação com o mundo exterior e com o seu mundo interior é uma construção social e cultural. O fenômeno da possessão espiritual evidencia, assim, o caráter plural e contínuo da espacialidade do sujeito, recalcada no Ocidente pelo domínio da concepção de eu, fruto de um método investigativo da razão que culminou na consolidação do sujeito identificado a seu pensamento, tido como algo do seu mundo interior.

Esta fluidez entre eu e outro em termos da vivência individual deve, no entanto, ser construída. O médium iniciante precisa aprender a ser possuído, a entrar em transe, de acordo com o comportamento esperado e saber dar conta das demandas do espírito. Para que isso ocorra, o indivíduo precisa aprender a situar-se e a mover-se neste idioma de modo a

estruturar e avaliar suas experiências de acordo com ele. Neste sentido, pode-se dizer que o aprendizado da linguagem da possessão ocorre por tentativa e erro, pautando-se na vivência coletiva do transe, que auxilia no espelhamento e na construção do corpo habitado pelo médium e pelo espírito possessor.

Como elementos do idioma espiritual, os espíritos são, segundo Crapanzano (1977), polissêmicos. Referem-se não apenas à realidade pessoal, como à social e, fazendo referência a Lévi-Strauss, à realidade fisiológica; servindo para sintetizar aspectos da existência psicológica e sociológica, que necessariamente passam pelo corpo. Por esta razão, os espíritos são muito mais do que simples refrações fortuitas dos indivíduos e dos seus desejos, participando ativamente no processo de construção da identidade da pessoa, já que durante a possessão parece haver um colapso, pelo menos temporário, da fronteira entre eu e outro.

Em um nível formal de análise, a transformação efetuada dentro do idioma espiritual parece ser isomórfica com as transformações metáforico-metonímicas existentes em qualquer sistema linguístico (Jakobson and Halle, 1971; Lacan, 1966). A possessão espiritual pode ser concebida como uma complexa série de transformações de declarações metafóricas (geralmente negativas) em declarações metonímicas (ocasionalmente positivas, pelo menos ritualmente neutras) em um jogo dialético de formação de identidade (CRAPANZANO, 1977, p. 19 – tradução nossa²⁰).

Os enunciados metafóricos acerca das qualidades dos espíritos encarnam-se no corpo. Por exemplo, na umbanda, o rigor e a rigidez atribuídos a Xangô, apresentam-se imagetivamente na forma de pedra ou rocha e se manifestam no corpo do médium por movimentos firmes e bem definidos, ou seja, como uma metonímia do orixá, já que ele não se resume a isso. É habitado pelo outro que o sujeito pode amplificar sensações e qualidades que também são suas através da iluminação do outro. A temática da identidade como um olhar sobre si requer, na experiência da possessão, que o mesmo seja alargado ao corpo inteiro, especialmente às sensações musculares, pois esta experiência evidencia que o corpo é eminentemente sujeito cognoscente e enunciante de sentidos (BAIRRÃO, 2008).

Mas é pela dimensão da ação, transposta por um processo de inscrição em uma forma textual, que a síntese e a interação entre o individual e o social, entre o subjetivo e o cultural

²⁰ “At a formal level of analysis, the transformation effected within the spirit idiom appears to be isomorphic with the metaphor-metonymy transformations within any linguistic system (Jakobson and Halle, 1971; Lacan, 1966). Spirit possession may be conceived as a complex series of transformations of (usually negative) metaphorical statements into (occasionally positive, at least ritually neutral) metonymous ones in a dialectic play of identity formation”.

serão, a seguir, consideradas para tratar dos processos de subjetivação presentes no transe de possessão, com base no questionamento da subjetividade em relação à alteridade.

Pela via da metáfora textual, Lambek (1981) considera a possessão pelo prisma de um idioma social compartilhado, com convenções interpretativas próprias, a partir do qual se cria um espaço de mediação e renegociação de papéis dentro do contexto de histórias sociais.

Tratando o fenômeno da possessão como parte de um sistema simbólico coerente que gera, ordena e interpreta a experiência de seus participantes por meio da articulação realizada pelos espíritos (responsáveis pelo estabelecimento da continuidade entre social e individual), este autor propõe que o processo de construção de significados relativos ao transe leve em consideração o contexto de sua aparição. Isso significa que não se trata de uma decifração de códigos que, uma vez realizada, decodificaria a chave interpretativa referente àquele símbolo. Os elementos isolados não comunicam nada, é preciso considerar sua combinatória em um dado contexto para que emergjam significados condizentes com a sua coerência enunciativa.

Ao considerar o transe como uma relação subjetiva com uma instância de alteridade culturalmente codificada, Lambek (op. cit.) tira o foco da natureza do transe, normalmente direcionado pelos estudos psicológicos que possuem um viés interpretativo fundamentado em referências ao orgânico ou ao psíquico, para afirmá-lo como uma instituição social fundamental, parte integrante e semiautônoma da estrutura social.

Pela ótica da possessão passa a ser possível, então, considerar a sociedade como um todo não apenas interpretado como modelado pelas relações estabelecidas pelo transe, já que a maior parte das experiências sociais se relaciona ou deriva desta organização discursiva. Justamente por isso, a possessão não se resume a ser um reflexo de certos aspectos da realidade. Muito mais do que um espelho, ela se manifesta como a estrutura que regula as formatações enunciativas e os sujeitos que as enunciam.

Ao tratar a possessão como um texto, o autor visa através de constructos analíticos (relativos ao processo de transformação da ação em texto) – distintos das classes naturais dos fenômenos (diversas formas enunciativas presentes no transe) realizar uma análise relacional e não substancial do transe. Em outras palavras, procura interpretar ou “ler” os fenômenos humanos independentemente da subjetividade dos indivíduos / seres em questão, porque os considera sob a regência de regras gramaticais e semânticas dada pelo sistema (no caso, o sistema da possessão).

Para que sua análise possa construir significados ao invés de se resumir a fornecer explicações sobre a função e causa do transe, Lambek (1981) analisa o contexto sobre o qual

o transe aparece (em Mayotte, região onde realizou seu estudo, a doença e a cura formavam o cenário que propiciava o aparecimento da possessão), o enredo (dimensão sintagmática) que estrutura a emergência e a estabilização da identidade do espírito dada em uma sequência ritual – compreendida como uma “frase” responsável por tornar a possessão uma enunciação inteligível – e a semântica, inerente às elaborações e às contradições entre o individual e o social que criam, a partir de diversos textos (outras religiões, por exemplo), o mundo em que a possessão é possível.

O transe se manifesta, então, como uma forma autônoma, porém submetida a condições específicas, de transmissão de mensagens que não podem ser veiculadas na realidade cotidiana, embora estejam a ela relacionadas. Ao promover experiências controladas daquilo que não se pode controlar, o transe de possessão estabelece novos significados culturais para o mundo habitual, que passa a ser iluminado pelo contraste com o extraordinário e o sobre-humano.

Como no discurso regular, o fluxo de informação contida no transe se estabelece de acordo com as convenções discursivas, havendo por isso possibilidade de repetição, de reflexão e de manobras, fazendo com que a identidade do espírito se estabeleça pelos contrastes e semelhanças entre ele e o médium; nó que, segundo Lambek (1981), situa o paradoxo constituinte da possessão. É a sequência enunciativa (verbal, gestual, corporal) das manifestações dos espíritos incorporados que atestarão ou não a sua autenticidade diante daquela estrutura social, ou seja, é somente pela *performance* desses textos que esse sistema de comunicação é de fato constituído.

Logo, neste método de análise do transe parece haver uma cisão entre a dimensão da ação e a dimensão da análise desta ação, que procuramos ultrapassar nesta pesquisa, uma vez que o aparato conceitual lacaniano permite, através do conceito de significante e de letra, considerar os aspectos intangíveis da enunciação corporal no limite entre o simbólico e o real.

Para além da causa, da função e da significação (como decifração de um código de referência biunívoca, no sentido de uma tradução) que podem ser atribuídos ao transe de possessão, apresentaremos a teoria lacaniana a fim de que o corpo seja compreendido como o lugar de inscrição do significante – superfície –, mas também como sujeito inscridor – pulsão, dinamismo estrutural –, de modo a considerar tanto a forma sensível / simbólica da superfície que varia de acordo com a matriz pulsional prevalecente quanto, pelo avesso, o furo na estrutura (cuja borda é animada por um percurso pulsional) que organiza a composição da rede significante em uma dada superfície.

É em relação à circulação significativa fora e dentro do corpo, entendendo-se como “fora” as imagens significantes habitualmente relatadas pelos médiuns a um “mundo espiritual” e o “dentro” como relativo a sensações corporais interpretadas como correlacionadas à vivência da possessão, que as fronteiras da significação subjetiva na umbanda serão demarcadas topologicamente, não sendo possível, portanto, desvincular o sujeito do corpo.

2. A NOÇÃO DE ESTRUTURA PARA LACAN

Pensar em delimitar as fronteiras da noção de estrutura para Lacan nos é relevante *vis-à-vis* a topologia, uma vez que aquela lhe é necessária pelo fato de uma se referir à outra, tautologicamente, por um tipo de metonímia que faz com que a estrutura implique a topologia como o todo do qual faz parte.

Neste sentido, não há como abordar a estrutura positivamente, uma vez que a continuidade e a descontinuidade próprias ao tecido das superfícies topológicas requerem descrições capazes de tangenciar o furo, o vazio de sentido e o indizível, sem cair na armadilha imaginária de lhe fornecer significados. Pela abordagem dos efeitos em rede produzidos pela inserção do simbólico no real, é que iremos pensar a estrutura e a topologia em psicanálise, pois:

A topologia sintetiza e resume diversos aspectos, retomando-os em uma mesma assunção de sentido sincrônica, estrutural. Ela permite assim revelar a operação, o funcionamento dos conceitos entre si, e é por isso que ela é a estrutura (GRANON-LAFONT, 1985, p. 84 – tradução nossa²¹).

Neste capítulo apresentaremos os conceitos chaves para o desenvolvimento deste trabalho em relação a algumas fontes a que Lacan recorreu para fundamentar a psicanálise como uma teoria e uma prática que interroga o ser do sujeito eticamente, ou seja, a partir do seu desejo. Para isso, temos como pressuposto que, quando se trata de Lacan, é sempre de uma releitura ou de uma apropriação da filosofia, da linguística, da antropologia, da matemática que devemos partir.

Isso não corresponde a uma falta de fidedignidade ou de conhecimento em relação à matriz disciplinar original. Muito pelo contrário, a posição assumida pelo psicanalista requer enorme clareza conceitual, mas também liberdade para combinar conceitos e teorias, de modo que a especificidade em relação à abordagem do sujeito pela psicanálise seja mantida²².

A obscuridade atribuída ao pensamento lacaniano apenas reflete seu cuidado em não revestir de significados algo que seria da ordem do inapreensível. É por esta razão que Lacan está sempre buscando uma maneira de operar e de mostrar, mas não de explicar, aquilo que se refere ao acontecer subjetivo. Seja como uma escrita vazia de sentido, porém regida por uma regulação própria, ou como um espaço que não requer nenhuma métrica, o objetivo é o

²¹ « [...] la topologie synthétise, résume divers aspects en les reprenant dans une même prise de sens synchronique, structurale. Elle permet ainsi de mettre au jour l'opération, le fonctionnement des concepts entre eux, et c'est en cela qu'elle est la structure »

²² Ver o artigo *Posturas e imposturas: o estilo de Lacan e sua utilização da matemática* de Glynos e Stavrakakis (2001) quanto à acusação de que a interpretação lacaniana a respeito de teorias matemáticas seria indevida.

mesmo: encontrar um modo de pensar o sujeito que seja capaz de abarcar a negatividade que lhe é intrínseca.

Embora intuitivamente a primeira associação que se faça de “estrutura” seja com o estruturalismo, com aquele período em que a linguística apareceu como a disciplina capaz de fornecer um modelo metodológico para as demais ciências humanas; a estrutura, no todo da obra lacaniana, não se reduz a um conjunto de condições que se impõe ao tratamento dos fenômenos.

Visto que a abordagem do sujeito pela psicanálise lacaniana não se restringe à ordem simbólica, enquadrar sua teoria ou parte dela dentro da corrente estruturalista seria negar, em última instância sua dimensão pulsional; pois se a ação significante, por meio da palavra, consegue fazer da matéria viva lugar do Outro, há sempre um resto de energia corporal impossível de ser simbolizado, mas que ainda assim se enuncia.

Por esta razão, “significante” e “inconsciente”, conceitos lacanianos que poderiam ser rotulados de “estruturalistas” – pelo fato daquele ter se originado na linguística (de Saussure) e pelo fato deste ter sido embasado na antropologia (de Lévi-Strauss) –, jamais poderão ser reduzidos a esta abordagem metodológica. Lacan se apropriou destes termos, assim como fez com outros (oriundos da matemática, da lógica e da filosofia) em seu processo de releitura de Freud, adequando-os à realidade daquilo que chamou de sujeito. Ou seja, houve uma subversão do significado original daqueles e de outros conceitos.

Começaremos pelo conceito de significante, pois considerando a teoria lacaniana como uma rede, os pontos de amarração entre os diversos conceitos são os significantes, já que são eles que dão uma certa consistência ao sujeito, ou seja, à superfície, ainda que transitória. É por esta razão que a “noção de estrutura e a de significante aparecem inseparáveis. De fato, quando analisamos uma estrutura, é sempre, pelo menos idealmente, do significante que se trata” (LACAN, 1985a, p. 210).

2.1 A estrutura do significante

A fim de apresentar uma leitura topológica deste conceito lacaniano e suas consequências em termos estruturais, faremos uma breve incursão pelas disciplinas com as quais Lacan dialogou para pensar a constituição e o funcionamento do significante.

Do estruturalismo Lacan se utilizou principalmente do método²³, que foi capaz de fornecer um meio de analisar qualquer fenômeno como isomorfo às estruturas da linguagem, o que proporcionou às “ciências do homem”, dentre elas a psicanálise, um estatuto de cientificidade, pela possibilidade de apreensão do objeto independentemente da coisa empírica.

Partindo da relação arbitrária entre significado (conceito) e significante (imagem acústica) formulada por Saussure – concepção esta contrária à linguagem como nomenclatura e conseqüentemente à do signo como união entre uma coisa e um nome – Lacan toma a linguística como disciplina auxiliar na sua investigação empírica do inconsciente.

No texto “A instância da letra no inconsciente ou a razão desde Freud”, Lacan (1998d) afirma que o significante deve ser analisado da mesma forma que o fonema na linguística²⁴, lançando as bases estruturais para embasar sua teoria do inconsciente a partir do significante e de seu funcionamento sob uma perspectiva da linguagem.

Da relação entre significante e significado, só se pode afirmar, portanto, que toda significação se sustenta pela remissão a outra significação, o que aponta para uma articulação estrutural entre significantes e para a compreensão de que “o signo não é, portanto, signo de alguma coisa, mas de um efeito que é aquilo que se supõe enquanto tal, de um funcionamento do significante” (LACAN, 1985b, p. 68). Daí a imagem fornecida pela topologia de que os significantes se compõem em uma cadeia formada por anéis de um colar que se fecha no anel de outro colar feito de anéis (LACAN, 1998d, p. 505).

Neste sentido, o significante lacaniano deve ser analisado como unidades que se reduzem a elementos diferenciais últimos, compostos segundo as leis de uma ordem fechada. No entanto, ele é irreduzível a isso ou a uma simples associação com o fonemático. Como manifestação da pura diferença, o significante assinala a divisão do sujeito, que se faz outro para si na vã tentativa de uma completa representação:

O significante em essência é diferente dele mesmo, ou seja, nada do sujeito poderia se identificar ao significante sem dele se excluir. Verdade muito simples, quase evidente, que é suficiente, por si só, para abrir a possibilidade lógica da constituição

²³ A metodologia utilizada pela linguística estrutural, mais especificamente pela fonologia tinha por objetivo localizar e identificar os elementos diferenciais entre as línguas, de modo a construir leis gerais a partir das relações internas entre os fonemas, passando a analisá-los como um sistema e concebê-los como variáveis. O tratamento dos fonemas por meio de elementos de relação (entre os vocábulos) permitiu a criação de modelos para estudar os fatos, de qualquer natureza, independentemente da consciência, ou seja, da temporalidade e da posição de um “eu” (DOSSE, 2007).

²⁴ Esses elementos, descoberta decisiva da linguística, são os *fonemas*, onde não se deve buscar nenhuma constância *fonética* na variabilidade modulatória em que se aplica esse termo, e sim o sistema sincrônico dos pareamentos diferenciais necessários ao discernimento dos vocábulos numa dada língua (LACAN, 1998d, p. 504).

do objeto no lugar deste *splitting*, em lugar mesmo dessa diferença do significante consigo mesmo, em seu efeito, subjetivo (LACAN, 2011b – tradução nossa²⁵).

O significante aponta para um lugar vazio, porque sua entrada no real esburaca a mesmidade que só se faz notar pela repetição do traço; traço que marca a forma da falta²⁶ originada pelo significante.

O traço marca a unicidade da falta que, pela sua repetição, aponta para a diferença espacial e temporal do significante; e, pela forma, aponta para a identidade da letra ($a = a$), paradoxo que só pode ser resolvido quando se analisa seus efeitos conjuntamente no simbólico e no real. Como pura diferença no primeiro registro e como identidade da falta no segundo.

O primeiro traço, matéria literal aberta ao investimento de sentido, em si nada diz em termos da linguagem humana [...] é a partir do princípio do significante que o traço [...] é retroativamente significado como cópia de parte destacada do mundo [...] há que inverter a direção do que parece caracterizar o signo como uma marca objetiva do real, o traço. É o significante que, ao retraçar o traço, empresta ao real uma marca subjetiva [...] O mesmo lugar sobre o qual certos significantes se sucedem é o lugar da falta. É porque o real é inacessível que o corte se coloca, colocando o sujeito no empenho de suturar a falta na qual o que ele encontra é ele mesmo, dividido. A reiteração do real, afigurada a identidade, é a repetição do desencontro (BAIRRÃO, 2003a, p. 242).

O corte na superfície é efeito da ação significante que marca a impossibilidade da totalização representacional. O sujeito não se completa como efeito dessa representação. Esta não só cria a cisão subjetiva, como a refaz a cada tentativa de suturá-la.

Por seu efeito de corte, o significante age promovendo recombinações em toda cadeia significante, que podem ser transformações isomórficas ou transformações que levem a rupturas estruturais. Em todo caso, esse dinamismo estrutural é o que faz com que o sujeito possa estar no discurso sem se confundir com o significante que o representa.

Pelo corte, os limites da superfície são espacialmente definidos. Este além de defini-la como a estrutura do sujeito, pois como corte fundamental²⁷ (LACAN, 1967²⁸) o sujeito (re)organiza o entrelaçamento significante ao redor do furo, do objeto em falta; o corte também promove uma pontuação no fluxo temporal do discurso, o que permite reorganizá-lo

²⁵ « [...] le signifiant d'essence est différent de lui même, c'est-à-dire que rien du sujet ne saurait s'y identifier sans s'en exclure. Vérité très simple, presque évidente, qui suffit à elle seule à ouvrir la possibilité logique de la constitution de l'objet à la place de ce *splitting*, à la place même de cette différence du signifiant avec lui même, dans son effet, subjectif » (Seminário 9, inédito, proferido no dia 20-6-62).

²⁶ Eu lhes disse, em síntese, que não existe falta no real, que a falta só é apreensível por intermédio do simbólico... Esse lugar é apontado pela introdução prévia do simbólico no real (LACAN, 2005, p. 147).

²⁷ “Sujeito unidivido – intrinsecamente dividido, mas sem ser dois –; é a partir deste efeito do corte, que Lacan, a respeito do sujeito, prioriza a faixa de Moebius como a superfície que, em sua essência, seria o corte” (BAIRRÃO, 2004a).

²⁸ Seminário 13, inédito, proferido no dia 15-12-65.

retroativamente. Espaço e tempo inseridos na estrutura, na superfície topológica, devem, então, ser pensados como características distintas produzidas pelo mesmo evento – o corte.

Por meio dessa localização estrutural demarcadora de lugares e da diferença em termos relacionais e temporais é que surgem as relações de sentido entre os significantes. Este é seu aspecto topológico fundamental: ele se determina por relações de vizinhança, ou seja, um significante só se define como diferente perante outros significantes²⁹; em si mesmo é só o traço de uma ausência (DARMON, 1994).

Em termos espaciais, as relações de vizinhança entre os significantes e a sua configuração enquanto cadeia devem remeter à ideia de conjunto³⁰, segundo a teoria dos conjuntos na matemática. Neste ponto, faz-se necessário reportarmo-nos ao conceito de Outro para darmos prosseguimento à investigação acerca da noção de estrutura para Lacan.

2.2 A linguagem como estrutura

Por intermédio de Lévi-Strauss, Lacan teria conseguido pensar o inconsciente objetivamente, como um sistema de formas universais de operações lógicas, equivalente à função simbólica e à estrutura da linguagem (SIMANKE, 2002, p. 442), desvinculando-o definitivamente de qualquer menção à ideia de “representação inconsciente”.

Neste sentido, o inconsciente é entendido como a interface entre processos sociais e subjetivos que, como estrutura, como esqueleto lógico, sustenta e relaciona sujeito e outro, definindo-se como “a parte do discurso concreto, como transindividual, que falta à disposição do sujeito para restabelecer a continuidade de seu discurso consciente” (LACAN, 1998c, p. 260).

Mas, se por um lado o inconsciente pode ser descrito como o funcionamento de um conjunto de regras que dá o formato de um acontecimento subjetivo, no sentido de ser um saber que não se sabe e que se manifesta à revelia do sujeito, por outro, também se vincula à parcela do simbólico exterior ao enunciado. Parte do discurso que permanece indizível, não por se referir àquilo que não foi dito (recalcado), mas por ser exatamente aquilo que é impossível de se dizer, o inconsciente se refere a uma articulação pertinente ao sujeito e por

²⁹ « [...] *ce qui distingue le signifiant, c'est seulement d'être ce que tous les autres ne sont pas ; ce qui dans le signifiant implique cette fonction de l'unité, c'est justement de n'être que différence. C'est en tant que pure différence que l'unité, dans sa fonction signifiante, se structure, se constitue* » (LACAN, 2011b; Seminário 9, inédito, proferido no dia 29-11-61).

³⁰ “[...] o que é um significante? [...] *um*, posto antes do termo e com uso de artigo indeterminado. Ele já supõe que o significante pode ser coletivizado, que se pode fazer uma coleção, falar dele como de algo que se totaliza” (LACAN, 1985b, p. 29).

isso impossível de ser reduzido a uma concepção puramente estruturalista do mesmo (BAIRRÃO, 2003a).

A proposição de que o inconsciente é estruturado como uma linguagem implica que ele se materialize em função daquela, o que não quer dizer que ela o fundamente, mas simplesmente que é por ela que se pode ter notícia dele. O inconsciente como linguagem abarca a estrutura no âmbito do discurso, inclusive como parte em falta.

O “como” apenas assinala as circunstâncias das manifestações que permitem uma acessibilidade ao inconsciente e remete à linguagem como sua condição (LACAN, 2001d) a fim de evitar o entendimento de que o inconsciente fosse estruturado “por” uma linguagem, o que implicaria em um determinismo objetivista do inconsciente, em um saber sobre ele, como se fosse possível enunciar qualquer conhecimento positivo sobre ele.

Ao combinar lógica, linguística e antropologia de tal modo que o sujeito possa ser incluído na estrutura, Lacan elege o inconsciente como o lugar da subjetividade, por uma questão de homologia. As mesmas relações que ocorrem entre elementos inconscientes ocorrem entre os elementos constituintes da linguagem³¹, uma vez que ela é o modo pelo qual qualquer saber pode se estruturar (FINK, 1998).

Isso significa que a forma do inconsciente é homóloga à da linguagem, o que permite analisar os efeitos do inconsciente enquanto fenômenos, sem que, com isso, seja preciso objetivá-los. Neste ponto, a noção de estrutura remeteria a uma identidade com a de linguagem; no entanto, “a estrutura só se confunde com a linguagem quando esta designa não uma linguagem, mas a linguagem” (BAIRRÃO, 2003a, p. 129 – grifo nosso)³².

Se, pela perspectiva simbólica, a estrutura é linguagem; no real ela é algo lá posto por uma linguagem, ordenada pela estrutura que não se apresenta representativamente, mas como conjunto de operações que ressoam no simbólico.

É neste ponto que o inconsciente entendido como estrutura diverge entre o estruturalismo levistraussiano e a psicanálise lacaniana. As convergências referem-se às noções relativas ao simbólico, mas como Lacan também considera o registro do real, que nada tem a ver com a realidade (que é da ordem do imaginário), sua concepção de estrutura molda-se de tal forma a considerar o impossível de ser significado.

³¹ Para Lacan o funcionamento inconsciente funciona a partir da metáfora e da metonímia.

³² « *Le langage ne peut désigner que la structure dont il y a effet de langages, ceux-ci plusieurs ouvrant l'usage de l'un entre autres qui donne à mon comme sa très précise portée, celle du comme un langage, dont justement diverge de l'inconscient le sens commun. Les langages tombent sous le coup du pastous de la façon la plus certaine puisque la structure n'y a pas d'autre sens, et que c'est en quoi elle relève de ma récréation topologique d'aujourd'hui* » (LACAN, 2001d, p. 489).

Desta forma, enquanto depreende-se que a estrutura para Lévi-Strauss seja “um constructo teórico, abstraído dos fatos, e que, em princípio, pode revelar de modo absoluto a totalidade dos aspectos envolvidos na produção de qualquer fenômeno de uma determinada espécie” (SIMANKE, 2002, p. 461), a estrutura, para Lacan permite operar com a parcela jamais descritível, explicável, fugidia do sujeito porque, utilizando-se dos procedimentos oriundos da lógica, o psicanalista nomeia a falta que faz furo no simbólico. Neste sentido, a estrutura é habitada por tudo aquilo que concerne o sujeito, não sendo abstrata, nem representação de uma outra realidade³³.

Tanto Lévi-Strauss quanto Lacan recorreram à matemática moderna para fornecerem um tratamento rigoroso às suas análises estruturais³⁴, porém, conforme mencionado anteriormente, a diferença reside no foco da análise. Enquanto o primeiro se restringe ao simbólico, o segundo também considera a estrutura em seu aspecto real, ou seja, como corpo.

A estrutura, vinculada à linguagem, não é um decalque de relações tomadas do real, uma representação dele. A estrutura como linguagem deve ser entendida como aquilo que permite a ordenação em uma sequência de significantes, responsável pela coerência combinatória criadora dos sentidos que regem o sujeito e o mundo (LACAN, 2001b), ou seja, como o que dá corpo, forma, espacialidade, à cadeia significante.

Justamente por prescindir da noção de sujeito, seja pela vertente simbólica ou real, o real de Lévi-Strauss (1993) não é o mesmo de Lacan. Não há diferenciação entre real e realidade porque, para o antropólogo, a estrutura funciona apenas no nível da combinatória que organiza a vida subjetiva universalmente, na qual está implícita a ideia de que o real seja algo cognoscível, passível de lhe aferir propriedades.

[...] a forma se define por oposição a uma matéria que lhe é estranha; mas a estrutura não tem conteúdo distinto: ela é o próprio conteúdo, apreendido numa organização lógica concebida como propriedade do real (LÉVI-STRAUSS, 1993, p. 121).

³³ Uma vez que a relação objetiva com o mundo está perdida por ser mediada pela linguagem, a representação da realidade torna-se uma questão nula, já que essas tentativas estão fadadas ao fracasso e só podem ocorrer imaginariamente.

³⁴ “Diz-se às vezes que a noção de estrutura permite introduzir a medida em etnologia. Esta ideia pôde resultar do emprego de fórmulas matemáticas – ou da aparência matemática – em obras etnológicas recentes. No entanto, não existe nenhuma conexão necessária entre a noção de medida e a de estrutura. Em diversos domínios (lógica matemática, teoria dos conjuntos, teoria dos grupos, e topologia) notou-se que problemas que não comportavam solução métrica podiam, apesar disso, ser submetidos a um tratamento rigoroso” (LÉVI-STRAUSS, 1970, p. 320).

Para Lacan (2008), no entanto, a estrutura é o real³⁵, ou seja, analisada sob este registro, mostra-se para além da oposição forma *versus* conteúdo, pois sob este ângulo é impossível definir o que viria a ser seu conteúdo, uma vez que este aparece como o vazio.

Pela inscrição deste lugar (vazio), a estrutura indica as posições do sujeito que se tornam passíveis de serem equacionadas. Isso significa que a estrutura é simbólica, por se tratar de uma leitura do espaço, mas também real, já que ele está aí demarcado pela existência do furo³⁶, ou seja, “o real só pode se inscrever por um impasse na formalização” (LACAN, 1985b, p. 125). E desta forma, a estrutura é o que do real pode aparecer na linguagem.

Fronteira estrutural e contínua entre registros (real e simbólico, no caso) que se apresenta através da topologia cuja “[...] estrutura não é a forma [...] e [cuja] questão é justamente abrir o pensamento para uma topologia, exigida pela simples estrutura” (LACAN, 1998f, p. 655). A compreensão lacaniana de estrutura está, portanto, atrelada à topologia, à matemática.

Daí pensarmos que o conceito matemático de “um conjunto não vazio, que será chamado de domínio ou universo e que, dentre seus subconjuntos, há um conjunto vazio” (BADIOU, 1970, p. 37-38) assemelha-se mais propriamente àquilo que Lacan entende por estrutura. Trata-se de uma noção espacial sem qualquer referência à ordenação, à localização ou à forma, mas que garante as apreensões desta no que se refere aos espaços por onde o sujeito transita.

Conforme Lacan, a estrutura é anterior ao sujeito, mas, paradoxalmente, animada por ele. Por um lado, ele depende de um lugar lógico que é pressuposto e pré-existente à sua aparição (Outro); por outro, ele é o vazio estrutural (*a*), a fonte pulsional capaz de fazer o simbólico funcionar.

Inicialmente apresentaremos a instância que dá corpo ao sujeito pelo dizer inconsciente – irreduzível ao verbal –, formatando, assim, a realidade na qual o sujeito pode produzir sentidos; e, posteriormente, trataremos mais especificadamente do sujeito pulsional, real, como o furo na estrutura.

[...] o sujeito tem de se constituir no lugar do Outro, sob a forma primária do significante, e com base no dado do tesouro do significante já constituído no Outro [...] O tesouro do significante em que ele tem de se situar espera desde já o sujeito, o qual, nesse nível mítico, ainda não existe. Só existirá a partir do significante que lhe é anterior e que é constitutivo em relação a ele (LACAN, 2005, p. 179).

³⁵ « Ainsi le réel se distingue de la réalité. Ce pas pour dire qu'il soit inconnaissable, mais qu'il n'y a pas question d'y connaître, mais de le démontrer » (LACAN, 2001b, p. 408).

³⁶ « [...] c'est bien du côté du trou qu'il vous faut chercher la cause matérielle [...] seul le trou, en fin de compte, peut passer pour ceci qui, effectivement nous importe, c'est-à-dire la fonction de cause matérielle » (LACAN, 1967- Seminário13, inédito, proferido no dia 8-12-65).

O Outro se manifesta como aquilo que rege os arranjos significantes capazes de representar o sujeito entre si. É por isso que o sujeito na teoria lacaniana não se refere a uma interioridade psíquica ou a uma consciência, ele não é um ente, mas um efeito do dizer inconsciente. E por articular-se por meio de uma estrutura significante, sem se reduzir ao significante que o representa, o sujeito localiza-se sempre nos interstícios discursivos: “isso demonstra [...] não que o sujeito não está incluído no campo do Outro, mas que o ponto em que ele se expressa como sujeito é externo, entre aspas, ao Outro, ou seja, ao universo do discurso” (LACAN, 2008, p. 74).

Por este viés, Outro é o lugar do código, o campo de um discurso, o reservatório simbólico de onde o sujeito pode se enunciar sempre em resposta a esta instância que lhe aparece sob a forma de uma demanda³⁷ não especificada (*che vuoi?*³⁸). Porém, nem sempre há um significante verbal capaz de formular ou sustentar um sentido. Sensações e percepções pertencem, muitas vezes, a esta ordem. Ou seja: “[...] há um furo no discurso, que há em algum ponto um lugar onde não somos capazes de pôr o significante necessário para que todo o resto se sustente” (LACAN, op. cit., p. 173). Daí o Outro ser furado, de existir essa falta relativa a um significante (“falta no significante”), que faz com que tenhamos que pensá-la sem conhecê-la.

Já que este é um recurso utilizado na matemática, tomaremos a Teoria dos Conjuntos, conforme apresentada por Lacan no seu seminário “De um Outro ao outro”, para pensarmos em uma equivalência entre Outro e estrutura, a partir de um enfoque topológico.

2.3 A estrutura é furada

O título deste seminário “De um Outro ao outro” pode ser lido como a resposta à seguinte pergunta: de onde vem o significante que representa o sujeito para outro significante? (SAFOUAN, 2005). Seu desenvolvimento explanativo se fundamenta no Outro como o lugar que possibilita a existência lógica do sujeito, a partir de um furo (objeto *a*) intrínseco à estrutura, que se apresenta no nível do Outro mediante sua relação com o sujeito.

³⁷ “Demanda” é a tradução oficial nos meios psicanalíticos de um conceito lacaniano que, em francês, significa pedido, solicitação, reivindicação. Em português, o sentido original daquele termo é procura e, no meio jurídico, ação judicial, litígio, pleito. Verifica-se, portanto, que não se trata de uma boa tradução. No entanto, para facilitar o diálogo com os textos citados, mantereí o termo “demanda” para me referir à ideia de pedido, de apelo.

³⁸ “[...] a pergunta *do* Outro que retorna para o sujeito do lugar de onde ele espera um oráculo, formulada como um “*Che vuoi?* – que quer você?” é a que melhor conduz ao caminho de seu próprio desejo” (LACAN, 1998f, p. 829).

A divisão do sujeito indica que ele se encontra no Outro como outro, ou seja, como efeito da representação significativa, o sujeito não é totalmente apreendido, já que o significativo apenas vincula o vazio deixado pela perda do objeto com os modos como o sujeito se mostra pelo imaginário (outro) e pelo real (objeto *a*).

Mediante o imaginário, o sujeito aparece objeto para si – outro – feito a partir da identificação com imagem de seu corpo cuja forma situa a instância do eu (*je*) como uma ficção capaz de organizar a exterioridade como constituinte do mundo visível (LACAN, 1998b). Mas, na medida em que há partes deste corpo que são impossíveis de serem espelhadas, os furos corporais, o *a* se assinala no real.

É neste sentido que o corpo se oferece como superfície imagética entre o simbólico e o real, fazendo com que *a* deva permanecer um tanto subjetivo e um tanto objetivo, num equilíbrio que não visa à objetivação do sujeito, o que significaria sua supressão.

Se sua parcela subjetiva alude ao real, sua parcela objetiva aparece como uma estratégia simbólica de nomeação do furo, daquilo que falta ao sujeito e com o que ele se identifica ao se perder de si e se colocar no Outro. E para sustentar o *a* desta maneira, é preciso, conforme a afirmação de Lacan (1985b), que “o fim do nosso ensino, no que ele persegue o que se pode dizer e enunciar do discurso analítico, é dissociar o *a* do A [...]” (p. 111). Mostraremos isso primeiramente nos termos da matemática.

Depois de termos situado a noção de estrutura para Lacan perante a linguística³⁹, disciplina auxiliar na sua investigação empírica do inconsciente por meio da linguagem, e de termos demonstrado que a estrutura, em psicanálise, não se reduz a uma pura combinação de relações que levaria à volatilização do sujeito; agora por intermédio da teoria dos conjuntos, mostraremos de que modo o Outro subsume a noção de estrutura como um conjunto não equivalente a um todo, já que por causa do *a* ele é furado.

O que está em pauta neste momento é situar o sujeito perante o significativo a partir de um referencial matemático para provar que jamais haverá uma definição capaz de totalizar o que é da ordem do sujeito. Porém, há ainda que se pensar a estrutura pela perspectiva do furo que a engendra e que possibilita seu dinamismo, aquilo que se pode chamar de sujeito pulsional.

“Partamos da concepção do Outro como lugar do significativo” (LACAN, 1998g, p. 827) e da premissa de que o significativo não é capaz de designar a si mesmo, a não ser

³⁹ “[...] nunca me servi de Saussure senão como alguém que se apodera de um instrumento, de um aparelho, e para uso de objetivos bem diferentes dos dele [...]” (LACAN, 2008, p.363).

distinguindo-se de si mesmo. Neste caso, o S1 (significante-mestre⁴⁰) intervém como representante de um sujeito para S2 (saber) aonde o sujeito vem a ser representado.

Considerando S1 e S2 como classes de significantes, a primeira é definida em termos de identidade formal para a ocupação deste lugar; e a segunda como o sistema de significantes. O Outro (A) intervém nessa relação como o conjunto que abarca a alteridade, ao presentificar o significante como outro, ou seja, o Outro é a instância que, por ser furada, permite que um significante venha preencher temporariamente este furo (S1) a partir de um sistema (S2) que fornecerá outros significantes para ocuparem este lugar e que constituem o outro significante perante o qual o sujeito é representado. Por isso o furo, o conjunto vazio que, em termos de “tesouro de significantes”, metaforiza-se na “joia” que falta.

Desta forma, ao considerarmos o A como um conjunto, a relação de um significante com outro significante será viabilizada, por Lacan, em termos de pertinência e de par ordenado⁴¹, cuja relação se define a partir da diferença, considerada ela mesma como um significante: o significante como o Outro de todos os significantes.

Isso significa que o A é o significante de uma relação que intervém nessa relação pelo fato de apontar para uma repetição infinita em que a relação entre S (significante) e A (outro significante) pode ser substituída indefinidamente pelo conjunto da relação: $S \rightarrow (S \rightarrow A)$; por esta razão o A não pode ser um elemento dele mesmo e nem ser um conjunto totalizador, absoluto: “Entre dois, quaisquer que eles sejam, há sempre Um e Outro, o Um e o a minúsculo, e o Outro não poderia, em nenhum caso, ser tomado por Um” (LACAN, 1985b, p. 67).

Lacan relaciona este fato ao paradoxo de Russell: o conjunto de todos os conjuntos que não pertencem a si mesmos deve ou não pertencer a si mesmo? Se não se pertencem é incompleto, mas se pertencem, contradiz a definição. Partindo da condição de que os significantes não são elementos de si mesmos, pois para que o sujeito seja representado é

⁴⁰ “Todos os significantes se equivalem de algum modo, pois jogam apenas com a diferença de cada um com todos os outros, não sendo, cada um, os outros significantes. Mas é também por isso que cada um é capaz de vir em posição de significante-mestre, precisamente por sua função eventual ser a de representar um sujeito para outro significante. É assim que o defini desde sempre. Só que o sujeito que ele representa não é unívoco. Está representado, é claro, mas também não está representado. Nesse nível, alguma coisa fica oculta em relação a esse mesmo significante” (LACAN, 1992, p. 83).

⁴¹ “O conjunto c , cujos únicos elementos são a e b , tem a notação (a,b) ; se $a \neq b$, “ c ” é um par. Sendo dados dois conjuntos a , b , o conjunto $\{\{a\}, \{a,b\}\}$ é um par ordenado. Nessa recordação elementar da teoria dos conjuntos, vemos que o par ordenado relaciona um dos conjuntos a não com o outro conjunto b , mas com a relação entre o primeiro e o segundo, sendo essa própria relação um conjunto” (DARMON, 1994, p. 215).

preciso que ele seja reenviado ao S2, a questão é saber se o S2 é ou não um elemento de A. Para tanto, ele deve obedecer à condição de não fazer parte de si mesmo. Como o A deve conter os conjuntos que não contém a si mesmos, deve incluir S2, mas se o fizer, S2 estará incluído em si mesmo, o que deve ser rejeitado.

Logo, essa exterioridade em relação ao A implica que:

[...] em última instância, o sujeito, como quer que tencione subsumir-se – seja por uma primeira afirmação do grande Outro como incluindo a si mesmo, seja, no grande Outro, limitando-se aos elementos que não são elementos deles mesmos – não pode ser universalizado (LACAN, 2008, p. 74).

A função mais simples do Outro consiste em ser um conjunto que abarca o *um*, o significante capaz de representar o sujeito; mas pela impossibilidade de saber o que o A contém de fato, é que advém a possibilidade do sujeito, a partir deste lugar vazado. É esse furo que faz com que o A não seja completo, nem idêntico a um todo, o que faz com que a configuração de significantes não aluda a um universo fechado. Ao deixar esse conjunto fora de seu campo, pode apenas articulá-lo como elemento numa referência a outros conjuntos assim articulados.

Desta forma, “o Outro fornece apenas a textura do sujeito, ou seja, sua topologia” (op. cit., p. 64) a partir dos efeitos do funcionamento do inconsciente. O corte produzido por sua pulsação faz surgir sujeito e Outro como dois campos cujo modo de conjunção é estabelecido pela estrutura de borda que caracteriza sua abertura e seu fechamento. Esta movimentação contrátil fornece a topologia de seu espaço ao possibilitar o deslizamento contínuo dos significantes entre esses campos, sem que para isso seja preciso supor um interior para o inconsciente (LACAN, 1998h).

Nesta acepção, sujeito e Outro se relacionam por meio desta organização que comporta o conjunto espacial que possibilita a formação da superfície. Isso significa que o saber inconsciente não só corresponde ao funcionamento simbólico, como permeia toda e qualquer relação estrutural. É por isso que do sujeito só podemos saber de seus traços; e somente *a posteriori* pelas passagens dos significantes que indicam seu percurso, pelas suas diversas combinações.

Na medida em que o Outro relaciona S1 a S2, por causa do furo que lhe é consubstancial, graças ao inconsciente, o que lhe permite tanto o dinamismo estrutural, quanto a impossibilidade de totalização da estrutura, é que podemos correlacionar estrutura e Outro:

Se se entender o Outro como a estrutura (representante do sujeito) e o *a* como os furos do “tecido estrutural”, devidamente assinalados na primeira em razão do entrelaçamento dos fios, pode-se compreender como cada novo ponto, como conjunção dos fios numa borda, em vez de superar a cisão subjetiva apenas redivide o furo [...] (BAIRRÃO, 2004a, p. 116).

Assim, a superfície formada pelo acontecer do sujeito na estrutura é tecida ao redor de um furo que a causa e a anima de acordo com uma regência pulsional. É ela que, pelo seu trajeto, possibilita a configuração topológica do espaço a partir de torções e de transformações, que, em outro plano, apenas manifesta a plasticidade pulsional. É o seu traçado que, partindo do corpo e enlaçando o Outro (LACAN, 1985a, p. 169) no seu percurso, configura o espaço ao seu redor.

Para abordar a estrutura em seu aspecto real, é preciso, então, investigar o furo, sua borda e aquilo que a anima; ou seja, o objeto *a*, a letra e a pulsão.

2.4 O furo na estrutura

A descontinuidade característica do significante introduz o furo na estrutura, abrindo espaço para o infinito deslizamento de sentidos e para a impossibilidade da apreensão da “coisa em si”. Topologicamente, o real só pode, então, ser apreendido negativamente, pela sua ausência. O lugar da falta – o furo –, tratado simbolicamente, é apontado para que se possa operar com a estrutura sem que com isso seja necessário descrevê-lo.

Devido ao furo, não há como situar o sujeito apenas como um efeito discursivo, fruto da combinatória significante, pois identificado com uma parcela corporal expelida de si⁴², o sujeito também pode se localizar no furo. Neste processo, o vazio cavado pela incompletude de representar o sujeito pelo significante aparece como falta que, inscrita no corpo, aparece nos orifícios corporais: vazio significante relativo ao componente vivo. A ação do simbólico faz com que algo sempre escape do sujeito, justamente aquilo com o que ele se identifica.

Deste modo, o que concerne ao sujeito não pode ficar restrito a uma posição na estrutura, porque de fato este lugar pertence ao significante que o representa. O sujeito, sendo algo que se desloca de permeio à estrutura, é da ordem do dinamismo que movimenta a cadeia discursiva. É algo que ao escapar do furo se agarra a um significante, mas logo se dispersa ou circula no Outro, no corpo, sem ser positivamente nenhum desses significantes nos quais se apóia, por isso a sua consistência no plano do ser é sempre transitória e ilusória.

O sujeito como atividade que rege e forma a estrutura pode ser apreendido, então, como ato. Neste sentido, transcende o limite imposto pela linguagem ao revelar uma parcela que escapa à possibilidade de ser dito, mas que ainda assim se enuncia: “[...] eu falo sem

⁴² “O que existe de mim mesmo está do lado de fora, não tanto porque eu o tenha projetado, mas por ter sido cortado de mim [...]” (LACAN, 2005, p. 246).

saber. Falo com meu corpo, e isto sem saber. Digo, portanto, sempre mais do que sei. É aí que chego ao sentido da palavra *sujeito* no discurso analítico. O que fala sem saber me faz *eu*, sujeito do verbo” (LACAN, 1985b, p. 161).

Paradoxalmente, neste processo uma parte do sujeito se perde instalando o furo e a outra, enquanto o próprio vazio, resta inobjetivável. É neste sentido que as estruturas topológicas permitem a compreensão de como algo exterior ao sujeito, uma vez que dele fora extraído, pode constituí-lo, pois a estrutura é do/o sujeito e todos os elementos encontram-se na mesma superfície.

O furo é, portanto, o lugar-tenente do dinamismo estrutural: é a partir dele que a superfície se forma e se transforma graças à força pulsional que percorre sua borda. No texto intitulado “Posição do inconsciente”, Lacan (1998h) cita o teorema de Stokes, “que estabelece a ideia de um fluxo “através” de um circuito orifical, isto é, tal que a superfície inicial já não entre em consideração” (p. 861), para situar a contraparte real do sujeito a partir das fendas corporais que ao vibrarem abrem-se e fecham-se moldando o espaço que limita o corpo pulsionalmente.

O furo analisado como vazio e falta se relaciona à parcela real do sujeito; mas, como *lugar* da falta remete ao simbólico, uma vez que a apreensão espacial deriva da combinatória significante.

Significante e corpo estão conectados estruturalmente, pois é na materialidade corporal que aquele marca seu lugar, não no tempo, mas no espaço: “Designamos por letra este suporte material que o discurso concreto toma emprestado da linguagem” (LACAN, 1998d, p. 498), ou seja, trata-se da conversão do fonema em letra, do som em marca, mais precisamente em contorno da borda do furo. Este traçado junto à superfície promove a continuidade entre simbólico e real, entre escritura / nomeação e superfície carnal.

No texto *Lituraterre* Lacan (2001c) ressalta que estruturalmente há um buraco no saber, localizado no simbólico, onde se situa o furo feito pela existência do real. Denomina de letra a borda deste furo, ao associá-la à “litoralidade”: a letra seria aquela linha que, da mesma forma que marca a fronteira movediça entre oceano e areia, marcaria a fronteira também “movediça” entre real e simbólico, justamente por se situar entre estes dois registros.

A letra, assim como o traço unário, marca como um decalque a falta, unindo real e simbólico. Introduzida pelo significante, a falta registra a diferença em estado puro excluindo qualquer possibilidade de totalização do real, possibilitando assim a descontinuidade inerente à linguagem. Como significante espacialmente situado nas bordas das superfícies topológicas,

a letra estende-se até o limite do simbólico possuindo um sentido inconsciente. Não remete a significados, mas sua existência quer dizer algo.

Se o significante depende de uma articulação entre outros significantes, a letra como materialização do significante marca seu lugar não no tempo, mas no espaço. E como o corpo é a origem da maneira significativa da imaginarização do mundo, a letra só pode ancorar-se em uma materialidade corpórea (BAIRRÃO, 2003a).

Lacanianamente, o furo é um conceito essencial já que é a partir dele que toda a superfície toma forma, inclusive a pulsão e a letra. A consequência fundamental da apreensão topológica desta dinâmica operacional é a origem corporal do espaço. Se para a topologia a forma aparente é irrelevante, apenas a materialidade biológica é insuficiente para revolucionar o espaço entendido a partir da geometria euclidiana. Há que se pensar o corpo pela vertente pulsional, ou seja, do sujeito incorporado.

E, conforme mencionado anteriormente, é a pulsão que partindo das bordas orificiais do corpo percorre um caminho que passa pelo corpo e pelo Outro, enlaçando aquilo que faz parte de ambos, produzindo nesse processo o sujeito corporal neste encontro entre matéria viva e linguagem. Enquanto a letra contorna a fronteira entre simbólico e real pelo aspecto sensorial, a pulsão faz a montagem espacial desta fronteira.

A pulsão situa o sujeito lá onde ele não se sabe estar, de modo que sua montagem, inscrita na dimensão do agir, seja a contraparte real corporal própria do acontecer subjetivo independente da cognição ou da representação.

É como corpo e graças a ele que o real subjetivo – pulsão – e o significante espacializado – letra – transitam na fronteira entre o simbólico e o real pelo contorno da borda do furo. É no corpo que o significante se inscreve positiva e negativamente, pela marca de sua falta, fazendo com que ele, como lugar do Outro, seja o meio pelo qual o real possa aparecer no simbólico.

Em suma, a psicanálise lacaniana propõe uma homologia entre estrutura e linguagem, de modo que aquela se corporifique nesta, transformando massa viva em corpo. Isso porque a combinatória significante não é abstrata, visto que se organiza espacial e temporalmente, como proposto pela topologia.

Como regulação que formata o espaço subjetivo, o Outro, ao modelar o corpo, o faz origem de qualquer apreensão espacial. Assim, concepções acerca do espaço passam a ser uma derivação do espaço corporal, já que no real é o traçado da pulsão que, partindo do corpo e enlaçando o Outro no seu percurso, organiza o espaço ao seu redor.

É neste sentido que a estrutura é da ordem do real, pelo fato de ele operar efeitos na linguagem possíveis de serem equacionados topologicamente, pela demonstração do lugar da falta, furo vazio de significância que, ao ser nomeado, sem ser descrito, permite a calculabilidade, a operacionalização das posições do sujeito na estrutura.

Ao equivaler topologia e estrutura⁴³ Lacan faz com que o real valha pela estrutura, afastando qualquer possibilidade de fazer da topologia uma teoria ou um modelo de representação da espacialidade do sujeito. Desta maneira, garante a incognoscibilidade do real ao mesmo tempo em que, pela sua forma, sem se identificar com ela, o real se faz sensível na linguagem, na estrutura.

A estrutura é, portanto, o real encarnado, espacializado.

2.5 Estrutura e topologia

A homologia entre a estrutura da linguagem e a estrutura topológica proposta por Lacan visa sustentar que o campo da estrutura é o real⁴⁴, na medida em que a linguagem pode operar, por meio do significante, na fronteira dos registros (real, simbólico, imaginário) possibilitando, assim, o cálculo da posição do sujeito. É pela sua capacidade operatória que a linguagem, ao furar o real com sua entrada, cria a estrutura.

Linguagem e topologia são homólogas em termos de operacionalidade estrutural, já que se utilizam do furo (vazio deixado pela falta do objeto) para promover o deslizamento significante, no primeiro caso e o engendramento da superfície no segundo; apontando para funcionamentos estruturais que transcendem as meras referências posicionais.

De fato, é a pulsão que, ao contornar o vazio estrutural, enlaça linguagem e sujeito criando um espaço contínuo – superfícies topológicas – em que quaisquer fronteiras encontram-se esmaecidas. É a plasticidade pulsional que, pelo seu trajeto, possibilita a configuração topológica do espaço a partir de torções e de transformações.

Por meio de propriedades formais em comum animadas pela energia pulsional, o espaço psíquico é apresentado como correlato ao espaço corporal, possibilitando também a

⁴³ “[...] creio demonstrar a estrita equivalência de topologia e estrutura” (LACAN, 1985b, p. 17).

⁴⁴ « [...] *la structure du langage est capable, non pas bien sûr de l'adéquation absolue du langage au réel, mais de ce qui, dans le langage, introduit dans le réel tout ce qui nous y est accessible d'une façon opératoire, le langage entre dans le réel, et il y crée la structure ; nous participons à cette opération et y participant, nous y sommes inclus, impliquée dans une topologie rigoureuse et cohérente qui fait que toute porte pousée en un point de cette structure ne saurait aller sans le repérage, l'indication stricte du point où est l'autre ouverture* » (LACAN, 2011c - Seminário 12, inédito, proferido no dia 16-12-64).

apreensão de todo e qualquer espaço como uma derivação do espaço corporal. É a materialidade corpórea que faz com que linguagem e topologia se manifestem a partir das mesmas regras estruturais: é preciso que sejam encarnadas para informar aquilo que do real só pode ser percebido como substancial na estrutura, o próprio corpo⁴⁵, de modo que o real passe a valer pela estrutura mesma.

Furo, vazio, borda – fiel à incognoscibilidade do real – nomeiam sem descrever ou explicar aquilo que, de sua forma, pode aparecer na linguagem; pois a falta como tal, por não se referir a nenhuma substância, não pode ser medida nem quantificada. É neste sentido que o real, na topologia lacaniana, deve ser tomado como o si mesmo do espaço, sem lhe atribuir formas de substâncias ou o meio onde as coisas existem.

É como presença não representativa que o real é a estrutura, fazendo com que a topologia lacaniana não seja teoria⁴⁶, ou seja, conhecimento sobre vazio (tomado como “objeto” de conhecimento), o que seria totalmente contraditório com a concepção do psicanalista acerca do real.

Logo, segundo Bairrão (2003a), “o único papel da topologia é permitir abordar determinadas transformações [...] suscetíveis de serem (feitas) na estrutura” (p. 139) do sujeito por meio da linguagem matemática, que não descreve – calcula e demonstra – lugares aplicáveis à experiência da linguagem. Através da topologia, a importância da apresentação espacial do significante é ressaltada, para que se possa operar com letras sem sentido, como nas equações matemáticas, a fim de se explorar o limite da significatividade.

O espaço para Lacan deve, portanto, incluir o sujeito, ao mesmo tempo em que exclui a possibilidade de haver conteúdos extrínsecos à espacialidade. Contrariando Kant (2008)⁴⁷, que concebia o espaço como uma forma do sentido externo e o tempo como uma forma do sentido interno, ambos como formas a priori e universais da intuição; Lacan, com o advento da topologia das superfícies, pôde propor um espaço subjetivo formado de tal maneira que o tempo esteja inserido na estrutura, de modo que a distinção entre interno – externo não seja relevante, já que a continuidade estrutural subverte esta oposição.

É por isso que a topologia lacaniana toca no âmago da estética transcendental kantiana (LACAN, 2001d) ao afirmar que o espaço não é um atributo do sujeito que se direciona àquilo que lhe é externo, já que a própria noção de espacialidade que lhe é possível está

⁴⁵ “O real, eu diria, é o mistério do corpo falante, é o mistério do inconsciente” (LACAN, 1985b, p. 178).

⁴⁶ « *Ma topologie n'est pas d'une substance à poser au-delà du réel ce dont une pratique se motive. Elle n'est pas théorie* » (LACAN, 2001d, p. 478).

⁴⁷ KANT, I. **Crítica da razão pura**. 6. ed. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2008.

ancorada no contorno das bordas presentes nos furos do corpo. O espaço não é algo que está fora do sujeito, ele também é o sujeito enquanto dinamismo pulsional que anima a estrutura e a encarna no corpo.

Quanto ao tempo, ao ser inserido na estrutura pela topologia, deve ser concebido de tal forma que a linearidade temporal relativa à ideia de sucessão seja substituída por relações retroativas, apercebidas devido à repetição que acontece como índice significante daquilo que é impossível de se expressar na linguagem. Lugar tenente do real no simbólico, a repetição assinala que a repetibilidade é uma questão de estrutura fazendo com que a atemporalidade do inconsciente se encarne no fato de que *isso* se repete. O tempo da estrutura é, portanto, o tempo da repetição.

Mas, uma vez que o inconsciente é demarcado como lugar do Outro, sua atemporalidade deve se inscrever em termos espaciais, pois é somente nestes termos que se pode apreender o status do inconsciente que introduz o sujeito como efeito de seu funcionamento. Aparecendo como intervalo no ordenamento temporal da cadeia significante, o sujeito, identificado ao objeto *a*, se manifesta como furo que desregula o desenrolar uniforme do tempo (MILLER, 2000).

Portanto, com a topologia, Lacan encontra um meio de apresentar sem contradições efeitos retroativos acerca da causalidade subjetiva; o modo pelo qual o inconsciente, por ser atemporal, manifesta-se através da repetição; como a linguagem, ou seja, o Outro, por ser a estrutura onde o sujeito pode circular, deve delinear um espaço contínuo constituído ao redor do vazio de significação causado pelo funcionamento do simbólico.

Sendo o real encarnado, a topologia apresenta a insistência irrepresentável que é o sujeito pela demonstração do limiar da falta, apontada no limite do simbólico. Uma vez que a apreensão do objeto, para o sujeito, é impossível, o inconsciente é o saber que, como furo, orienta o sujeito na direção do real. Ao ser remetido a um lugar fora da consciência, o sujeito só pode ser pensado em relação a um objeto que, por estar perdido, assinala apenas uma posição perante a qual o sujeito circula. Da mesma ordem que o real, o inconsciente refere o sujeito – negativamente – a um lugar vazio.

3. TOPOLOGIA LACANIANA

Neste capítulo, será traçada uma proposta de leitura que justifique, na elaboração teórica lacaniana, o recurso à topologia no que tange ao estatuto do sujeito e do objeto, pensados a partir do corpo. Estes conceitos subsumidos à temática relativa à dicotomia entre mente e corpo eram, até então, tratados filosoficamente. No entanto, Lacan, ao invés de perpetuar a argumentação racional sobre estes conceitos, propõe uma tópica matematizada capaz de apresentá-los em continuidade estrutural graças à forma plástica de espacialidade implicada na topologia.

Uma vez apropriada à teoria lacaniana, a topologia se constituirá no alicerce epistemológico que levará a uma modificação na concepção espacial da subjetividade mediante a investigação da causação do sujeito pelo inconsciente e pela temática da alteridade.

O inconsciente como um saber que se mostra à revelia do querer, por meio de atos cujos sentidos escapam ao domínio cognitivo, leva Lacan a repensar a relação cartesiana em que sujeito e objeto se constituem de modo antagônico.

O foco da reformulação lacaniana dirige-se às consequências provocadas no pensamento científico pela cisão metodológica efetuada por Descartes entre corpo e mente, que acabaram por associar a mente ao sujeito e o corpo ao objeto, de forma a reduzir a subjetividade à sua esfera imaginária, ou seja, ao ideal de conhecimento.

Longe de centrar esta argumentação nos feitos filosóficos de Descartes⁴⁸, seguiremos os apontamentos de Lacan necessários para desconstruir a certeza que, apoiada na apreensão cognitiva do objeto, atrela o sujeito à consciência.

3.1 O sujeito dividido

Descartes (2009), ao questionar a consciência em busca da verdade como consequência do “bem pensar”, considerou como falso tudo aquilo que pudesse conduzir a alguma dúvida. Já que tanto os órgãos dos sentidos quanto os pensamentos mal conduzidos poderiam enganar a consciência, concluiu que, mesmo ao pensar que tudo pudesse ser falso, não poderia duvidar de que, neste processo, pensava. O pensamento, como correlato da

⁴⁸ Além destes feitos serem muito vastos, não constituem em si material requisitado para a justificação da topologia na obra lacaniana, mas sim o é a leitura de Lacan sobre eles.

existência, passou a constituir, então, o primeiro princípio de sua filosofia, cuja certeza acarretou na sua apreensão independentemente da matéria e do próprio corpo.

O eu associado à alma e identificado à substância pensante (*res cogitans*) não apenas se consolidou como uma parte distinta do corpo (*res extensa*), como o relegou a uma manifestação mecânica decorrente das ordens enviadas pelo cogito, constituindo-se, portanto em um fenômeno de ordem secundária no âmbito da investigação do sujeito.

Outro aspecto advindo deste método de investigação da razão é a criação da consciência como transparente a si mesma, já que pelo pensamento ela se volta tanto para si como para o objeto, que bem pode ser o próprio corpo (apreendido em termos de exterioridade em relação a ela); instaurando assim a possibilidade da existência de uma subjetividade objetiva.

Desta concepção, que toma a racionalidade como equivalente ao sujeito, foram derivados os fundamentos científicos que visam à elaboração do conhecimento de forma que o sujeito pensante não entre em consideração, como se por meio do pensamento bem conduzido e elaborado o sujeito estivesse presente de modo absoluto. Com Descartes, estabelece-se uma noção de sujeito indispensável ao manejo da ciência cujo fundamento é a imparcialidade e a universalidade do pensamento.

A psicanálise, no entanto, demonstra que esta almejada objetivação não somente não é possível, como nega qualquer forma de subjetividade que não esteja vinculada à consciência. Isso não significa que o sujeito implicado na psicanálise seja outro⁴⁹; ela é herdeira do cogito cartesiano na medida em que “é impensável [...] que a psicanálise como prática, que o inconsciente, o de Freud, como descoberta, houvessem tido lugar antes do nascimento da ciência” (LACAN, 1998i, p. 871). A problemática do pensamento abordada pela psicanálise situa-se como um questionamento da agência relacionada a ele, ao estendê-lo para uma dimensão em que também possa ser realizado no lugar em que corpo e inconsciente coincidem (SAFOUAN, 2005, p. 61).

Desde Freud, o emprego do termo pensamento para os elementos em jogo no inconsciente indica que o sujeito é produto e não agente de um saber, que é sem sujeito⁵⁰. O inconsciente demonstra, portanto, a não coincidência entre aquilo que o sujeito pensa de si com aquilo que ele é.

⁴⁹ “Dizer que o sujeito sobre quem operamos em psicanálise só pode ser o sujeito da ciência talvez passe por um paradoxo” (LACAN, 1998i, p. 873).

⁵⁰ « *Qu’il y ait de l’inconscient veut dire qu’il y a du savoir sans sujet* » (LACAN, 2001a, p. 376).

Deslocando o pensamento da consciência, desloca-se também a noção de sujeito que, segundo a psicanálise, não deve mais se reduzir à objetivação produzida de si pelo ato de pensar nem à sua representação. O sujeito correlato da ação do inconsciente continua vinculado ao pensamento de acordo com os critérios cartesianos, mas ao enfatizar a palavra em termos de significante, que causa a cisão subjetiva, Lacan (1998d) subverte a determinação do pensamento em relação à existência: “penso onde não sou, logo sou onde não penso” (p. 521).

Desta forma, não se trata de uma negação do pensamento consciente, antes, trata-se de referir o pensamento que depõe o sujeito ao inconsciente, de modo que o inconsciente lacaniano não coincida com o negativo da consciência – que seria da ordem do impensado –, mas tenha uma realidade própria⁵¹ que se afigura pensamento sem pensador, cujo efeito é a produção do sujeito segundo uma literalidade própria testemunhada pelos vestígios de sua ação (atos falhos, lapsos, chistes, sonhos).

Se o cogito filosófico possibilita ao homem, a partir da modernidade, crer na segurança de ser ele mesmo, até mesmo em suas incertezas, a psicanálise, por meio das reflexões originadas pela descoberta da ação do inconsciente, aponta que a restrição do pensamento aos fenômenos da consciência cria a função do eu, presa na sua captura imaginária promovida pelo reflexo especular da imagem corporal, que o funda como função de desconhecimento.

Ao crer na possibilidade de me conhecer (*me connaître*), o que de fato ocorre é o desconhecer (*méconnaître*): a homofonia destes termos na língua francesa mascara esta duplicidade presente na função do eu, advinda com o processo identificatório presente no estádio do espelho (LACAN, 1998b). Neste momento da constituição do eu como uma estrutura permanente da subjetividade, a relação do sujeito com seu próprio corpo – mediada pelo espelho – define uma unidade cuja identidade vem de fora. A imagem especular não somente informa uma unidade subjetiva inexistente, como relaciona o eu ao outro, uma vez que a sua própria imagem corporal é tida como uma ficção unitária que lhe causa estranhamento. O eu se configura, então, como uma instância alienada no outro, uma vez que a relação narcísica aí presente tem de ser espelhada, para que, na forma de um terceiro (imagem corporal), possa ser concebida como conhecimento de si próprio.

O pensamento consciente, que aparece como sendo capaz de apreender um objeto, no caso, o eu tomado como um terceiro, na verdade só produz imagens que remetem a outras

⁵¹ « [...] pour nous il n'y a pas d'impensée. La nouveauté pour la psychanalyse, c'est que là où... il y a cette impensée, ça pense [...] » (LACAN, 1967 - Seminário 13, inédito, proferido no dia 18-5-66).

imagens na vã tentativa de seu desvelamento; pois, por serem mediadas pela linguagem, estas tentativas de relação objetiva com a realidade estão desde sempre perdidas.

Uma vez que, na fronteira entre simbólico e real, o objeto se apresenta como o resto no qual o sujeito se outrifica e perante o qual o sujeito se organiza no real como sua parcela impossível de ser representada, Lacan afirma que “o sujeito está [...] em uma exclusão interna a seu objeto” (LACAN, 1998i, p. 875).

É somente pela consideração do enodamento do simbólico, do real e do imaginário que a relação entre sujeito e objeto pode ser concebida para além da sua correlação noética, a partir de uma espacialidade que permita a compreensão do sujeito como produto derivado da falta relativa ao simbólico, na medida em que metonimicamente algo sempre escapa dele próprio, mas que continua lá, no real, como uma parcela extraída. Esta questão mostra-se paradoxal porque é enquanto outro (parcela expelida, que no simbólico aparece como furo) que o sujeito existe no real identificado ao seu objeto. E é pela topologia que paradoxos como este poderão ser apresentados sem, no entanto, incorrer em contradições.

A métrica, a linearidade, a exatidão das formas requeridas pela geometria euclidiana eram suficientes para a formulação, em psicanálise, da geometria do eu (VAPPEREAU, 1985), correlativa à espacialidade que suporta o conhecimento de um objeto por um sujeito. Mas, quando se afirma que a linguagem instaura a falta no mundo, tendo como consequência a impossibilidade da sua objetivação, e que o inconsciente, como discurso do Outro, situa o sujeito na hiância existente entre significantes que o representam entre si, outra ordem espacial é requerida para dar conta dessa estrutura que comporta em si a divisão subjetiva que o constitui como eu e como sujeito, de uma forma que o sujeito intrinsecamente dividido não seja dois.

Contrária aos desdobramentos teóricos derivados do pensamento cartesiano, a psicanálise afirma que o status do sujeito, longe de ser positivo, se assenta em uma estrutura relativa a seu estado de fenda (LACAN, 1998i). Como efeito do significante, o sujeito aparece fugidamente como hiância, ao ser representado por um significante para outro significante, pois é apenas no espaço do “entredois” que se pode aludi-lo.

Devido ao funcionamento inconsciente que, como cadeia metonímica, organiza o preenchimento do vazio estrutural referente à parcela do simbólico exterior ao enunciado, entendida como uma parte do discurso que permanece indizível por ser exatamente aquilo que é impossível de ser dito, o sujeito é ao mesmo tempo efeito do significante e sujeito pulsional:

[...] o sujeito não pode, de maneira alguma, estar exaustivamente na consciência, por ser, de início e primitivamente, inconsciente, em função do que devemos tomar a

incidência do significante como anterior a sua constituição. O problema está na entrada do significante no real e em ver como disso nasce o sujeito... trata-se de saber justamente o que permite que esse significante se encarne. O que lhe permite isso é, primeiro, o que temos aí para nos tornar presentes uns para os outros – nosso corpo. Só que esse corpo também não deve ser tomado, pura e simplesmente, nas categorias da estética transcendental. Esse corpo não pode ser constituído da maneira como Descartes o institui no campo da extensão. Também não nos é dado de maneira pura e simples em nosso espelho (LACAN, 2005, p. 100).

Descartes (2005), na sexta meditação, apresenta como sua primeira evidência o pensamento desvinculado de qualquer materialidade. Admite, no entanto, que o homem é uma unidade composta de uma íntima mistura entre substância pensante e substância extensa, as quais são ao mesmo tempo completas, distintas e excludentes, já que se trata de uma dualidade e de uma união; enquanto Lacan chega ao corpo através do inconsciente e do significante.

Monista e materialista, a psicanálise lacaniana propõe que o corpo deve ser compreendido pulsionalmente, na fronteira entre o somático e o psíquico tal qual havia sido formulado por Freud. Lugar ao qual a significância se reporta, o corpo enquanto espaço / extensão é a própria encarnação do universo significante, o qual não existe abstratamente; e enquanto substância gozante⁵² remete à pulsão, ou seja, ao sujeito no real, irreduzível a qualquer dito; dito cuja origem, mesmo que distante, ancora-se no corpo.

Graças à noção de pulsão supera-se a dicotomia entre matéria e espírito, podendo-se pensar o sujeito a partir de uma espacialidade referenciada na vacuidade inerente aos objetos recortados pela entrada do simbólico no real. De forma contínua, a pulsão envolve a superfície do corpo e suas aberturas erógenas – pontos de evanescência onde o interno encontra o externo – fazendo com que o significante circule e transforme matéria orgânica em algo simbolizado. Este tipo de transliteração, que mantém intacto o primeiro elemento, é realizado pelo Outro que o nomeia e que dá origem à noção do eu relativa à composição de uma imagem corporal unificada.

⁵² “Temos a substância pensante e a substância extensa. Conviria talvez interrogar, a partir daí, onde será que se pode encaixar essa dimensão substancial, qualquer que seja a distância a que ela esteja de nós [...] De saída, a substância pensante, pode-se dizer que de algum modo nós a modificamos sensivelmente. Depois desse *penso* que, ao supor-se a si mesmo, funda a existência, tivemos que dar um passo, que é o do inconsciente [...] A famosa substância extensa, complemento da outra, não nos desembaraçamos também tão facilmente dela, pois que é o espaço moderno. Substância de puro espaço, como se diz espírito puro. Não se pode dizer que isto seja promissor. Puro espaço se funda na noção de parte, com a condição de juntar a isto o seguinte, que todas são externas a todas – *partes extras partes* [...] um corpo que o Outro simboliza, e que comporta talvez algo de natureza a fazer pôr em função uma outra forma de substância, a substância gozante [...] Isso [o corpo] só se goza por corporizá-lo de maneira significante. O que implica algo que não o *partes extra partes* da substância extensa” (LACAN, 1985b, p.33-35).

O resultado deste processo é, por um lado, a possibilidade de se referir ao corpo como um objeto, um outro onde o eu se aliena e; por outro lado, a produção de um sujeito corporal capaz de produzir sentidos para além de quaisquer significações.

Em termos da redefinição da espacialidade do sujeito, fruto da investigação lacaniana sobre o pensamento em pauta no inconsciente, tem-se que o circuito pulsional, ao se constituir de um constructo signifiante, por sua vez ancorado na materialidade corpórea, ou melhor, nas bordas corporais, circunda o real de modo a delimitar – simbolicamente – o espaço ao seu redor, ou seja, ao redor do vazio.

E uma vez que o traçado da pulsão parte do corpo e enlaça o Outro no seu percurso, como uma montagem no sentido de uma colagem surrealista, sem pé nem cabeça, capaz de inverter o funcionamento de seu próprio mecanismo (LACAN, 1985a, p. 161), a topologia é uma forma de se conceber o espaço capaz de sustentar e dar corpo ao desenvolvimento teórico realizado por Lacan a respeito do inconsciente e do sujeito.

Desta maneira, o trajeto pulsional pode ser concebido como homeomorfo às torções e transformações que configuram o espaço topológico, possibilitando o entendimento de um espaço subjetivo que seja contínuo a seu objeto.

3.2 A superfície corporal

Visto que a recorrência à topologia no pensamento lacaniano se iniciou para conciliar em uma mesma estrutura duas instâncias distintas, bem como os demais conceitos relacionados a elas, faz-se necessário definir o enquadramento topológico adotado nesta pesquisa *vis – à – vis* o todo da topologia lacaniana.

Uma vez que se visa, através da modelagem topológica, demonstrar as posições subjetivas ocupadas no espaço definido pelo transe de possessão umbandista, a teoria das superfícies é o capítulo topológico que melhor atende a este objetivo, por ser um meio de apresentação espacial que coloca em questão a concepção esquemática da estrutura (GRANON-LAFONT, 1985, p. 113), ou seja, trata-se da apreensão dos possíveis lugares ocupados pelo sujeito dividido com base em um dado momento enunciativo.

A importância da topologia de superfícies reside não apenas no fato de que é preciso partir das superfícies para se chegar aos nós (último capítulo topológico na obra lacaniana) – já que ambos tratam de articulações possíveis entre elementos de uma estrutura: o nó mergulhado na superfície é o próprio corte, o que equivale à afirmação de que são os cortes

sobre as superfícies que criam os nós, ou seja, a consistência dos nós depende do espaço —; como no fato de que ao fazer um uso operatório do corte, Lacan subverte a noção de “estrutura atemporal”, já que ele produz efeitos no sujeito.

Em termos de superfície, a estrutura é o próprio dinamismo subjetivo, na medida em que, ao ser atravessada por um movimento (o corte), ela passa a ser definida por trajetos que a constituem, equivalendo-se a eles. Neste sentido, pode-se dizer que as superfícies são construídas a partir dos nós.

Vappereau (1988, p. XI, XII) situa a importância da teoria das superfícies como meio de investigação do espaço ao redor do nó, pois estes dependem das superfícies onde são mergulhados. Por exemplo: não há possibilidade de se efetuar nós sobre a superfície da esfera, uma vez que nela todos os cortes são equivalentes e redutíveis a um ponto (a noção de grupo de homologia e de homotopia das variedades matemáticas, tal qual apresentada em anexo (Anexo A), também caracterizam a natureza do nó).

De qualquer maneira, tanto pelo grafo (do desejo), cuja abordagem do sujeito era feita pelo movimento de sucessão ou pela cinética significativa, quanto pela teoria das superfícies, a qual atinge outro nível de dinamismo estrutural, pela espacialização das relações identificatórias (SAFOUAN, 2001, p. 221) ou pelos nós que mostram a trama estrutural, ainda que não possam ser escritos, a topologia sempre parte do imaginário para tentar dar conta do furo que o real causa no simbólico.

Neste sentido, o primeiro espaço a ser considerado pode ser aquele produzido pelo espelho, o qual origina a identificação imaginária. Estruturado pela aparição e desaparecimento de traços, elementos que se situam entre o corpo e a imagem, o imaginário suporta um espaço cujas bordas não são delimitadas — eu e outro se confundem: a imagem especular envelopa o sujeito fazendo com que o eu, fruto da identificação com o outro se torne aquilo que ele não pode ter. Estamos no âmbito do interior e do exterior, daí o eu ser concebido da mesma forma que uma cebola, formado por diversas camadas.

O eu, como a instância responsável pela ideia de unidade e identidade atribuídos à imagem corporal, tem sua origem através do espelho, pelo desconhecimento da inversão do eixo de simetria. Assim como uma faixa de Moebius com torção à direita é diferente de uma outra com torção à esquerda, criando uma simetria em relação ao espelho que as diferencia totalmente, o corpo humano em todo seu conjunto de órgãos e em sua superfície também é espelhado desta maneira (GRANON-LAFONT, 1985, p. 98). Porém, pelo fato de o homem se reconhecer em sua imagem “revirada” (especular) — ilusão primordial que funda a percepção

de que o objeto e sua imagem sejam idênticos um ao outro – ele acaba por se alienar na sua própria imagem e no desconhecimento de sua torção.

É por isso que a relação especular se estrutura a partir da unidade tida entre o sujeito e o objeto. O eu se fundamenta, então, como aquilo que, de sua forma, se reflete nos objetos. A relação imaginária articulada a partir de uma imagem – que será sempre diferente do eu, mas que o captura na ilusão de se conhecer como um outro – é o que sustenta o sujeito cartesiano correlativamente ao cogito.

No entanto, também há objetos que não possuem imagem especular, justamente por serem organizações do furo. Topologicamente, isso se justifica no fato de que os eixos de simetria interna e vertical das superfícies fazem com que, em termos do imaginário, elas também se apresentem como o seu próprio inverso⁵³ (GRANON-LAFONT, 1985). Ou seja, há dois tipos de objeto na teoria lacaniana, aqueles para os quais o espelho fornece uma identidade e uma substancialidade, reflexo do eu, e aqueles que tentam organizar o furo. Daí a distinção entre imagem do outro – $i(a)$ – e objeto a . Este último trata da identificação do sujeito com aquilo que lhe falta. Também se refere a uma “outrificação⁵⁴” do sujeito, mas localizável no limite entre o simbólico e o real⁵⁵.

Instigado pela problemática da identificação, Lacan inicia uma articulação topológica – através da “imaginarização do simbólico” (VAPPEREAU, 1988, p. IX) – que permite a construção de uma espacialidade do sujeito a partir do vazio e do corte que engendra a superfície, pois se na matemática ele serve apenas para definir as superfícies, em termos de sua estrutura; na psicanálise, o corte passa a ter um uso operatório para encarnar o poder da palavra (de um ato na forma de dito) capaz de transformar a configuração subjetiva inicial.

Mas o corte também deve ser suposto em uma anterioridade lógica à estrutura, pois se o furo lhe é consubstancial, ele só pode existir mediante o traçado de um recorte. E é por isso que, em se tratando de superfícies, a noção de espaço é fundamental. A superfície pode ser tida como um objeto em relação a um espaço no qual ela é mergulhada ou imersa. Neste caso, o furo (tórico) sobre um fundo espacial não mais delimita, como o traçado de um círculo sobre o plano, um centro interior de um exterior, mas um vazio central contínuo ao espaço no

⁵³ Diferentemente da faixa de Moebius, que estrutura sua semitorção à direita ou à esquerda e, portanto, possui imagem especular.

⁵⁴ “Pois no objeto não se trata do objeto, mas do sujeito apresentando-se insubstancialmente e ‘outrificado’ em outra coisa, e por isso se formulando como objeto, sem o ser nem como tal aparecer. Posto em ato onde (ainda, e para sempre não é, quando se mostra aparece em forma de a ” (BAIRRÃO, 2004a, p. 131).

⁵⁵ O funcionamento do simbólico, pela ação da palavra, opera cortes na materialidade corpórea. Aquilo que resta insignificanzível subsiste cortado do sujeito, retornando a ele como causa de seu desejo e como objeto da pulsão (relativo aos furos corporais).

qual está inserido (como um anel flutuando no espaço tridimensional. Ela também pode ser tida como um espaço, e aí o furo (tórico) “desaparece”, pois não há nenhuma ruptura em sua superfície: “Um toro só tem furo central ou circular para aquele que o toma como objeto, não para aquele que é sujeito dele” (LACAN, 2001d, p. 486 – tradução nossa⁵⁶).

Por meio das superfícies, a impossibilidade da total simbolização do espaço subjetivo inscreve-se com o furo ancorado nos orifícios da superfície corporal. Atento à literalidade de Freud (1974), que concebe a pulsão no limiar entre o somático e o psíquico, como uma estrutura de borda, portanto, e o ego como uma superfície capaz de relacionar interior e exterior⁵⁷, Lacan só precisou atentar para os avanços concernentes à concepção de espaço elaborados dentro da topologia pela produção do grupo Bourbaki⁵⁸, que lhe era contemporânea, para poder sustentar uma teoria sobre o sujeito que tem seu alicerce na continuidade estrutural entre o eu e o outro.

Tentando elucidar como algo inconsciente pode se tornar consciente, Freud (op. cit.) argumenta que o ego se modifica a partir do id (sede das pulsões e do inconsciente) sob influencia do mundo exterior, perceptível ao ego por meio da superfície corpórea, cuja função seria de separar um interior de um exterior por um processo de envelopamento⁵⁹. Este cria uma superfície dupla que se projeta no ego, fazendo com que ele não seja simplesmente uma superfície, mas uma superfície projeção de uma superfície.

[...] o que faz com que uma imagem especular seja distinta do que ela representa? É que a direita se transforma na esquerda e vice-versa. Confiemos na ideia de que, comumente, somos recompensados por nos fiarmos nos ditos de Freud, mesmo os mais aforísticos. O eu [moi] é uma superfície, mas, diz ele, é a projeção de uma superfície. Portanto é em termos topológicos de pura superfície que o problema deve ser colocado (LACAN, 2005, p. 109).

A superfície formada por seu total envelopamento, ou sua total intersecção (BARR, 1964, p. 78) é o *cross-cap*. Estrutura que dá suporte ao olhar e subsume as instâncias do eu e do sujeito por um autoatravessamento que coloca em continuidade a face externa com a interna.

⁵⁶ « *Un tore n'a de trou central ou circulaire que pour qui le regarde en objet, non pour qui en est le sujet* ».

⁵⁷ “Além do princípio do prazer” (2006) e “O eu e o id” (2007).

⁵⁸ Nicolas Bourbaki é o pseudônimo coletivo sob o qual um grupo de matemáticos majoritariamente franceses escreveram uma série de livros que expunham a matemática avançada moderna com o objetivo de fundamentar toda a matemática na teoria dos conjuntos. Estes livros começaram a ser editados em 1935, eis alguns títulos: *Théorie des ensembles*, *Algèbre*, *Topologie Générale*, *Espaces vectoriels topologiques*.

⁵⁹ Anzieu (2000) também explora esta concepção e propõe a existência de um eu-pele. Partindo do fato de que a pele e o cérebro possuem a mesma origem embriológica, concebe o sujeito como um envelopamento primitivo que atesta a continuidade de sua trama estrutural. O limite corporal estabelecido pela superfície cutânea subverte, assim, o modo pelo qual dentro e fora eram aparentemente distinguidos; cabendo aos orifícios corporais promover esta ligação.

O sujeito como olhar é o objeto que cai, que desaparece na assunção jubilatória do espelho, estruturando-se além da identificação imaginária à sua própria imagem e identificando-se com a parte que falta à sua imagem desejada. Excluído da imagem especular, ele não constitui mais do que um furo na organização do eu, permitindo uma ligação com o Outro, com o exterior (QUINET, 2002).

Tendo analisado como o eu e o sujeito, atrelados à materialidade corpórea, constituem as superfícies que colocam em continuidade o interior com o exterior, em termos de alteridade; apresentaremos a seguir como teorias sobre o sujeito têm seus alicerces epistemológicos calcados em uma dada organização espacial / geométrica.

3.3 Composições espaciais do sujeito cartesiano e lacaniano

Partindo da tese de que a concepção acerca do universo está diretamente ligada à compreensão da composição espacial da subjetividade, Lacan aponta que, desde os gregos, a estrutura da esfera tem sido dominante tanto para explicar o movimento dos astros e a forma do universo, quanto para se pensar as relações subjetivas.

É interessante frisar que para se chegar a esta tese é preciso considerar que o conceito de universo é inseparável da história da religião, da filosofia / metafísica e da ciência⁶⁰, três campos distintos de elaboração e estruturação do pensamento sobre o humano e o universo que podem eventualmente ser coexistentes, embora sempre haja o prevalecimento de uma delas. No caso, incorporados às bases do pensamento científico, especialmente os princípios da filosofia grega de Platão e de Aristóteles, temos que a cosmovisão ocidental ficou atrelada à física e à cosmologia gregas.

Desta forma, a espacialidade definida pela geometria euclidiana seria responsável pela concepção cartesiana de sujeito, centrada na noção de delimitação métrica do espaço, que situa o sujeito em exterioridade ao objeto. Já a espacialidade, tal qual se apresenta na topologia de superfícies, permitiria conceber o sujeito em continuidade ao objeto, uma vez que este tipo de geometria se define pelas transformações homeomórficas garantidas pelos invariantes (Anexo A) estruturais.

⁶⁰ Ver o texto “A ciência e a verdade” (1998i) no qual Lacan discute a caracterização do saber e da verdade nestes três campos sobre a realidade humana. Embora ter sido publicado nos Escritos, foi a primeira sessão do seminário *L’objet de la psychanalyse* que encontra-se em pauta na argumentação deste capítulo.

Sujeito cartesiano e sujeito do inconsciente, antes de serem noções antagônicas ou contraditórias, apontam para espacialidades que regem o posicionamento do sujeito perante si mesmo e perante o mundo, podendo inclusive coexistirem desde que concebidos em um espaço que comporta torções e transformações ao redor do furo, ou seja, ao redor da impossibilidade de apreensão do objeto, perdido pela entrada do simbólico no real.

Estas relações entre concepções espaciais e espaços subjetivos podem ser apresentadas como fez Lacan nos seminários intitulados “*Problèmes cruciaux pour la psychanalyse*” (2011c) e “*L’objet de la psychanalyse*” (1967) ao comparar duas superfícies topológicas. Atribuindo a estrutura da esfera ao sujeito cartesiano e a da garrafa de Klein ao sujeito do inconsciente, o psicanalista visa demonstrar como a ideia de que o conhecimento pode dar conta do espelhamento do mundo é falsa.

Partindo da assunção de que a topologia permite situar aquilo que diz respeito ao sujeito dividido em termos espaciais, Lacan apresenta a representação que o sujeito faz para si mesmo do psiquismo como a parte de dentro de uma realidade que se projeta por envelopamentos consecutivos, em função de uma passagem que coloca em continuidade exterior e interior. É o “entredois” dessas camadas que funda a correspondência entre fora e dentro (LACAN, 2011c⁶¹).

A relação do sujeito com o objeto encarnada na esfera atesta a correspondência membro a membro entre suas camadas interiores e suas camadas exteriores através de uma relação de continência. Este modelo implícito no cogito cartesiano – apogeu filosófico desta estruturação espacial – faz com que o centro da esfera se constitua em oposição ao seu exterior. Nesta acepção espacial da configuração do sujeito, mecanismos de projeção e introjeção⁶² são operações possíveis, já que se evidencia uma nítida separação entre dentro e fora; entre eu e outro.

Situando esta relação no nível do imaginário, Lacan afirma que é somente neste registro que o objeto aparece como transparente para o sujeito, como se o espelhamento daquele, localizado nas camadas superiores, correspondesse a seu conhecimento pelo sujeito, que se encontraria no centro da esfera, ponto de convergência de todas as imagens objetais.

⁶¹ Seminário 12, inédito, proferido no dia 16-12-64.

⁶² O mecanismo da projeção aparece como uma defesa, como uma atribuição ao outro (pessoa ou coisa) de qualidades, sentimentos, desejos que o sujeito recusa ou não consegue reconhecer em si mesmo (LAPLANCHE; PONTALIS, 1973, p. 347); já a introjeção, refere-se à identificação do ego ao objeto, por um processo que faz com que o objeto passe a fazer parte da psique do sujeito. Projeção e introjeção são processos extremamente semelhantes, mas que apresentam vetores opostos – enquanto o primeiro representa um movimento para o exterior, o segundo é um movimento para o interior, de modo que estes conceitos se ligam intimamente ao par sujeito – mundo externo.

Esta ilusão de conhecimento baseia-se na representação do objeto que, ao avançar em direção às camadas mais externas, apresenta-se como a representação da representação do objeto e assim sucessivamente, de modo que este funcionamento, ao invés de atingir aquilo que se encontraria além da última esfera (a “coisa em si”), apenas mantém a perpetuação da quantidade de esferas intermediárias. Tal funcionamento, que se estrutura da mesma maneira que as camadas de uma cebola, funda o sujeito cartesiano (o eu para Lacan) como o correlativo noético do objeto (LACAN, 2011c⁶³).

É da estrutura do espaço esférico que advém a função do espelho colocada no princípio da relação de conhecimento, sendo que as camadas da esfera equivaleriam a espelhos colocados em série, de modo a produzir uma multiplicação infinita de uma mesma imagem que se encontra no centro da esfera, ou seja, do sujeito. Na medida em que este modelo concebe o objeto em exterioridade ao sujeito, e que este se lança a sua apreensão racional que, na prática, se desdobra ilimitadamente em outras camadas, cada vez mais externas, Lacan demonstra o impasse das teorias do conhecimento, por meio da composição espacial da subjetividade apresentada homologamente à esfera.

Mas, a partir do momento em que se concebe o sujeito como efeito de uma enunciação inconsciente, que situa o sujeito ali onde ele não se sabe estar, é preciso considerar outra superfície topológica, capaz de dar conta do aspecto enganador da consciência.

Intrinsecamente dividido entre eu e sujeito, sem, no entanto, ser dois, a espacialidade do sujeito deve apresentar estas instâncias (sujeito do conhecimento e sujeito do inconsciente) em continuidade, da mesma maneira que a consciência e o inconsciente. Cabe aqui uma digressão antes de nos atermos à garrafa de Klein como a estrutura capaz de apresentar o sujeito em relação à consciência.

Lacan afirma que o consciente e o inconsciente se comunicam e são suportados por um mundo tórico e que o toro apresenta como característica invariante dois furos ao redor dos quais ele se estrutura⁶⁴ (LACAN, 2011f⁶⁵), mas logo em seguida, nesta mesma sessão do seminário *L'insu que sait de l'une-bévue s'aile à mourre*, Lacan afirma que a faixa de Moebius, por ser a superfície que faz a conjunção entre avesso e direito, é a estrutura que simboliza muito bem a união do consciente com o inconsciente. Apenas uma operação de corte pode marcar esta diferença ao “colocar para fora” aquilo que era interior / avesso, ou seja, o inconsciente.

⁶³ Seminário 12, inédito, proferido no dia 16-06-65.

⁶⁴ O toro pode ser imaginado, dentre outras formas, como um cilindro que tem suas extremidades unidas ou como uma esfera com dois furos se ligam por um “túnel” interior ou exterior.

⁶⁵ Seminário 24, inédito, proferido no dia 14-12-76.

A questão que se coloca a partir dessas afirmações é a relação entre toro e faixa de Moebius a partir do corte, entendido como a ação de um dito (não necessariamente da ordem do falado) capaz de reorganizar a estrutura.

É no nível da enunciação, da superfície do discurso corrente, que uma formação do inconsciente se produz sem distinção, portanto, entre avesso e direito. O inconsciente se mostra nas entrelinhas do consciente, continuamente a ele.

Assumindo que o toro é a estrutura que melhor representa a organização humana e, segundo a explanação realizada por Lacan (2001d) no texto *L'Etourdit*, que o corte em alça dupla (“oito interior”) o transforma em uma faixa de Moebius bipartida e biface; chega-se à identidade topológica entre o toro e a faixa de Moebius que sofreu um corte meridiano de uma única volta. Isomorfismo que atesta o inconsciente como avesso do discurso e que permite conceber o sujeito diferentemente do eu (DARMON, 1994).

Figura 1 – Corte em alça dupla na superfície do toro (DARMON, 1994, p. 129-130).

Se a relação entre consciente e inconsciente necessita desta operação de corte sobre o toro e / ou faixa de Moebius é porque estas estruturas se encontram na origem da garrafa de Klein⁶⁶. Para além da continuidade entre avesso e direito dada pela faixa de Moebius e da continuidade entre dentro e fora dada pelo toro, pelo fato de sua exterioridade periférica constituir a mesma região que sua exterioridade central, fazendo com que centro e exterior sejam um e mesmo espaço, a garrafa de Klein subsume esses dois tipos de continuidade.

Superfície unilateral que se recorta formando um furo apenas imaginário para manter a continuidade da superfície, esta estrutura não possui pontos que estejam em dois lugares ao

⁶⁶ A garrafa de Klein pode ser descrita como duas faixas de Moebius (torcidas em sentido contrário) identificadas ao longo das bordas, como um cilindro cujas bordas são identificadas em sentidos opostos (MARAR, 2004), como uma soma conexa de dois *cross-caps* ou ainda como uma esfera sobre a qual um túnel (torcido) torna-se uma asa (GRANON-LAFONT, 1985). Na verdade, qualquer superfície originada pelo movimento de um círculo ou mesmo de uma curva fechada que se volta sobre si mesma após rotação de meia volta é uma representação da garrafa de Klein.

mesmo tempo, como seria o caso de uma intersecção em sentido estrito (BARR, 1964, p. 38-39).

Estrutura aberta e fechada que coloca em continuidade interior e exterior de forma a evidenciar o ponto de sutura entre a pele externa do interior e a pele interna do exterior, a garrafa de Klein, neste caso, se apresenta como o aspecto enganador da consciência (LACAN, 2011c⁶⁷).

O pensamento, o poder de criar significados, ao se redobrar como uma dobra interna, cria o objeto do conhecimento como o envelope que o contorna, de maneira que o lado externo se encontre em continuidade com o interno de uma forma bastante peculiar, porque embora haja essa continuidade, o que se encontra no interior não consegue sair facilmente.

Através da garrafa de Klein instaura-se um furo na esfera, na verdade, um furo apenas não é o suficiente para alterar sua estrutura, ele simplesmente permite, pela expansão de sua borda, alargar-se até a forma de um disco para, no limite, se resumir a um ponto (esta operação pode ser realizada no caminho inverso, ou seja, há tanto um movimento de expansão quanto de retração a partir de um furo na esfera que não altera sua estrutura). De fato, são necessários dois furos nesta superfície (LACAN, 1967⁶⁸) para romper com o paralelismo existente entre o sujeito e o universo a sua volta, permitindo a passagem para o outro lado da dobradura.

Nos seminários “*Problèmes cruciaux pour la psychanalyse*” (LACAN, 2011c) e “*L’objet de la psychanalyse*” (LACAN, 1967), Lacan afirma que, longe de fundar a consciência, o cogito reafirma a fenda estrutural que é o sujeito, que pela enunciação “penso, logo existo” divide o ser em pensamento e existência, duas extremidades que só podem ser unidas em um espaço – topológico – que comporta a torção necessária para essa operação.

O eu (sujeito cartesiano), conforme a estrutura esférica, localizava-se no centro do interior desta superfície, sendo a consciência, o *cogito*, a dinâmica do envelopamento da esfera que, empenhada em apreender o objeto, acaba por multiplicá-lo em camadas infinitas, criando a ilusão de que na próxima esfera se alcançaria a “coisa em si”. Com o advento do sujeito do inconsciente, este modelo espacial tornou-se não apenas insuficiente como inadequado, por ser incapaz de apresentar o eu agora aprisionado nas voltas da estrutura tecida pela linguagem, que paradoxalmente não delimita um interior de um exterior.

Desta forma, a psicanálise trata o eu e o sujeito em continuidade estrutural, porém subverte a primazia do pensamento até então relacionado ao funcionamento da consciência. É

⁶⁷ Seminário 12, inédito, proferido no dia 06-01-65.

⁶⁸ Seminário 13, inédito, proferido no dia 05-01-66.

o inconsciente como discurso do Outro que lança o sujeito na cadeia significante, na superfície de seus atos.

Verifica-se, portanto, que os furos na esfera, ao mesmo tempo em que rompem com sua estrutura, possibilitando a sua transformação em toro (pela união dos “braços” que se projetam a partir dos furos) ou em garrafa de Klein (pela união em sentidos opostos dos “braços” que se projetam a partir dos furos) ainda a conservam como um apoio imaginário original, talvez por causa da primeira estruturação subjetiva calcada na relação com o seio.

4. ESTRUTURAS TOPOLÓGICAS E OBJETO *a*

Depois de ter apresentado algumas relações homeomorfas estabelecidas por Lacan entre as estruturas topológicas e modos de se conceber o sujeito em relação à consciência e ao inconsciente, neste capítulo dar-se-á continuidade à apresentação das superfícies topológicas pensadas em relação ao objeto *a*⁶⁹.

É fácil perceber o parentesco dessas quatro estruturas topológicas com os objetos *a*. Também há quatro deles. Tal como efetivamente funcionam nas relações geradas entre o sujeito e o Outro no real, os quatro objetos refletem um por um as quatro estruturas (LACAN, 2008, p. 241).

A despeito da dificuldade de abordar o *a*, justamente por causa de seu lugar, como aquilo que faz furo na estrutura, revelando uma parcela indizível a respeito do sujeito, esta é uma noção central para pensá-lo em sua vertente real.

Referido a outro estatuto que não o clássico em questão na oposição sujeito *x* objeto, o objeto *a* – conceito cunhado por Lacan – refere-se a uma parte expelida do sujeito, após ter sido cortada pela ação da palavra, do simbólico que, uma vez dele extraída, constitui aquilo com o que ele se identifica.

Nosso vocabulário promoveu, para esse objeto, o termo ‘objetividade’, na medida em que este se opõe a ‘objetividade’. Para reunir essa oposição em formulações rápidas, diremos que a objetividade é o termo supremo do pensamento científico ocidental, o correlato de uma razão pura, que no final das contas, traduz-se – resume-se, articula-se – num formalismo lógico [...] a objetividade é outra coisa. Para lhes dar o relevo dela em seu ponto crucial e forjar uma formulação equilibrada em relação à anterior, direi que a objetividade é o correlato de um *pathos* de corte (LACAN, 2005, p. 236-237).

O corte instaura o furo e com ele o vazio: dimensão subjetiva impossível de ser apreendida. O objeto *a*, instituído como um conceito que permite operar com a falta sem atribuir-lhe um conteúdo, passa a ser o elemento teórico central a partir do qual se constitui a composição espacial da subjetividade entendida em termos de continuidade topológica.

O objeto *a* como aquilo que “constitui o que nos é mais próximo, embora nos seja externo [sendo] preciso criar a palavra *êxtimo* (combinando *externo* e *íntimo* – N.T.) para designar aquilo de que se trata” (LACAN, 2008, p. 241), contornado / recortado pela pulsão aponta para as configurações subjetivas que, posteriormente, sustentarão as modelagens topológicas da configuração da possessão umbandista.

⁶⁹ Conforme apresentado anteriormente, as superfícies topológicas foram pensadas por Lacan para dar consistência a uma série de constructos teóricos psicanalíticos, dentre eles: a dupla inscrição do significante no consciente e no inconsciente, a co-existência de instâncias como o ego e o sujeito, os processos da identificação e da fantasia, os objetos *a* (seio, fezes, olhar, voz).

Dividido entre simbólico e real, encoberto pelo véu do imaginário, o sujeito subsiste enquanto *a*, expelido de si mesmo, na tentativa de preencher às avessas o que lhe falta. Enquanto aquilo que permanece o mesmo após torções e transformações, o furo remete ao real presentificado via orifícios corporais. É no corpo que o vazio significante relativo ao componente vivo – inatingível – se inscreve como resultado da entrada do simbólico no real, criando uma estrutura de borda capaz de circunscrever esta perda, este resto para sempre inapreensível que Lacan denomina de *a*, o qual pela vertente corporal, é um meio de, pelo avesso, tentar objetivar o sujeito, mas que por ser o próprio vazio, resta inobjetivável e não especularizável.

Nem todas as imagens podem ser reenviadas pelo espelho, ou seja, nem todos os objetos possuem imagens duplas (o espelho fornece uma imagem invertida do objeto). O objeto *a* – sem imagem especular – constitui um furo na organização imaginária do eu, permitindo, então, uma ligação com o Outro, com o “exterior”.

Enquanto a esfera e o toro não possuem imagem especular por terem eixos de simetria interna, fazendo com que sejam seu próprio inverso, apresentando os objetos anteriores à criação da torção e da distinção entre esquerda e direita; a garrafa de Klein e o *cross-cap* ultrapassam esta distinção, envelopando-as, colocando em cena o conjunto das duas possibilidades de torção, esquerda e direita (GRANON-LAFONT, 1985, p. 98-99).

Como furo, o objeto *a* presentifica a falta cavada pelos significantes que, ao representarem o sujeito, não o fazem por completo. Há uma parcela real impossível de ser representada / espelhada, que só pode aparecer no vazio deixado pela falta, resto insignificantizável no qual o sujeito se outrifica como objeto depois de ter sido recortado pelo trajeto pulsional.

A noção de objeto assim estabelecida perde qualquer referência a conteúdos, mas possibilita uma apreensão de lugar definida pelo corte, pela posição do furo na estrutura. O objeto enquanto tal está em falta no psiquismo, logo a concepção de sujeito se refere a um lugar que não remete a nenhum objeto. O objeto, enquanto objeto a ser conhecido, se reduz a um impossível – real –, que, no entanto, por meio da topologia, pode ser pensado através de combinatórias simbólicas.

Tem-se, com isso, uma negação epistemológica do conhecimento devido à perda da concretude do objeto, o que resulta, por sua vez, na impossibilidade de substantivação do sujeito. Ou seja, a psicanálise evidencia uma impossibilidade inerente relativa ao conhecimento. O sujeito como efeito da ação do inconsciente não pode ser posto em relação a

um objeto cognoscível; deve ser suposto teoricamente e produzido discursivamente, revelando-se em ato.

A pulsão, como dinamismo gerador da atividade subjetiva, ao recortar o objeto (*a*) segundo a fonte (zona erógena) de sua origem, estabelece um meio pelo qual o sujeito se relacionará ao Outro e se constituirá a partir desta relação. Por estar vinculado a uma pulsão, o objeto *a* situa o sujeito em relação ao seu desejo, uma vez que, ao modelar uma forma específica de falta, atua como aquilo que causa o desejo, já que desejamos conforme aquilo que nos falta.

Tem-se com isso que uma mesma função, de constituir o sujeito no lugar do Outro e de representar esta constituição, pode se estruturar de diversas maneiras, segundo as pulsões oral, anal, escópica, invocante; e, ainda, de forma circular, ou seja, de modo que uma forma de estruturação possa se converter em outra:

A definição da função do objeto *a* que busco [...] lhes propõe, com efeito, por assim dizer, uma constituição circular de objeto. Em todos os níveis dessa constituição, o objeto adere a si mesmo como objeto *a*. Sob as diversas formas em que ele se manifesta, trata-se sempre de uma mesma função, de saber como ele [objeto *a*] se liga à constituição do sujeito no lugar do Outro e o representa [...] ela [a função do objeto *a*] exprime o que faz com que, em toda fase analítica de reconstituição dos dados [...] haja uma faceta progressiva, e faz com que, em todo acesso progressivo ao estágio situado como superior na própria inscrição feita dele haja uma faceta regressiva (LACAN, 2005, p. 320-321).

Mas, antes de abordar as estruturas topológicas, definidas lacanianamente como apresentações do objeto *a*, é necessário apontar para o fato de que as figuras que as representam são apenas imagens feitas para facilitar a apreensão mental das mesmas. Isso significa que no âmbito matemático elas são fórmulas numéricas e, devido a sua abstração material, não precisam estar atreladas às características vigentes no espaço tridimensional.

Observa-se, assim, mais uma evidência da persistência de Lacan em apontar o real por meio da matemática. No entanto, embora a formalização psicanalítica se baseie na formalização matemática (ambas visam à construção de uma linguagem enquanto “pura escrita”, ou seja, de um discurso sem fala), ela, contrariamente à formalização lógica, não visa suprimir o sujeito que aparece nas falhas discursivas.

Para a psicanálise a formalização é um meio de apresentar a falha simbólica através de um recurso simbólico, a escrita: “[...] a prática dessa estrutura rechaça qualquer promoção de uma inefabilidade. Ela só se serve, precisamente da falha, ou melhor, de seu próprio processo. Com efeito, há um processo de falha, e é desse processo que a prática da estrutura se serve, mas só pode servir-se dele ao segui-la, o que não é, de modo algum, ultrapassá-la [...]”

(LACAN, 2008, p. 14), enquanto para a matemática a formalização é uma tentativa de construir uma linguagem sem equívoco, de fazer um discurso funcionar sem sujeito.

Ao fazer uma leitura crítica de uma ferramenta de construção analítica oriunda do campo matemático, Lacan consegue utilizar a formalização lógica de modo que a homologia entre conceitos psicanalíticos e matemáticos (estruturas topológicas) seja muito mais do que uma metáfora. Os matemas e a topologia lacaniana, aquilo que dá consistência ao discurso psicanalítico, não constituem um modelo de funcionamento, antes indicam um homeomorfismo estrutural, mas sem reduzir os conceitos analíticos aos conceitos matemáticos.

Desta forma, por meio da topologia de superfícies alude-se ao real como aquilo que é impossível a mostrar – caso das superfícies não orientáveis que só podem ser concebidas enquanto tais na dimensão quatro –, mas passível de aparecer como furo por intermédio do imaginário e do simbólico. A estrutura pensada enquanto espaço topológico permite a inclusão operatória do real, do impossível, sem que com isso seja necessário substantivá-lo. O impossível é o real e não a topologia:

Mas a topologia não é uma fantasmagoria do Real, como alguns gostam de afirmar para assim dar a entender que ela é impossível, enquanto ela é simplesmente difícil para eles. A topologia não pretende, como já dissemos, fazer com que saíamos da fantasia, mas dar conta da fantasia como se fosse uma escrita, com os nós (VAPPEREAU, 1988, p. XI – tradução nossa⁷⁰).

4.1 Esfera

Figura 2 – Esfera (FERRÉOL, 2011)

⁷⁰ « Mais la topologie n'est pas une fantasmagorie du Réel, comme certains veulent bien le dire pour faire entendre par là qu'elle est impossible, alors qu'elle leur est simplement difficile. La topologie ne prétend pas, comme nous l'avons déjà dit, nous sortir du fantasme mais en rendre compte, à la manière d'une écriture, avec les noeuds ».

Lacan concebe a esfera como a superfície capaz de apresentar o modo pelo qual a subjetividade se estrutura em termos da oralidade, pois neste nível a experiência de satisfação relacionada à incorporação (do leite) delimita um espaço interior de um exterior, em função das sensações de prazer e de desprazer, respectivamente. A superfície do seio corresponde à “pele” esférica, algo intermediário entre o bebê e sua mãe, que promove o corte entre dentro e fora, separando o seio do organismo da criança:

[...] a mama é como que aplicada, implantada na mãe. É isso que lhe permite funcionar estruturalmente no nível do *a*, que se define como algo de que a criança é separada de maneira interna à esfera de sua própria existência (LACAN, 2005, p. 256).

A esfera é o suporte topológico de uma relação em que o Outro é tido como o *a*. Neste plano, o Outro se resume ao seio, a tudo aquilo que, fantasisticamente, funciona como fonte inesgotável de alimentação (psíquica). Não há diferenciação entre eu – outro neste nível: “durante a amamentação, o seio faz parte do indivíduo alimentado, encontra-se apenas *chapado* na mãe” (op. cit., p. 340).

Pelo fato de que qualquer furo feito na superfície da esfera a reduz a um ponto e de que todos os cortes nela são equivalentes (VAPPEREAU, 1988, p. 137), esta espacialidade acaba por achatar sujeito e Outro de tal modo que a composição da subjetividade se apresente como uma massa indiferenciada e homogênea.

O furo não está dado na esfera, apresenta-se contornado pelos lábios da boca do bebê, completados pelo seio. A organização psíquica definida pela pulsão oral reenvia a uma totalidade da qual o seio, destacado da mãe, faz parte (GRANON-LAFONT, 1985, p. 106).

A fantasia oral se sustenta pela completude proporcionada pelo pertencimento subjetivo ao seio, no entanto, a imagem da borda como encarnação do corte aparece nesta estrutura erógena que é o lábio (LACAN, 2005, p. 254), operando uma separação do objeto, que passa a ser “um objeto separado não do organismo da mãe, mas do organismo da criança (op. cit., p. 258).

Esta estrutura apresenta, então, a ideia de que a totalidade é correlativa a uma superfície orientável (bilateral), sem borda e, principalmente, não furada.

4.2 Toro

Figura 3 - Toro (FERRÉOL; MANDONNET, 2005)

Para Lacan o toro é a superfície que estrutura o sujeito corporal (2011f) em termos de sua relação com a materialidade carnal. O modo como o excremento entra em cena na relação com o Outro – que pode se caracterizar por rejeição, retenção, evacuação, ora como dejetos, ora como dom – é elucidativo para situar o sujeito perante seu desejo, causado pelo objeto (*a*) que, no real, é o próprio sujeito.

Se no nível oral o sujeito acredita que o *a* é o Outro e que, ao lidar com o *a*, está lidando com o Outro (não sabe nem pode saber até que ponto ele próprio é esse ser chapado no peito da mãe sob a forma do mamilo); é no nível anal que pela primeira vez ele tem a oportunidade de se reconhecer num objeto (LACAN, 2005, p. 328).

Isso significa que o modo pelo qual percebemos, constituímos e estruturamos nossa relação com o mundo está intrinsecamente relacionado com nossa condição corporal, no caso, a do tubo digestivo que remete às características da oralidade e da analidade. Se o toro pode ser obtido a partir da esfera, pela operação de dois furos unidos um ao outro por um túnel/ansa, é porque algo da oralidade se mantém na organização anal.

Apoiando-se em dados da biologia, Lacan afirma que “[...] o excremento existe desde o começo e, antes mesmo da diferenciação entre a boca e o ânus, no nível do blastóforo” (LACAN, 2005, p. 326). Isso significa que em termos evolutivos uma mesma estrutura pode dar origem a dois órgãos diferentes, ou seja, originariamente o que entra (pela boca) e o que sai (pelo ânus) estariam marcados por um trajeto circular, porém não esférico: ao ligar as bordas do cilindro – tubo aberto – tem-se o toro, a estrutura topológica capaz de dar conta deste percurso econômico que vai da alimentação à excreção, sob a égide da demanda e não da necessidade⁷¹.

⁷¹ “[...] a princípio o significante existe para servir a alguma coisa – existe para exprimir uma demanda [...] Que é a demanda? É aquilo que, a partir de uma necessidade, passa por meio do significante dirigido ao Outro” (LACAN, 1999, p. 91).

É também a partir da vertente da etologia animal que o psicanalista pensa as fezes não apenas como marca territorial, mas como marca significante em que este se inscreve na matéria, no concreto.

O sujeito, pela demanda do outro, tem a oportunidade de se reconhecer em um objeto estruturando-o e estruturando-se como um dom ou como um resto, um dejetivo:

O objeto anal [...] se revela o primeiro suporte da subjetivação na relação com o Outro, ou seja, aquilo em que ou através do que o sujeito é inicialmente solicitado pelo Outro a se manifestar como sujeito, sujeito de pleno direito. Nesse nível, o que o sujeito já tem para dar é o que ele é – uma vez que o que ele é só pode entrar no mundo como resto, como irreduzível em relação ao que lhe é imposto pela marca simbólica [...] o objeto que o sujeito não consegue impedir-se de reter como o bem que o valoriza não é senão seu resto, seu dejetivo (LACAN, 2005, p. 356-357).

A relação ambígua marcada pelos traços anais surge de um reconhecimento por se ter atendido a demanda do outro. Num primeiro momento, sugere-se que é o sujeito quem está ali em sua obra; porém, em um segundo momento, não deve ser ele, já que sua produção deve ser eliminada por questões de higiene.

O *a* anal como causa do desejo materializa-se na imagem e na função da rolha, no desejo de reter. O que nos permite passar para outro plano, o muscular cujo protótipo de relações entre o mundo exterior e o interior assenta-se nos movimentos esfínterianos. E, uma vez que as características anais foram associadas por Freud (1974) ao sadismo, ao sugerir que a fonte orgânica relativa a ele é o aparelho muscular; por um desdobramento, podemos deduzir que o toro está relacionado ao movimento, uma vez que o sadismo está relacionado às características anais e a analidade está estruturalmente relacionada ao toro.

Reter, evacuar, prender, soltar são ações (pressupõem, portanto, um sujeito) que – deslocadas – podem ser observadas também no desenvolvimento de funções motoras coordenadas como engatinhar, andar, falar. Como modelo da relação com o corpo e com o outro, a musculatura esfínteriana, entendida como a pulsação (abertura e fechamento) de uma borda, define o exercício da dominação / submissão e da manipulação, tanto no sentido plástico de manipular, quanto no de influenciar, situando o sujeito no *continuum* que o relaciona ao Outro e a seu próprio ser.

Continuidade também capaz de apresentar o mecanismo da identificação, já que este processo é o melhor exemplo de como algo de exterior torna-se interior, exterior e, no entanto, central (LACAN, 2011f).

Para Lacan o conceito denominado de “identificação” diz respeito à relação em que um segundo termo cria o primeiro, dando origem a uma nova instância psíquica. No registro do imaginário, tem-se a identificação que se produz no estádio do espelho que diz respeito à

alienação nas imagens que funda o eu (*moi*) conforme descrito no início deste capítulo (3); e no registro do simbólico, que funda o sujeito do inconsciente, tem-se a identificação com o traço (unário). Este unifica o conjunto dos significantes, mas, ao mesmo tempo, está dele excluído.

O sujeito se revela no traço comum aos significantes, que se repete, mas que por ser um elemento destacado do conjunto é impossível computar. As voltas da demanda⁷², que se repetem como significantes, contornam o vazio formado pela impossibilidade de sua satisfação: incapazes de se fecharem sobre si mesmas, continuam indefinidamente seu trajeto (LACAN, 2011b). Mesmo que algo escape de ser dito, ainda assim é possível seguir os seus rastros pela repetição signifiicante.

O sujeito nasce desta presença no campo do Outro que, ao inscrever a marca da sua falta como um decalque, torna-se capaz de atar interior e exterior. É através da estrutura fornecida pelo toro que Lacan conseguiu encontrar um equivalente topológico para este processo psíquico, que relaciona sujeito e objeto de modo totalmente novo.

O trajeto que segue o círculo meridiano se faz por voltas que se multiplicam sem se recortar; esta sucessão de voltas acaba por contornar o toro, longitudinalmente. As diversas voltas ao redor do meridiano são idênticas e apresentam a demanda (1) e sua repetição fundamental, marcada pelo desconhecimento de um desejo (2) que ela exprime, localizado na volta suplementar ao redor do furo central.

Figura 4 - As voltas da demanda e do desejo (FONTE, 2008, p. 4)

Tal percurso evidencia o estatuto do furo central como equivalente ao objeto faltante (objeto *a*); desenhado pela repetição sempre insatisfeita da demanda. Esta falta estrutural, por sua vez, é que possibilita que o sujeito seja desejante: “O vazio que sustenta a demanda não é

⁷² A linguagem, por instaurar o furo no real, transforma a necessidade em algo incapaz de ser satisfeito, já que o deslizamento signifiicante jamais atinge o objeto pretendido, contornando-o infinitamente. A demanda é, portanto, essa invocação que dirigida ao Outro ou vinda dele coloca o sujeito diante de seu desejo.

o nada do objeto que ela enquadra como objeto do desejo” (LACAN, 2011b - tradução nossa⁷³).

Enquanto a demanda é o lado propositivo do significante, o desejo tem a ver com o dito. A demanda está toda na frase, o desejo escapa em alguma medida, mas ambos se articulam ao significante e se entrecruzam neste ponto, no cruzamento do círculo meridional com o longitudinal. Por nunca ser satisfeita a demanda se repete como significante ao redor de um vazio que, uma vez contornado, delimita o furo central como a falta que sustenta o desejo.

Porém, para apresentar a relação entre demanda e desejo de modo mais específico, Lacan faz uso da dialética entre sujeito e Outro. A ligação de dois toros entrelaçados apresenta esta relação em que o desejo em um é homeomorfo à demanda no outro, sendo o vazio central o elo de ligação entre os dois toros. É neste ponto que podemos inserir mais especificadamente a questão da identificação, já que ao tratarmos de significantes estamos nos referindo ao campo do Outro.

Figura 5 - Dois toros entrelaçados: sujeito e Outro (FONTE, 2008, p. 4)

Se um objeto demandado pelo Outro, passa a ser objeto do desejo para o sujeito, então, um corte, um furo na superfície do toro, seguido de reviramento (Anexo B), faz passar para o exterior a face que estava no interior, o que acarreta a inversão dos círculos da demanda e do desejo: o que era círculo meridiano torna-se um círculo ao redor da alma (vazio interno da superfície) do toro e o espaço do furo central torna-se espaço interno.

No entanto, um toro não apenas remete a dois toros entrelaçados, como também a seu reviramento; ou seja, a estrutura do toro é enlaçada a uma outra da qual ele é seu revirado. Esse processo de reviramento (que requer três etapas⁷⁴) corresponde, para Lacan, aos três

⁷³ « *Le vide qui soutient la demande n'est pas le rien de l'objet qu'elle cerne comme objet du désir* » (Seminário 9, inédito, proferido no dia 30-05-62).

⁷⁴ O reviramento de um toro equivale à transformação de um objeto de amor em traço do eu, faz-se outro reviramento neste toro e obtém-se a identificação ao traço e revirando-se estes dois toros – entrelaçados – tem-se a identificação ao desejo.

tipos de identificação propostas por Freud: à identificação amorosa dita ao pai, à identificação a um traço particular (traço unário) e à identificação segundo a constituição do desejo da histórica (LACAN, 2011b⁷⁵; 2011f⁷⁶).

Trata-se de uma correspondência porque a partir do esquema freudiano Lacan propõe outra interpretação para este processo de causação do eu, do sujeito e da fantasia. “Em vez de A se transformar em B – como era o caso em Freud [em que relações intrapsíquicas entre o eu e o objeto, faziam com que o eu se transformasse num aspecto do objeto] – é B que produz A [...] o agente da identificação é o objeto, e não mais o eu” (NASIO, 1997, p. 101-102).

Ou seja, é o objeto enquanto traço, imagem ou emoção que definirá se se trata de uma identificação simbólica – do sujeito com um significante –, imaginária – do eu com a imagem – ou fantasística – do sujeito com o objeto tido como emoção; o objeto *a* (op. cit., p. 106).

Uma vez que o foco desta pesquisa dirige-se à relação do sujeito com o Outro mediada pelo outro e considerando que o objeto *a* escapa ao significante, ao mesmo tempo em que, pelas bordas, pode ser deduzido por ele, centraremos nossa análise nas identificações simbólica e fantasística, pois se na fantasia sujeito e objeto coincidem é porque o primeiro se identifica a traços do segundo.

Há ainda que se considerar as diferentes formas de aparição do objeto *a* que irão pautar a relação entre demanda e desejo e definir o sujeito pelo avesso⁷⁷:

Na verdade, a questão é determinar, em todos os níveis [oral, anal, escópico, invocante] qual é a função do desejo, e nenhum deles pode separar-se das repercussões sobre todos os demais. Une-os uma solidariedade íntima, que se expressa na fundação do sujeito no Outro por intermédio do significante, e no advento de um resto em torno do qual gira o drama do desejo [...] (LACAN, 2005, p. 267).

No nível oral, o sujeito desejante dirige sua demanda ao Outro, na tentativa de que sua falta – contornada estruturalmente pelos lábios – seja preenchida através do seio. O alimento funciona como metáfora do desejo característico deste estágio – a completude – sendo que ingerir significaria anular o vazio, a falta. Demanda-se que não haja falta no Outro para que este venha a tamponar o sujeito.

No nível anal, o sujeito atende a demanda do outro; aquilo que lhe é pedido (o bolo fecal) funciona como uma metonímia do seu próprio ser que passa a ser confiado ao outro

⁷⁵ Seminário 9, inédito, proferido no dia 20-06-62.

⁷⁶ Seminário 24, inédito, proferido no dia 16-11-76.

⁷⁷ “O sujeito só pode representar-se pelos ‘seus’ representantes que são os significantes. É por isso que, ‘irrepresentado’, (isto é, como presença e, enquanto tal, no limite ‘de fora’ do significante) ‘outrifica-se’ em objeto. Em si mesmo alteridade relativamente a si próprio como sujeito, o ‘a’ é avesso à (e é o avesso da) representabilidade” (BAIRRÃO, 2004a, p. 121).

demandante. Trata-se de um dom de si mesmo ao Outro e, sendo o desejo do sujeito homeomorfo à demanda do Outro, o amor infantil aos seus produtos se estabelece como resultado deste processo identificatório.

No nível escópico, o sujeito, em relação a si, encontra-se do lado de fora, porém acredita poder ser visto pelo Outro, este é o seu desejo. Diante do enigma do desejo do Outro, o sujeito se coloca como objeto causa deste desejo e, portanto, demanda ocupar este lugar central, ainda que esteja dele elidido. É outra maneira de tentar tapar o furo no Outro.

No nível invocante, a voz materializa o desejo imperativo do Outro. O sujeito demanda ser ordenado e é pela incorporação da fala que esse processo identificatório acontece. O supereu uma vez estabelecido mantém “dentro” o que veio de “fora” por um processo de envelopamento que dá contorno ao vazio subjetivo fruto da falta de garantia da completude do Outro. A voz apresenta, antes de tudo, a constituição subjetiva em termos de alteridade: vinda do Outro dá corpo ao significante e ao sujeito, encarnando a estrutura.

Se o mecanismo da identificação pode ser apresentado pela dinâmica do entrelaçamento e do reviramento do toro, esta não é suficiente para dar conta da especificidade do traço objetual que marca o sujeito fazendo com que ele se reconheça onde quer que estes traços (re)apareçam.

A continuidade entre interior e exterior pensada pelo modelo do tubo digestivo (boca – ânus), conforme apresentada pelo furo central do toro, mais especificamente do toro *trique*, evidencia o caráter de travessia, de passagem pelo furo. O interior se mostra, então, como aquilo que se encontra “entre” o dentro e o fora.

Figura 6 - Toro *trique* (LACAN, 2011f⁷⁸)

É a partir desta ideia que Lacan enuncia o domínio da voz e do olhar, estruturados moebianamente pela superfície do *cross-cap* e da garrafa de Klein, respectivamente, como os objetos (*a*) que introduzem o verdadeiro interior, o mesodérmico. A continuidade em questão

⁷⁸ Seminário 24, inédito, proferido no dia 14-12-76.

nestas estruturas não é mais da ordem de uma passagem por um furo, mas de um percurso pela superfície.

O privilégio dos orifícios orais, anais e genitais chama nossa atenção pelo fato de que não são realmente os orifícios que dão para o interior do corpo: o tubo digestivo é apenas uma passagem, ele é aberto para o exterior. O verdadeiro interior é o interior mesodérmico e os orifícios que lhe dão entrada existem sob a forma dos olhos ou da orelha, que a teoria psicanalítica jamais mencionou como tais, exceto na capa de “A Psicanálise”. É o verdadeiro alcance dado ao buraco central do toro, embora não seja um verdadeiro interior, mas isso nos sugere algo da ordem de uma passagem do interior ao exterior (LACAN, 2011b– tradução nossa⁷⁹).

O valor expressivo do toro se relaciona ao modo como o desejo se relaciona ao objeto do desejo, não fixado, determinado pelo lugar de um vazio, mas é incapaz de suportar a organização subjetiva que exemplifica a estrutura autêntica do desejo, a fantasia. A superfície que se faz suporte estruturante da relação do sujeito com o objeto de desejo, capaz de localizar o campo da dissimetria do sujeito em relação ao Outro e em relação ao resto que se liga ao sujeito pela função do corte, é o *cross-cap*. Esta é a estrutura que permite apresentar o objeto *a* enquanto termo da função do desejo que permanece escondido (LACAN, 2011b⁸⁰).

A estrutura do sujeito enquanto marcada pela relação com o traço unário encontra um apoio errante na imagem do corpo para a constituição da identificação especular (imaginária). É por esta razão que a relação com o objeto, tal qual se estabelece na fantasia fundamental fica velada, podendo apenas ser suportada por uma superfície de difícil acesso imaginário.

4.3 Plano Projetivo

Trata-se de uma superfície compacta, conexa e unilateral, formada pelo fechamento da esfera a partir da identificação dos pontos antipodais, ou seja, da associação de um ponto a outro diametralmente oposto desta superfície.

Impossível de ser representado enquanto tal no espaço de dimensão três, apresenta-se nesta dimensão somente pela utilização do recurso ao mergulho ou à imersão. No primeiro caso, faz-se um furo na estrutura obtendo-se a faixa de Moebius e, no segundo, é preciso que haja no mínimo uma linha de autointersecção, conhecida como linha de pontos múltiplos. Há

⁷⁹ « *Le privilège des orifices oraux, anaux et génitaux nous retient en ceci que ce ne sont pas vraiment les orifices qui donnent sur l'intérieur du corps: le tube digestif n'est qu'une traversée, il est ouvert sur l'extérieur. Le vrai intérieur est l'intérieur mésodermique et les orifices qui y introduisent existent sous la forme des yeux ou de l'oreille dont jamais la théorie psychanalytique ne fait mention comme tels sauf sur la couverture de "La Psychanalyse". C'est la vraie portée donnée au trou central du tore; encore que ce ne soit pas un véritable intérieur, mais que ça nous suggère quelque chose de l'ordre d'un passage de l'intérieur à l'extérieur* » (Seminário 9, inédito, proferido no dia 16-05-62).

⁸⁰ Seminário 9, inédito, proferido no dia 13-06-62.

três imersões clássicas do plano projetivo no espaço de dimensão três: o *cross-cap*, a superfície romana e a superfície de Boy.

O *cross-cap* é a mais simples imersão do plano projetivo. Possui um segmento de autointersecção terminado por dois pontos cuspidais⁸¹. A superfície romana possui três segmentos de autointersecção terminados por seis pontos cuspidais, quatro vértices e um ponto triplo. A superfície de Boy não possui pontos cuspidais, possui apenas uma curva de autointersecção que constitui a borda de uma hélice tripla, a qual se recorta em um ponto triplo. As figuras relativas a estas superfícies encontram-se em anexo (Anexo C); no entanto, não apresentaremos detalhadamente as duas últimas superfícies uma vez que Lacan se utilizou apenas do *cross-cap* no desenvolvimento de sua teoria topológica.

Enquanto a esfera e o toro são superfícies orientáveis, ou seja, de um ponto de vista extrínseco possuem dois lados – o de dentro e o de fora –, as estruturas que serão apresentadas a seguir são não orientáveis, o que significa dizer que são unilaterais. A faixa de Moebius é a única dessas superfícies que apresenta uma representação fiel de si (não possui singularidade⁸²) e por esta razão passa a ser a referência quanto à desorientação das demais superfícies: uma faixa de Moebius condensa a desorientação do *cross-cap* e duas faixas a da garrafa de Klein.

Isso facilita a imaginarização destas duas superfícies, pois além de serem superfícies não orientáveis também não possuem borda, ou seja, suas representações no espaço de dimensão três necessitam do recurso do furo (singularidade de mergulho) ou da linha de pontos múltiplos de autoatrevessamento (singularidade de imersão), como mencionado anteriormente.

Neste trabalho consideramos o plano projetivo através da faixa de Moebius e do *cross-cap* que, estruturalmente, se referem à mesma coisa. Porém, como Lacan os utiliza para apresentar conceitos e processos distintos, nos ateremos primeiramente à noção de superfície e, posteriormente, na fase da análise dos dados, nos reportaremos à noção de estrutura.

Isso significa que trataremos destas duas superfícies separadamente. Há que se considerar a complexidade das mesmas e também o caminho trilhado por Lacan que apresentou os objetos *a* por meio de superfícies sem borda (esfera, toro, *cross-cap* e garrafa de Klein), o que não é o caso da faixa de Moebius (Anexo A sobre os invariantes topológicos de cada estrutura).

⁸¹ Ponto cuspidal, também conhecido como ponto pinça e singularidade de Whitney: ponto de uma linha dupla da superfície onde dois planos tangentes coincidem.

⁸² Singularidade acontece no espaço de dimensão três como resultado do mergulho ou da imersão de uma estrutura que só pode ser concebida no espaço de dimensão quatro.

4.3.1 Faixa de Moebius

Figura 7 - Faixa de Moebius (FERRÉOL et al., 2008)

Trata-se de uma superfície de fácil representação mental e material. Basta unir as extremidades de uma fita, após ter feito uma semitorção na mesma. Ela pode ser feita com diversas semitorções, mas apenas aquelas de número ímpar comportam os fenômenos considerados a seguir.

O resultado desta operação é uma superfície unilateral em que avesso e direito se encontram em continuidade, sendo diferenciados somente por um evento temporal. No entanto, embora seja uma estrutura simples de se apreender imaginariamente, ela é a chave para a representação do que antes era irrepresentável e até impossível de ser pensado, como noções que aparentemente não possuem relação de continuidade entre si.

Este é o caso da subversão da oposição significante – significado: pontualmente tem-se a impressão de haver duas faces, neste sentido, significante e significado se opõem, mas esta diferença se apóia somente num fator temporal. O percurso sobre a faixa mostra que o significado não pode nunca ser dado ao significante no mesmo instante de sua aparição, já que depende do contexto discursivo. Devido a esse deslizamento incessante, sempre que o trajeto é completado, surge um outro significante que vem dar um novo significado ao primeiro.

Enquanto as outras superfícies sustentam diferentes formas de aparição do objeto *a*, a faixa de Moebius apresenta o sujeito no momento da operação do corte. Isso porque a topologia de Lacan, ao contrário da disciplina matemática que calcula e demonstra, mostra. Não se trata de definir conceitos, mas de fazê-los operar na estrutura. Esta topologia é teoria em ação, ação que se materializa no corte, visto que é ele que engendra as superfícies. Ou

seja, é pelo efeito do corte que Lacan investiga as estruturas topológicas. A questão é ver se e de que forma o sujeito⁸³ – como corte fundamental – aparece em cada uma dessas superfícies.

[...] somente o corte revela a estrutura da superfície inteira [...] na banda de Moebius não há nada de mensurável a ser retido em sua estrutura, [é por isso que] ela se reduz, como o real aqui em questão, ao próprio corte (LACAN, 1998e, p. 560).

Isso porque para Lacan, a faixa de Moebius é a superfície homeomorfa ao sujeito: bipartida após a realização de um corte em volta única, ela apresenta a “unidivisão” do sujeito, na qual ele se encontra intrinsecamente dividido, mas sem ser dois (BAIRRÃO, 2004a) porque ela continua sendo uma única faixa, porém bilateral⁸⁴. Outro tipo de corte, em volta dupla, não altera sua estrutura mesmo dividindo-a em dois pedaços, porque um deles mantém a estrutura da superfície original; fato que faz com que Lacan (1967⁸⁵) afirme que, em sua essência, esta faixa é o próprio corte, cuja propriedade nesta divisão – perpetuar sua estrutura – institui o sujeito como o “corte fundamental”.

Associada ao próprio corte, a faixa de Moebius consiste no suporte não substantificado da constituição do sujeito como divisível, pois sua particularidade estrutural de unir avesso e direito em todos os seus pontos só é possível graças a uma série de “linhas sem ponto”⁸⁶ que podem ser condensadas em uma única linha, a qual corresponde exatamente à linha de corte em alça dupla (“oito interior”⁸⁷), por isso que o corte e a faixa são uma única e mesma coisa (NASIO, 2011). Reduzida a uma linha, a faixa de Moebius equivale ao “oito interior”, mas se a consideramos em termos de superfície, sua borda é o resultado de uma combinatória de linhas sem ponto.

Na sua essência, a faixa de Moebius é o corte gerador das superfícies que não são deformáveis na esfera. E uma vez que Lacan define o significante como o corte a partir do qual a estrutura do sujeito se desenvolve, ela também sustenta o significante do corte como

⁸³ Na esfera, o sujeito encontra-se achatado no Outro: todos os cortes são equivalentes. No toro, o corte em alça dupla (“oito interior”) o transforma em uma faixa bipartida e biface, equivalente ao corte em alça simples na faixa de Moebius.

⁸⁴ Este corte opera uma mudança estrutural que faz desaparecer a faixa de Moebius original, porém a definição de uma diferença entre a faixa original e aquela posterior ao corte é impossível de ser feita, pois há algo, um resto, comum às duas que se mantém.

⁸⁵ Seminário 13, inédito, proferido no dia 15-12-65.

⁸⁶ Em *L'Etourdit* (2001d) Lacan define a faixa de Moebius como “uma estrutura de uma série de linhas sem pontos” (p.470), o que significa que tomando um ponto sobre o trajeto / corte em volta dupla sobre a superfície de Moebius dois vetores opostos se anulam, tendo como resultado deste processo a inversão da orientação do trajeto de origem: o pedaço bilateral e o outro unilateral, resultantes deste corte se invertem (VAPPEREAU, 1988, p. 242-243). Em outras palavras, todos os pontos que a compõem condensam em cada um deles a não orientabilidade intrínseca a esta estrutura, ou seja, a continuidade entre aquilo que seria seu avesso e seu direito. A sequência linear desses pontos “torcidos” dá origem a essas linhas.

⁸⁷ Na aula do dia 11-04-62, Lacan se refere ao significante do corte como “oito invertido”, porém adota, posteriormente, o termo “oito interior”. Baseamo-nos na aula do dia 30-06-62 para a elaboração dessa parte.

uma curva fechada (“oito interior”) pelo fato deste, por também ter uma parcela real, se recortar a si mesmo, demonstrando uma circularidade que se retoma.

Para Lacan, é o corte – efeito do traço significante – que engendra a superfície, pois é através dele que a estrutura se mostra. Identificado à linha temporal da cadeia significante, o corte original admite interrupções – segmentos de linha – que produzem uma cadeia pontualmente interrompida. Como a linha é corte, cada um de seus elementos é seção de corte e é isto que introduz o elemento vivo do significante, o corte que se recorta (laço), o “oito interior”.

Como recorte de um corte sobre si mesmo, o “oito interior” apresenta – por meio de uma linha que demarca um círculo exterior continuamente a um círculo inferior, de modo que, embora sobrepostos, os dois laços não se toquem em um ponto que seria comum a ambos – o ponto de entrada do significante no real. Se em sua vertente simbólica o significante é a inscrição da diferença devido à temporalidade que demarca um antes e um depois, no real, o efeito do significante aparece através da repetição, naquilo que se refere ao mesmo, que retorna ao mesmo lugar.

A repetição do traço (corte) implica que o significante se recorte: o corte se recorta, é aí que está a repetição. É preciso que um elemento se repita, que a linha se feche sobre si mesma para que o real apareça, pois para Lacan, uma curva fechada é o real revelado.

Mas a repetição só pode ser constatada depois da contagem, no movimento retroativo, em que um primeiro momento (A) só se torna primeiro depois de se ter contado B como sua repetição (*a posteriori*, portanto). O laço grande englobando o pequeno é a própria operação de contar – elemento irreduzível a um número – que torna possível o cálculo. O sujeito conta e calcula sem contar a si próprio, não se reconhecendo nas sucessivas repetições (NASIO, 2011a). Ao se repetir, o significante não é mais o mesmo, ou seja, de fato é a experiência da demanda que, por não ser satisfeita, se repete como significante.

Figura 8 - O “oito interior” (NASIO, 2011a, p. 70)

Logo, o significante do corte articula a função do dito em sua relação com o sujeito, em termos de sua repetição, pela inscrição no real de seus efeitos: a repetição produz um sujeito e deixa cair um resto (resultado do corte produzido no *cross-cap*)⁸⁸.

A faixa de Moebius, por apresentar o sujeito como o corte fundamental uma vez que este é efeito da ação significante, pode ser tomada tanto como um corte “gerador” de superfícies – o corte como significante da descontinuidade, o que remete imediatamente a uma rede de significantes, a uma superfície – como aquilo que sustenta o corte, a linha e a superfície/espço. Cada significante, uma vez realizado, performado, comportaria, então, uma superfície/rede, que assumiria uma determinada “forma” topológica, exceto a esférica.

Logo, para a análise dos resultados serão consideradas as superfícies topológicas em termos desta estruturação significante – que é moebiana –, mas também formas de apresentar o objeto *a*.

Deste modo, as estruturas apresentadas a seguir serão abordadas em termos de seu homomorfismo pulsional em relação a determinadas formas de se constituir o vazio estrutural do objeto *a* e em relação à dialética entre demanda e desejo abordada nas diversas nuances da estruturação da identificação.

4.3.2 *Cross-cap*

Plano no qual as retas paralelas se encontram num ponto no infinito, de modo que cada reta projetiva se feche (no seu ponto no infinito) homeomorficamente a um círculo, o plano projetivo tem como limite uma linha composta por todos os pontos no infinito que servem de ponto de referência para cada um dos grupos de círculos (NASIO, 2011a). Superfície abstrata, na medida em que não existe seu prolongamento *regular* no espaço (PETITOT⁸⁹ apud NASIO, 2011a, p. 93 – grifo do autor), enquanto tal, não pode ser representado no espaço de dimensão três (R3).

⁸⁸ Estruturalmente, a faixa de Moebius e o *cross-cap* correspondem ao plano projetivo, logo as mesmas operações realizadas em uma superfície podem ser realizadas na outra. No entanto, seguiremos as relações estabelecidas por Lacan: grosso modo, a faixa de Moebius corresponde ao sujeito e o disco ao objeto *a*.

⁸⁹ HERMANN, I. **Parallélisme**. Préface de Jean Petitot. Paris: Denoel, 1980.

Figura 9 - Esquema simplificado destinado a mostrar a impossibilidade de representar o plano projetivo (NASIO, 2011a, p. 33)

Não se deve, portanto, confundir uma representação do plano projetivo com aquilo que ele realmente é, uma abstração: Muitos amadores tomam o *cross-cap* pelo plano projetivo (...), o que é errado, porque eles confundem uma representação com a própria coisa (VAPPEREAU, 1988, p. 95 – tradução nossa⁹⁰).

Côncio desta diferença, Lacan utiliza o *cross-cap* como representação do plano projetivo para o desenvolvimento de sua teoria sobre o objeto *a* – olhar, bem como sua relação com o desejo e com a fantasia. Como as transformações nesta superfície correspondem às “reais” transformações no plano projetivo, o *cross-cap* torna-se um modelo pelo qual a psicanálise lacaniana trata das singularidades daquele. É por esta razão que, em alguns momentos, Lacan trata um pelo outro em seus seminários: “é isso que chamamos de *cross-cap* ou, para ser mais preciso – porque, como eu já disse, permanece uma certa ambiguidade sobre o uso do termo *cross-cap* – o plano projetivo” (LACAN, 2011b⁹¹).

Ao utilizar a topologia, Lacan visa encontrar uma escrita da estrutura do sujeito rente ao real, mas para isso se utiliza das representações na dimensão três, com a qual estamos acostumados, ou seja, através do simbólico e do imaginário pretende dar conta do real, por isso a eleição de uma superfície, no caso, o *cross-cap*. É o apoio imaginário fornecido por sua representação, talvez mais do que as características que definem o plano projetivo na dimensão quatro, que orienta as formulações teóricas acerca da fantasia e do olhar.

Caso contrário, se se tratasse realmente de uma análise estrutural, a superfície romana e a de Boy poderiam também ser apresentadas como homeomorfas a estes acontecimentos subjetivos. Todas elas se compõem estruturalmente de uma faixa de Moebius e de um disco, a diferença reside no número de semitorções na faixa de Moebius. Enquanto a faixa do *cross-*

⁹⁰ « [...] beaucoup d'amateurs prennent le *cross-cap* (...) pour le plan projectif (...) ce qui leur fait du tort car ils confondent une représentation avec la chose même ».

⁹¹ Seminário 9, inédito, proferido no dia 06-06-62.

cap contém apenas uma semitorção, a da superfície de Boy contém três e a da superfície romana (?)⁹². Como Lacan se baseou na faixa de Moebius com uma semitorção para pensar a estrutura do sujeito, logicamente, o *cross-cap* é a superfície que permite – através do corte que o desfaz – sustentar a “união” entre o sujeito (faixa de Moebius) e o disco (objeto *a*), o que ocorre por meio da fantasia.

O *cross-cap* é, então, a imersão em R3 mais simples daquela superfície abstrata, que, intuitivamente, pode ser imaginado como uma esfera parcialmente pinçada por uma linha de recorte. Mais especificamente, ele é definido pelo fechamento da autointersecção de um disco de modo que os pares de pontos opostos na borda do disco sejam identificados, fazendo com que cada ponto desta linha de intersecção corresponda a dois pontos diferentes e distantes do *cross-cap*. É justamente este segmento de autointersecção que permite que os dois planos tangentes do *cross-cap* coincidam, resumindo o conjunto das características desta superfície ao transformar um objeto bilateral em unilateral:

Figura 10 - “Fechamento” dos dois planos tangentes da superfície do *cross-cap* (CROSS-CAP, 2011).

Da mesma forma que as demais imersões em R3 do plano projetivo, também pode ser descrito como a composição da faixa de Moebius com um disco. Por ser uma superfície

⁹² Não há referência direta quanto ao número de semitorções na faixa de Moebius que compõe esta superfície. Pétit (2003) apenas a apresenta como uma superfície intermediária entre o *cross-cap* e a superfície de Boy. De qualquer forma, interessa-nos a ideia de que todas essas superfícies são compostas por uma faixa de Moebius.

heterogênea (formada por uma parte não orientável e outra orientável), alguns autores – como Nasio (2011a) – consideram que o *cross-cap* refere-se apenas a uma superfície aberta (com borda), enquanto que a superfície fechada seria mais bem definida como “uma esfera munida de um *cross-cap*”.

Figura 11 - *Cross-cap* e esfera munida de *cross-cap* (LACAN, 2005, p. 111)

No entanto, como o disco é homeomorfo à esfera furada à qual a borda da faixa de Moebius será “costurada” para a obtenção do *cross-cap* – tal como Vappereau (1988) – não vemos sentido nesta distinção. Este processo se realiza pela união da borda da faixa de Moebius, ao dobrá-la no sentido de sua largura, sendo necessário o cruzamento dos dois lados do pinçamento e a redução do furo a um ponto para que o conjunto da superfície se feche. Ao final, a borda da faixa é deformada de modo que se torne um círculo costurado a um disco:

Figura 12 - Representação planificada do *cross-cap* (BARR, 1964, p. 80-82)

Para Lacan é a partir deste furo que se inicia a construção desta superfície: “o *cross-cap* é uma organização do furo, ele escamoteia o furo” (LACAN, 2011b⁹³); que tem como resultado deste fechamento uma transformação: o que antes era torção, agora é um (pseudo)corte⁹⁴.

Não é sem fundamento que Lacan (op.cit.) chamou o ponto terminal da linha de autocruzamento de “ponto-furo”, pois este ponto evidencia um modo de organizar o furo pelo fechamento do vazio moebiano reduzido a esse ponto que, segundo ele, apresenta a característica irreduzível desta superfície: é essa parte não estruturada pelo entrecruzamento – como ponto não possui dimensão – que, no entanto, permite a continuidade entre exterior e interior própria a essa superfície.

Nasio (1995), no entanto, afirma que:

[...] não há fundamento em dizer que esse ponto em particular sustenta toda a estrutura da rede, das curvas que compõem o *cross-cap*; o que não significa que essa afirmação [de que toda a estrutura do *cross-cap* depende do furo] não tenha nenhum valor. Ela tem um valor [...] psicanalítico, e não topológico (p. 104).

Assim como faz com a linguística e com a antropologia, Lacan se apropria da matemática, no caso, da topologia, de modo que sua interpretação a torne suporte da estrutura do sujeito, ou seja, apoiando-se em representações topológicas, o psicanalista encontra um meio de demonstrar operações equivalentes entre topologia e psicanálise.

No *cross-cap*, pela feitura de um corte, evidencia-se que tanto o sujeito (faixa de Moebius) quanto o objeto *a* (disco formado a partir do ponto-furo) formam uma única estrutura, o que pode ser verificado pelo corte realizado por um trajeto em “oito interior”. Este marca tanto o sujeito como sendo um corte de *a*, como sublinha o *a* sendo um corte do sujeito; para isso é necessário realizar um corte que dê duas voltas na estrutura. Através deste recurso Lacan sustenta o lugar do furo pela função do corte, que instaura a falta estrutural do objeto que, atrelado ao desejo, permanece escondido:

Figura 13 - Corte em “oito interior” no *cross-cap* (VANDERMERSCH, 2008).

⁹³ Seminário 9, inédito, proferido no dia 13-06-62.

⁹⁴ Lacan utiliza o termo “pseudocorte” para assinalar que a linha de pontos múltiplos que entrecruza a superfície, cortando-a, só existe no espaço de dimensão três.

Pode-se traçar alças de duas voltas. Para isso, partindo de um ponto da superfície, atravessa-se a linha de intersecção e depois, como um planeta em gravitação em torno de seu astro, gira-se em torno do ponto Φ [ponto-furo] para atravessar uma segunda vez a linha de intersecção antes de reencontrar o ponto de partida, desta vez do lado direito. Um corte segundo este traçado divide a superfície em um disco contornado que se atravessa a si mesmo e uma banda de Moebius, ela também bastante deformada por sua autotravessia [...] A banda de Moebius é o sujeito, na medida em que esse corte o revela. O disco centrado pelo ponto Φ é o que resta, o não moebiano escondido no *cross-cap*, o objeto *a*. O conjunto dá a fórmula da fantasia: $S \diamond a$ (VANDERMERSCH, 2008).

Apresentada pela primeira vez em 16-05-62 no seminário sobre “A identificação” como a superfície homeomorfa à estrutura da fantasia, por permitir através do corte em alça dupla acima descrito articular a estrutura do desejo em relação à constituição do sujeito, o *cross-cap* apresenta no ponto inferior da linha de autointersecção – *le point de l'impossible* – o objeto da fantasia, causa do desejo (objeto *a*) que permanece encoberto, até que este corte seja feito (LACAN, 2011b⁹⁵). Antes do corte, o furo permanece velado, sendo a imagem total desta superfície que constrói a realidade (imaginária) para o sujeito.

Ou seja, a realidade é o que porta (*prêt-à-porter*) a fantasia, o que a enquadra como uma montagem simbólica e imaginária. O desejo – cuja parcela real jamais é inteiramente percebida, embora como interpretação da pulsão admita sentido – encontra-se no centro deste quadro que, como falta, institui o sujeito em relação ao Outro (LACAN, 2011d⁹⁶), de forma que ele se constitua como objeto do Outro.

Entrecruzando campo visual e escópico e fazendo com que um seja imerso no outro, o *cross-cap* apresenta estruturalmente as “saídas” do sujeito frente a este furo: imaginariamente ele encobre a falta alojando um espelho neste lugar e, simbolicamente, ele pinta um quadro / fantasia, constituindo a tela que se interpõe entre o sujeito que olha e aquilo que ele vê, ou seja, o quadro se mostra paradigmático daquilo que não pode ser visto (olhar do Outro⁹⁷), mas que dá razão àquilo que se vê.

Enquanto o espelho (campo da visão) vela, o quadro mostra (QUINET, 2002), ou seja, não se trata de uma função que se define por uma correspondência ponto a ponto de duas unidades no espaço, armadilha relativa à dimensão geometral que capta o sujeito no campo da visão como sujeito da representação / ego, mas de uma relação que, ao elidir o sujeito, faz surgir o Outro como fundamento de uma realidade (inconsciente).

⁹⁵ Seminário 9, inédito, proferido no dia 13-06-62.

⁹⁶ Seminário 14, inédito, proferido no dia 16-11-66.

⁹⁷ “Esse olho é apenas a metáfora de algo que melhor chamarei o empuxo daquele que vê – algo de anterior ao seu olho. O que se trata de discernir [...] é a preexistência de um olhar – eu só vejo de um ponto, mas em minha existência sou olhado de toda parte” (LACAN, 1985a, p. 73).

Para além de um ser puntiforme referido ao ponto geometral de onde a perspectiva é apreendida (o quadro se pinta no fundo do olho), o sujeito enquanto olhar está deposto no quadro, é a parte opaca⁹⁸, não atravessável e, justamente por isso, não pode ser visto.

A relação cruzada⁹⁹ entre o campo visual e o escópico determinante na constituição da fantasia é suportada pela superfície do *cross-cap* desde que os trajetos atravessem a linha de singularidade (linha do “pseudocorte”). Desta forma, os trajetos imersos (em R3) estritos a esta superfície correspondem aos trajetos mergulhados no plano projetivo.

Figura 14 - Linha de singularidade e trajeto possível no *cross-cap* (VAPPEREAU, 1988, p. 306)

Só assim o olhar pode ser considerado como objeto (*a*) e ato (sujeito) ao mesmo tempo, dissolvendo o eu que vê. Instituído-se nas falhas da visão, “o olhar é a parte não visível do campo da visão” (NASIO, 1995, p. 51).

Para se inscrever no quadro o sujeito se faz mancha, como nos casos de mimetismo animal no qual “sobre um fundo sarapintado, faz-se pinta”; o que se dá a ver, portanto, é algo semelhante a uma máscara – duplicata do outro e de si mesmo – que faz a mediação entre o imaginário e o real. Antinomicamente, vê-se as coisas (ordem do imaginário), mas são elas que olham o sujeito (ordem do real), a mancha cobre a visão, mas acende o desejo funcionando como uma cortina que vela aquilo que se quer ver (LACAN, 1985a).

O “pseudocorte” (materializado pela linha de pontos múltiplos) nesta superfície marca a separação imaginária entre esses dois campos, o qual realiza a apresentação da divisão subjetiva (faixa de Moebius) em “eu vidente” e “sujeito escópico” – estruturalmente contínuos no registro do real.

O verdadeiro corte, ao qual me referi no início, dá conta da estrutura da fantasia, porque apresenta a ação significativa em uma dada parte do corpo – erógena – (no caso as fendas palpebrais) separando dele um pedaço (objeto *a* - olhar) e promovendo em seguida a identificação do sujeito com o objeto, de modo que aquele se torne o que perdeu.

⁹⁸ “[...] o olhar é sempre algum jogo da luz com a opacidade” (LACAN, 1985a, p. 95).

⁹⁹ Para além da anatomia, o quiasma óptico – considerado topologicamente – corresponde ao diedro a partir do qual, por um fechamento específico, origina a superfície do *cross-cap* (VAPPEREAU, 1988).

Este corte, que dá o contorno das bordas das fendas palpebrais, possibilita a pulsação deste orifício que é fonte da equivalência entre a alternância brilho / sombra e sujeito / objeto *a*. Este jogo de presença e ausência, possível pelo fato de a borda erógena ser contínua ao sujeito e ao Outro, permite, mesmo reduzida a um ponto (ponto-furo da superfície do *cross-cap*), que o trajeto pulsional em “oito interior” os enlace, fazendo com que o sujeito se defina a partir do olhar do Outro¹⁰⁰, fora de seu alcance.

Como sujeito e Outro são contínuos, o brilho do olhar do Outro alude a uma parcela elidida do sujeito, o objeto *a* que, anteriormente ao corte, é velado, permanecendo na sombra do imaginário. É esta dinâmica do olhar que se faz presente na fantasia, pela coincidência estrutural entre sujeito e objeto, destacáveis somente pela feitura do corte.

Desta maneira, o *cross-cap* presentifica espacialmente que a única via de acesso ao real é por meio dessa outra cena que, assim como no sonho, pelo olhar, situa o sujeito como o avesso da consciência.

No estado dito de vigília há elisão do olhar, elisão do fato de que não só isso olha, mas que *isso mostra*. No campo do sonho, ao contrário, o que caracteriza as imagens é que *isso mostra* [...] nossa posição no sonho é, no fim das contas, a de sermos fundamentalmente aquele que não vê [...] Ele [o sujeito] pode se dizer – Isto não passa de um sonho. Mas não se apreende como quem se diz – Apesar de tudo sou consciência deste sonho (LACAN, 1985a, p. 76).

Ao provocar uma rachadura, um escotoma na ilusão relativa ao “vejo-me ver-me” da consciência, “o olhar se vê [porém] esse olhar que encontro [...] de modo algum é um olhar visto, mas um olhar imaginado por mim no campo do Outro” (op. cit., p. 84). No campo escópico, o sujeito é inserido nas voltas do ver: aquilo que ele vê também o vê; há uma parte expelida dele que o reflete, pois “[...] é no espaço do Outro que ele se vê e o ponto de onde ele se olha também está nesse espaço” (LACAN, 1985a, p. 137).

Há, portanto, uma esquizo entre o olho e o olhar. A pulsão escópica, para além da apreensão da forma que satisfaz a consciência como imagem e visão de si mesma, situa o olhar como o que há de elidido, como aquilo que está do lado de fora, determinando o sujeito inclusive no campo do visível.

Neste campo, o eu – como imagem projetada do corpo – é da mesma ordem que a imagem do mundo produzida pela visão, ou seja, há uma relação de projeção simétrica em que os pontos do espaço tridimensional, ao passarem pelo centro óptico do olho, devem ser reduzidos à superfície esférica da retina. Pela visão, o eu e o mundo se fecham em uma esfera

¹⁰⁰ « [...] *tu ne vois pas d'où je te regarde* » (LACAN, 1967 - Seminário 13, inédito, proferido no dia 25-05-66).

(a visão aqui é o fato objetivo – “oftalmológico” –, não deve ser confundida com o olhar), daí Lacan afirmar que a noção que temos do espaço é fruto de uma função corpórea, mais especificamente do olho (LACAN, 2005, p. 275-276).

A noção habitual de espaço deve, então, ser considerada no mesmo nível que as imagens (supostos equivalentes da realidade circundante): uma ilusão tridimensional. Se no campo da visão o sujeito é capturado, apagando-se em imagens que lhe são externas, no campo do olhar a organização subjetiva não é gestáltica nem se relaciona à função de conhecimento. Neste nível, em que se adentra um espaço contínuo constituído pela imersão do sujeito no Outro, de modo que a dicotomia interior-exterior seja abolida, o olhar é aquilo que “vindo de fora” ilumina os pontos onde o sujeito deixa seus rastros, revelando-se, neste sentido, como a visão do Outro.

No campo escópico, o olhar está do lado de fora, sou olhado [...] é aí que está a função que se encontra no mais íntimo da instituição do sujeito no visível. O que me determina fundamentalmente no visível é o olhar que está do lado de fora. É pelo olhar que entro na luz, é do olhar que recebo seu efeito. Donde se tira que o olhar é o instrumento pelo qual a luz se encarna (LACAN, 1985a, p. 111).

Enquanto no registro do imaginário temos o visível, o especular, as imagens e o olho, no registro do real temos o invisível, o escópico, a pulsão e o olhar (QUINET, 2002). Aquilo que ecoa pelo brilho / opacidade no campo do Outro é, na verdade uma parte do sujeito. Imersos um no outro, ao redor do furo (reduzido a um ponto) que os inter-relaciona, sujeito e Outro se revelam num jogo de remissões, em que somente eventos temporais podem discriminar estas posições.

Paradoxalmente “externo” e íntimo, o olhar remete, na fantasia, à parcela estranha¹⁰¹, que escapa ao sentido imaginário relativo à interpretação da consciência sobre os elementos inconscientes em jogo na composição do desejo. Embora familiar, o aspecto significativo e, por conseguinte, o sujeito por ele representado, é mascarado pelo enredo fantasístico, tido como uma configuração de grande vividez sensorial, visto que é um produto composto a partir de lembranças infantis ordenadas em função de uma cena (FREUD, 1980). Ou seja, tem-se a mesma situação posta pelo quadro: o sujeito também não pode ver-se na fantasia, o que lhe concerne (desejo) aparece de forma enigmática.

Como quadro, a fantasia se reduz a uma cena. É no trabalho analítico que ela se torna produção de linguagem, revelando o assujeitamento estrutural à realidade do significante e a aparição do sujeito ao tentar responder à falta do Outro, tomada como demanda endereçada a ele. A partir da cena, a questão é saber sua articulação em termos significantes.

¹⁰¹“O Estranho” de Freud (1986b).

Essa primazia da cena na fantasia foi apresentada no texto “Bate-se em uma criança¹⁰²”, no qual Freud (1986a) apresenta os tempos lógicos de sua constituição a partir de três posições; o agente (aquele que bate), o objeto (aquele que apanha) e uma testemunha (aquele que vê). Num primeiro tempo o sujeito é o espectador da cena, num segundo, ele coincide com a criança espancada e num terceiro, fora da cena, resta como olhar.

Disfarçado no impessoal “se” do referido artigo freudiano, o sujeito furta-se a ver, aparecendo como um momento de opacidade ao restar apenas em sua parcela pulsional (objeto *a*), que por ser plástica, pode se metaforizar em qualquer elemento imaginário, exceto a pessoa concernente na fantasia (no terceiro tempo tanto o agente quanto o objeto são variáveis), origem do “fascínio” pelos elementos significantes que, enquanto imagens, são facilmente reconhecíveis, embora a rede significante que os relaciona não o seja.

A estrutura da fantasia requer o deslocamento do âmbito da visão para o do olhar (ser olhado), pois é em uma Outra cena que ela se repete ao ser narrada. Sonhos, lembranças, recordações, sintomas são as formas pelas quais a fantasia se mostra ao ser escutada, pois o sujeito só aparece retroativamente, no circuito do dito.

Eminentemente evanescente, o olhar se sustenta no tempo de um instante, que repetidamente mostra a cena que organiza o atrelamento do sujeito ao desejo do Outro. É em relação ao olhar do Outro – tal qual constituído na cena primária – que o sujeito se acomoda. Ele não se vê na fantasia, está dela elidido porque se faz objeto e se oferece para ser desejado / visto pelo Outro: enquanto olhar o sujeito se desfalece em um objeto puntiforme (no *cross-cap* o objeto *a* enquanto furo está reduzido a um ponto) inscrito sincronicamente no interior e no exterior desta superfície.

Na relação escópica, o objeto de que depende a fantasia à qual o sujeito está apenso numa vacilação essencial é o olhar [...] Uma vez que o sujeito tenta acomodar-se a esse olhar, ele se torna esse olhar, esse objeto puntiforme, esse ponto de ser evanescente, com o qual o sujeito confunde seu próprio desfalecimento. Também, de todos os objetos nos quais o sujeito pode reconhecer a dependência em que está no registro do desejo, o olhar se especifica como inapreensível. É por isso que ele é, mais do que qualquer outro objeto, desconhecido e é talvez por essa razão também que o sujeito consegue simbolizar com tanta felicidade seu próprio traço evanescente e puntiforme na ilusão da consciência de ver-se vendo, em que o olhar se elide (LACAN, 1985a, p. 83).

No jogo entre ver e olhar (invisível à visão) depreende-se que é preciso uma distância para que haja foco. A ausência de distância, por um lado, implica a coincidência entre aquele que vê e aquilo que é visto (sujeito identificado ao objeto) e, por outro, uma distância muito

¹⁰² Este texto também recebe a seguinte tradução: “Uma criança é espancada”, versão que se encontra nas referências.

grande implica o desaparecimento do objeto (ou seja, do próprio sujeito elidido em um ponto no infinito¹⁰³).

Se na fantasia a cena aponta para o imaginário, o sujeito dela elidido aponta para um real intangível. É somente com o ato de dizer, o qual implica uma escuta, que os significantes contidos na cena poderão apontar para um sujeito: na cena, enquanto tal, não há um sujeito determinado.

Ou seja, é a estrutura pulsional da voz, em sua diacronia, que organiza os deslocamentos significantes que regem a relação do sujeito com o Outro. Se olhar a si mesmo é impossível, ouvir a si mesmo (processo que pressupõe um percurso pelo Outro) não o é, mas para considerar a escuta o meio – psicanalítico – de se chegar a uma posição relativa ao sujeito, é preciso que não se confunda a estrutura do dizer com o empírico da fala.

Estruturalmente, o instante de ver remonta à fantasia como cena e o tempo para compreender à narração / escuta desta cena que se passa na dimensão do acontecimento. Logo, no contexto da possessão interessa-nos considerar a fantasia para além do instante, naquilo que se apresenta pela estrutura do dizer. Através dos significantes a ela articulados – performados na relação com um outro (transferência) – visa-se construir percursos pulsionais entre sujeito e Outro os quais definem não apenas o contorno – borda – daquilo que falta a ambos (objeto *a*), como apresentam essa falta em termos erógenos, para além do anatômico¹⁰⁴, visto que o objeto *a* é recortado pela pulsão e constitui a parte expelida e, no entanto, a mais íntima do sujeito, com a qual ele se identifica na fantasia. Ou seja, não se trata de descrever a fantasia fundamental da médium colaboradora desta pesquisa, mas de circunscrever falas, gestos, movimentos, a uma realidade inconsciente dada pela fantasia.

É a partir desta ideia de estruturação de uma relação e de uma realidade (inconsciente) que nos pautamos no teorema geral das superfícies, que apresenta a equivalência estrutural entre superfícies (ver subcapítulo 4.5) para pensar que olhar, voz e movimento perfazem uma mesma realidade suportada por uma fantasia que perpassa os sujeitos empíricos envolvidos (médium, entidades, pesquisador-consulente), evidenciando aspectos distintos (superfícies como apresentação do objeto *a*) de uma mesma enunciação (*estrutura da voz*) que pode ser analisada por meio de transformações homeomorfas (três planos projetivos equivalem a um plano projetivo mais um toro).

¹⁰³ Por definição, no plano projetivo as retas paralelas se encontram num ponto no infinito.

¹⁰⁴ O olhar pode estar nas mãos, o ânus no olho, as mãos na boca, etc. (NASIO, 1995; DOLTO; NASIO, 1991).

Com isso, considera-se a fantasia – sustentada na relação transferencial – como o conceito chave para a elaboração da modelagem topológica da possessão, justamente porque ela apresenta a relação com o objeto *a*, derivada da relação com o Outro.

Por hora, nos ativemos à dialética ver – olhar relativa à pulsão escópica, determinante do principal aspecto da fantasia – a cena. Porém, no próximo subcapítulo trataremos da lógica que rege e estrutura a fantasia, ou seja, apresentaremos “o ponto de onde ele [o sujeito] fala, pois no que ele fala, é no lugar do Outro que ele começa a constituir essa mentira verídica [fantasia] pela qual tem começo aquilo que participa do desejo no nível do inconsciente” (LACAN, 1985a, p. 137).

4.4 Garrafa de Klein

A garrafa de Klein refere-se a todo espaço topológico homeomorfo àquele obtido pela identificação, em um quadrado, dos lados opostos com inversão de sentido em um dos pares. Isso significa identificar as duas bordas de uma faixa fechada sem torção, com inversão do sentido. No espaço de dimensão três possui diversas representações, tanto em relação com o plano projetivo quanto com o toro.

No primeiro caso, pode ser descrita como duas faixas de Moebius unidas ao longo das bordas de forma que a torção em meia volta se faça em sentidos contrários:

Figura 15 - Formação da garrafa de Klein a partir de duas faixas de Moebius (POLTHIER, 2003).

Pela rotação em meia torção de um oito, representação que de outro modo permite a visualização da obtenção da garrafa de Klein através da costura borda a borda de duas faixas de Moebius (tal como no “oito interior”):

Figura 16 - Representação da garrafa de Klein por meio da costura da borda de duas faixas de Moebius apresentadas na forma de “oito interior” (FERRÉOL; MANDONNET, 2008).

Ainda em relação ao plano projetivo, pode ser obtida com a composição de dois *cross-caps*, pela soma conexa dos mesmos após a retirada de um disco de cada um deles e da união ao longo de suas bordas:

Figura 17- Soma conexa de dois *cross-caps*¹⁰⁵ (FERRÉOL; MANDONNET, 2008).

Se obtida a partir do toro, ou do cilindro, tem-se que unir os dois círculos localizados nas extremidades, após a realização de uma torção, de modo que o exterior se junte ao interior por um “pseudocorte”¹⁰⁶, o qual produz uma superfície ao mesmo tempo aberta e fechada:

¹⁰⁵ Lacan não utiliza esta representação em seus seminários. Embora seu esforço fosse trabalhar com esses objetos matemáticos estruturalmente, na tentativa de formalizar a experiência analítica pelo ultrapassamento do imaginário, parece-me que mesmo assim ele se apóia nos efeitos imaginários produzidos pelas representações desses objetos, como é claramente o caso da imagem da garrafa de Klein tal qual apresentada na figura 14, para o desenvolvimento de sua teoria. Ele se utiliza de imagens da garrafa de Klein furada, uma vez que a associa à faixa de Moebius (plano projetivo furado). O posicionamento de Nasio (1995) quanto à topologia lacaniana corrobora esta interpretação: “Creio que esses objetos topológicos não vão contra o imaginário, mas modificam o imaginário [...] o melhor que podemos esperar deles é que modifiquem nossa intuição, mas sabendo que ela não desaparecerá nunca” (p. 84)

¹⁰⁶ Assim como representação do plano projetivo por meio do *cross-cap*, a imersão da garrafa de Klein no espaço de dimensão três requer a utilização de uma autotravessia (linha de imersão em forma de círculo) que, de fato, não existe.

Em sua essência, esta garrafa de Klein é o quê? É simplesmente algo bem próximo de um toro [...] Se vocês não o mergulharem no espaço de três dimensões [...], vocês terão algo que é ao mesmo tempo aberto e fechado, porque essas superfícies só podem ser atravessadas na medida em que vocês estiverem num espaço de três dimensões. Por sua propriedade interna de superfície, não há nenhuma necessidade de supor que elas sejam atravessadas para chegar a este estado de sutura (LACAN, 2011c – tradução nossa¹⁰⁷).

Figura 18 - Apresentação da formação da garrafa de Klein a partir do toro (BARR, 1964, p. 36).

Interessado pelos tipos de corte que desfazem ou não a superfície, Lacan os diferencia em função de alterarem ou não a estrutura da superfície. Na garrafa de Klein uma curva simples mantém a superfície conexa, mas, por transformá-la em um cilindro, altera sua orientação. Já um tipo¹⁰⁸ de curva dupla (“oito interior”) separa a superfície em dois pedaços (duas faixas de Moebius), mas não altera a sua estrutura, pois mantém a não orientabilidade da superfície. Com cada um desses cortes, Lacan sustenta aspectos de sua teoria.

[...] para ir de um ponto (a) a um ponto (b), aqui representados sobre o círculo de direção contrária, se tomarmos um certo tipo de caminho ida e volta, nós cortaremos a garrafa de um certo modo que deixa intactas suas características, a saber que nós a cortamos em duas faixas de Moebius, ou seja, duas superfícies não orientáveis. Se, ao contrário, nós procedermos de um modo ligeiramente diferente, se o primeiro traço for o mesmo, mas o outro traço passar de outra maneira, nós também cortamos a garrafa, mas nós a transformamos em um tipo de cilindro puro e simples; dito de outro modo, em algo perfeitamente orientável, em algo que há direito e avesso [...] Vocês verão que há um bom corte: aquele que revela a superfície em sua verdadeira natureza que é de superfície não orientável, e um ruim que a escamoteia e a reduz a uma superfície diferente e de todo modo mais banal, mais comum, mais acessível à intuição (LACAN, 2011c – tradução nossa¹⁰⁹)

¹⁰⁷ « Dans son essence, cette bouteille de Klein, qu'est-ce que c'est? C'est tout simplement quelque chose de fort voisin d'un tore [...] Si vous ne le plongez pas dans l'espace à trois dimensions [...], vous aurez quelque chose qui est à la fois ouvert et fermé, puisque ces surfaces ne se traversent que pour autant que vous êtes dans un espace à trois dimensions. De par leur propriété interne de surface, il n'est nul besoin de supposer qu'elles se traversent pour aboutir à cet état de suture ». (Seminário 12, inédito, proferido no dia 06-01-65)

¹⁰⁸ Nas sessões de 03 de fevereiro e de 03 de março de 1965, Lacan mostra como o corte em volta dupla (“oito interior”) pode ser feito na garrafa de Klein de dois modos distintos. Um tipo de trajeto transforma a garrafa em uma única faixa de Moebius e um outro tem como resultado duas faixas de Moebius. Neste trabalho, consideramos o último tipo ao nos referirmos ao corte em “oito interior” na superfície da garrafa de Klein.

¹⁰⁹ « [...] c'est que pour aller d'un point (a) à un point (b), qui sont ici représentés sur le cercle de rebroussement, si nous prenons un certain type de chemin aller et retour, nous coupons la bouteille d'une certaine façon qui laisse intacte ses caractéristiques, à savoir que nous la coupons [...] en deux bandes de

Figura 19 - Corte em volta dupla (“oito interior”) na garrafa de Klein cujo resultado são duas faixas de Moebius (BOUSSEYROUX, 2007)

Este corte em “oito interior” apresenta a conjunção¹¹⁰ do sujeito no lugar do Outro. Unidas em sentidos opostos, as duas faixas de Moebius sustentam o recobrimento de duas faltas, que opera uma torção na circularidade da relação do sujeito ao Outro. Para além da dimensão significativa, o Outro também é faltoso, desejante, donde o resultado da intersecção do sujeito dividido com esse Outro (ao mesmo tempo tesouro dos significantes e desejante) é o objeto *a*, ou seja, aquilo que falta a ambos.

Figura 20 - Representação da intersecção entre sujeito e Outro na superfície da garrafa de Klein (BARR, 1964, p. 74)

Lacan (2011c¹¹¹) propõe pensar o Outro como imagem invertida do sujeito, pois entre o sujeito e o Outro, entre a instância enunciante e o lugar onde se inscreve a sucessão de significantes, há uma continuidade tecida pelo significante. Tomado sincronicamente, ele

Moebius, c'est à dire deux surfaces non orientables comme là. Si, au contraire, nous procédons d'une façon qui n'a l'air que légèrement différente, si vous voulez le premier trait est le même mais l'autre trait passe d'une autre façon, eh bien, nous coupons aussi la bouteille mais nous la transformons en une sorte de cylindre pur et simple, autrement dit, en quelque chose de parfaitement orientable, en quelque chose qui a un endroit et un envers [...] Vous verrez même qu'il y a là une bonne coupure: celle qui révèle la surface dans sa véritable nature qui est de surface non orientable, et une mauvaise qui l'escamote et la réduit à une surface différente et de toute façon plus banale, plus commune, plus accessible à l'intuition» (Seminário 12, inédito, proferido no dia 03-02-65).

¹¹⁰ Lacan utiliza o termo conjunção para falar da relação entre sujeito e Outro tal qual a garrafa de Klein evidencia. Na lógica, refere-se ao conetivo “e” o qual conota a operação de intersecção de conjuntos que, aplicado à psicanálise (com o nome de separação), visa escrever, por meio de um símbolo “^” que o sujeito está e não está, ao mesmo, inserido no campo do Outro. Juntamente com a alienação, define a estrutura lógica do sujeito. A alienação – logicamente a primeira operação – refere-se à reunião de conjuntos, determinada pelo conetivo “ou”; que, na lógica, diz respeito à disjunção cujo símbolo é “v”.

¹¹¹ Seminário 12, inédito, proferido no dia 10-03-65.

remete ao sistema, à cadeia inconsciente dos dizeres (S2), mas tomado diacronicamente, remete ao sujeito que, como efeito de um dizer, só se apresenta através da representação significativa, de um dito. E como qualquer significativo da cadeia pode assumir o lugar de S1¹¹², é a repetição desses ditos (atos) que vai dar a dimensão daquilo que configura S1 e S2. De fato, essa relação se apresenta num jogo de alternância do tipo figura / fundo, onde aquilo que é figura depende do aspecto significativo considerado.

No entanto, a relação entre sujeito e Outro não se define somente a partir do significativo. Há sempre um resto, algo que não pode ser dito, porque o significativo não dá conta da totalidade nem do sujeito, nem do Outro. A falta de sentido (que aparece como o vazio, resultado da intersecção “torcida” entre as duas faixas de Moebius da figura anterior) possibilita a irrupção do desejo, unindo e separando – ao mesmo tempo – sujeito e Outro, de forma que – embora um se estabeleça em função do outro –, esta forma de inversão não se apresente no domínio especular¹¹³, justamente porque há furo.

Isso, a introdução dessa forma da garrafa de Klein, destina-se a suportar para vocês, no nível de pergunta, o que significa essa conjunção do S no A, no interior da qual poderá se situar para nós a dialética da demanda. Supomos que o A é a imagem invertida daquilo que nos serve de suporte para conceituar a função do sujeito. É uma questão que colocamos com a ajuda desta imagem, o A, lugar do Outro, lugar onde se inscreve a sucessão de significantes: será ele esse suporte que se situa, em relação àquele que damos ao sujeito, como sua imagem invertida? Porque na garrafa de Klein, as duas faixas de Moebius se unem na medida em que [...] a torção de uma meia volta é feita em sentido contrário. Se uma é levógira (com rotação para a esquerda) a outra é dextrógira (com rotação para a direita). Essa é uma forma de inversão muito diferente e muito mais radical do que a da relação especular [...] (LACAN, 2011c – tradução nossa¹¹⁴).

Em outros termos, isso significa dizer que ao falar em imagem (invertida) para se referir à conjunção do sujeito ao Outro, a qual apresenta como produto desta intersecção o

¹¹² “[...] quando falamos em repetição, devemos compreender que o que se repete é a *ocupação* do lugar do *Um*. O elemento que está no papel do *Um* perde sua singularidade e se torna idêntico [em termos estruturais] ao elemento que o precedeu e ao que o sucederá [...] Na repetição, portanto, cabe considerarmos dois lugares, o lugar do *Um*, ocupado pelo acontecimento e um segundo lugar, virtual: o da cadeia em que o acontecimento que antes ocupou o lugar do *Um* vem agora alinhar-se” (NASIO, 1993, p. 58).

¹¹³ Podemos pensar o domínio especular em termos da “função inversa”, visto que nela contradomínio é igual à imagem e que a cada elemento de um conjunto A é associado um único e exclusivo elemento no conjunto B, ou seja, a imagem especular produz a ilusão de que o objeto refletido no espelho corresponde exatamente ao objeto original.

¹¹⁴ « *Ceci, l'introduction de cette forme de la bouteille de Klein, est destiné à supporter, à l'état de question, pour vous ce qu'il en est de cette conjonction du S au A à l'intérieur de laquelle va pouvoir pour nous se situer la dialectique de la demande. Nous supposons que le A est l'image inversée de ce qui nous sert de support à conceptualiser la fonction du sujet. C'est une question que nous posons à l'aide de cette image, le A, lieu de l'Autre, lieu où s'inscrit la succession des signifiants, est-il ce support qui se situe, par rapport à celui que nous donnons au sujet, comme son image inversée? Car dans la bouteille de Klein, les deux bandes de Moebius se conjoignent dans la mesure où [...] la torsion d'un demi-tour se fait en sens contraire. Si l'un est lévogyre, l'autre est dextrogyre. Ceci est une forme d'inversion toute différente, et beaucoup plus radicale que celle de la relation spéculaire [...]* » (Seminário 12, inédito, proferido no dia 10-03-65).

objeto *a* (falta em ser), Lacan nos adverte que não se trata de uma relação especular. Ou seja, a operação pela qual o sujeito entra no mundo da linguagem já se realizou.

A conclusão do estágio do espelho – processo no qual o *infans* se apóia no corpo daquele que lhe fala¹¹⁵ (um outro) para fazer a mediação simbólica de sua unidade egóica – define-se pela alienação *na* e *pela* linguagem, pois o sujeito surge em função de um sentido que, no entanto, jamais coincidirá com o seu ser. Donde a divisão que assinala um sujeito marcado por um significante (assujeitamento ao Outro) e pela falta de sentido / *non-sense*.

A alienação é esse processo pelo qual o sujeito, ao ser representado no Outro, deve escolher entre o ser ou o sentido. Ela implica uma escolha forçada (como no caso da expressão “a bolsa ou a vida”), pois ao ser inscrito na linguagem, o sujeito tem uma só escolha entre petrificar-se em um significante ou deslizar no sentido.

Segundo a definição de união proveniente da lógica, que sustenta a operação da alienação, em uma tabela de verdade (*vel*) com dois elementos (*x* e *y*) tem-se um ou outro como verdadeiro ou falso, mas não os dois ao mesmo tempo para que ele seja satisfeito. No *vel* de Lacan, um dos dois termos (a bolsa / o ser) é sempre excluído para que ele seja verdadeiro, ou seja, escolhemos a vida / o sentido e perdemos a bolsa / o ser ou perdemos as duas (SOLER, 1997).

O *vel* da alienação se define por uma escolha cujas propriedades dependem do seguinte: que há, na reunião, um elemento que comporta que, qualquer que seja a escolha que se opere, há por consequência um *nem um, nem outro*. A escolha aí é apenas de saber se a gente pretende guardar uma das partes, a outra desaparecendo em cada caso [...] escolhemos o ser, o sujeito desaparece, ele nos escapa, cai no não senso – escolhemos o sentido, e o sentido só subsiste decepado dessa parte de não senso que é, falando propriamente, o que constitui na realização do sujeito, o inconsciente. Em outros termos, é da natureza desse sentido, tal como ele vem a emergir no campo do Outro, ser, numa grande parte de seu campo, eclipsado pelo desaparecimento do ser induzido pela função mesma do significante (LACAN, 1998h, p. 200).

A escolha do sentido ao invés do ser, neste momento equivalente ao não senso, e ao sujeito petrificado pelo significante, se justifica pelo fato de o sujeito não poder ser inteiramente representado por um significante, já que sempre há um resto, algo que escapa de ser simbolizado. Faz parte do sentido uma parcela de não senso determinada pelo caráter fundamentalmente parcial das pulsões que introduz esta falta (de sentido).

O sujeito assim constituído, como efeito da representação de um significante (S1) para outro significante (S2) só ocorre graças a seu desaparecimento – afânise – o qual possibilita

¹¹⁵ Para além das palavras, o significante se manifesta em qualquer materialidade (sonora, tátil, visual, olfativa, etc.).

seu reaparecimento por meio de um outro significante, pois nenhum deles saberia responder de modo exaustivo a questão de seu ser.

A alienação resulta em um sujeito dividido pela ação circular da palavra que se origina no Outro e a ele retorna para que Ele dê sentido àquilo que foi dito, pois na confrontação com o Outro, o sujeito imediatamente sai de cena. O sujeito existe na medida em que a palavra o moldou, mas permanece sem ser. Antes da alienação não havia a menor possibilidade de ser, posteriormente seu ser é apenas potencial. Neste primeiro momento, o sujeito é falta em ser que apenas aparece em função do preenchimento de um lugar vazio, engendrado pela alienação (FINK, 1998).

É com a separação que o ser se origina, embora de natureza eminentemente evanescente, porque ele advém “de alguma coisa *outra* que não o sujeito e o Outro, algo que não é exatamente nem um nem outro” (op. cit., p. 76) processo que Lacan formula em termos de uma “torção essencial” (presentificada na inversão de sentido de uma faixa de Moebius em relação à outra) por produzir um sujeito desejante para além do sentido dado pelo Outro. Ou seja, é essa torção que, ao separar e unir sujeito e Outro, materializa a instituição do desejo em função da reversibilidade da demanda que define o desejo do homem como desejo do Outro¹¹⁶.

Como recobrimento de duas faltas (parte-se de um Outro barrado – também faltante e alienado – no qual o sujeito instalou sua falta em ser), o processo da separação inicia-se de uma situação em que o sujeito tenta preencher a falta do Outro e culmina com a expulsão do sujeito do campo do Outro, no qual ele não era mais do que um marcador de lugar. O resultado dessa operação é o advento do sujeito como tal, não apenas como uma potencialidade, esperando para ser preenchido por um significante, mas um sujeito desejante.

Por esta razão, o Outro da alienação não se apresenta da mesma maneira que na separação. No primeiro caso, ele se apresenta como o tesouro dos significantes e, no segundo, pelo fato de conter um intervalo¹¹⁷, um ponto de falta, o Outro também se mostra furado. Diferenças que se recobrem, graças à torção que sustenta essa operação.

¹¹⁶ A relação entre desejo e demanda na Garrafa de Klein será considerada ainda neste subcapítulo.

¹¹⁷ O sujeito se interessa naquilo que se encontra no intervalo do discurso. É nas entrelinhas que o sujeito tenta decifrar o que está sendo dito, o que o Outro deseja, para então encontrar uma posição para si dentro desse discurso.

Figura 21 - Alienação e separação (SOLER, 1997, p. 61).

Deste modo, a falta de sentido advinda da alienação, relacionada à parcela real do sujeito, recobre – na separação – o ser perdido do sujeito e a parcela vazia¹¹⁸ do Outro, de onde se constitui o desejo do sujeito. Essa segunda operação envolve, portanto, o confronto do sujeito alienado com o Outro desejante. Enquanto a alienação consiste na causação do sujeito pelo desejo do Outro, a separação consiste na tentativa de o sujeito alienado lidar com o desejo do Outro.

A falta relativa à alienação – parte pulsional do sujeito que não se subordina ao significante – aparece como resto (objeto *a*) da constituição do sujeito no Outro, lugar a partir do qual o sujeito sustenta uma tentativa de se definir por meio da fantasia ($S \diamond a$): a falta do Outro é identificada com a demanda do sujeito, de onde resulta que a demanda do Outro assume a função de objeto em sua fantasia, isto é, que sua fantasia reduz-se à pulsão – $S \diamond D$ (LACAN, 1998g).

O desejo do sujeito mobilizado pelo desejo do Outro (“o sujeito deseja o desejo do Outro”) tem como causa a falta, o vazio constituído pelo corte relativo à separação que rompe a unidade vislumbrada entre ele e o Outro. Separado do Outro, o sujeito dividido apegar-se ao objeto *a* ignorando esta divisão para continuar a sustentar a ilusão de uma totalidade (não em termos de substância, porque o *a* é um lugar vazio, mas em termos de estrutura, de conjunto).

É a essa condição que a fantasia alude expondo uma relação complexa entre o sujeito e o objeto, que no seminário 14¹¹⁹ “A lógica da fantasia” Lacan apresenta por meio do corte realizado horizontalmente no signo $\diamond$ (que deve ser lido “o sujeito dividido em relação ao objeto”) – feito para unir aquilo que pode isolar (LACAN, 2011d¹²⁰) Ou seja, enquanto na matemática os dois símbolos “ $\wedge$ ”, “ $\vee$ ” referem-se a duas operações lógicas que não se recobrem, na psicanálise – unidos – eles apresentam a lógica que rege o inconsciente, determinante de uma verdade que pode afirmar e anular ao mesmo tempo uma mesma coisa.

No caso da fantasia, $\diamond$ abarca tanto “o sujeito **ou** o objeto”, quanto “o sujeito **e** o objeto”. Visando completar a falta do Outro, o sujeito se oferece como objeto supostamente

¹¹⁸ O Outro tido como um conjunto (de significantes) abarca o conjunto vazio como seu subconjunto.

¹¹⁹ A partir desse seminário, Lacan utiliza o termo alienação para se referir tanto a alienação quanto a separação.

¹²⁰ Seminário 14, inédito, proferido no dia 16-11-66.

demandado, cuja presença (no Outro) implica seu eclipse. Para não ser apenas um prolongamento do Outro, o sujeito não pode identificar-se totalmente ao *a*, porque mesmo tratando-se do recobrimento de duas faltas, a falta do Outro – relativa ao sentido – e a do sujeito – relativa ao ser – não se justapõem.

A fantasia articula, portanto, o sujeito – como *a* – perante o Outro e o fato de ele não poder se identificar totalmente a esse objeto. Essa relação, que se mostra através da repetição – movimento próprio ao desdobramento infinito da falta –, assegura uma existência para o sujeito a partir do lugar referente à falha em ser (lugar do “eu não sou”)¹²¹. Contrariamente ao cogito cartesiano, no inconsciente, o pensamento não garante o “ser do eu”, ou seja, sua existência não pode ser assegurada pelo pensamento.

Na sombra da falha do pensamento (“eu não penso”) abre-se o furo referente à incapacidade de a significação cobrir o real do sujeito e na sombra da falha em ser (“eu não sou”) revela-se a verdade da estrutura: o objeto *a* (LACAN, 2011d¹²²). Entre o pensamento e o ser, o elemento que não se pode escolher na alienação (o ser) situa que nenhum pensamento pode ser atribuído ao eu (se eu sou [como objeto] eu não penso).

Daí Lacan afirmar que a fantasia se apresenta como uma frase que exclui em sua estrutura o eu, tal como em “Bate-se em uma criança”. Tanto na pulsão, como na fantasia, o eu não tem lugar, não é sujeito da frase (LACAN, 2011d¹²³). O que é evidenciado pela estranheza manifestada pelo sujeito a respeito do que lhe concerne na fantasia, justamente por se tratar de uma elaboração do desejo (em estado bruto ele não faz sentido). Ou seja, a fantasia atesta que é como Outro que o sujeito deseja, pois ela nada mais é do que o precipitado do desejo do Outro.

Logo, a questão é determinar a maneira pela qual o sujeito veio a ser representado pelos significantes nesta frase cuja estrutura gramatical – que oscila do “eu não penso” ao “eu não sou” – possui uma significação de verdade, tal como um axioma e por esta razão deve ser tomada literalmente (LACAN, 2011d¹²⁴). É por meio de linhas de associação que as cadeias múltiplas dos significantes – organizadas em rede – conduzirão para os pontos de amarração – significantes-mestres – da fantasia, os quais relacionam o sujeito identificado ao objeto. Como

¹²¹ Neste seminário, Lacan aplica a função de negação da lógica ao *cogito* cartesiano, ponto de partida da lógica da fantasia; a partir disso, ele tenta inscrever a alienação em termos lógicos. Como resultado, tem-se que o “eu penso” e o “eu sou” não podem ser verdadeiros nem simultaneamente, nem por implicação. O *cogito* se inscreve como uma conjunção, ou seja, a negação do *cogito* cartesiano faz aparecer a alternativa “ou eu não penso ou eu não sou”, logo, se “eu penso”, então “eu não sou” ou se “eu sou”, então “eu não penso”. Trata-se de uma alternativa exclusiva que apresenta a alienação como o inverso do *cogito* (SAFOUAN, 2005).

¹²² Seminário 14, inédito, proferido no dia 21-06-67.

¹²³ Seminário 14, inédito, proferido no dia 11-01-67.

¹²⁴ Seminário 14, inédito, proferido no dia 21-06-67.

os arranjos significantes implicam leis de transformações homeomorfas aos trajetos pulsionais que os moldam, o enredo (“conteúdo manifesto”) da fantasia inconsciente pode se manifestar em diferentes versões, mas a trama (“pensamento latente”) que relaciona os elementos (sujeito e objeto) permanece a mesma.

A fantasia revela uma realidade inconsciente na qual o sujeito é acéfalo, pois que responde aos jogos pulsionais determinantes da forma pela qual ele se posiciona com relação ao desejo do Outro.

Lacan não vincula explicitamente a garrafa de Klein à fantasia, mas ao trabalhar a relação entre demanda e desejo (avesso e direito da relação entre sujeito e Outro, conforme descrita através da superfície do toro), em relação à torção que define esta estrutura, também sustenta a relação entre sujeito e objeto *a*, dada pela fantasia – pelo fato desta superfície apresentar a conjunção entre sujeito e Outro. Topologicamente, não podemos esquecer de que a garrafa de Klein é um espaço formado pela soma conexa de dois planos projetivos e por esta razão carrega em si a estrutura da fantasia, apresentada por Lacan por meio do *cross-cap*.

Além da faixa de Moebius e do *cross-cap*, justamente pela relação entre desejo e demanda, Lacan também a vincula ao toro ao demonstrar que o desejo do sujeito é homeomorfo à demanda do Outro, ou seja, o desejo é estruturado pelo implícito enunciado do Outro. Porém, a torção essencial da demanda – que faz com que o desejo do homem se defina como desejo do Outro – só pode ser apresentada a partir do ponto de torção da garrafa de Klein. Pelo grafo do desejo (LACAN, 1998g) tem-se que a mensagem recebida do Outro “que queres?” implica uma inversão na mensagem original “o que quer Ele de mim?”, que permanece recalcada para o sujeito. Para chegar ao seu próprio desejo o sujeito apóia-se em um desejo imaginado no Outro, que de fato o espelha, pois “é como Outro que ele deseja” (LACAN, op. cit., p. 829); ou seja, é do lugar do Outro que ele pode ser sujeito (desejante). Em última instância, isso equivale a dizer que é a alienação do sujeito no Outro que possibilita a constituição do desejo humano.

O local de torção da garrafa de Klein apresenta a reversibilidade essencial da demanda (da palavra, da linguagem), já que suas voltas terão que, em um dado momento, fazer um semicírculo ao alcançarem o ponto de reviramento da estrutura (que de fato não pode ser localizável porque pode ser deslizado sobre toda a superfície), reaparecendo do outro lado tórico da garrafa em sentido contrário (LACAN, 2011c¹²⁵).

¹²⁵ Seminário 12, inédito, proferido no dia 20-01-65.

Reversão que também está presente na pulsão ao apresentar o sujeito que pulsa nas bordas orificiais – recortadas pela ação significativa – ligando desejo e fantasia. O trajeto da pulsão delimita a falta instauradora do objeto do desejo e assim o cria. É neste sentido que as estruturas topológicas são homeomorfas ao real do sujeito, pulsional, estando o corpo sempre em causa.

A topologia é, para Lacan, o que permite situar o real – a impossibilidade que se repete no mesmo, através da continuidade estrutural – relativamente ao simbólico – ao corte, à descontinuidade, à falta. É no lapso entre estes dois registros que o objeto *a* se situa, estabelecendo uma hiância, cujo correlato no simbólico é o desejo, enraizado no real pulsional. É porque algo falta que se pode desejá-lo e imaginá-lo escondido em outro lugar, no Outro, no qual habitamos.

Habitamos a linguagem [...] mas não habitamos a falta; a falta, por outro lado, pode habitar qualquer lugar [...] Ela habita no interior do objeto *a*, não no outro espaço no qual se desdobram os diferentes aspectos do logro, mas o desejo do Outro está lá, oculto no coração do objeto. Aquele que sabe abrir com uma tesoura o objeto *a*, da maneira certa, é mestre do desejo (LACAN, 2011c – tradução nossa¹²⁶).

A sobreposição das voltas da demanda também contorna o vazio deixado pela falta constitutiva do objeto *a*, o qual aparece no toro como o furo central e na garrafa de Klein como o furo que conecta interior e exterior. A reversibilidade da demanda expressa no ponto de reviramento estrutural da garrafa se expressa também na pulsão ao regular seu trajeto (olhar – ser olhado, devorar – ser devorado, causar dor – ser objeto da dor) na composição da fantasia, ou seja, já há um efeito da demanda na pulsão.

É assim que eu formalizo para vocês a primeira modificação do real em sujeito sob efeito da demanda, é a pulsão. E se, na pulsão, já não existisse esse efeito da demanda, esse efeito de significante, ela não poderia se articular em um esquema tão manifestamente gramatical (LACAN, 2011b – tradução nossa¹²⁷).

A problemática da identificação pensada através da garrafa de Klein também situa a constituição do sujeito a partir do Outro – como lugar da palavra, como lugar de um acontecimento enunciativo – pela perspectiva da temporalidade. Ela passa, então, a ser a apresentação de um modo de abarcar, em um conjunto de dimensões, aquilo que faz de uma

¹²⁶ « On habite le langage [...] mais on n'habite pas le manque, le manque par contre, il peut habiter quelque part [...] Il habite à l'intérieur de l'objet *a*, non pas l'autre espace dans lequel se déploient les versants de la tromperie, mais le désir de l'Autre est là caché au cœur de l'objet. Celui qui sait ouvrir avec une paire de ciseaux l'objet *a*, de la bonne façon, celui-là est maître du désir » (Seminário 12, inédito, proferido no dia 03-02-65).

¹²⁷ « C'est ainsi que je vous formalise la première modification du réel en sujet sous l'effet de la demande, c'est la pulsion. Et si, dans la pulsion, il n'y avait pas déjà cet effet de la demande, cet effet de signifiant, celle-ci ne pourrait pas s'articuler en un schéma tellement manifestement grammatical » (Seminário 9, inédito, proferido no dia 30-05-62).

só vez espaço e tempo: o ato significativo estabelece um tipo de espaço, que no caso o envelope, criando o vazio neste processo. Desta forma, esta superfície cria uma abertura comum ao sujeito e ao Outro, colocando em continuidade interior e exterior. É apenas com o trajeto formado pela antecipação ou pela retroação da mensagem recebida do Outro que o tempo se constitui subjetivamente, visto que o simbólico compreendido topologicamente inclui a dimensão temporal.

O tempo lógico¹²⁸ (LACAN, 1998a) determina, portanto, as operações inconscientes que organizam o sujeito na sua relação com o Outro ao tentar responder o enigma de seu próprio ser. Atribui-se ao Outro a suposição de que Ele saiba a resposta, porém ela só está disponível para o sujeito a partir de deduções lógicas derivadas de significantes que para ele se constituam como perceptíveis. Desta forma, a estrutura da temporalidade se compõe em três momentos.

O “instante de ver”, inaugural, insere-se na dimensão sincrônica da linguagem; corresponde ao quadro, à composição total de uma cena que se dá a ver quando já está terminada. O “tempo para compreender” que em germe já está imanente no instante de ver, na eclosão da luminosidade significativa, remete à diacronia significativa que, através da escansão, marca a distinção não apenas temporal, mas espacial do significativo: a cadeia enunciativa por ele formada tem uma sequência cujo sentido só será apreendido ao final da enunciação. A dimensão do acontecimento encontra-se em evidência. E por fim, há o “momento de concluir” que se manifesta pela execução de um ato, ou seja, sempre uma escolha – anterior a qualquer intencionalidade – é feita, já que se trata de uma precipitação de sentido inconsciente.

Este campo do Outro se inscreve [...] em um espaço de três dimensões, não espaço, mas tempo. Porque na experiência criadora do sujeito no lugar do Outro, precisamos realmente levar em conta um tempo que não pode de modo algum se resumir à propriedade linear: passado, presente, futuro, onde ele se inscreve no discurso no modo indicativo [...] Estas três dimensões naquilo que chamei em seu lugar – em um artigo [...] “O tempo lógico ou a função da certeza antecipada” vem ligar sua instância àquilo de que trata este ponto privilegiado da identificação [...] (LACAN, 2011c – tradução nossa¹²⁹).

¹²⁸ Bem na concepção de uma temporalidade lógica, mas intrinsecamente imanente ao performar do simbólico.

¹²⁹ « *Ce champ de l'Autre s'inscrit [...] dans un espace à trois dimensions, non pas espace, mais temps. Car dans l'expérience créatrice du sujet au lieu de l'Autre, nous avons bel et bien à tenir compte d'un temps qui ne peut d'aucune façon se résumer à la propriété linéaire: passé, présent, avenir, où il s'inscrit dans le discours à l'indicatif [...] Ces trois dimensions dans ce que j'ai appelé en son lieu – dans un article [...] «Le temps logique ou la fonction de certitude anticipée» vient lier son instance à ce dont il s'agit ce point privilégié de l'identification [...]* » (Seminário 12, inédito, proferido no dia 13-01-65).

O Outro está oculto no âmago do vazio do *a*, (até porque, no limite, o cálculo da produção desse vazio depende do Outro, do desejo do Outro) criado pelo simbólico e constituinte do sujeito, é por isso que as operações de corte são essenciais na topologia lacaniana, elas visam cortar a carne simbólica do real do sujeito para provocar efeitos transformadores. Por esta vertente, todas as estruturas topológicas podem ser interpretadas, primeiramente, como tipos de organização do *a*, que por sua vez está implicado em todos os processos subjetivos e principalmente subjetivantes, como a construção da fantasia ou a identificação, por exemplo.

A identificação é, então, o resultado de um processo que proporciona uma certa consistência imaginária e simbólica ao sujeito, na medida em que ao relacioná-lo com o Outro localiza funcionalmente os elementos que, tendo origem Nele, marcam o sujeito de modo a lançá-lo nos nós da teia significativa, “fora” de si.

A dimensão temporal do funcionamento da cadeia significativa (articulada como sucessão) produz um arranjo sequencial, pela marca da descontinuidade – no caso das palavras, é a combinação sonora da enunciação ou a presença de homofonia que gerará uma dada interpretação, no caso de significantes sensoriais ou estéticos, mantém-se esta mesma estrutura, já que são os sentidos inconscientes que guiarão as interpretações; de qualquer forma um significante sempre estará no lugar de outro – é a descontinuidade que permite o jogo de remissão significativa, fazendo com que sua essência seja a diferença, por isso que, mesmo ao repetir o mesmo, o significante se inscreve como distinto.

Por que o significante em sua encarnação corporal, quer dizer, vocal, apresentou-se sempre a nós como sendo de essência descontínua? [...] a descontinuidade o constitui. A interrupção no sucessivo faz parte de sua estrutura (LACAN, 2011b – tradução nossa¹³⁰).

Logo, a descontinuidade significativa reintera a falta na cadeia enunciativa, a qual pode ser apresentada de diferentes maneiras conforme o aspecto visado. Pela estrutura da garrafa de Klein – cuja estrutura é formada por envelopamentos e inversões – o sujeito é pensado como efeito de um dizer imperativo – materializado na voz enquanto fala – originado no Outro (lugar da palavra). É pelo fato de o sujeito transitar pela linguagem na condição de exilado, já que ele surge dividido em função de uma expulsão do simbólico, na qualidade de desejante, que a palavra – em qualquer configuração enunciativa que tenha estrutura de um dizer – atua sobre ele fazendo-o efeito do significante.

¹³⁰ « Pourquoi le signifiant dans son incarnation corporelle, c'est-à-dire vocal, s'est toujours présenté a nous comme d'essence discontinue ? [...] la discontinuité le constitue. L'interruption dans le successif fait partie de sa structure » (Seminário 9, inédito, proferido no dia 16-06-62).

O dito primeiro decreta, legifera, sentencia, é oráculo, confere ao outro real sua obscura autoridade. Tomem apenas um significante como insígnia dessa onipotência, ou seja, desse poder todo em potência, desse nascimento da possibilidade, e vocês terão o traço unário, que, por preencher a marca invisível que o sujeito recebe do significante, aliena esse sujeito na identificação primeira que forma o ideal do eu (LACAN, 1998g, p. 822).

A palavra ordena, por um lado, promove o arranjo da cadeia significante e, por outro, submete o sujeito ao desejo do Outro, que ordena um gozo impossível (jouis!). Deste fato deriva-se a lei e o desejo, um como o inverso do outro, a partir de onde o sujeito ouve (j'ouïs) um sentido que só é possível por derivar do Outro: “Com efeito, viesse a Lei a ordenar ‘Goza’, o sujeito só poderia responder a isso com um ‘Ouço’, onde o gozo não seria mais do que subentendido” (LACAN, op. cit., p. 836).

Pela relação entre Outro e vocalização articulada nesta estrutura, o objeto *a* relacionado a esta superfície, apresentado por Lacan nos anos de 1962-1963, é a voz. A garrafa de Klein apresenta a forma topológica estruturada pela pulsão invocante a partir do questionamento do lugar onde esse objeto – a voz – se insere como separado, não pela oposição interior – exterior, mas na sua referência em relação à topografia do Outro.

A dimensão colocada em pauta por este objeto diz respeito à emissão vocal, à voz como evocação sob uma forma separada, materializada do significante enquanto som, pois “tudo que o sujeito recebe do Outro pela linguagem ele o recebe sob a forma vocal [...] [mas], a linguagem não [se reduz à] vocalização. Vejam os surdos. No entanto, [...] há uma relação mais que acidental que liga a linguagem a uma sonoridade” (LACAN, 2005, p. 298-299).

A estrutura da vocalização, a voz propriamente dita, não precisa se consubstanciar em sons, pois o fonemático (fonemas) assenta-se no fonético (sons) por meio de um tipo de articulação cuja estrutura pode prescindir do som e admitir outro substrato, desde que funcionalmente homeomórfico a ele. Só por isso se pode “falar pelos cotovelos”, franzindo a testa ou visualizando coisas.

A imersão do significante no corpo requer que, além de ser emitido, ele encontre um vazio capaz de substantivar o som, articulando-o de tal modo que o significante ao ressoar produza uma forma a seu redor. É neste sentido que Bairrão (2004a) afirma que a garrafa de Klein é homeomorfa aos orifícios corporais – ouvido e boca –, sustentando a “substância sonora” responsável por um dizer que, na forma concreta da fala, ressoa no vazio do Outro e faz vibrar o sujeito pulsional pela ação significante que, ao esburacar o corpo, o torna o lugar de inscrição “em que, da voz, se faz a fala” (p. 193).

Se a voz, no sentido em que a entendemos, tem alguma importância, não é por ressoar num vazio espacial qualquer. A mais simples imissão da voz [...] ressoa num

vazio que é o vazio do Outro como tal [...] Em outras palavras, para que ela responda, devemos incorporar a voz como alteridade do que é dito. É por isso mesmo, e não por outra coisa, que, separada de nós, nossa voz nos soa com um som estranho. É próprio da estrutura do Outro constituir um certo vazio, o vazio de sua falta de garantia [...] ora, é nesse vazio que a voz ressoa como distinta das sonoridades, não modulada, mas articulada. A voz de que se trata é a voz como imperativo, como aquela que reclama obediência ou convicção. Ela não se situa em relação à música, mas em relação à fala (LACAN, 2005, p. 300).

Ao falar para “preencher” o vazio, o sujeito escuta no que diz o sentido proferido pelo Outro que fala pela sua voz¹³¹. Deste modo, é como se a sonoridade da voz apelasse por um sentido, sendo, portanto, estruturalmente um vazio, que se encontraria dentro do Outro dicente.

Vinda do Outro, é com essa voz que o sujeito se identifica, por um processo de incorporação¹³², capaz de modelar o vazio estrutural gerado pelo funcionamento simbólico. Apoiando-se em um artigo publicado no vigésimo ano do *International Journal of Psychoanalysis*, de um psicanalista chamado Isakower, Lacan utiliza a ideia de que a construção do aparelho estatoacústico da dáfnia [pulga d’água] pode servir de modelo para se pensar a construção da subjetividade em relação à voz:

[...] esse animal, que vive em águas salinas, tem o curioso hábito, num momento de suas metamorfoses, de obturar sua carapaça com minúsculos grãos de areia, os quais introduz no que tem como um aparelho estatoacústico reduzido [...] Uma vez introduzidas de fora essas partículas de areia, pois a dáfnia não as produz sozinha, de modo algum, o utrículo volta a se fechar, e eis que o animal passa a ter em seu interior os pequenos guizos necessários a seu equilíbrio, e os quais ele precisou trazer de fora (op. cit., p. 301).

A voz, portanto, é algo que vem de fora (apresentando-se em função da escuta) e dá corpo ao significante, materializando o Outro. O simbólico só circula no sujeito graças à enunciação (miolo do real) que mantém a língua viva. Mas, o infindável deslocamento significante jamais recobrirá o significado de algo, ou seja, há um vazio – de sentido e causador de desejo – relativo à falta de garantia do Outro, o qual Lacan apresenta homeomorficamente à organização do aparelho auditivo humano (um ressonador aparentado com o tubo), origem da correlação com a garrafa de Klein:

¹³¹ Aqui o sujeito não coincide com a função agente, que é a voz. Isso nos permite pensar a agência como lugar de emissão empírica do ato e o sujeito como a estrutura do ato, como combinação simbólica que não se confunde com a matéria empírica que a consubstancializa; mas o sujeito também é o dinamismo desencadeante da estrutura e, neste sentido, ele situa-se na estrutura como acontecimento, diacronia.

¹³² “[...] a identificação da voz nos fornece ao menos o primeiro modelo. Em certos casos, com efeito, não falamos da mesma identificação que em outros, ou seja, falamos de *Einverleibung*, incorporação” (LACAN, 2005, p. 300-301).

Na organização do aparelho sensorial em questão, nosso **ouvido**, lidamos concretamente com uma caixa de ressonância que não é qualquer uma, é um ressonador do tipo tubo [...] **alguma coisa na forma orgânica parece-nos aparentada com os dados topológicos primários**, transespaciais, que fizeram com que nos interessássemos pela **forma** mais elementar da constituição **criada e criadora de um vazio**, aquela que encarnamos apologeticamente na história do pote, porque um pote também é um tubo, e **que pode ressoar** (op. cit., p. 299, grifo nosso).

Em si mesmo coisa inerte, o Outro nada diz, não tem corpo é vazio. No limite, depende do sujeito desejante porque embora logicamente anterior a ele, o Outro só se concretiza pelo significante encarnado – letra – e, por isso, se por um lado o sujeito é efeito do significante, por outro, é o que anima a estrutura.

Distinta da sonoridade, a voz é a articulação desta corporificação do Outro (passagem de S2 a S1) de modo que – pelo dito (qualquer enunciação significante que assuma a forma de um dizer) – se deduza o desejo do Outro a partir do desejo do desejo do Outro.

O vazio (apresentação na estrutura da falta constitutiva do desejo) como resultado da intersecção do sujeito e do Outro é, de fato, o que origina esta relação na qual o que vem de fora (voz), ao ser incorporado por um processo de envelopamento, cria um espaço contínuo que não responde à dicotomia interior – exterior.

Se o toro é a estrutura que fornece o modelo através do qual o mundo humano é construído, a garrafa de Klein é a estrutura por meio da qual a relação com o Outro se encarna; suportando e, por isso mesmo, permitindo o acesso ao funcionamento inconsciente por meio da análise da materialização significante em atos enunciativos.

4.5 Teorema geral das superfícies

Com o objetivo de analisar os dados estruturalmente, estas operações de equivalência entre as estruturas são de extrema importância porque relacionam os quatro elementos de base (esfera, toro, espaço projetivo e garrafa de Klein) a partir do qual qualquer superfície topológica é composta.

Embora as operações que nos parecem relevantes não tratem objetivamente da esfera, esta superfície é a base de construção de quaisquer outras, sejam elas com ou sem borda. Pode-se definir uma superfície topológica com borda como uma esfera furada munida de 0, 1 ou dois planos projetivos, de uma multiplicidade de toros – eventualmente nula – e de uma multiplicidade de furos suplementares ou nenhum. Uma superfície topológica sem borda se

define como uma esfera sobre a qual se acopla 0, 1 ou 2 planos projetivos e uma multiplicidade de toros ou nenhum (VAPPEREAU, 1988, p. 91).

Uma estrutura sem borda pode, através de cortes constituídos de círculos únicos, transformar-se em uma estrutura com borda; logo, uma esfera furada corresponde a um disco, um toro furado a um cruzamento de faixas, um plano projetivo furado a uma faixa de Moebius e uma garrafa de Klein furada a duas faixas de Moebius. A vantagem deste tipo de operação (feitura de um furo) está na facilidade da representação – em esquema (de Griffiths) – já que o desenho pode ser mergulhado no espaço de dimensão três. Isso se justifica porque a uma superfície sem borda corresponde uma superfície com um único componente de borda.

Disco = esfera furada	Toro furado	Faixa de Moebius = plano projetivo furado	Dupla faixa de Moebius = garrafa de Klein furada

Figura 22 - Correspondência entre estruturas sem borda com suas respectivas estruturas com borda (VAPPEREAU, 1988, p. 85)

Mas, segundo Vappereau (1988, p. 88-90), se a faixa de Moebius define a apresentação com borda das estruturas do plano projetivo e da garrafa de Klein, porque se fala em quatro elementos de base e não apenas três? Para que esta resposta possa ser dada é preciso apresentar o resultado da composição de n esferas, de n toros, de dois planos projetivos e de três planos projetivos, pois é o teorema subjacente a estas operações, sustentado pela diferença entre número par e ímpar de planos projetivos, que permitirá as reduções apresentadas a seguir:

- a) Um composto de n esferas equivale a uma esfera;
- b) Um composto de n toros equivale a n -toros;
- c) Um composto de dois planos projetivos equivale a uma garrafa de Klein;

Um composto de dois planos projetivos furados (duas faixas de Moebius) equivale a uma garrafa de Klein furada;

d) Um composto de três planos projetivos equivale a um plano projetivo mais um toro;

Um composto de três planos projetivos furados (três faixas de Moebius) equivale a uma faixa de Moebius mais um toro furado:

Figura 23 - Demonstração da equivalência intrínseca do composto de três faixas de Moebius com uma faixa de Moebius mais um toro furado (VAPPÉREAU, 1988, p. 89-90)

Dois planos projetivos são equivalentes a um toro, desde que na presença de um terceiro plano projetivo: deve restar sempre pelo menos um plano projetivo ao se substituir o composto de dois planos projetivos por um toro.

No caso desta pesquisa, parece-nos ser especialmente interessante o último caso apresentado (em negrito), pois, por poder ser expresso como a composição de uma garrafa de Klein com um plano projetivo, equivalendo a um plano projetivo mais um toro, ele articula todas as estruturas. Tal como Vappereau (1988), não consideramos a esfera em termos estritamente topológicos pelo fato de o plano ser uma porção da esfera – ao retrain a borda de um disco / retângulo em um ponto, a esfera se reconstitui – e também pelo fato de os nós só poderem ser mergulhados em superfícies de gênero (Anexo A) um. Ou seja, de fato “a topologia começa com o toro” (p. 157 – tradução nossa¹³³).

¹³³ « *La topologie commence avec le tore* ».

II PARTE: A RELAÇÃO COM O CAMPO E SEUS DESDOBRAMENTOS

A possessão, com tudo o que ela comporta de fenômenos poderosamente inscritos nas emoções, num patético em que o sujeito fica inteiramente possuído durante o tempo da manifestação, é perfeitamente compatível com toda riqueza significativa ligada à dominação exercida pelas insígnias do deus ou do espírito. Tentar inscrever a coisa na série da simulação, da imitação, e outros termos dessa espécie, seria criar um problema artificial para fazer as exigências de nossa própria mentalidade. A identidade mesma da manifestação desejante com suas formas é totalmente tangível ali (LACAN, 1999, p. 350)

5. METODOLOGIA

Uma vez que esta pesquisa parte da teoria psicanalítica lacaniana, que possui um método¹³⁴ e uma práxis¹³⁵ própria, desenvolvidos no contexto clínico, cumpre elucidar a maneira pela qual eles foram aplicados ao contexto social, mais especificamente ao campo das religiões afro-brasileiras.

Por um lado, esta apresentação visa inserir o método psicanalítico em uma área notadamente determinada e investigada pela antropologia, pela sociologia, pela história e, por outro, mas em consonância com o primeiro, definir como abordar as experiências subjetivas advindas de interações sociais cuja ocorrência é atribuída à ação de espíritos desencarnados, (as entidades) ou de forças da natureza (os orixás).

Por considerar a perspectiva dos participantes, assim como a reflexividade do pesquisador, trata-se de uma pesquisa qualitativa. O que a singulariza em relação às demais é a forma como isso ocorre, ou seja, neste capítulo não apenas explicamos os procedimentos adotados como também os justificamos por meio de um diálogo com a antropologia. Criticamos o enfoque visual para afirmar a escuta – enquanto estrutura (o significante não é meramente verbal) – o meio mais abrangente de investigação do sujeito aonde quer que ele se enuncie.

Para tanto, deve-se considerar os fenômenos religiosos pela via da linguagem, sem definir ou objetivar os seres envolvidos nesta interação. Na prática, trata-se de analisar enunciações proferidas por meio de imagens, cenas, movimentos, palavras, qualquer arranjo significativo (visto que possui o estatuto de um dizer) a fim de se diferenciar o sujeito da enunciação do sujeito do enunciado, de modo que o foco se dirija à enunciação e não ao ente.

5.1 Os limites da observação participante

Pesquisas cujo objetivo consiste menos em testar teorias já conhecidas, mas em descobrir o novo e desenvolver um conhecimento descritivo empiricamente fundamentado, baseiam-se principalmente no trabalho de campo (FLICK, 2009). No caso de estudos sobre possessão espiritual, ele é imprescindível. Não há como compreender as relações entre o

¹³⁴ O método psicanalítico se define pelo manejo da transferência, pela associação livre (por parte do paciente) e pela atenção flutuante (por parte do analista).

¹³⁵ Definida pela ética do desejo.

sagrado e o profano, nem mesmo as relações sociais constituídas a partir da coerência interpretativa que sustenta e permeia a possessão sem a participação nos rituais.

Mas que tipo de participação é requerida quando se adota o método psicanalítico?

De modo geral, as pesquisas na área social utilizam o método da observação participante pelo fato de ela viabilizar o convívio o mais prolongado possível com as pessoas, eventos e acontecimentos concernentes ao tema da pesquisa, o qual, por sua vez, propicia a inserção¹³⁶ em campo. Almeja-se, através de uma visão interna dos fatos, descrever e interpretar o cotidiano de situações sociais, em consonância com a realidade retratada de uma forma tal que a teoria não seja imposta sobre os dados, mas dialogue com as interpretações locais sobre os mais diversos acontecimentos.

Observa-se participando a fim de obter uma perspectiva interna, já que a subjetividade do pesquisador, bem como daqueles que estão sendo estudados, faz parte do universo pesquisado. No entanto, é preciso que haja uma distância, que não é física nem funcional, mas que depende do posicionamento subjetivo do pesquisador – mesmo participando de todo e qualquer evento – deve-se manter na fronteira entre o “estranho” e o “familiar” crucial, para que ele possa perceber o particular naquilo que for cotidiano e rotineiro, normalmente imperceptível para aqueles que pertencem ao universo estudado.

No entanto, por melhor que sejam as estratégias de participação, a interpretação de dados e, sobretudo, as discussões sobre agência¹³⁷ e autoria¹³⁸ na apresentação dos resultados – assuntos pertinentes à temática do sujeito do inconsciente¹³⁹ na psicanálise – a *observação* participante, como o próprio nome diz, define-se a partir do campo visual.

É o olhar do pesquisador que orienta aquilo que – de sua participação – será observado. Da mesma maneira, as produções sociais colocam-se como cenas ou cenários de onde apenas uma pequena parcela daquilo que é vivido emerge como descrição da produção de situações sociais. É claro que é impossível apreender o todo de uma experiência; o que está em pauta, no entanto, é a predominância da visão sobre os demais sentidos tão comumente verificada nos trabalhos de campo desenvolvidos no Ocidente (HOWES, 1991).

¹³⁶ Sobre esta questão ver Silva (2000).

¹³⁷ Rabelo (2008), que aborda a possessão como uma prática sob a perspectiva fenomenológica, apresenta a questão da agência interrelacionada à temática do corpo e da temporalidade.

¹³⁸ Em “Sobre a autoridade etnográfica” James Clifford (2002) discute, em um texto bastante abrangente (situa diversos períodos da antropologia), o assunto da escrita etnográfica à luz das possíveis posições que o pesquisador pode assumir no campo, as quais se refletem nos estilos de redação.

¹³⁹ Nem sempre o sujeito do enunciado coincide com o sujeito da enunciação; além disso, para Lacan, o sujeito do inconsciente se relacionaria mais à questão da autoria, visto que remete à origem de um dizer.

O problema da prevalência de um sentido sobre os outros tangencia a questão do etnocentrismo em culturas nas quais a visão não é o principal sentido. Esse é o caso das culturas africanas baseadas nas tradições orais que deram origem às religiões afro-brasileiras. Oralidade que se sustenta para além das palavras. A memória social veicula-se nas ações mais sutis: uma pausa, uma respiração, um gesto, uma feição, um tom de voz. Toda a esfera da vida, da experiência, organiza o modo pelo qual o conhecimento se constrói; conhecimento primeiramente corporal, calcado em um fazer carregado de sentido.

Todo o conhecimento tradicional baseia-se na oralidade. Mitos, fórmulas rituais, louvações, genealogias, provérbios, receitas medicinais, encantamentos, classificações botânicas e zoológicas, tudo é memorizado. Tudo se aprende por repetição, e a figura do mestre acompanha por muito tempo a vida dos aprendizes. Os velhos são os depositários da cultura viva do povo e a convivência com eles é a única maneira de aprender o que eles sabem. Os velhos são os sábios e a vida comunitária depende decisivamente de seu saber, de seus mistérios. O ancião detém o segredo da tradição (PRANDI, 2001a).

Tradição e memória que, analisadas pelo paradigma textual, acabam reduzidas a fatos mentais, deixando-se de considerar o corpo como importante produtor e eliciador das mesmas. O raciocínio linear, necessário para a montagem e para o entendimento de um texto, faz com que “(...) os acontecimentos sejam enfileirados uns após outros, em sequências que permitem organizá-los como anteriores e posteriores, uns como causa e outros como consequência, construindo-se uma cadeia de correlações e causações” (op. cit. p. 48) que muitas vezes não corresponde às interpretações próprias das culturas estudadas.

Além da restrição sensorial derivada dos limites da observação participante, a temática da visão também se relaciona à divulgação dos resultados das pesquisas, comumente veiculada na forma textual. Ou seja, em última instância, considerar novos meios sensitivos de explorar o campo talvez implique em novos meios de divulgação de trabalhos científicos. Material visual (fotos) e audiovisual (filmes) já existem, porém também pertencem à égide visual.

Como, então, dar conta dos demais sentidos corporais que resistem à textualização e que se mostram disparadores da incorporação mediúnica? Como traduzir em palavras a experiência visceral do médium se nem mesmo ele consegue fazer isso? Como, enfim, apresentar as sutilezas das cores, dos sons, dos ritmos, dos cheiros, das sensações, dos movimentos que perpassam a todos que participam de um ritual de possessão?

5.2 As perspectivas em etnografia

Na antropologia, os trabalhos etnográficos têm tentado responder a esta questão de vários modos. Um deles é através da ampliação do alcance da conotação de texto com a finalidade de evitar sua redução a simples inscrições de situações, eventos ou fenômenos como se estivesse localizado exteriormente ao fato social, em abstrato. O objetivo desta ampliação conceitual é abarcar qualquer forma de comunicação humana de modo que se possa falar sobre texto de diversas maneiras, incluindo a dimensão do escrito, do oral, da *performance*, da arte, da religião.

Definições mais flexíveis e inclusivas de texto que não o confinem ao escrito ou ao discurso verbal são propostas por Barber (2005) – que o considera como qualquer configuração de sinais coerentemente interpretados por alguma comunidade, como: pintura, música, filme – e por Hanks (1989) – que o eleva a qualquer configuração de signos coerentemente interpretável pelos membros de uma comunidade, como um produto sociocultural resultado de um processo, localizado não tanto na estrutura imanente do discurso, mas na matriz social na qual o discurso é produzido e compreendido. No entanto, para Bauman (1977), o modelo textual teria o foco centrado na mensagem, no significado, independentemente daquilo que se considere como texto. Ou seja, o uso da linguagem de uma forma especial, a qual privilegia suas dimensões estética, social e cultural, como um modo de fala, teria de ser realizado pela via da *performance*.

Mais do que ampliar o alcance das produções humanas que podem ser consideradas como texto, a questão derivada da afirmação de Hanks (op. cit.) dirige-se ao limite entre aquilo que é simbolização da ação (produto / texto) e aquilo que é a ação propriamente. É neste sentido que conceitos como “*performance*” e “mimese” passam a ser utilizados na antropologia com a finalidade de considerar prioritariamente a dimensão da ação.

O termo *performance*, importado da linguística, contrariamente ao seu sentido originário – considerado um epifenômeno que não compartilha da “pureza ideal” da competência sistemática gramatical – deu origem a uma vertente antropológica centrada na espontaneidade e na hesitação, atitudes consideradas capazes de indicar o solo da natureza do processo humano, a partir da criatividade, responsável pela elaboração de novas formas de interpretação do mundo (TURNER, 1987).

Já a mimese, termo utilizado por Platão e Aristóteles significa, grosso modo, imitação ou representação. Na literatura e na arte implica uma recriação da realidade transcendendo a

mera cópia de uma imagem referente por meio de uma assimilação cujo produto é a transformação da coisa original.

Enquanto na antropologia a *performance* se afirma como um processo reflexivo em si mesmo através da ação, pela participação ou pela observação, implicando a atuação dos sentidos no ultrapassamento da esfera cognitiva para a compreensão da realidade humana, a mimese se direciona a uma interpretação pelo corpo que o considera diferentemente de um mero suporte de inscrições simbólicas, na qual todos os aspectos sensoriais participam da interpretação do mundo, do outro.

Conceito utilizado particularmente no contexto da possessão, esta leitura da mimese evidencia o estatuto interpretativo do corpo. Stoller (1995) e Taussig (1993) propõem que mimetizar seria um meio de estabelecer contato, de compreender o que é estranho, por um tipo de identificação em que se copia o mundo para entendê-lo com o corpo. A mimese, relativa a um conhecimento corporal, seria o espelhamento do outro no próprio corpo, em termos sensíveis e motores.

Taussig (op. cit.), ao abordar o poder da mimese em sua relação com a alteridade, afirma a capacidade mimética como capacidade de veiculação ao outro, fazendo com que corresponda à investida de compreender o estranho através de atos de semelhança, em que as cópias dele criariam um flash de sensações capazes de engendrar um sentido de compreensão, em uma dimensão corporal. Logo, mimetiza-se para compreender.

No contexto da possessão, em que a mimese se situa em relação a dinâmicas interpessoais, esse espelhamento ocorre por meio de imagens produzidas pelo outro (espíritos), que são capazes de produzir refrações individuais, sociais e culturais.

A incorporação espiritual no transe de possessão pode ser um caso privilegiado de mimese porque ao promover uma leitura de outros que fazem parte tanto da ancestralidade negada, recalcada, menosprezada de um povo, quanto de uma atualidade que contém essas mesmas características (caso da umbanda que está sempre incorporando novas entidades a seu panteão) espelha o estranho, o diferente, interpretando-o neste momento.

Os supostos agentes atinentes à possessão, seja na forma de europeus colonizadores (STOLLER, 1995; TAUSSIG, 1993), seja na forma da força incontrolável da natureza presentificada na figura dos orixás do candomblé, ou seja nas entidades da umbanda, as quais refletem as origens do povo brasileiro, pensadas na ordem da mimese, referem-se a uma forma de dominar, de tocar o poder extraordinário do outro de maneira que, incorporado em uma nova cultura, ele possa circular reinterpretado. Ou seja, aquilo que escapa às palavras é

capturado pelo corpo e tecido, como em patchwork, originando formas de memória social derivadas de uma presença multissensorial relativa à consciência encorpada (STOLLER, 1995). Para este autor, a possessão é uma forma de imprimir no corpo imagens sensórias (visuais, olfativas, táteis, auditivas, gustativas) que atuam como um tipo de memória social, por atualizar o passado ancestral ou cultural.

Neste sentido, na umbanda, os pontos cantados (acompanhados do som e do ritmo do atabaque e das palmas), as comidas, as bebidas (incluindo a exata maneira de sua preparação e degustação), os cheiros e as cores das velas, das flores, das comidas, os movimentos compõem um enunciado em forma de cena que, por um lado, imprime uma combinatória de sensações própria a esse sistema e, por outro, atualiza e interpreta componentes culturais brasileiros por meio das enunciações espirituais. Portanto, a memória para Stoller (op. cit.) funda-se no corpo e é eminentemente figurativa, porque a possessão reencena experiências. No entanto, consideramos que, além de ter uma vertente meramente catártica, mimética, o transe também se apresenta como uma possibilidade de apropriação pessoal desses elementos culturais, de modo a produzir novas interpretações para essa “memória social” e para si mesmo.

A fim de contribuir para um tratamento da possessão que a considere como um fenômeno eminentemente corporal, com ampla variedade de meios expressivos para aproximar o mundo sagrado do mundo humano, fazendo com que os espíritos entrem no espaço social e transformem todos os envolvidos – simbólica e fisicamente –, propõe-se a utilização da psicanálise para que uma apreensão pulsional da possessão possa ser desenvolvida.

A abordagem lacaniana, transposta para o contexto da possessão, possibilita o entendimento do corpo como lugar de inscrição do significante, cuja forma sensível varia de acordo com a matriz pulsional à qual se encontra relacionado. É em relação à circulação do significante, que faz do corpo uma superfície contínua entre o dentro e o fora, que propomos uma via alternativa para o tratamento de experiências sensíveis originadas no trabalho de campo, através da demarcação topológica das fronteiras da significação subjetiva na umbanda. Para isso, é preciso recorrer a uma noção de sujeito atrelada ao corpo, ao Outro, ao inconsciente que, subsumido no conceito de pulsão – já que ela articula sujeito, corpo, Outro e inconsciente – possibilita abordar o trajeto (simbólico) que relaciona o sujeito às coisas, ao mundo, no caso, o espiritual.

Em termos pulsionais, sensações (imagens corporais) e movimentos (materialização dessas imagens) remetem à circulação significativa – no corpo – que codifica um sentido não sabido para além da palavra. Sentido originado em uma forma particular de se relacionar com o Outro, que é definida pela pulsão na medida em que esta se edifica no encontro do corpo instintual com a linguagem:

A pulsão é o resultado da operação do significante sobre a necessidade, o que produz um resto. Algo escapa, que é o desejo. A pulsão é definida por Lacan como o resultado do funcionamento significativo, isto é, da demanda: a demanda do Outro (BROUSSE, 1997, p. 123).

Na relação com o outro, o sujeito ocupa um lugar (previamente definido) diante do suposto pedido do Outro. A pulsão organiza a dinâmica desta relação no limite entre o simbólico e o real, de modo que seja possível conferir ao indizível, mas enunciante e por isso mesmo interpretante, um lugar na estrutura.

Em outras palavras, por meio da pulsão busca-se sintetizar como no corpo e mesmo pela tradução em significados de sensações corporais a enunciação na possessão não se restringe à inscrição de símbolos, mas se configura produtora de sentidos originados no âmbito figurativo, cuja estrutura já é simbólica.

5.3 Para além do simbólico

A grande contribuição que a psicanálise lacaniana pode oferecer para proporcionar um refinamento descritivo em relação ao relato do trabalho de campo vivido nos rituais afro-brasileiros, ou mais genericamente em rituais de possessão, é a admissão do real, do furo na estrutura, que se refere à parcela impossível de ser apreendida, mas que mesmo assim é determinante das relações entre o sujeito e o Outro.

Se por um lado, a psicanálise afirma que aquilo que não pode ser dito, é atuado, por outro, Lacan propõe que o ato de dizer é diferente do dito, pois o ato diz sem se dizer: “Por o ato mostrar o não dito, arrisca-se a dramatizar esse tropeço no real que é o indizível [...] sem o dizer mostra o sujeito enunciante [...] as palavras faltosas que (imaginariamente) o significariam precipitam-no em ato” (BAIRRÃO, 2004a, p. 152). Isso implica que a estrutura do ato é significativa.

Como o furo na estrutura demarca o limite da significância (no limite, todo significado é metafórico, substitui um x incognoscível), tratar sensações e movimentos¹⁴⁰ como atos,

¹⁴⁰ Há a possibilidade de as sensações darem origem aos movimentos, como é o caso relatado por muitos médiuns quando indagados sobre o momento do transe. Há também a possibilidade de os movimentos darem

portanto dotados de sentido, implica supor que também aí a estrutura da enunciação está dada. A pessoa pode não saber o motivo de um choro, de uma dor física, de gostar de determinada cor ou de determinado animal, por exemplo, mas o sistema simbólico umbandista provê as possíveis combinações significantes pelas quais, por intermédio dos espíritos / entidades, as coisas adquirem um sentido. Para além das palavras, sensações e movimentos codificam sentidos “ampliando” – no caso da umbanda – o domínio simbólico.

É pela demarcação deste lugar em termos de olhar, de voz e de movimento (aparições pelo avesso do sujeito) que a formação da cadeia significante será analisada, pela consideração das “entrelinhas do dizer”. De fato, sabe-se do real por meio de seus efeitos, esses sim passíveis de serem descritos. Na prática, ao invés de tentar capturar em palavras as mais diversas sensações, propõe-se outro caminho: analisar os *efeitos* dessas sensações no sujeito.

Mas, para Lacan, a noção de sujeito em nada se assemelha ao eu, ou ao ego psicológico, ela é de outra ordem, podendo ser pensada como efeito de um dizer. O foco analítico deve dirigir-se, portanto, à enunciação (verbal, corporal, estética) e não ao ente, de modo que o sujeito possa reconhecer-se como situado do lado do Outro.

Na realidade, trata-se de admitir que o sujeito sempre aparece outro relativamente ao eu e que por uma série de remissões significante nunca se sabe se é o outro mesmo que fala, ou se é o sujeito que fala descentrado do seu ego. Isso não quer dizer que não haja alteridade, mas que o Outro (afigurado como deus ou espírito) comunica-se no mais íntimo do sujeito e com os seus próprios materiais¹⁴¹, e que o sujeito se enuncia como o mais propriamente outro, que é o simbólico.

Ou seja, por meio da localização dos significantes-mestres – que no sistema da possessão podem aparecer veiculados pelos espíritos, pelos médiuns, mas também, como é o caso da umbanda, por animais, plantas, e outros elementos da natureza como rios, mares, rochas, matas – é possível traçar o deslocamento do sujeito.

Sujeito que, segundo a interpretação de Nasio (2011b¹⁴²), se funda pelo fato de não saber o que diz e que esse dizer é um significante e, como, tal não se endereça ao falante, mas a outro significante, ao Outro que, por sua vez, também fala (por meio das entidades, da

origem a sensações como é o caso relatado pela pesquisadora, relativo a alguns momentos do “passe” com as entidades. Há ainda a possibilidade de as sensações se expressarem por meio de emoções, também em relação à pesquisadora.

¹⁴¹ A lógica combinatória umbandista admite que qualquer elemento do sistema pode vir a representar o sujeito.

¹⁴² Referência extraída da última sessão do seminário de Jacques Lacan “*La topologie et le temps*”, realizado no dia 15 de maio de 1979.

natureza, de objetos), mas não sabe o que diz, o que está em pauta é exatamente o mesmo estatuto do inconsciente. Em outras palavras, o sujeito é representado pelos significantes, porém esta representação é incapaz de prover uma definição totalizadora sobre o sujeito. Se por um lado, ele se fixa a um significante – aquele de seu ato¹⁴³ de dizer – por outro, ele não se encontra em parte alguma, uma vez que os significantes se sucedem um atrás do outro. Por ser impossível definir o que seria o sujeito, alude-se a sua parcela real e, neste ponto, a referência ao corpo é fundamental. Por não se poder imaginar nem simbolizar o furo, como ele escapa, só é possível apontar “negativamente” por onde o real circula. A técnica psicanalítica maneja, pela remissão de um significante a outro significante, e por tabela de vazio em vazio (sujeito real), o tangenciamento desse desencontro.

Compreendido pulsionalmente, na fronteira entre o somático e o psíquico tal qual havia sido formulado por Freud (1974), o corpo é o lugar ao qual a significância se reporta tanto como extensão – a partir de uma espacialidade referenciada na vacuidade inerente aos objetos recortados pela entrada do simbólico no real, onde há a encarnação do universo significante, já que este não existe abstratamente – e como substância gozante, remetendo à pulsão, ou seja, ao sujeito no real, irreduzível a qualquer dito, pois independentemente da cognição ou da representação, a pulsão situa o sujeito lá onde ele não se sabe estar, na dimensão do agir.

Falar sem saber é agir, daí que o sujeito no real, pulsional, é acéfalo (LACAN, 1985a). Por meio de seu traçado que parte dos orifícios corporais – zonas erógenas – e enlaça o Outro, a pulsão perfaz um circuito em vaivém (ver e ser visto, atormentar e ser atormentado) que, fundamentalmente, estrutura a ação em direção a *se fazer* ver, a *se fazer* atormentar, o qual faz aparecer um sujeito somente pelo fechamento de seu curso circular, depois de ter contornado o objeto. A pulsão sintetiza, portanto, as vias ativa, passiva e reflexiva, ao fazer aparecer o sujeito em função do objeto.

É pela dimensão da pulsão – sujeito corporal – e do ato que se propõe uma apreensão do sujeito para além do limite imposto pela linguagem, pois ambos aludem a uma parcela que escapa à possibilidade de ser dito, mas que ainda assim se enuncia por meio de gestos, movimentos e sensações. O objeto, enquanto falta, por um lado, determina o sujeito no real e, por outro, é o princípio significante do ato.

¹⁴³ Desassociado de qualquer função motora, o ato se define como uma ação fundadora do sujeito cuja eficiência não se sustenta pela eficácia de um fazer, mas do fato de ser significante (LACAN, 2011e - Seminário 15, inédito, proferido no dia 10-01-68).

Por ter uma ponta significativa todo ato é enunciante, portador de um dizer que vem do Outro e dirige-se ao Outro, fazendo com que o sujeito permaneça suspenso no conjunto (aberto) dos significantes encadeados. O sujeito está no ato, mas com este ato, ele desaparece. Esta é a antinomia própria ao sujeito.

Que o sujeito enuncie, aí reside o paradoxo para que ele desapareça. Para que faça ato e se apague tão logo. O sujeito diz e dizendo ele se torna sujeito e desaparece. Antes do ato ele não era, depois do ato ele não é mais. O sujeito “ex-siste” fora desta cadeia, mas em relação a ela, apagado, esvaecido no Outro porque é o inconsciente, tido como um saber que não se sabe, que organiza – à revelia do sujeito – suas enunciações. No entanto, também se vincula à parcela do simbólico exterior ao enunciado como a parte do discurso que permanece indizível, não por se referir àquilo que não foi dito (recalcado), mas por ser exatamente aquilo que é impossível de se dizer.

Uma vez que para a psicanálise o sujeito não é o senhor de seus pensamentos e ações e sim efeito do funcionamento inconsciente, desloca-se o enfoque da tentativa de objetivar experiências corporais – o que seria apenas da ordem do imaginário¹⁴⁴ – para o mapeamento (topológico) da cadeia significativa formada em relação ao trajeto pulsional.

Para isso, outro modelo de organização sensorial deve reger o modo de participação e de interação que norteiam o trabalho de campo. Diferentemente da abordagem que se utiliza da observação participante, o método psicanalítico se constitui no âmbito da escuta. Seja no contexto clínico ou social, trata-se de dar ouvidos às enunciações inconscientes, que longe de serem individuais, reportam-se ao discurso do Outro, estruturado na interface entre processos sociais e subjetivos como “a parte do discurso concreto, transindividual, que falta à disposição do sujeito para restabelecer a continuidade de seu discurso consciente” (LACAN, 1998c, p. 260).

5.4 A “escuta participante”¹⁴⁵,”

A contribuição da psicanálise lacaniana às ciências sociais – a favor de um método que considere o corpo como relevante agente enunciador – sustenta-se na noção de sujeito, que

¹⁴⁴ O imaginário para Lacan configura-se como a realidade que o sujeito crê conhecer. Advém de um processo no qual a imagem especular funda a ideia de que o outro / objeto seria correlativo ao eu; ilusão primordial que estabelece a percepção de que o objeto e seu duplo são idênticos um ao outro, fazendo com que o eu se aliene na sua própria imagem.

¹⁴⁵ Termo cunhado por Bairrão (2005).

não é abordada apenas simbolicamente, mas também por meio da vertente real, pela via da pulsão – eis aí toda diferença teórica e metodológica!

Relatos descritivos de experiências pessoais advindos da observação participante – mesmo os polifônicos, que associam o ponto de vista de alguns informantes privilegiados ao do pesquisador visando uma intersubjetividade – estarão sempre presos ao registro do imaginário, à ilusão da possibilidade da apreensão total do tema estudado, o que resulta em análises baseadas apenas na dimensão egóica. Multiplicam-se as esferas, propõem-se relações entre elas, como se o aumento de variáveis (indivíduos) fosse esclarecer a estruturação da possessão.

Por mais que haja a preocupação em inserir o outro como sujeito interpretativo de sua própria cultura, o que já é um grande avanço contra uma provável hegemonia discursiva, mantém-se o “padrão esférico”¹⁴⁶, ou seja, acrescentam-se apenas mais algumas camadas explicativas em volta do núcleo pesquisado, sem, no entanto, compreender as relações intrínsecas a ele – o que pensamos ser viável através da psicanálise, mais especificamente da topologia lacaniana.

A escuta psicanalítica ao sancionar o dito do Outro, sobreproduz o reconhecimento de algo dicente – o sujeito –, fazendo com que a mensagem por ele enunciada lhe chegue, depois de ter passado pelo campo do Outro, de forma invertida¹⁴⁷. De fato, trata-se de um único trajeto enunciativo passível de ser apreendido por meio da espacialidade topológica que concebe o sujeito e o Outro em continuidade estrutural.

A superfície que subverte o espaço euclidiano é a faixa de Moebius, é esta estrutura que inaugura a continuidade¹⁴⁸ entre avesso e direito responsável pela apresentação da continuidade entre sujeito e Outro. É na enunciação inconsciente – como o “avesso” do discurso – que o sujeito se escuta dicente, apresentando-se como efeito de um dizer originado no Outro. É pelo fato de o sujeito habitar a linguagem que a fala, em qualquer configuração enunciativa que tenha estrutura de um dizer, atua sobre ele fazendo-o efeito do significante.

¹⁴⁶ Lacan se refere à esfera para apresentar o eu (*moi*) que se constitui em relação à suposição do conhecimento acerca do objeto, o qual encontrar-se-ia em uma suposta última camada, como uma cebola. O imaginário suporta um espaço cujas bordas não são delimitadas – eu e outro se confundem: a imagem especular envelopa o sujeito fazendo com que o eu, fruto da identificação com o outro se torne aquilo que ele não pode ter. Estamos no âmbito do interior e do exterior, daí o eu ser concebido da mesma forma que uma cebola, formado por diversas camadas.

¹⁴⁷ O desenvolvimento de todo o processo encontra-se descrito no Grafo do desejo, o qual se encontra no texto de Lacan “Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano”, nos Escritos.

¹⁴⁸ Pontualmente, tem-se a impressão de haver duas faces, mas esta diferença se apóia somente num fator temporal. O percurso sobre a faixa mostra a continuidade estrutural desta superfície.

Ou seja, toda e qualquer forma de enunciação é um dito que se origina no Outro, mas que implica o sujeito como instância enunciativa.

Uma vez que, pelo viés psicanalítico, se entende a possessão como uma forma de “apossamento” do outro (espíritos) através do Outro (sistema simbólico que rege a enunciação destes espíritos) pelo sujeito, o método da “escuta participante” visa dar conta do trajeto enunciativo – significante – que, animado pela pulsão, configura o espaço (topológico) onde ocorrem as experiências vividas em campo.

Mas para que o arranjo significante possa apontar para o sujeito corporal/pulsional tal qual se constitui nessa espacialidade, é preciso considerar a transferência e o lugar ocupado no campo pelo pesquisador-analista como procedimento imprescindível neste método.

Concebida como a força motriz da análise, a transferência no trabalho de campo destina-se a criar um espaço comum entre pesquisador e colaboradores (sejam eles médiuns e/ou espíritos) onde o inconsciente, pela repetição, possa aparecer. Trata-se de um processo de restituição desse saber ao interlocutor da pesquisa de modo que a dimensão da verdade se localize nos ditos e não nas análises do pesquisador.

Para tanto, este deve assumir uma posição em que as enunciações provenientes do campo possam ecoar, de forma que o pesquisador-analista – entendido como uma função de abertura ao discurso do Outro – testemunhe o que lhe é dito e, ao devolver a fala¹⁴⁹ proferida pelos colaboradores, consiga remeter o médium ao sentido de sua ação. Mas, não basta a escuta, é necessário que ele ouça o que fora testemunhado (mais radicalmente, ouça o que ele mesmo tenha dito, se ouça), pois a validação do sentido dependerá da sua sanção.

Neste sentido, a transferência pode ser entendida como a construção de um lugar privilegiado que se estabelece quando se ultrapassa o nível relacional das pessoas empíricas ao se adentrar na realidade inconsciente, capaz de enlaçar campos subjetivos através de significantes comuns a ambos, pelo reendereço da suposição de saber ao colaborador. Somente desta forma, um compromisso ético com aquilo que é enunciado pode ser alcançado.

Isso porque o pesquisador-analista assume a função de um lugar vazio (sem conteúdo, pois não apela às vias de um saber já sabido, funcionando apenas como aquilo que promove a articulação significante), o qual o campo normalmente “preenche” ao remeter o pesquisador ao lugar de consulente. É deste lugar, já interpretado pelo Outro, que a escuta do pesquisador deverá se estabelecer:

(...) no transe, indiscutivelmente, a interpelação é literalmente consubstancial ao sujeito que é objeto de estudo: ele mostra-se enunciante, fala e fala-nos de nós!

¹⁴⁹ Fala que, recordando, nunca se resume, na possessão, ao verbalizado.

Nessa medida, imediatamente se é participante. O pesquisador é interpretado e incluído no lugar de consulente (...) o observador é sempre um tu a ser cuidado no seu ser (e nunca apenas um profissional no desempenho de um papel). (...) A participação como consulente é consubstancial ao fenômeno. Neste caso, ou talvez em psicologia, o método de observação participante manifesta-se como uma participação observante. No caso, uma escuta participante (dada a interpelação e a estrutura dialógica do fenômeno, a participação revela-se um instrumento de refinação da *audição*) (BAIRRÃO, 2005, p. 445-446).

A participação do pesquisador nos rituais umbandistas é consubstancial a esses eventos porque estes são dizeres que necessariamente invocam a presença de um “tu”. O que é dito das mais diversas formas pelas entidades / espíritos dirige-se ao consulente, é o cuidado com os “filhos” que sustenta as manifestações espirituais. É nesta posição, portanto, que a realidade do inconsciente se atualizará na transferência, revelando a maneira pela qual o pesquisador e o médium se relacionam ao Outro (mundo dos espíritos, ou todos aqueles que ocupam esta função, no sentido de que o médium o supõe completo, detentor do saber sobre seu ser).

O pesquisador-analista se insere no campo para revelar a voz nos próprios termos em que é referida a fim de, no caso do mapeamento topológico dos significantes, apresentar como o furo, o vazio, é estruturador do campo (no lugar de sujeito) e do pesquisador (no lugar de analista) na relação com o Outro. Isso porque a relação transferencial configura um único espaço: sujeito e analista pertencem a uma mesma estrutura e são os significantes comuns a eles que foram considerados.

O espaço não é um atributo do sujeito que se direciona àquilo que lhe é externo, não é algo que está fora do sujeito; por isso que Lacan propõe que se interprete *na* transferência (sujeito e analista/pesquisador pertencem a uma mesma estrutura) e não *a* transferência (o que implicaria uma metalinguagem, ou seja, a partir de uma posição fora da estrutura).

Na prática, considerar a estrutura como uma superfície onde o eu e o outro, o sujeito e o Outro transitam implica um exercício constante de reflexão acerca das fronteiras da alteridade, na medida em que o outro é parte constitutiva do sujeito, graças ao furo propiciador do dinamismo estrutural, meio pelo qual o exterior se encontra em continuidade com o interior.

Por se constituir no lugar do Outro, não há como conceber o sujeito fora do alcance cultural. Interior e exterior não mais definem dois espaços – o subjetivo e o social – mas um único espaço unilateral (não orientável). Não há como falar do sujeito independentemente do Outro e vice-versa. Neste sentido, a psicanálise é desde sempre social.

O social da psicologia psicanalítica não é uma extensão do saber sobre o psiquismo individual ao social. É a psicologia de cada sujeito que já é constitutivamente social

(...) muitas vezes, reduziu-se a utilização da psicanálise em psicologia social a uma chave hermenêutica capaz de atribuir significados a fenômenos sociais, sem dar maior atenção ao seu potencial para fornecer modelos de intervenção e de transformação social (...) É fundamental levar a sério desenvolvimentos técnicos e teóricos que fazem sobressair a dimensão social, como por exemplo (...) a insistência lacaniana na dimensão semiótica da matéria subjetiva (Lacan, 1966, 1981), importante para o desenvolvimento da teoria e da clínica psicanalíticas numa direção tendente a superar a dicotomia entre interior e exterior. Tais desenvolvimentos propiciam subsídios notáveis para o estabelecimento de uma psicanálise que supere os limites da sua aplicação individual e se constitua em plataforma para o seu relançamento no campo dos estudos e das intervenções em psicologia social (BAIRRÃO, 2005, p. 442).

Definir o método psicanalítico como “escuta participante” – no contexto social – visa, portanto, demarcar um diálogo e uma ruptura com a observação participante. Não se trata da elaboração de uma etnografia cuja análise envolveria a explicação de significados de atos, falas, gestos ou “passes” em função da teoria psicanalítica. A psicanálise não explica, ela dá abrigo ao discurso do Outro que, ele próprio, interpreta, na mesma acepção em que o desejo é (em parte) a sua interpretação (LACAN, 2011e). Ou seja, escuta-se o que é dito e mostra-se para o médium o arranjo significativo que o depõe.

No caso desta pesquisa, o mapeamento topológico da rede significativa – em termos de superfícies – além de constituir uma etapa necessária para a elaboração da modelagem, também favoreceu uma mudança subjetiva: a médium assumiu uma nova posição frente a sua história.

Com isso, verificou-se que além da elaboração da modelagem topológica que possibilitou a apresentação do dinamismo pulsional da possessão por meio da operação de equivalência de superfícies, criando uma espécie de matema capaz de escrever a estrutura do transe, a aplicação do método psicanalítico, no que diz respeito à transferência e à associação livre, é – em si mesma – uma forma de intervenção e de transformação.

5.5 Procedimento

A descrição da relação com o campo¹⁵⁰ que compôs o caminho percorrido nesta pesquisa se divide em duas perspectivas. A primeira ainda marcadamente observacional

¹⁵⁰ Em relação ao trabalho de campo que levou à elaboração da modelagem, ele foi desenvolvido com base no método psicanalítico (denominado de “escuta participante”, no contexto social) por meio da participação nos rituais, da utilização de entrevistas abertas com uma médium e suas entidades e da descrição em diário de campo das experiências e percepções vividas nos terreiros. Os passes e as entrevistas foram gravados e depois transcritos.

(definida em função da observação participante) e a segunda condizente com o referencial teórico adotado.

Segundo Sparadley¹⁵¹ (apud FLICK, 2009), três momentos distintos constituem a relação do pesquisador com o campo, os quais puderam, *a posteriori*, ser verificados. Ressalta-se que o segundo e o terceiro momentos foram adaptados à “escuta participante” por corresponderem às etapas em que os dados foram produzidos mediante a relação transferencial.

1) Observação descritiva – serve para fornecer ao pesquisador uma orientação para o campo em estudo. Fornece também descrições não específicas e é utilizada para apreender o máximo possível a complexidade do campo e ao mesmo tempo para desenvolver questões de pesquisa e linhas de visão mais concretas. Corresponde à inserção do pesquisador no universo simbólico umbandista.

2) Observação focalizada (ou “escuta” focalizada) – restringe a perspectiva do pesquisador àqueles processos e problemas mais essenciais para a questão da pesquisa. Corresponde à relação subjetiva entre médium e suas entidades e à relação do pesquisador-consulente com as entidades.

3) Observação seletiva (ou “escuta” seletiva¹⁵²) – ocorre já na fase final da coleta de dados e concentra-se em encontrar indícios e exemplos para os tipos de práticas e processos constatados na segunda etapa. Corresponde ao processo final da análise, da retomada de todo material produzido, inclusive junto à colaboradora.

Ainda que do ponto de vista psicanalítico estas comparações não sejam adequadas por não corresponderem exatamente ao método utilizado, elas auxiliam a compreensão do tipo de relação estabelecida pela pesquisadora com o campo ao longo da pesquisa. O que está em pauta é a constatação do *modo* como o tema é abordado: se de “fora”, perspectiva da observação, ou de “dentro”, que implica a transferência e o espaço moebiano; lugares que refletem o posicionamento subjetivo do pesquisador. Estas etapas ilustram, portanto, o desenvolvimento do processo investigativo em relação à forma de constituição dos dados, a qual não se limita apenas ao trabalho de campo, mas também abrange a análise dos mesmos. Logo, trata-se de apontar as posições assumidas em campo pela pesquisadora frente ao objeto de estudo, as quais só podem ser apontadas retroativamente.

¹⁵¹ SPARADLEY, J. P. **Participant observation**. New York: Rinehart and Winston, 1980.

¹⁵² O termo “seletivo” deve ser entendido em relação ao recorte observacional feito no segundo momento. Não se trata de direcionar a obtenção de dados junto aos colaboradores, já que o método psicanalítico pressupõe a associação livre, mas de restringir os aspectos do campo considerados a fim de se atingir o objetivo de elaborar a modelagem.

Ou seja, parte-se de uma perspectiva meramente observacional (primeiro momento), insuficiente para a obtenção dos dados requeridos, para a constatação da necessidade da implicação subjetiva do pesquisador na pesquisa, alcançada com a instauração da transferência com uma médium e com suas entidades (segundo e terceiro momentos).

A alteração na forma de se relacionar com o campo requereu a adoção ou a adaptação de alguns procedimentos e o descarte de outros que haviam sido julgados relevantes no início. As mudanças mencionadas a seguir inserem-se num processo de refinamento operacional para dar conta das sutilezas implicadas no universo discursivo umbandista.

Na elaboração do projeto desta pesquisa aventou-se a necessidade da utilização de filmagens dos rituais de incorporação e de entrevistas com os médiuns ao final dessas gravações audiovisuais porque inicialmente pensávamos que através da observação da cinésica umbandista poderíamos compor as modelagens. No entanto, verificou-se que além de as vivências cinésicas experimentadas a cada momento do ritual de possessão (momento da incorporação, durante a incorporação e o momento da desincorporação) serem muito difíceis de serem verbalizadas pelos médiuns, devido à complexidade sinestésica que fazia com que as enunciações corporais não pudessem, em sua maioria, serem traduzidas para o âmbito verbal, percebeu-se que o trajeto significativo se estabelece em termos de imagens (cenários, sons, cheiros) que se materializam em sensações e não em termos de concatenação de movimentos que, em uma dada sequência, formariam uma espécie de frases. Os movimentos não são eloquentes por si mesmos, mas apenas quando considerados conjuntamente com o repertório imagético do médium.

Logo, uma vez que se abandonou o domínio visual para se adotar a escuta psicanalítica, a utilidade do recurso audiovisual para fins analíticos viu-se afetada. Não era mais suficiente conhecer o código enunciativo umbandista, era preciso ser afetado por ele.

Deste modo, a concretização do procedimento adotado nesta pesquisa se baseou na relação entre significantes comuns a entidade(s), médium¹⁵³ e pesquisadora-consultante, de forma a considerá-los nos registros do imaginário, do simbólico e do real. Esta nos pareceu a saída mais abrangente, por ser capaz de abarcar a circulação significativa na relação transferencial, nas diferentes circunstâncias relativas à possessão.

Esta ampliação favoreceu o estudo da possessão o mais próximo possível de sua coerência discursiva, de forma a dar ouvidos a seus diversos meios enunciativos, pois o

¹⁵³ Trata-se de uma médium coroada que já passou por todo o processo de iniciação.

significante – por não ser meramente verbal – pode se apresentar metafórica e metonimicamente na concretude do corpo e da natureza ou na abstração poética de imagens.

O alcance dessa dimensão sutil dos infindáveis deslizamentos de sentidos só foi possível graças ao estabelecimento da relação transferencial com a principal colaboradora desta pesquisa, que só pôde ocorrer após a apreensão da lógica enunciativa umbandista. Ou seja, o discurso deste sistema só conseguiu ressoar e produzir sentidos no pesquisador pelo fato de ele compreendê-lo. Só assim pôde-se determinar qualitativamente – pela riqueza significativa de suas entidades – uma parceria de interlocução subjetiva para a obtenção de dados e para a averiguação empírica das modelagens.

Esta escolha também foi baseada no fato de que um dos objetivos de estudos centrados nas singularidades (caso da psicanálise) é valorizar o processo de análise em detrimento dos resultados em si. Pretendeu-se, ao preservar o caráter único da manifestação dos significantes próprios à médium e às suas entidades, atingir uma composição estrutural da configuração espacial do transe umbandista que pudesse ser aplicada a outras manifestações desta ordem.

Ou seja, trabalhamos de forma tal que o caso estudado atualizasse uma estrutura já dada, a fim de possibilitar o desvendamento de regularidades estruturais em um caso que, *ipso facto*, nos assegurasse que o particular tem uma forma universal, sendo assim representativo da experiência de possessão na umbanda.

Para isso, buscou-se estabelecer a estrutura enunciativa umbandista em termos espaciais¹⁵⁴, ou seja, partindo das estruturas topológicas trabalhadas psicanaliticamente por Lacan pensou-se principalmente a relação entre médium e entidades e entre pesquisador-consultante e entidades em termos de espaço pulsional (oral, anal, escópico, invocante) para averiguar qual desses espaços – regidos por propriedades invariantes das seguintes superfícies: esfera, toro, plano projetivo e garrafa de Klein – poderia melhor apresentar estas relações.

Uma vez verificado que a possessão se estrutura moebianamente, recorreu-se ao teorema geral das superfícies, a fim de analisar homeomorficamente as transmutações pulsionais em relação à operação de equivalência estrutural posta em questão por este teorema. Outra vertente da modelagem se baseou na operação de corte em “oito interior” (duplo laço) em cada uma das estruturas envolvidas naquele teorema, já que segundo Lacan, é o bom corte que define a estrutura.

¹⁵⁴ Mapeamento topológico da rede significante.

Para tanto, foi feito um levantamento bibliográfico sobre o estudo das diferentes pulsões e dos conceitos psicanalíticos pertinentes à operacionalização das estruturas topológicas apresentadas por Lacan principalmente nos seminários proferidos entre os anos de 1962 e 1966. Ressalta-se que não houve uma preocupação em seguir a obra lacaniana cronologicamente, foi o assunto – topologia de superfícies – que nos guiou na leitura dos Seminários e dos Escritos.

Como a formação dos dados para a análise foi composto não por elementos ou temas específicos definidos a priori, mas pelo processo relacional e transferencial entre médium, entidades e pesquisadora, a análise dos dados para a construção das modelagens topológicas teve de partir dos “dizeres” desses diferentes seres para chegar à enunciação subjetiva relativa a eles.

Com este fim, o relato desta circulação significativa obedeceu às regras éticas da escrita clínica psicanalítica, ou seja, respeitou-se a privacidade da médium de forma que sua identidade e dados pessoais irrelevantes para o estudo não fossem mencionados. Há que se ter cuidado em prestar ouvidos àquilo que é dito e não àquilo que a pessoa fala, pois muito mais do que uma narrativa, a escrita de uma relação transferencial deve estar pautada em registrar as bordas do real, seja por meio da circulação significativa, seja pelas posições que o sujeito ocupa nas diversas formas em que se enuncia.

A construção do relato se dá no plano dos processos inconscientes e não no plano das características que permitiriam identificar a colaboradora, pois o que é realmente importante é a inclusão dos elementos significantes relativos ao transe de possessão umbandista em um outro contexto – o da reflexão do pesquisador – que os transforma num objeto diverso de sua primeira aparição, embora este, o inicial, esteja sem dúvida ali contido.

É o espaço do “entredois” (do inconsciente) e o circuito significativo aí percorrido no encontro do pesquisador com a médium e com as entidades que é narrado, de forma semelhante à situação (clínica) analítica:

A análise é análise de uma pessoa singular e da transferência que esta pessoa estabelece com seu analista. A história deste trabalho, construída ao longo de inúmeras sessões, é igualmente singular. Mas o objeto do escrito analítico não é a pessoa singular, nem o trabalho único e específico realizado com ela, embora tanto uma como outra sejam condições necessárias para que aquele objeto possa se constituir (MEZAN, 2000).

6. UMBANDA

Desde o século XVIII os cultos de origem africana no Brasil (umbanda, candomblé, batuque, tambor de mina, encantaria, entre outras) são reconhecidos genericamente por se apresentarem através de danças coletivas acompanhadas de cantos e músicas com a presença de instrumentos de percussão, seguidas pela invocação de espíritos, sessões de possessão, adivinhação e cura mágica.

Por ser fruto de um sincretismo religioso que combina elementos africanos, indígenas e europeus (NEGRÃO, 1996), resultado do encontro dessas culturas num país cujo passado colonial e escravista não cessa de reaparecer, a umbanda tem sido considerada uma religião eminentemente brasileira (CONCONE, 1987) cujas raízes mais profundas se encontram em solo africano, uma vez que sua lógica enunciativa ritual é fortemente marcada pelas características religiosas africanas.

Prandi (1996) localiza a lógica assimilativa da umbanda a uma possível ligação com o candomblé de nação angola – de origem banto – que “adotou o panteão dos orixás iorubás (embora os chame pelos nomes de seus esquecidos inquices, divindades bantos), assim como incorporou muitas das práticas iniciáticas da nação queto” (p. 66).

Essa plasticidade semântica, dada pela incorporação de diferentes formas discursivas (culturais e religiosas), mostra uma capacidade sintática de se adaptar ao novo. Nesse sentido, qualquer elemento significativo de outra religião pode ser abarcado, daí a ideia recorrente de sincretismo para se falar da umbanda.

De fato, sua característica estrutural relaciona-se a uma forma de culto aos ancestrais que, como as demais religiões de origem banto no Brasil, passaram por uma espécie de deslocamento subjetivo-geográfico a cultuar os caboclos que são “espíritos de índios, considerados pelos antigos africanos como sendo os verdadeiros ancestrais brasileiros, portanto, os que são dignos de culto no novo território em que foram confinados pela escravidão” (PRANDI, 1997).

Se na aparência a umbanda pode ser descrita como candomblé degradado, por ter sido cristianizada ou kardecizada, de fato apresenta-se como uma religião aberta ao atípico e inesperado, pois sua prática elabora tipos, memórias e sentidos normalmente marginalizados e excluídos do contexto social brasileiro (BAIRRÃO, 2004b), o que permite o aparecimento de novas entidades e a recriação de outras.

As linhas das entidades relacionam-se a tipos populares retirados da realidade nacional (caboclos, baianos, boiadeiros, marinheiros, prostitutas, Zé Pelintra - malandro carioca, entre outros), bem como da experiência histórica e da memória coletiva (como é o caso da escravidão e do imaginário ufanista relativo aos índios) que, juntamente com os orixás / santos, compõem o panteão de espíritos da umbanda. São essas categorias que, em sua combinatória¹⁵⁵, se expressam corporal e verbalmente nas mais diversas formas, configurando a dimensão propriamente enunciativa da umbanda:

São evidentemente retirados da realidade nacional. Do nosso ponto de vista, é exatamente aqui que está o grande interesse da religião umbandista: o fato de mergulhar tão profundamente na realidade brasileira, de buscar aí sua fonte de inspiração, transformando em símbolos figuras do cotidiano popular e buscando a seu modo o seu significado mais profundo (CONCONE, 2004, p. 282).

Por essa razão, considera-se que a umbanda é uma forma religiosa que interpreta a realidade social brasileira através de atos poeticamente eloquentes, justificando seu estudo não apenas por ser um sistema rico de cadeias e deslizamentos significantes que perpassam o corpo – constituindo um *corpus* propício a uma escuta lacaniana –, mas, principalmente, para atender o objetivo de dar ouvidos ao social (enquanto sagrado) tal qual ele se enuncia:

Nesta religião o essencial nunca são conceitos – a verdadeira ‘essência’ do culto resume-se a gestos e ações inspirados pelo cuidado para consigo e para outrem, subordinando-se a estes a mutável ‘doutrina’ [...] Promove como que uma sacralização do social e humano brasileiro e uma reinvenção constante, que ofendem a nostalgia de metafísica e a paixão pelo estático. Não apresenta dogmas nem codificações. As suas doutrinas são suficientemente sérias para não se levarem muito a sério (BAIRRÃO, 2002, p.58).

Mesmo sob a égide moralista e reguladora das federações que, visando a legitimar socialmente o culto, combateram as práticas rituais de matriz africana (principalmente os sacrifícios) – argumento utilizado a favor de uma visão de que a umbanda seria uma degradação do “verdadeiramente africano” – esta religião, ao se recriar e se adaptar às mais diversas formas de repressão, apenas reafirma sua origem banto. Para além de doutrinas, é a dimensão do fazer, do ato (do significante) que deve ser levado em conta.

Analizada somente sob o registro do imaginário / simbólico, a umbanda parece contraditória, sendo amputada de todas as suas sutilezas e paradoxos. No entanto, através do enfoque psicanalítico, visa-se a diversificar o foco de análise relativo aos trabalhos neste campo pela consideração do que se enuncia na fronteira entre o simbólico e o real.

¹⁵⁵ As entidades sempre aparecem associadas aos orixás, por exemplo, os caboclos podem pertencer à linha de Oxossi (Rei da Mata, Mata Virgem, entre outros), de Xangô (Rompe-Serra, Sete Montanhas, entre outros), de Ogum (Rompe-Ferro, Rompe-Aço, entre outros), etc.

Tomando os mais diversos acontecimentos rituais como enunciativos da relação que funda sujeito e Outro, o mapeamento topológico da rede significativa e sua posterior modelagem em função de uma “regulação pulsional” da possessão dependem, então, de dados que se constituam para além do descritivo e do designativo.

As relações dialógicas (intrínsecas ao sistema umbandista) que favorecem uma concepção plural de eu são fundamentais para apresentarmos o sujeito (lacaniano) desvinculado da noção de pessoa. Estruturalmente, a umbanda inclui elementos de outras religiões que também compõem o processo de interpretação social que realiza e, para isso, recorre ao contato – corporal – com as entidades (espíritos que já viveram em terra e que aqui retornam mediados pelos corpos dos médiuns):

O social e o psiquicamente esquecido, morto ou maltratado, na umbanda se dramatiza e retorna mais vivo do que nunca. Mas, uma vez que os mortos revivem e se mostram nos corpos (dos) vivos, nos despistaria procurá-los num além metafísico, deixando de lhes prestar atenção e de abrigar os seus sentidos no âmbito em que de fato interpelam o humano e se comunicam – performances sociais e corporais, feitas para capturar todos os sentidos (envolvem banhos, ritmos, cores, odores, indumentárias, sabores, cenários, tatos, etc.) (BAIRRÃO, 2005, p. 5).

Assim, a plasticidade do sistema umbandista se verifica na sua relação com as outras religiões na diversidade combinatória – inscrita materialmente – que vincula as entidades aos orixás e na múltipla composição da relação entre médium e suas entidades. Muito além de uma mera combinação sintética de religiões (enquanto sistema) e de “entes” – pessoas, entidades, orixás –, a umbanda configura uma prática sagrada de cuidado com o outro e que cria sentidos, por mais obscuros ou ininteligíveis que possam parecer. É isso que confere dinamismo a esse sistema.

Dessa forma, o termo sincrético, ainda que comumente utilizado, não me parece adequado. Ao considerar a especificidade da umbanda em termos simbólico-culturais, Bairrão (2002) também critica esse suposto sincretismo que a reifica como uma versão distorcida de correntes culturais e religiosas:

Muitas vezes compreendida como coleção de resquícios e perda de tradições de outros cultos, a umbanda ora é vista como catolicismo popular e degenerado, ora como forma involuída de kardecismo (baixo espiritismo), ora como condômbé degradado (pela falta de capacidade em ser fiel a uma fantasiada ‘pureza africana’). Desta maneira sua especificidade é ignorada [...] Não houve perda nem acréscimos, a não ser os normais nos processos culturais, incompatíveis com juízos de valor. Ocorreu apenas um deslocamento semântico. A denominação de uma parte do complexo cultural africano passou a ter outro uso no Brasil: enquanto religião, a umbanda não é degradação de outra – o termo na África não se reporta especificamente a algo religioso, pura e simplesmente nomeando a terapêutica tradicional (Estermann, 1983; Coelho, 2000). Por outro lado, há uma notável homogeneidade entre a plasticidade e o culto dos ancestrais na umbanda

contemporânea e as formas bantós de religiosidade (LIGIERO; DANDARA, 1998, p. 56-57).

Conforme exposto, a umbanda relê traços de outras práticas e princípios que regem as relações entre o homem e o divino, simplesmente porque se sustenta em uma lógica inclusiva que, aliás, permite sua existência independentemente da forma como se apresenta, o que pode ser visto sob um prisma topológico: não é a forma aparente que importa, mas sim os invariantes estruturais que se combinam para além dos elementos oriundos das mais diversas religiões.

É por essa razão que, na umbanda, toda e qualquer tentativa de cristalização, que vise a uma definição de sentidos unívocos, está fadada ao fracasso. A pluralidade que se manifesta, seja nos detalhes da execução dos rituais (incluindo a preparação dos mesmos) ou na organização simbólica e hierárquica dos terreiros, apenas reflete um modo de compreensão calcado na dimensão significativa e não no significado das coisas.

Entendida como um processo enunciativo baseado em significantes que circulam no imaginário e nos corpos da população brasileira, à revelia de qualquer tentativa de controle racional, a umbanda existe enquanto multiplicidade, já que seu sistema regulatório é eminentemente plástico:

No plano da organização social, a religião umbandista pode ser considerada um agregado de pequenas unidades que não formam um conjunto unitário. Não há, como na Igreja Católica, um centro bem estabelecido que hierarquiza e vincula todos os agentes religiosos. Aqui, ao contrário, o que domina é a dispersão. Cada pai-de-santo é senhor no seu terreiro, não havendo nenhuma autoridade superior por ele reconhecida. Há, portanto, uma multiplicidade de terreiros autônomos, embora estejam unidos na mesma crença, havendo também um esforço permanente por parte dos líderes umbandistas no sentido de promover uma unidade tanto doutrinária quanto na organização. Criam federações, tentam estabelecer formas de relacionamento entre os vários centros decisórios, tentam, enfim, enfrentar a dificuldade de conviver simultaneamente com formas de organização dispersas e tentativas de centralização. A mesma dificuldade se reflete no plano doutrinário. Entre os terreiros são encontradas diferenças sensíveis no modo de se praticar a religião. Tais diferenças, contudo, se dão num nível que não impede a existência de uma crença comum e de alguns princípios respeitados por todos. Há, pois, uma certa *unidade na diversidade* (BIRMAN, 1985, p. 25-26).

Ao nos atermos às origens étnico-culturais da umbanda, torna-se mais importante investigar o padrão organizador de suas diversas combinações enunciativas do que essas em si mesmas. Pois, caso contrário, corre-se o risco de reduzir sua estrutura a uma forma. Bastide (1973), por exemplo, considera que, se comparada ao candomblé, a umbanda seria uma religião inferior, já que diferentemente daquele não apresenta um sistema de culto padronizado e uma mitologia facilmente comparável à mitologia clássica. A esse respeito, Baidão (2004c) afirma que:

A religiosidade dos bantos chegou a ser descrita como degenerada e miticamente pobre. Mas, à revelia de qualquer juízo valorativo, o seu gênio insiste, mesmo entre nós, em preservar vivo o morto e em incorporar qualquer outro a sua sintaxe peculiar, criando a ilusão de se anular em catolicismo popular, empenhar-se em se assimilar ao espiritismo, ou esforçar-se para recuperar uma fantasiosa ‘pureza’ africana (p. 3).

Dessa maneira, a despeito de tentativas de subjugar a umbanda a outros credos ou até mesmo de menosprezá-la enquanto religião, sua estrutura permite que ela se adeque às diferentes nuances do contexto histórico-social brasileiro, mantendo-se única em sua multiplicidade. Esse é, aliás, o tema que nos interessa nesta pesquisa, por permitir uma análise – contrária à dicotomia cartesiana entre mente-corpo – baseada em uma concepção plural de pessoa:

[...] a concepção de eu banto-brasileira, sub-repticiamente determinante de larga parte das existências nacionais, caracteriza-se por ser **molecular** (constitui-se de várias partes – não é unitária, muito menos homogênea), **plural** (além da molecularidade do eu, fenomenologicamente ocorrem vários eus que, mais do que diferentes aspectos do *self*, são como que outros *selves*, com vários aspectos), **dinâmica** (estabelece-se num processo de construção quase permanente, pouco apto a descrições estruturais consumadas, com fronteiras e recomposições de formas, fusões e cisões variáveis) e **plasmável** (conforme crenças compartilhadas ou até mesmo dócil a concepções intrinsecamente pouco ou nada compatíveis entre si), (BAIRRÃO, 2004c, p. 7-8 – grifo do autor).

Soma-se a isso o fato de a umbanda se constituir de uma enunciação corporal, característica do transe, pela qual “eu” e “Outro” se diferenciam. O corpo sendo o lócus de união entre médium e espírito também é o lugar de encarnação significante, lugar de escritura da enunciação do Outro (no caso, o mundo dos espíritos). O corpo é esse lugar onde o significante é encarnado letra¹⁵⁶ (BAIRRÃO, 2004a), permitindo a materialização do Outro numa implicação direta com o sujeito.

É por essa via – da multiplicidade relativa à noção de pessoa e, como decorrência deste tema, a investigação do espaço em que as relações entre sujeito e Outro ocorrem – que se pode justificar a utilização da topologia (mais precisamente das estruturas topológicas que descrevem posições subjetivas) pelo viés psicanalítico no estudo do transe.

Possibilidade que já havia sido levantada – ainda que devido a outro enfoque analítico – por Brumana e Martinez (1991) como consequência do estudo realizado por eles sobre o repertório, os códigos, a “sociológica” e a sintaxe não só do transe, mas da umbanda,

¹⁵⁶ A respeito da aplicabilidade de conceitos lacanianos (como significante, letra, objeto *a*, gozo) ao fenômeno da possessão na umbanda, como via de acesso aos aspectos simbólicos do transe, no limite de sua inapreensibilidade, ver Pellicciari (2008).

propondo que ela seja uma via possível de diálogo não reducionista entre a antropologia e a psicologia:

[...] o único ponto que tornaria possível esta unificação de campos do saber é uma perspectiva topológica, quer dizer, a focalização do interesse nas formas como os determinados tipos de espaço são delineados, fragmentados, delimitados, transitados, protegidos, etc. A possibilidade de pensar o psiquismo em termos topológicos de perspectivas tão diferentes, tal como o fizeram K. Lewin e Lacan, abre caminho para a constituição de uma topologia abstrata o suficiente para dar conta tanto do aparelho psíquico quanto do social e do simbólico em todas as suas dimensões (BRUMANA; MARTINEZ, 1991, p. 451).

Em outras palavras, a topologia surge como horizonte analítico possível tanto no que diz respeito aos arranjos espaciais em uma perspectiva social, como campo em que o código de percepção (da pessoa e de seu lugar no contexto da sociedade abrangente) leva à ação (fundamentalmente mágica) e à elaboração de vivências cotidianas e contingências existenciais; quanto em uma perspectiva psíquica – porém não egóica – como espaço subjetivo onde se dão as relações entre sujeito e Outro (o qual pode ser entendido como a cultura, a linguagem que organiza e sistematiza a gramática relativa ao mundo dos espíritos).

6.1 Inserção no universo umbandista

A fase inicial da formação dos dados desta pesquisa, ocorrida no ano de 2007, foi realizada em dois terreiros da cidade de Ribeirão Preto (Ogum Rompe-Mato e Ogum Beira-Mar), tendo como objetivo a apreensão das relações simbólicas umbandistas, com base na dinâmica ritual do processo de incorporação das entidades espirituais. O foco se dirigiu principalmente à observação dos movimentos corporais próprios a cada entidade, de modo a identificar a combinatória dos elementos articuláveis entre si, tendo como norte o circuito significativo entre Outro e sujeito.

Privilegiou-se a observação da gramática ritual, a abertura, o desenvolvimento e o fechamento dos rituais, a partir dos pontos cantados e da relação existente entre eles e os gestos e os movimentos que pudessem indicar a categoria de uma entidade incorporada. A observação de utensílios, vestimentas, plantas, bebidas, comidas e imagens associadas às entidades também foi realizada com o intuito de identificá-las tendo como referência o maior número possível de características.

Esta apreensão do cenário, do padrão enunciativo umbandista e de suas regras de eleição de significantes, principalmente para a nomeação das entidades, se faz importante uma vez que qualquer elemento deste cenário pode vir a ocupar o lugar do S1, ou seja, do

significante que representa o sujeito para outro significante. Por ser um sistema no qual a significância também é da ordem do concreto, do material, o circuito significante se manifesta num contínuo plástico equivalente entre palavras, gestos, movimentos, sensações, imagens e figuras.

O entendimento da possessão como idioma é muito útil para metaforizar esta experiência, porque só é possível entender o encadeamento dos eventos, os supostos sinais de aproximação das entidades e o momento de sua incorporação uma vez conhecida a gramática (ritual) do sistema.

No início, nas primeiras idas aos terreiros e às giras, a sensação é de estar em um país estrangeiro cuja língua não se compreende. A dificuldade em perceber o ápice enunciativo narrado ritualmente – o transe – demonstra que a semântica da possessão, mesmo no que diz respeito a seu fenômeno mais eloquente, necessita de uma imersão *in loco* para que uma fluência “linguística” no idioma umbandista seja adquirida.

Este é um idioma que não se aprende apenas através de livros, daí a relevância da participação, cuja função é situar pessoalmente o pesquisador dentro do universo simbólico que sustenta e dá sentido às diversas relações vividas no campo, assim como possibilitar uma descrição das redes de significação que tecem os sentidos de atos muitas vezes julgados irrelevantes a princípio. É apenas com a participação contínua e frequente que se pode perceber que aquilo que dá sentido a um dado acontecimento está desde sempre e constantemente insinuado como informação de fundo. Só assim é possível descobrir as estruturas conceituais que fornecem o material para a ação dos sujeitos e, depois, construir o sistema de análise desejado (GEERTZ, 1989).

A escolha destes terreiros deveu-se ao fato de constituírem aquilo que no meio umbandista é denominado de “umbanda de raiz” ou “umbanda tradicional”, ou seja, uma umbanda que atenta para as raízes africanas, apresentando claramente um padrão enunciativo ritual fortemente marcado pelas características religiosas africanas (as giras têm hora para começar, mas não para acabar; quando há a presença de algum espírito não invocado, há permissão para ele se manifestar, trabalha-se sempre com flores, ervas, cigarros, charutos, bebidas e comidas).

Já que não é possível falar em uma síntese umbandista, nem em uma umbanda oficial – pois cada terreiro é único, combinando à sua maneira os elementos existentes no *continuum* que vai do candomblé (tradições afro-indígenas) à umbanda branca, mais kardecista, como também a toda e qualquer influência que possa ser ressignificada em seu complexo semiótico

– é preciso atentar para o “como fazer” ritualístico a fim de se aproximar do “dialeto” desejado.

A espontaneidade para recriar elementos, interpretados à luz de uma lógica inclusiva relativa aos antepassados e aos personagens típicos da cultura brasileira é o que garante a unidade umbandista capaz de abarcar diversos dialetos para uma mesma língua, resultando em um imaginário religioso extremamente rico e plástico, apresentando a umbanda como um palco onde se encenam metaforicamente os diferentes tipos sociais brasileiros:

Cada tipo um estilo de vida, cada personagem um modelo de conduta. São exemplos de um vasto repertório de tipos populares brasileiros, emblemas de nossa origem plural, máscaras de nossa identidade mestiça. As entidades sobrenaturais da umbanda não são deuses distantes e inacessíveis, mas sim tipos populares como a gente, espíritos do homem comum numa variedade que expressa a diversidade cultural do próprio país. Uma vez escrevi que a umbanda não é só uma religião, ela é o palco do Brasil (PRANDI, 1996, p. 88).

Personagens espirituais que falam, gesticulam, dançam, se vestem, comem, bebem de acordo não apenas com sua afiliação a um orixá, mas também de acordo com sua origem terrena (as entidades na umbanda são consideradas espíritos que já viveram sobre a terra). Assim, um Caboclo de Oxossi se ornamenta com a cor verde, fuma charuto, normalmente apresenta o arco e a flecha como adereços ou no ponto riscado, e suas “obrigações” são realizadas na mata, apresentando o produto da combinação entre o caboclo, que na umbanda personifica o índio, e Oxossi (orixá de origem africana) que personifica a figura do caçador, responsável pela alimentação e sustento do ser humano (inclusive, no plano espiritual).

Perceber e interpretar as diversas combinações possíveis entre a classe das entidades com a classe dos orixás constitui o aprendizado da linguagem umbandista necessário para fazer a leitura dos elementos, dos acontecimentos e das pessoas, inclusive em ocasiões que não se restringem às giras, já que esta relação organiza, para os umbandistas, todos os eventos do mundo. Tudo tem um sentido – não estático – pois, construído *a posteriori*, pode ser constantemente ressignificado.

Um episódio que ilustra isso foi fruto de minha presença nestes dois terreiros¹⁵⁷, dirigidos pelo mesmo pai de santo, Adilson. Inicialmente frequentava apenas o Ogum Rompe-Mato, mas após uma entrevista realizada com este, fiquei sabendo que ele dirigia outro terreiro e fiquei interessada.

¹⁵⁷ A Tenda de Umbanda Ogum Rompe-Mato é dirigida pelo pai de santo Adilson em sua casa e a Tenda Ogum Beira-Mar nos fundos da casa de “seu” Aguinaldo, seu antigo pai de santo, que por motivo de doença não podia mais estar à frente dos trabalhos.

Logo na primeira vez que fui lá, ao falar com a entidade que me foi designada (pomba-gira cigana da madrinha do terreiro), disse que estudava a umbanda e que frequentava outro terreiro, do Adilson, e que tinha sido ele quem me havia indicado este. Percebi “algo estranho no ar”, mas não conseguia descobrir o que era. Só no final do ritual, ao conversar com Adilson, soube que eles não sabiam que ele era o responsável por outro terreiro, na casa dele. De um modo geral, considera-se que não se deve trabalhar em terreiros diferentes para não se “cruzar os trabalhos”, ou seja, o médium poderia carregar com ele pendências de um terreiro para o outro.

Silva (2000), ao tratar da pesquisa etnográfica em religiões afro-brasileiras, já havia apontado que o contato com pessoas reais em novas situações provoca reações espontâneas, porque ainda não temos um repertório formado sob o qual podemos nos apoiar. Por isso mesmo a ida a “campo” é um passo rumo às fronteiras do desconhecido, que não se refere somente ao outro. Adentrar neste novo universo requer o aprendizado de regras básicas, tais como hierarquia e etiqueta, e categorias como tempo e espaço.

Neste caso, havia quebrado uma regra de etiqueta por puro desconhecimento das regras de conduta. Minha primeira reação foi me desculpar com Adilson e tentar achar um meio de solucionar essa gafe.

Dois meses depois, Adilson me contou que ele havia dito aos médiuns do centro de umbanda Ogum Beira-Mar que ele tinha uma tenda de umbanda em sua casa e que eles haviam reagido bem a este comunicado, uma vez que se ele era o principal responsável por gerir aquele terreiro era porque ele havia sido escolhido pelo “seu” Aguinaldo para exercer tal função e porque ele tinha capacidade para chefiar ambos. Com o tempo, o que começou a ocorrer foi um intercâmbio de médiuns entre esses dois terreiros, até que no fim daquele ano havia médiuns que trabalhavam assiduamente em ambos.

Uma fala inapropriada revelou-se, posteriormente, o disparador para a resolução de uma situação que vinha sendo mantida em segredo, possibilitando a fusão de dois terreiros dentre os quais um (Ogum Beira-Mar) estava fadado a não mais funcionar pela situação delicada em que se encontrava o dono da casa, doente, e cuja esposa era contrária às giras.

Como todo aprendizado de um novo idioma, a fluência é algo que se adquire com o tempo e que se aperfeiçoa com a prática. É impossível dominá-lo totalmente, já que isso não é possível nem mesmo com nossa língua materna. Este primeiro ano de contato com o

campo¹⁵⁸, somado à produção científica a respeito da umbanda, ofereceram situações bastante ricas no que diz respeito ao refinamento do olhar para ler os indícios imagético-gestuais presentes no transe de possessão umbandista.

Deste modo, o universo umbandista ao ser experienciado como um campo-tema, segundo uma concepção que o considera “o argumento no qual estamos inseridos; argumento este que tem múltiplas faces e materialidades, que acontecem em muitos lugares diferentes” (SPINK, 2003, p. 28) amplia o horizonte da inserção do pesquisador no campo, pois este passa a ser uma potencialidade de movimento entre teorias, práticas, discursos, não mais restringindo esta noção ao “universo empírico” ou ao “lugar onde se faz observações”.

Se a ideia inicial sobre o campo é derivada da “antropologia tradicional”, em que a pesquisa se refere à observação e à interação com as pessoas no ambiente específico da ação fora das paredes do laboratório, formatando-se como o “lugar” aonde o pesquisador vai para fazer seus estudos; a perspectiva pós-construcionista e, principalmente a psicanalítica, descentraliza o campo na sua relação com o lugar para pensá-lo relativamente ao método. No entanto, esta abordagem – pós-construcionista – por reduzi-lo ao procedimento, pode negligenciar a parcela irredutível à construção do pesquisador. Concordamos que o campo não é um lugar físico, mas nem por isso ele deixa de se referir a um lugar subjetivo.

Enquanto algo do qual fazemos parte desde o início de sua escolha, o campo implica recortes realizados pelo pesquisador de: lugares, eventos, pessoas, artefatos, documentos, impressões, anotações, lembranças, sensações, sons, cheiros, de modo que o contato com ele não se restrinja a meros deslocamentos geográficos; mas se constitua como o resultado de posições assumidas diante da produção pertinente ao tema pesquisa e frente aos relacionamentos com aqueles (pessoas e supostos espíritos) que o sustentam enquanto fenômeno da realidade social.

Além de o universo simbólico umbandista organizar a interpretação de acontecimentos, de situações e das ações das pessoas, atribuindo-lhes uma causa sobrenatural, ele também promove uma rede de relacionamentos (entre as pessoas, as entidades e os elementos da natureza), cuja mobilidade – do pesquisador – depende de sua inserção nas

¹⁵⁸ Conforme a concepção pós-construcionista proposta por Spink (2003): “Campo é o campo do tema, o campo-tema; não é o lugar onde o tema pode ser visto – como se fosse um animal no zoológico – mas são as redes de causalidade intersubjetiva que se interconectam em vozes, lugares e momentos diferentes, que não são necessariamente conhecidos uns dos outros [...] Quando fazemos o que nós chamamos de pesquisa de campo, nós não estamos “indo” ao campo. Já estamos no campo, porque já estamos no tema” (p. 36).

diversas situações cotidianas, que irá modelar a construção do campo em termos de acessos e de restrições a espaços-chaves. Os pais de santo, os médiuns e as entidades só falam e permitem o acesso a informações e a rituais a partir da leitura que eles fazem do papel e da pessoa do pesquisador. Eles são os principais elos de ligação e de sustentação do pesquisador no campo.

Um trecho de uma entrevista realizada com o Exu 7 Giras do pai de santo Adilson em maio de 2007 ilustra bem como a construção do campo é realizada por diversas leituras que devem ser negociadas para produzir algo novo, o próprio campo. Ao dar dicas quanto àquilo que devia focar nos rituais, a entidade primeiramente se propõe a me ajudar, um dos principais objetivos da umbanda, ao mesmo tempo em que me situa ainda alheia ao seu universo simbólico:

“Vós ia começar errado o seu estudo, porque vós precisava, tudo aquilo que vós está fazendo agora é que vós precisa realmente, vós agora tem noção do que vós vai trabalhar, vós ia começar o trabalho sem noção alguma¹⁵⁹, vós está pisando em território de guerra sem estar armada, então o ponto que vós buscou a essência, vós vai ter nítida percepção de certos pontos que está ocorrendo e o que perguntar em relação àquilo, então, quando vós for analisar o médium, comece do elemento e da entidade que está sendo chamada, procure saber que elemento se relaciona àquela entidade, porque vai falar o nome do santo, então, a partir do elemento daquele santo, vós vai conseguir ter uma descrição muito mais sadia e profunda, que se vós fosse começar como vós ia começar cega... vós não ia entender nada. Nada, nada, nada, ia ser tudo um bando de, de, de alucinados, que não.... que ora se debatem que ora não se debatem, ahahahahaha.”

Observa-se um apelo da entidade¹⁶⁰ para que a pesquisadora realmente se inserisse no universo umbandista, participando dos rituais, conversando com as entidades e médiuns, para que, a partir desse “mergulho”, viesse a compreender os possíveis sentidos produzidos pela incorporação das entidades. Caso contrário, se permanecesse uma estrangeira neste universo, só iria enxergar “um bando de alucinados que se debatem”, conforme as palavras do Exu 7 Giras.

Em outras palavras, o próprio campo umbandista clama por participação, a mera observação “de fora” ou o questionamento através de perguntas formuladas apenas em bases teóricas impede que as barreiras entre o eu e o outro sejam rompidas. As regras implícitas do fazer etnográfico – neste momento suficiente – requerem que o pesquisador viva / conviva no campo, aprenda a língua local e deixe-se vulnerabilizar psiquicamente pelos acontecimentos,

¹⁵⁹ O Exu está fazendo referência à primeira entrevista, ou melhor, tentativa de entrevista que realizei com Adilson logo depois que conheci o terreiro e que comecei a frequentar as giras.

¹⁶⁰ Esta referência, em termos relacionais com a suposta entidade, reflete o modo como o campo fala, ou seja, indica que a pesquisadora foi inserida e aceita pelo universo pesquisado.

de preferência sendo capaz de pensar e de sentir alternadamente como um nativo e como membro de sua própria cultura (EVANS-PRITCHARD, 1972).

Ir a campo – nesta perspectiva que o considera como tema e como lugar de encontro com o outro – implica, portanto, o exercício de desfazer as fronteiras que separam o habitual do estranho, para reconstruí-las com uma nova configuração. No caso desta pesquisa, trata-se de “visualizar” a composição espacial da subjetividade umbandista, que concebe diferente “eus” convivendo em um mesmo corpo. “Eus” que se singularizam na pessoa do médium e nas entidades por ele recebidas.

A fim de auxiliar a compreensão da combinatória entre entidades e orixás¹⁶¹, e a peculiaridade de suas manifestações nos médiuns que são responsáveis pela definição das características, do campo de atuação, da forma corporal e gestual das entidades, o Exu 7 Giras sugere que se preste atenção nos quatro elementos (ar, terra, fogo e água).

“Comece a trabalhar isso, nisso que estou falando a vós, existe quatro elementos básicos: água, fogo, ar, terra, sim, os quatro elementos básicos; se vós começar a trabalhar os movimentos a partir desses elementos, vós consegue ter uma descrição do que está ocorrendo. Uma entidade de fogo é muito mais vibrante, ele traz um, um, uma presença vibrante e tem uma presença muito mais séria, uma entidade de terra, é uma entidade que é muito mais seca, de menos, pouco diálogo, que se mantém observando, que os movimentos deles parece que são racionalizados, eles viram e retornam no mesmo ponto, uma entidade de água não, é mais fluida. Começa a partir deste ponto, procure saber a entidade que se vai trabalhar, porque vós vai partir do elemento, se vós partir disso, vós vai conseguir ter essa descrição de movimento e vós vai ser muito bem sucedida no momento que vós for descrever, sim, e apresentar, porque tudo parte, a umbanda e a quimbanda é uma religião magística, então ela lida com essências e com elementos, então tudo se funde no elemento, é a soma de tudo, mas todo mundo trás a sua, aquele elemento se faz presente do começo ao fim.”

Se entendermos o trabalho de campo como o aprendizado *in loco* de uma língua estrangeira, este trecho corrobora a necessidade da pesquisa baseada na observação participante para que o outro (no caso, o universo da possessão umbandista) possa ser visto e escutado, respeitando-se o lugar ocupado por ele dentro de um referencial simbólico a fim de não se incorrer em traduções ou interpretações enviesadas por uma perspectiva alheia a este universo.

O que está sendo dito é que para se pensar a composição espacial da subjetividade umbandista deve-se considerar a cadeia significativa que se forma a partir de um significante.

¹⁶¹ Na umbanda não há incorporação dos orixás, mas das entidades a eles relacionadas. Estas são espíritos desencarnados, ou seja, espíritos que já viveram na terra, motivo que os aproxima da realidade material humana (em termos de corpo). Sua manifestação visa ajudar as pessoas que os procuram e, com isso, evoluírem espiritualmente.

Por exemplo, tomando um trecho da entrevista realizada com o pai de santo Adilson ao se reportar ao Exu 7 Giras, o elemento “fogo” é que vai aparecer como o elo central que une e dá consistência no plano das imagens, no plano das relações entre as diversas formas de encarnação do fogo e também no plano da carne:

“No início ele [7 Giras] sempre trabalhava com muito fogo, ele pegava uma cuia de côco, colocava pinga dentro e acionava no fogo. Depois ele colocava ali o nome das pessoas que ele ia limpando, e antes ele bebia uma garrafa de pinga, agora não bebe mais, aí ele fazia um círculo de fogo no chão e ia embora naquele fogo[...] ele mesmo fazia testes em mim de queimar com fogo, com charuto, mas dois dias depois cicatrizava, não era profunda, para provar que ele queimou e eu continuei trabalhando. Para provar a existência dele.”

O campo não é, portanto, uma realidade pronta, um dado empírico a ser observado pelo pesquisador, pois as nuances metafóricas relativas ao elemento “fogo” enumeradas pelo Exu 7 Giras jamais seriam apreendidas simbolicamente sem o recurso à participação. Logo, o campo se refere a uma composição de diferentes “atores” e de diferentes pontos de vista para a produção de um saber em conjunto.

No entanto, a conversa com o Exu do Adilson – ao espelhar a posição de pesquisador frente ao tema – fez com que percebesse que ainda precisava amadurecer mais a parte conceitual (topologia lacaniana) para conseguir ter mais clareza acerca daquilo que naquela época estava investigando através dos movimentos das entidades incorporadas.

Sendo assim, o ano de 2008 foi dedicado ao estudo da topologia lacaniana e de temas da antropologia relacionados à possessão, pois conforme a proposta de Spink (2003) a noção de campo deve ser ampliada para permitir a análise de relações causais entre pesquisador e pesquisado(s) e a construção de conceitos (no caso, seria mais apropriado o termo aplicação do que construção de conceitos, uma vez que estes são oriundos da teoria lacaniana).

Os dados referentes a este primeiro momento de contato com o universo umbandista foram construídos principalmente através da observação participante. Eles se situam no registro do imaginário e do simbólico e apresentam, através de uma análise germinal de pontos cantados, a possibilidade de – a partir de um significante – desenvolver uma cadeia de sentidos que levaria à execução de um dado movimento, ou seja, um tipo específico de materialização do significante no corpo.

O objetivo aqui ainda era, através do conceito de letra – significante espacializado – rastrear um dito – cinesia – por meio do sensorial. Articulando-se um sentir proprioceptivo à vivência de imagens, ter-se-ia a inscrição do imagético no corpo – possessão. No entanto, por mais que o movimento coloque em relação e articule as diversas formas de componentes

significantes (no caso, apresentados pelos pontos cantados) que promovem uma legibilidade não representacional e inconsciente à possessão, em si mesmo não basta para compor o espaço contínuo entre sujeito e Outro.

O movimento é eloquente quando se considera as associações significantes que o médium relata, trata-se mais de um “movimento interior” (RODRIGUES, 1997) do que de uma execução gestual que faria sentido *per se*.

Verificou-se, assim, que a investigação da espacialidade própria à possessão deveria ser ampliada à composição da rede significante, a qual não é tecida apenas no momento do transe, mas ao longo da relação entre médium e suas entidades e também por meio da relação entre pesquisador-consulente e entidades.

6.2 A composição topológica dos pontos cantados

Partindo do pressuposto de que os pontos cantados¹⁶² anunciam uma combinatória significante típica da entidade aludida, anunciando-a e descrevendo-a, analisaremos alguns desses pontos obtidos nos terreiros de Ribeirão Preto e também no banco de dados do Laboratório de Etnopsicologia (ao qual esta pesquisa está vinculada).

Com isso, busca-se iniciar a configuração do trajeto significante no corpo, cuja atuação começa por meio de imagens, ao recriar para o médium o ambiente e as características simbólicas da entidade em questão para, depois, converter-se em sensação, prelúdio da incorporação espiritual. Parte-se da análise do cancionário para a complexidade do rito.

Como uma forma de experiência acústica, o ponto cantado se compõe de canto (texto) e de música (ritmo, melodia). Rouget (1980) afirma que a música é a principal forma de manipular o transe, socializando-o mais do que o provocando. No caso da umbanda, consideramos que o texto funciona como um catalisador do transe, visto que sua função é a de auxiliar a incorporação, porque inicialmente é por meio dele que o adepto conhece as entidades e os orixás, sua linha de atuação, o elemento ou o acessório ritual que a identifica perante as demais do panteão. Neste sentido, o texto (da música) facilita o transe por favorecer associações em termos de significantes, dele depreensíveis, com os espíritos.

Enquanto a música pertence à estrutura da voz, submetendo o médium ao imperativo dos deuses, cujo “avesso” moebiano é seu próprio desejo, o texto é da ordem do figurativo,

¹⁶² Ponto cantado é um cântico, geralmente acompanhado pelo som do atabaque, que tem por função – entre outras – invocar a presença das entidades e também anunciar e acompanhar a sua partida.

ambos tratados pelo registro do simbólico. Trata-se de uma combinação (música e texto) capaz de codificar imagens, sensações e movimentos através de uma conexão direta com o corpo.

De acordo com Carvalho (1998), que propõe uma análise desses cantos como textos sagrados afro-brasileiros, reveladores de um tipo de conhecimento sobre o mundo espiritual que atesta descobertas, questionamentos e conclusões para além da “representação coletiva” calcada no perfil da personalidade das entidades ou na descrição psíquica da relação adepto – entidade, consideramos essa função mitopoética na umbanda para extrair elementos relevantes para a análise de pontos cantados, de modo que sejam tratados como uma produção original e sofisticada.

Para isso, interpreta-se o conteúdo espiritual dentro do seu sistema de origem – a umbanda – de forma que as características definidoras das entidades se sustentem metafórica e metonimicamente nos diversos elementos a elas relacionados. Os pontos cantados, como veículos de construção e de elaboração de memórias e de conhecimento popular, constituem, portanto, uma rica fonte de mensagens proferidas pelo Outro:

Levar essa literatura a sério é tomar a letra ao pé do corpo [...] O método seguido consiste em tomar literalmente a sério o que se enuncia pelo multifacetado repertório musical ritualmente eficaz. Não se leva em conta os significados conscientemente atribuídos pelos participantes aos seus ritos, mas tão somente o que as letras implicitamente deixam às claras, seja por eles explicitado ou não (isto é, dá-se ouvidos ao Outro, escuta-se o inconsciente). Cada cantiga ecoa frases de uma narrativa do Outro, reveladora de memórias sociais, expectativas históricas e principalmente de processos coletivos de cognição, não redutíveis a representações nem totalizáveis por sujeitos individuais (BAIRRÃO, 2003b).

Ou seja, além de os pontos cantados poderem ser compreendidos como mensagens do Outro, cujo processo inclui a apresentação de traços significantes das entidades, de forma que a incorporação possa ser entendida como um meio de mimetizá-los, apontando para uma Outra cena organizadora do processo identificatório entre médium e entidade; propomos analisá-los como uma concatenação significativa em função daquele significante que aponta para o domínio pulsional, basicamente situado de três modos: olhar, voz e movimento. Essa perspectiva analítica não é tão evidente, porque remete à linha de autopenetração (“pseudocorte”) implícita nas superfícies moebianas, que situa a incorporação como um acontecimento possível em espaços não orientáveis (imersos em dimensão três).

Jurema é seus filhos quem lhe chama
Jurema salve o povo da umbanda
seu Mata Virgem dá licença, eu venho trabalhar
Cabocla Jurema e seus caboclos da Mata Virgem na fé em Oxalá.

Dentro do tipo de coerência que rege o imaginário umbandista qualquer elemento do cenário pode assumir o estatuto de sujeito. A relação entre linguagem e sujeito se constrói num jogo de significantes que obedece a um sistema de equivalências simbólicas que não leva em conta apenas as palavras, mas a materialidade das coisas. O sujeito não apenas se inscreve como efeito discursivo, como também se encarna nos elementos da natureza que o presentificam:

[...] as palavras e as coisas não são separadas, nem as palavras e as coisas dos deuses, mas onde a individualidade humana, incapaz de se identificar totalmente às palavras, às coisas ou aos deuses, não deixa, no entanto, de se refletir neles para se compreender (AUGÉ, 1988; p.14 – tradução nossa¹⁶³).

Neste sentido, o significante “Jurema” acima apresentado neste ponto cantado reúne em si diversos significados, conforme apresentado por Bairrão (2003b) tais como: uma árvore, uma bebida, uma cerimônia religiosa, uma entidade espiritual, o local de culto e oração (congá umbandista), mundo espiritual, plano espiritual, índia metafísica, linha das caboclas de Oxossi, pintura ou estatueta de uma índia, cidade do Além, a mata, um tronco. Esta única palavra alcança uma ampla polissemia graças à materialidade da planta, que permite diversos usos rituais e deslocamentos poéticos.

Os deslizamentos significantes presentes no discurso¹⁶⁴ umbandista seguem um padrão de substituição de elementos que possuem um mesmo estatuto semiótico. O sentido é dado pela combinação significante que vai muito além da simples somatória de todos eles.

Quando estas substituições ocorrem no lugar do S1, o que era Outro (S2) transmuta-se em sujeito, tal qual pode ser visto no terceiro verso deste ponto. A palavra “eu” é, então, o ponto de torção, lugar suposto ao corte gerador da faixa de Moebius. Se sujeito e Outro se encontram em continuidade nesta estrutura, paradoxalmente, o lugar da ruptura está marcado, promovendo uma nova maneira de articular a parte e o todo. Somente pela análise pontual da superfície é que se pode afirmar que ela possui duas faces, daí a evanescência relativa à noção de sujeito tal qual apresentada pela psicanálise lacaniana.

Este ponto cantado revela simbolicamente uma relação que é da ordem do Real. Topologicamente, sujeito e Outro formam uma estrutura bidimensional, ou seja, sem profundidade, daí a dificuldade de concebermos uma figura unilateral e, no entanto, dual por comportar, pontualmente, sujeito e Outro como avesso e direito um do outro. É exatamente

¹⁶³ « [...] les mots et les choses ne sont pas séparés, ni les mots et les choses des dieux, mais où l'individualité humaine, incapable de s'identifier totalement aux mots, aux choses ou aux dieux ne cesse pourtant de s'y réfléchir pour se comprendre ».

¹⁶⁴ A palavra “discurso” é utilizada neste contexto como qualquer ato enunciativo, podendo ser: pontos cantados, movimentos, danças, imagens, trabalhos rituais.

esse percurso que deve ser feito quando analisamos o assujeitamento ao saber que, do ponto de vista lacaniano, é intrínseco à linguagem, capaz de inserir o sujeito na estrutura que tem seu acontecimento no âmbito do discurso.

A incorporação da Cabocla Jurema invocada neste ponto transporta o sujeito para uma dimensão regida por enunciações do Outro, reveladoras de sentidos múltiplos impossíveis de uma objetivação total e, mesmo assim, capazes de espelhar o sujeito. Médium e entidade, assim compreendidos, coexistem estruturalmente, sendo posições enunciativas distintas na formação do sujeito.

Trata-se, neste momento, de uma simples aplicação das superfícies topológicas a uma cadeia significante fornecida pelos pontos cantados, o que nos é útil para – através da tentativa de analisar um movimento de uma entidade em relação aos pontos – rever a centralidade dada à cinésica para a elaboração da modelagem topológica. Concluímos que o movimento a ser investigado é o do significante, em qualquer suporte material que ele apareça, e não apenas restrito ao movimento corporal, mesmo atrelado aos pontos cantados. É preciso ouvir médiuns e entidades para delinear mais precisamente a trajetória significante e as superfícies por ela configuradas.

Nossa análise dos pontos cantados visa delimitar aqueles que aludem às pulsões. Para tanto, nos pautaremos em significantes que se relacionem ao sensorial, entendido não na esfera da simples narração de uma percepção, mas no encontro com o Outro, lugar de onde as enunciações se originam. Embora muitos pontos sejam narrados em primeira pessoa, fazendo referência aos médiuns que cantam, de fato é o Outro que se mostra instância enunciante:

Eu vi mamãe Oxum na cachoeira,
sentada na beira de um rio,
colhendo lírios para enfeitar nosso congá.

O ato de ver remete o médium a uma cena cujos elementos (cachoeira, rio) presentificam esta divindade. É como se esta cena enunciada neste ponto chamasse o fiel a fazer parte dela, o que ocorre para os umbandistas por meio da incorporação. O rio ou Oxum se faz presente seja pela imagem visual da cena em questão, seja pelo barulho da cachoeira, seja pelo cheiro característico da beira do rio. A aproximação da entidade ou do orixá, embora regulada por um mesmo cenário, se particulariza sensorialmente para cada médium, ou seja, embora haja regras que definem as características gerais de uma entidade, sua manifestação jamais será exatamente a mesma.

Oxum lava meus olhos,
 Oxum minha emoção,
 Oxum, flor das águas,
 lava meu coração.

Neste ponto, pede-se que, assim como as águas das cachoeiras, as lágrimas – metonímia corporal daquelas – ao caírem, purifiquem o médium deixando-o leve como uma flor. Esta enunciação só tem sentido porque Oxum é a divindade das águas doces que, no corpo do fiel, são capazes de depurar impurezas espirituais, promovendo uma limpeza emocional. Ao tomar corpo, o significante “cachoeira” (implícito neste ponto) se transforma em letra, inscrevendo a dimensão do Outro na superfície subjetiva.

Eu sou da mina,
 eu sou da mina de ouro,
 onde mora mamãe Oxum,
 guardião do meu tesouro.

Oxum aparece aqui não mais em relação às águas doces, mas em relação ao ouro, que no sistema umbandista deriva daquelas: “Oxum são as águas que regem a fecundação e promovem a maternidade. Permitem a germinação das sementes e seu crescimento, proporcionando abundância e prosperidade – o ouro” (CASTRO, 2009, p. 30). O Outro, que aparece metonimicamente no ouro, é o campo em que o sujeito nasce enquanto presença significante. O sujeito se identifica com a entidade graças a este traço. O verbo ser, como elemento de ligação lógica, situa o sujeito diante dos significantes, mediando a conexão entre eles. Tesouro, como metáfora de algo valioso para o sujeito (seu próprio ser), aparece como algo externo, mas íntimo (objeto *a*) que, no campo do Outro, torna-se o vazio que a superfície do toro vem revestir, colocando em continuidade sujeito e Outro. Por outro viés, temos que a identificação também é concretamente expressa pela metáfora de filiação (muito comum nas religiões afro-brasileiras), em que a referência à entidade ocorre pelo termo “mamãe Oxum”.

Em relação aos pontos cantados que aludem ao domínio pulsional, apresentaremos alguns em função das características que, de certo modo, definem as entidades e ou orixás, ainda que não totalmente, pois conforme verificado com os pontos de Oxum, cada um deles atém-se a um significante-mestre. Não pretendemos definir o mundo espiritual ou uma classe de entidades, apenas rastrear – via significante – o enodamento entre imaginário, simbólico e real.

A primeira umbigada é baiano quem dá,
eu também sou baiano,
eu também quero dar.

Novamente, há a questão da identificação, porém agora situada cinesicamente. Este ponto reafirma o que se constata na maioria dos terreiros de umbanda, que é por meio da dança que a incorporação se concretiza. Neste caso, uma dança que retrata características que definem a especificidade desta linha:

A composição do contraditório é vivenciada, em ato, em significantes que ilustram a ginga de pisada dúbia. O baiano dança em um ritmo caracteristicamente nordestino, o xaxado (um pé lá, um pé cá), em uma pisada firme, porém na cadência de um movimento cambaleante, uma ginga oscilante, reveladora da maleabilidade da linha (MACEDO; BAIRRÃO, 2011, p. 210).

Dançar é manifestar a presença do Outro seja ainda de forma invocativa ou já incorporada. Implica um controle muscular (pulsão anal-sádica), uma regência coordenada de gestos muito além de uma simples coreografia. Traços significantes da entidade materializam-se no corpo em função da reverberação subjetiva que causam no médium. O movimento, antes de ser exterior (dança), obedece a uma sequência significativa interior (RODRIGUES, 1997) que coloca em continuidade sujeito e Outro a partir daquilo que era exterior e que se tornou interior; de forma que o exterior também seja central, conforme sustentado pela espacialidade tórica.

Obtém-se o toro pelo fechamento de um cilindro, forma que não apresenta uma verdadeira diferenciação entre interior e exterior. O que se poderia chamar de “dentro” é apenas o percurso por onde o “fora” continua, se o “fora” fosse ar, ele estaria em volta e dentro de todo o tubo. Uma vez que o cilindro é fechado, dando origem ao toro, o “ar” de dentro continua a ser o mesmo “ar” de fora, ou seja, aquilo que era exterior também é central. Os movimentos vistos de outras entidades incorporadas (exterior) tornam-se parte do repertório gestual de um médium (interior) quando os significantes por eles veiculados “tocam” o seu corpo. O movimento só tem e cria sentido quando de fato coloca em circulação os significantes que vindos do Outro apresentam uma cena para além da esfera reprodutiva, da cópia.

No céu tem uma estrela,
no mar também tem.
Salve a estrela do céu,
salve a Estrela do mar.

Este ponto é de uma Cabocla de Iemanjá chamada Estrela do Mar. O significante “estrela” participa de uma cadeia associativa referente ao brilho, à luminosidade não se restringindo ao significado biológico do termo, tal qual uma médium relata, mais abaixo. A luz da estrela toca a água do mar irradiando outros sentidos para Estrela do Mar, que deixa de ser apenas um animal marinho, para se tornar um encantado¹⁶⁵, podendo se apresentar também em uma forma antropomórfica. A polissemia presente diz respeito à possibilidade de produção de sentidos organizada por uma estrutura de rede, permitindo a eleição de alguns significantes como equivalentes. “Estrela” como equivalente de “luz” e “luz azul” como equivalente à entidade (Cabocla Estrela do Mar), já que azul é a cor de Iemanjá.

No entanto, nessa produção de equivalência metafórica, o olhar incapaz de se ver, é aquilo por onde o sujeito entra na luz, fazendo-se rastro passível de ser seguido assim como o feixe de luz. Tornando objeto (*a*) o sujeito como olhar atesta que o seu íntimo pode se localizar do “lado de fora”, do lado do Outro: ao invés de olhar ele é olhado.

“Ela é dos cabelos compridos assim, fininho lisinho, mas muuuito comprido, ela tem mesmo, isso não é brincadeira, ela tem uma estrela na testa, azul, existe uma estrela na testa, esta estrela brilha muito e muitas vezes que eu olho, eu só enxergo ela [...] Ela tem uma vestimenta diferente porque, é, uma coisa meio azulada, meio branca, parece molhada para ser bem sincera, parece um pano molhado, colado assim, fica meio engruvinhadinho, sempre que eu olho para ela, parece que vive dentro d’água, parece sempre molhada, os cabelos molhados [...] o colo do peito aparece debaixo do decote em v, e ela carrega uns colares, que a meu ver, eu não sei identificar se é pérola ou não, não sei, parece pérola porque são bolinhas e são clarinhas. As mangas param no meio do braço. Uma coisa que eu sempre notei nela é que a saia que eu vejo parece uma coisa feita de espuma, eu não sei identificar que diacho que tecido é esse, custou para eu entender que o que eu via era água, porque a Estrela, ela sai de dentro d’água, então aquela água vem vindo junto, então aquilo que eu achava que era espuma pode ser espuma do mar, das ondas, é muito semelhante [...] A estrela que ela tem na testa é o que eu mais vejo, eu sei da presença dela porque a primeira coisa que aparece é a estrela, quando eu olho assim, esta estrela faz tuu, parece que acende a luzinha e apaga, aí eu sei que ela está por perto”.

Esta médium relata a imagem que a sua Cabocla Estrela do Mar lhe apresenta. Temos aqui a descrição antropomórfica de Iemanjá e também um deslocamento metonímico pelo brilho azul que informa a presença da entidade, sendo a própria presença da mesma. Todos os elementos constituintes de tal descrição: cabelo, roupa e colar remetem a significantes

¹⁶⁵ O termo “encantado” na umbanda refere-se aos seres que assumem qualquer forma desde a humana como a de animais ou de seres sobrenaturais.

relativos à água do mar e fazem corpo, fornecem um fundo para o brilho azul que vem da “Luz do Mar”.

O brilho é o que captura o olhar, é parte expelida do sujeito pulsional que se relaciona não apenas com o ver, mas com o ser visto, espelhando o sujeito ao capturá-lo neste feixe de luz que dá o contorno de um acontecimento. De fato, é a luz azul que “olha” a médium e não o contrário. Mais do que ver, ela se sente olhada, tocada por esta presença que anuncia a chegada da entidade.

O sujeito escópico se desloca num espaço moebiano, não sendo possível delimitar a fronteira entre ele e o Outro. Para além da continuidade entre avesso e direito, há o fato de que a visão só é possível guardada uma devida distância, que possibilita o foco. A extrema aproximação do objeto, no caso a luz azul, sugere a imersão do sujeito no Outro que, no caso, equivale à incorporação.

Por meio da linha de autopenetração (“pseudocorte”), entra-se no espaço topológico do *cross-cap*, no qual o exterior encontra-se em continuidade com o interior, fazendo com que a superfície atravesse a si mesma, porém, apenas imaginariamente, sem que haja de fato um corte.

No entanto, nem sempre a palavra “estrela” em um ponto cantado remeterá necessariamente à pulsão escópica. Pode haver casos em que outros significantes sejam mais relevantes para inscrever uma entidade.

Oi lá no céu tem estrelas, oi lá na céu tem luar,
é lá que mora a cigana que aqui vem trabalhar.
Oh, cigana, oh, encantada, moça bonita, rainha da minha estrada.
Cigana, oh, cigana, moça formosa, todos saúdam a Cigana das Rosas.

Neste ponto, por exemplo, que alude um tipo de pomba-gira, “rosas” se apresenta como o significante-mestre e não “estrelas” que, juntamente a “luar”, parecem constituir o cenário noturno característico das entidades da esquerda¹⁶⁶. A cor (vermelha) e o perfume da rosa ou o som da gargalhada da pomba-gira normalmente são imagens que apresentam para os médiuns a aproximação desta linha de entidades.

A porta do inferno estremeceu,
o povo corre para ver quem é,
ouvi uma gargalhada na encruza,
é pomba-gira, mulher de Lúcifer.

¹⁶⁶ A esquerda umbandista se apresenta em oposição à direita, composta por espíritos elevados, “de luz”. Por apresentar o lado mais mundano do ser humano, relaciona-se aos “aspectos pessoais e coletivos menos exibíveis” (BAIRRÃO, 2002, p. 61), aqueles deixados na sombra.

Os significantes que aparecem neste ponto giram em torno de atributos sonoros que sintetizam as características marcantes da pomba-gira: a gargalhada e a dança, que não estremecem apenas o caminho de sua passagem, mas também aqueles que, ansiando por sua presença, correm ao seu encontro.

É com essa voz (gargalhada) vinda do Outro que o sujeito se identifica, por um processo de incorporação que instaura um espaço contínuo cujo interior encontra-se em continuidade com o exterior através de um “pseudocorte”, o qual produz uma superfície ao mesmo tempo aberta e fechada. A gargalhada vem do Outro anunciando sua presença: a entidade se enuncia pela gargalhada, assim como a médium a invoca através deste mesmo som. Quando a barreira entre eles (expressa pelo “pseudocorte”) é rompida e o redobramento se efetua, a incorporação ocorre.

Tanto a luz azul, quanto a gargalhada – são formas do objeto *a*, olhar e voz respectivamente – apresentam, por meio do *cross-cap* e da garrafa de Klein, uma característica topológica comum: a linha do “pseudocorte”. No caso do movimento (dança), apresentado pela superfície do toro, temos algo semelhante a esse cruzamento no encontro das linhas circulares das bordas do cilindro. Ou seja, a propriedade que define a incorporação não se fundamenta na pulsão, mas no fato de que estas superfícies se atravessam (no espaço de dimensão três). Quando um pedaço da superfície cruza o outro, a incorporação – como um trajeto espaço-temporal realizado pelo significante que parte do Outro e atinge o sujeito – se concretiza.

6.2.1 Cinésica e ponto cantado

De que modo as imagens suscitadas pelos pontos cantados se materializam no corpo do médium incorporado? É esta a questão que procuramos elucidar por meio da análise de um movimento.

Para Rouget (1980) a dança é uma parte essencial da constituição do transe porque é ela que o provoca (“dança abstrata”) ou que manifesta o estado da possessão (“dança mimética”). É a este segundo tipo de dança que nos referimos. Porém, reduzimos o sistema de signos (movimentos) que ela codifica, no ritual, a personalidade encarnada dos deuses a um único elemento, visto que compreendemos a dança como uma frase cuja semântica não se assenta sobre a somatória de signos isolados, mas em uma combinatória de movimentos. Talvez a “dança figurativa” seja composta por variações que repetem a inscrição de um

significante, mas devido à dificuldade em descrevê-las para dar a forma total de sua composição corporal, optamos, para efeito de exemplo, trabalhar com um único movimento.

Partimos dos resultados da investigação realizada por Bairrão (2008) acerca dos significantes (letras) que apareceram nos comentários de pais de santo da umbanda baseados em imagens de movimentos rituais de entidades incorporadas. Ele verificou que as diversas partes do corpo não recebem igual atenção, pois há sutilezas gestuais diferentes para cada linha, ou seja, ele concluiu que a cinésica ritual é vinculada a narrativas que definem a *performance* em termos de indícios imagético-gestuais que se sustentam sobre um fundo epifânico, o qual também interrelaciona esses movimentos à simbólica espacial dada ritualmente (o inverso também vale, a simbólica também condiciona o ritual). Tem-se, com isso, que no conjunto cinésico há traços elementares, que, gestalticamente, fazem figura e orientam a decifração das entidades.

Visando esses traços presentes na linguagem corporal de Iansã, ou seja, aqueles que inscrevem no corpo o significante-mestre desta divindade, analisaremos o movimento ritmado da mão¹⁶⁷ direita, espalmada, que tremula, movimentando também, mas como consequência, os músculos do antebraço.

Figura 25- Iansã, terreiro Ogum Rompe- Mato

¹⁶⁷ A mão geralmente mantém um ângulo de noventa graus com o ombro, seja quando o orixá a sustenta na altura da cabeça, seja quando faz reverências abaixando o tronco e rodando o corpo em torno de seu próprio eixo.

Iansã ou Oiá é um orixá feminino, que segundo Prandi (2001b) “dirige o vento, as tempestades e a sensualidade feminina. É a senhora do raio e soberana dos espíritos dos mortos, que encaminha para o outro mundo” (p. 22). Com base nos mitos recolhidos sobre ela, o mesmo autor (op. cit.) ainda comenta que muitos dos seus atributos lhe foram dados por seus amantes, entre eles o uso da espada por Ogum, e o da justiça e o domínio dos raios por Xangô. Pela semelhança imaginária¹⁶⁸, devido ao uso da espada e da insubmissão ao poder masculino, na umbanda ela é sincretizada com Santa Barbara (LIGIERO; DANDARA, 1998):

Iansã tem um leque de penas
Para abanar em dia de calor
Iansã mora nas pedreiras
Eu quero ver meu pai Xangô.

Tomando o “vento” como significante-mestre deste orixá, temos neste ponto a alusão ao “leque de penas”, instrumento produtor de vento. Por meio de deslizamentos metafóricos e metonímicos (Iansã é ao mesmo tempo o vento e aquilo que o produz), podemos nos referir ao movimento feito pela entidade incorporada com as mãos que tremulam como a literalização daquele significante, ou seja, o “vento” se inscreve na dança mimética deste orixá em um movimento facilmente reconhecível.

Em termos da pulsão, o extravasamento motor liberado pela transformação da “voz do vento” presente no sibilar dos bambus (o bambuzal é lugar onde frequentemente se fazem as oferendas para Iansã) em “movimento do vento” se apresenta, topologicamente, pela transformação da superfície da garrafa de Klein na do toro. Não se trata de uma transformação homeomórfica, pois é preciso operar um corte longitudinal naquela superfície para desfazer a inversão de sentidos ao conectá-la novamente.

Assim como ocorreu com a análise dos pontos cantados, a cinésica associada ao figurativo, mesmo apresentando uma estrutura simbólica, não é suficiente para indicar uma composição estrutural da possessão. De alguma maneira o significante circula no corpo como imagem, sensação e movimento, porém, esta circulação é impossível de ser mapeada apenas com dados do sistema umbandista. O Outro não subsiste por si só, mas na sua relação com um sujeito (o Outro é condição mesma do sujeito e vice-versa).

¹⁶⁸ Santa Bárbara foi decapitada por uma espada e Iansã, por ser guerreira, usa uma espada. No contexto católico e no africano aparece o mesmo significante (espada), mas com implicações praticamente antagônicas. Talvez isso seja apenas uma semelhança ilusória, um mal entendido (BAIRRÃO, 1999).

Pela análise dos pontos cantados têm-se acesso à simbólica umbandista, às combinações e aos deslizamentos possíveis entre os significantes, discerníveis para aqueles que conhecem o idioma; assim como pelos gestos têm-se a consubstancialização do significante em letra. No entanto, as danças, os movimentos atestam a presença do espírito em um tipo de comunicação cujo código, embora reconhecido como corporal¹⁶⁹, não pode ser especificado.

Barbosa e Bairrão (2008) ao descreverem e discriminarem as movimentações típicas de dez categorias de espíritos presentes na umbanda, a partir do método Laban – também conhecido como análise do movimento –, a fim de verificar o modo que a linguagem corporal das entidades incorporadas transmite estados internos representados em suas danças, por meio do esforço, da tensão muscular e da velocidade do movimento, concluíram que a partir de quatro fatores¹⁷⁰ foi possível diferenciar a movimentação corporal das classes de espíritos analisadas, inclusive estabelecendo correlações e contraposições entre elas:

¹⁶⁹ Isto implica que este código precisa ser corporalmente reconhecido, ou seja, por já carregar este tipo de inscrição que essa comunicação pode ocorrer.

¹⁷⁰ “Tais fatores são: peso, tempo, espaço e fluência. Cada um é acompanhado por uma participação interna (espécie de atitude diante de). No que se refere ao fator de movimento peso, a participação interna é a intencionalidade; no caso do tempo é a decisão; no caso do espaço é a direção; e no caso da fluência é a progressão. É importante ressaltar que os elementos de esforço são conceitos específicos, que dizem respeito a características intrínsecas à movimentação (e que podem ser ativos ou passivos em relação ao fator de movimento). Observa-se o elemento de esforço peso perguntando que grau de energia muscular é gasto no movimento. Quão resistente este movimento é ao próprio peso da pessoa que se movimenta, à gravidade, e dessa questão surgem dois tipos de respostas: o movimento pode ser firme, isto é, resistente ao peso, com uma atitude intencional ativa em relação a ele e na interação com o espaço, apresentando tensão muscular. Outra possibilidade é o movimento apresentar-se passivo em relação ao peso, e essa atitude abre a possibilidade de dois tipos de movimento: o leve e o relaxado. Laban coloca essas duas características como fazendo parte do elemento de esforço peso leve, porém, acreditamos ser importante fundamentar a conceituação desse elemento de forma a diferenciar claramente ambos. Um tipo de movimento é aquele que não se opõe, não resiste ao peso e por isso é leve. Podemos pensar, por exemplo, em uma pena, que cai levemente porque não tem “peso” (na acepção do senso comum) e não resiste nem a ele (pois não o tem) e nem ao ar. Outro tipo de movimento que não resiste ao peso é o movimento relaxado, o que chamariamos na linguagem comum de “pesado”. Um corpo de um homem morto sendo carregado não resiste em nada ao peso, mas ao contrário de ser leve, é relaxado, abandonado ao seu próprio peso. Podemos pensar então, que o movimento não resistente ao peso é leve quando não “pesa” (como a pena), quando não apresenta densidade corporal. Mas que é relaxado, abandonado, quando tem densidade, o que não passa a sensação de leveza, mas de ser “pesado”. Observa-se o elemento de esforço tempo perguntando qual a velocidade do movimento, qual a duração deste. O movimento pode ter uma atitude ativa ou passiva em relação ao tempo. A atitude ativa em relação ao tempo cria um movimento de tempo súbito, passando a sensação de acontecer de repente, em um instante. Por sua vez, a atitude passiva diante do tempo cria um movimento de longa duração, o que dá a sensação de um movimento longo, infinito. Observa-se o fator de movimento espaço na maneira como o movimento chega ao lugar para onde houve o deslocamento. Se ele chega de forma direta, quer dizer que tem uma atitude ativa em relação ao espaço, se a atitude é passiva, o movimento é flexível em relação ao espaço. O elemento de esforço fluência caracteriza a progressão que o movimento tem, se ele é fluido ou controlado. O movimento controlado é ativo em relação à sua progressão, existe interferência na fluência, o que passa a sensação de algo entrecortado, como por exemplo, o tremor de mãos ou pernas. Entretanto, o movimento livre é passivo em relação à fluência, passando a sensação de continuidade e liberdade. É importante ressaltar que os elementos de análise (peso, tempo, espaço e fluência) não são categorias estanques, mas estão intimamente relacionados, o que confere maior complexidade ao tratamento dos resultados, ao mesmo

A “análise do movimento” permitiu sondar sensações, elementos de esforço e sentidos corporais de maneira não redutora ao verbal, o que é fundamental, pois larga parte da experiência religiosa umbandista, se não a mais importante, é vivida, sentida e compreendida corporalmente. Mais do que isso, encontraram-se evidências de ser possível combinar os resultados desse tipo de análise com saberes sobre o contexto sócio-religioso umbandista obtidos por outros métodos para levantar o véu de presumíveis significações não verbais manifestas nos rituais, enunciadas corporalmente e matizadas por um colorido histórico-cultural brasileiro (BARBOSA; BAIRRÃO, 2008, p. 232).

Além disso, também enfatizaram que os movimentos produzem uma significação gestáltica, ou seja, isoladamente as entidades podem apresentar os mesmos atributos relacionados a mais de uma categoria (peso, tempo, espaço, fluência), mas é somente o conjunto formado por todas as categorias que fornece uma compreensão do movimento corporal executado. Isso indica que os traços significantes relativos às entidades não se sustentam na somatória dos movimentos, mas na forma como eles se combinam.

Está claro que as imagens se objetivam em sensações e em movimentos, graças à circulação significativa no corpo. Porém, a análise do movimento além de ser algo extremamente complexo, provou a impossibilidade de se pensar a dança como uma frase composta por palavras. Os movimentos não possuem a mesma estrutura semântica daquelas, não possuem significado ao serem analisados isoladamente.

Portanto, não há sentido em tentar relacionar um significante a um movimento específico. De fato, Iansã não se apresenta apenas por meio da mão que tremula, mas também na velocidade dos gestos, como na velocidade que as caboclas de Iansã giram ao dançarem. O equacionamento do traço comum a uma classe de espíritos não se revela uma única letra, pois o significante pode se espacializar em inúmeros movimentos.

Parece haver no gesto uma espécie de corte¹⁷¹ que possibilita a contabilidade da falta (simbólico) em função de um sistema de equivalências (real):

O traço unário é a atadura entre o real e o simbólico. Do real marca a identidade da falta e como significante registra pura e simplesmente a diferença. A diferença não inteira a coisa: estilhaça-a. Onde a necessidade de compreender a realidade como constructo de marcas significantes, por sobre resíduos de um real desconstruído (BAIRRÃO, 2003a, p. 224).

Neste sentido, o vento, a velocidade, a mão, o leque, inscrevem metafórica e metonimicamente o sujeito em qualquer suporte que – não coincidente, positivamente, a traço

tempo em que privilegia a ideia de continuidade da movimentação e preserva a característica não mecanicista da análise” (BARBOSA; BAIRRÃO, 2008, p. 226-227).

¹⁷¹ “O entendimento do significante como corte é requerido antes do mais pelo fato do traço – perceptual, de memória, imaginário, etc. – em hipótese alguma remeter a uma totalidade objetiva” (BAIRRÃO, 2003a, p.225)

algum, mas à negação da identidade no traço – repete o lugar do furo¹⁷² como origem do ato. Nos movimentos das divindades há algo que sutilmente se repete, não no âmbito da execução motora (mexer as mãos, por exemplo), mas no como isso ocorre. É esse como, demarcador de letras, de cortes, que assinala o mesmo contorno (pulsional) do vazio.

Com isso, conclui-se que a configuração topológica não pode ser apreendida em abstrato, é preciso considerar o dinamismo que configura e reconfigura a estrutura: o sujeito (do inconsciente) que como tal só aparece na relação transferencial.

¹⁷² « *Il en manque un. C'est ça l'origine du trait unaire, un trou* » (LACAN, 1967 - Seminário 13, inédito, proferido no dia 8-12-65).

7. A RELAÇÃO TRANSFERENCIAL

Em 2009 retomei a pesquisa de campo em um terreiro situado na cidade de Campinas¹⁷³. Uma amiga convidou-me para conhecer o terreiro no qual ela iria atuar como médium atendente. Como havia acabado de me mudar para esta cidade, seria uma ótima oportunidade de fazer contato com novos médiuns para dar continuidade ao desenvolvimento desta pesquisa.

Até então, só conhecia a Barbara como amiga, jamais havia imaginado que ela e suas entidades viriam a ser os principais colaboradores deste estudo. No entanto, a primeira experiência que tive ao “tomar passe” com sua cabocla, Águia Dourada, foi tão profunda que no final da gira fui falar com a médium para saber se ela gostaria de participar deste estudo. Trechos do meu diário de campo relativos a este contato ilustram essa sensação de ter sido laçada pelo significante e, através dele, ter sido inserida no discurso do Outro – espelho do acontecer subjetivo:

“Diferentemente dos terreiros que havia conhecido em Ribeirão Preto, que eram bem pequenos e improvisados, localizados nas casas dos pais de santo, o lugar era muito bonito, com muito verde cercando a casa que continha uma sala bem espaçosa destinada às giras. Não havia imagens de nenhum orixá ou entidade, o congá era uma mesinha baixa colocada perto da parede, lembro-me de uma orquídea roxa e algumas velas sobre uma toalha branca. Acima da mesa, à esquerda, havia um quadro de tucanos pintados à mão. No chão um desenho ying-yang marcava o centro do terreiro demarcado por cordas que formavam um círculo.

A gira se iniciou com os médiuns “puxados” pela mãe de santo entrando enfileirados e dançando ao som dos atabaques e pontos cantados. As mulheres vestiam uma blusa tomara que caia de rendas brancas e um saiote bem rodado, todas com estampas grandes, mas cada uma de uma cor. Na cabeça, havia turbantes do mesmo tecido da saia que deixavam os cabelos escondidos.

Reparei mais na Barbara e na incorporação de sua cabocla. Seu jeito de dançar era bem sensual, mexendo em harmonia braços e quadris de forma que o movimento todo dava uma sensação de força e feminilidade. Seus movimentos eram bem rápidos, rodava, mexia os braços e tornava a rodar de novo. Logo chamaram os consulentes para se dirigirem às entidades com as quais gostariam de se consultar, e assim formaram-se filas na frente delas.

A espera até que foi rápida. A Cabocla pediu para eu tirar o casaco, deu um passe com baforadas de charuto e disse: “agora você está protegida”, e falou que podia vesti-lo de volta. Ia pedir para eu tirar a presilha de borboleta que tinha no cabelo, mas falou que era formosa, e por isso podia ficar com ela.

¹⁷³ Devido a um pedido da médium não citarei nem seu nome nem o nome dos terreiros dos quais participou por não se sentir à vontade com este tipo de exposição. Segundo ela, o destaque descritivo e analítico deve ser dirigido às entidades; por esta razão, referir-me-ei a ela usando o nome fictício Bárbara (nome católico de Iansã).

Depois pediu para eu pensar em um ser bem grande e iluminado, e que eu ia sentir uma coisa muito boa, falou também para eu fechar os olhos (parecia que eu estava hipnotizada pelos olhos azuis arregalados que olhavam para mim, como se isso fosse um convite de um contato espiritual). Fechei-os imediatamente. Pensei em Jesus, que na umbanda é Oxalá e no meu avô já falecido, que se tornou uma espécie de guardião espiritual da nossa família; tentava alternar meu pensamento entre essas duas imagens, mas ele se fixava mais na figura do meu avô.

Depois que a Cabocla me deu o passe, com baforadas de charuto e cruzando alguns pontos no meu corpo com a pomba (giz branco), perguntou o que havia visto. Respondi que não havia visto imagem alguma, mas que tinha sentido a presença de uma luz em volta de mim, como se meu corpo tivesse se expandido. Ela falou que era uma montanha e perguntou em quem havia pensado. Disse que era no meu avô e que o lugar que ele mais gostava de ficar era na sua fazenda, que tem muitas montanhas. Acrescentou que a montanha serve para fornecer uma vista de cima, que assim como as águias, depois de ver o todo, podemos escolher o alvo a ser perseguido.

Depois falou que eu tenho uma força muito grande na figura desse caboclo de Xangô e falou que eu ia dançar para ele. Aquilo me pegou totalmente desprevenida, acho que certo desespero se estampou na minha face por uns instantes, ela me disse: “você vai dançar para ele, esqueça os outros, não se preocupe em dançar certo ou errado, apenas dance”.

Fechei os olhos e tentei me concentrar no som do atabaque. Dei-me conta de que estava tocando um ponto para Xangô. Fui soltando o corpo aos poucos, e dancei. Rodei, cruzei os braços na altura do peito e acima da cabeça. Sentí que alguns cambonos se aproximaram ao meu redor, dancei mais e me soltei mais. Foram alguns instantes em que pude me sentir livre. Foi muito bom.

Depois disso a Cabocla perguntou se eu faria um banho. Disse que sim e ela falou que devia pegar eucalipto, sorri e disse que na fazenda meu avô havia plantado eucalipto. Devia amassá-lo para tirar sua seiva, não precisava usar fogo porque eu já tinha bastante e, depois do banho, era para derramar a água do pescoço para baixo. Falou também para eu consagrar um cristal para Xangô. Para isso devia amassar folhas de manjeriço e deixá-la por três noites à luz do luar. Não precisava acender velas. Perguntei se deixava o cristal em um lugar alto (no terreiro do Adilson as entidades sempre falavam isso) e ela respondeu: “você gosta, né, fia?” – enquanto eu me guiei pela informação, ela interpreta pelo desejo.

Nunca havia me sentido assim antes com nenhuma das entidades que havia conhecido. Fiquei muito emocionada, em alguns momentos meus olhos se encheram de lágrimas. Nunca havia me sentido tocada dessa maneira. A associação montanha – eucalipto (relacionados a Xangô e no plano pessoal ao meu avô), assim como águia – olhar (relacionados à Cabocla Águia Dourada, e por metáfora, a mim), somados à justiça, atributo de Xangô (que se manifestava ao pé da letra no entendimento do meu avô, para quem certo e errado, sendo muito bem definidos, delimitavam um senso de justiça que transcendia a justiça dos homens) teceu uma rede de sentidos, construída neste espaço do “entredois” (relativo à cabocla Águia Dourada e à pesquisadora), sendo capaz de me apresentar em um novo lugar relativo à minha filiação subjetiva”.

Finalmente outra forma comunicacional havia se estabelecido além da mera racionalidade intelectual. Isso não implica, no entanto, em uma conversão religiosa.

Demonstra apenas que uma qualidade necessária para o desenvolvimento da pesquisa de campo, o deixar-se invadir por sensações capazes de impactar psíquica e existencialmente o pesquisador, fora deflagrada.

Experiências semelhantes são comuns àqueles que se submetem ao trabalho de campo, podendo inclusive levar a uma reestruturação de paradigmas existenciais. A declaração de Victor Turner (1975) é bem elucidativa quanto ao sentimento de ter sido tocado pelo Outro:

Não fiquei imune aos poderes simbólicos que invoquei na investigação de campo. Depois de muitos anos como agnóstico e materialista monístico, eu aprendi com os Ndembu que o ritual e o seu simbolismo não são meramente epifenômenos ou dissimulações de processos sociais e psicológicos mais profundos, mas têm valor ontológico, de algum modo relacionados à condição humana como uma espécie em desenvolvimento, cuja evolução ocorre principalmente através de suas inovações culturais. Eu me convenci de que a religião não é apenas um brinquedo da infância da raça, a ser descartado em um ponto nodal do desenvolvimento científico e tecnológico, mas está realmente no coração da matéria humana (p. 31 – tradução nossa¹⁷⁴).

Ao relatar a minha experiência ao final da gira para a Barbara, ela disse ter se surpreendido com a afinação significativa criada entre mim e sua Cabocla e disse que da parte dela ela estaria disposta a participar da pesquisa, mas que precisaria da permissão do pai de santo.

Como estratégia de aproximação e a fim de me familiarizar com os outros médiuns, comecei a frequentar regularmente as giras. Todos pareciam muito simpáticos e abertos a novas amizades; por exemplo, seu cambono sempre me contava as sensações que experimentava ao auxiliar a entidade junto aos consulentes e no decorrer da gira.

Essa atmosfera, que senti como receptiva, me incentivou a conversar com a dirigente do terreiro. Aqui cabe uma explicação hierárquica: como este terreiro é uma espécie de filial, o pai de santo, que reside em São Paulo, designou uma pessoa de Campinas para assumir as questões religiosas e burocráticas na sua ausência. Ela seria a pessoa que mediará meu contato com o pai de santo, com quem jamais conversei.

Depois de duas semanas de espera, ela me disse que a priori eu poderia começar a pesquisa com a Barbara, e que se fosse necessário ela permitiria o contato com outros médiuns, mas que seria adequado nos encontrarmos em outra ocasião para que eu pudesse lhe

¹⁷⁴ “*I have not been immune to the symbolic powers I have invoked in field investigation. After many years as an agnostic and monistic materialist I learned from the Ndembu that ritual and its symbolism are not merely epiphenomena or disguises of deeper social and psychological processes, but have ontological value, in some way related to man’s condition as an evolving species, whose evolution takes place principally through its cultural innovations. I became convinced that religion is not merely a toy of the race’s childhood, to be discarded at a nodal point of scientific and technological development, but is really at the heart of the human matter*”.

explicar os objetivos deste estudo, colocando-se também à disposição para esclarecimentos sobre os fundamentos e preceitos religiosos do terreiro, pois, conforme ela bem enfatizou, é preciso entender o contexto que sustenta e organiza o fenômeno mediúnico.

Na umbanda há uma hierarquia e uma organização segundo as interpretações dadas pela entidade chefe do terreiro, a qual visa adequar o funcionamento do terreiro e a manifestação das entidades com base em uma concepção dos orixás, dos rituais, dos elementos necessários para a execução dos rituais, etc.; logo, essa dimensão irá aparecer implicitamente e na medida em que for necessário contextualizar enunciações da médium ou das entidades. Desta maneira, respeita-se a identidade do terreiro ao mesmo tempo em que se afirma a diversidade constituinte da umbanda.

Chamou-me a atenção nessa conversa que tive com a dirigente deste terreiro o fato de ela ter dito a mesma coisa que o pai de santo Adilson em relação à combinatória das entidades e dos orixás com os elementos. Algo que neste terreiro foi estruturado e nomeado de “xirê” (roda, dança, que, assim como as roupas coloridas e o turbante na cabeça, esta palavra tem sua origem no candomblé), localizando os orixás em função da organização das forças da natureza, nascidas, segundo esta tradição, com a criação do mundo. Este se inicia com o elemento fogo, passando pela terra e água até chegar ao ar. Os orixás, neste sentido, encarnam o poder criador da natureza, promovendo uma ligação contínua entre os elementos.

Dar ouvidos a esta afirmação é considerar os “quatro elementos” como significantes-mestres capazes de representar o sujeito para outros significantes, em uma cadeia enunciativa que, por ser inconsciente, o depõe lá onde ele não se sabe estar. Sujeito este que, simbolicamente, se manifesta como efeito desta representação significativa, circulando em um espaço formado pelas relações entre a médium e as suas entidades e também entre a pesquisadora médium / entidades.

A focalização do trabalho de campo com uma médium, nos mesmos moldes de uma escuta de um caso clínico visou o favorecimento de uma relação profunda entre pesquisador e pesquisado, o que, metodologicamente, se justifica pela riqueza simbólica de suas entidades, manifestada no corpo da médium, através da combinatória enunciativa de gestos, de movimentos e de dizeres, a qual repercutiu causando efeitos na pesquisadora.

Neste sentido, constitui material de análise relevante para esta pesquisa os relatos da médium sobre as entidades e sobre as relações entre elas e as experiências vivenciadas pela pesquisadora ao ser atendida pelas entidades durante o ritual da possessão e também com a médium em conversas informais ou através de entrevistas abertas.

7.1 A médium e suas entidades

Uma vez que este trabalho visa, a partir da circulação significativa entre médium, entidades e consulente (no caso, a pesquisadora) elaborar modelagens para se pensar este espaço em termos de continuidade, a médium será apresentada, primeiramente, conforme a aparição de significantes que a representam, em pontos comuns com as entidades. Em um primeiro momento será trabalhado a topologia da médium e de suas entidades e posteriormente a topologia relativa à interação consulente – entidade – médium.

Para esta apresentação considerou-se prioritariamente a fala das mesmas durante diversos encontros e conversas. Em ambos os casos, foram os “elementos-significantes” que nortearam esta construção de modo que, combinados, configurassem uma teia de sentidos que ao convergir para um ponto nodal – o significante-mestre –, produzisse sentidos simbólicos e corporais (viscerais, nas palavras da médium), fazendo com que neste processo o outro como sujeito pudesse aparecer.

Embora as entidades pertençam ao campo do Outro, elas fazem parte da subjetividade do médium, pois se manifestam de forma específica para cada um. Daí que falar destes outros também é falar do sujeito, no ponto de torção da estrutura. Isso não significa que se trata da mesma coisa, apenas que através de significantes comuns a esta rede subjetiva pode-se pensar o sujeito em termos de pluralidade; sendo que é a configuração espacial desta rede de relações entre significantes que se pretende delinear.

7.1.1 A médium: Barbara¹⁷⁵

Barbara é uma mulher de 40 anos, de pele e olhos claros, seus cabelos são loiros e longos e, de acordo com suas próprias palavras, não corresponde em nada ao imaginário social dominante e preconceituoso que define os umbandistas como pessoas negras ou mulatas, pobres e ignorantes:

“[...] [a umbanda] sempre aquela coisa perigosa, que ninguém pode e que é errado, só ia pobre... era pobre, preto e ignorante, era isso, como é que eu de classe média ia para umbanda? A família toda mais intelectualizada... lógico, por isso mesmo, acabei indo porque não queria ser igualzinha a ninguém. Tinha lá uns 16 anos.”

¹⁷⁵ A escolha deste nome visa apresentar por meio de uma espécie de condensação simbólica os significantes que mais se repetem ao representarem a médium: Iansã / ar. Como na umbanda este orixá é sincretizado com Santa Bárbara, abarcando AR em sua grafia e vocalização, este me pareceu o nome mais pertinente ao me referir à médium.

De aparência européia (é loira) – tem origem italiana, portuguesa, mas também negra – se declara exemplar típico da essência brasileira, que também é a da umbanda: a mistura, a convivência das diferenças. No entanto, devido ao preconceito contra os negros e sua cultura, sentida na própria pele¹⁷⁶, não apenas histórias pessoais são recalcadas, como também no limite, a própria subjetividade de um povo. Todavia, por algum motivo, o que fora recalcado aparece e, neste caso, através do desejo de conhecer “coisas” africanas:

“A minha ascendência negra vem da parte da minha mãe, meu bisavô que era filho de escravo, ele era filho de escrava com senhor de engenho, então é a mistura do Brasil mesmo. Mas ninguém da minha família gosta da umbanda e por algum motivo eu comecei a gostar de coisas negras ou aparentemente africanas: atabaque, orixá [...]”

Foi seu interesse pelos orixás e a necessidade de dar vazão a sensações corporais sobre as quais não tinha controle que, na adolescência (fase tipicamente marcada pela diferenciação dos familiares), fizeram com que acabasse frequentando terreiros de umbanda, o que no início era por diversão:

“Eu era adolescente e por conta dessas coisas corporais e também porque eu achava lindo os orixás: Iemanjá, Oxum, Ogum, até que teve uma pessoa amiga, que você cruza, sempre alguém conhece umbanda [...] foi a primeira incorporação que eu tive (preto-velho), mas eu achei que eu tinha sido hipnotizada. Então, a busca da umbanda foi isso, eu ficava alegre, punha a mão na minha cabeça eu rodava e ria, eu tava com 16, eu ia me consultar com a entidade e incorporava, e achava que era eu hipnotizada, sempre essa ideia, de estar hipnotizada, de estar sendo induzida, mas é o medo, né? Tanto é que o pai de santo de um desses terreiros falou “ah, ela é adolescente e ela está com mais questões emocionais do que espirituais, ela tem que se cuidar”. Então essa coisa de necessitar de contorno [...] tem o espiritual, mas nem tudo é espiritual.”

Com o tempo, ela percebeu que a umbanda poderia ser um lugar privilegiado para dar corpo a vivências que aparentemente não possuíam um contorno definido, tanto pelo acolhimento quanto pela escuta de experiências consideradas aterrorizantes.

“Eu tenho estas questões corporais desde sempre, de ver coisas que vão acontecer e acontecem (ter visão), a pessoa pensar um negócio e eu saber o que ela pensa, não é o tempo inteiro, não é tudo transparente, não é isso, é ser atingida por algo que eu não controlo [...] é uma relação com o sagrado de ser tomado por algo, por vivências aterrorizantes, do tipo sair do corpo, ver espírito, pegar em espírito, de ver imagens, de ver futuro, ver futuro é uma coisa que eu não gosto, mas eu vou ter que saber lidar, porque é um negócio que eu faço mesmo [...] Isso sempre aconteceu e a umbanda foi uma forma disso escapar, de começar a vazar, porque é uma sensação de super excitação, de invasão.”

¹⁷⁶ Ela declara que é por causa deste preconceito, familiar e social, que prefere se manter no anonimato. No que diz respeito à exposição dos nomes dos terreiros e de outras pessoas envolvidas, ela a considera complicada por não estar mais vinculada a eles e pelo fato de querer que a umbanda se sobressaia e não a visão particular deste ou daquele pai de santo. Seu intuito é dar voz somente às entidades.

Poder ser atingido pelo Outro sem, no entanto, deixar de ser si mesmo – esta era a questão enfrentada diante de movimentos corporais sentidos como involuntários, tais como um balanço corporal, uma risada escandalosa, uma atitude agressiva ou um choro inexplicável:

“E quando eu era mais nova e ia para praia, tinha aquelas velas, eu ficava assim (balança o corpo para um lado e pro outro, como as ondas), mas também já aconteceu de estar na noitada e rá, rá, rá, rá, rir esquisito, ter umas atitudes muito agressivas ou outro dia aconteceu também de eu chorar de um jeito estranho, não era eu. Seria influência? Em parte pode ser a gente com alguma questão nossa, não tem um limite: agora é a gente, agora é a entidade, não sei até que ponto é tão bem delimitado [...] eu acredito que o mundo espiritual está sempre junto. Eu acho que tanto o lado humano, no sentido da personalidade do médium, quanto da entidade, que normalmente as pessoas não querem, ah a entidade é luz, é pura luz, é luz mas a entidade tem preferência, eu acho legal quando a entidade diz: “eu gosto de tal coisa”, porque a entidade foi gente, teve uma vida, e traçar esse percurso da entidade eu acho bonito, porque é que aconteceu isso com ela. Precisa do colorido.”

Ou seja, estas vivências ao serem interpretadas em relação ao mundo espiritual umbandista promovem um alargamento da fronteira eu – outro, fazendo com que, pela diversidade das entidades existentes, a médium possa criar, derivar sentidos para sensações a priori angustiantes. Sua personalidade, que se mostra em consonância com a personalidade das entidades, em um continuum irredutível entre eles, delineia a ausência de um limite definido entre o eu e o outro; composição subjetiva que visamos apresentar topologicamente.

Sobre sua iniciação na umbanda, que não inclui as incorporações fortuitas ao tomar passe, a médium relata que ocorre em tempos cíclicos de seis meses, tempo que geralmente permanece em um terreiro. Primeiramente frequenta um terreiro em São Paulo, depois vai a outro em Jundiaí, depois retorna ao primeiro e, posteriormente, vai para outro em Campinas que era uma espécie de filial daquele de São Paulo; sendo que foi médium de passe¹⁷⁷ apenas em Jundiaí e Campinas.

“Começou assim, eu tenho um tempo de 6 em 6 meses, não sei o que isso significa, deu 6 meses... e agora estou num outro de mudança, fui naquele em São Paulo, saí, fui para esse templo de Jundiaí, de umbanda branca, fiquei 6 meses no passe, mais ou menos isso, aí eu saí, depois no semestre seguinte eu voltei para o primeiro, deu 6 meses, eu estava no templo de m.d.a., que é médium em desenvolvimento, eu estava livre leve e solta, sem compromisso e eu já estava querendo sair. Foi quando ia abrir em Campinas e eu fui.”

¹⁷⁷ Na umbanda, há médiuns que, incorporados, auxiliam no trabalho de outras entidades, protegendo o lugar de “espíritos maus” e há os médiuns que, incorporados, atendem à população, os chamados médiuns de passe.

A primeira vez que deu passe foi em Jundiá e já estava bem à vontade com as entidades, pois já tinha contato com elas desde adolescente, embora esta relação tivesse se estreitado durante seu desenvolvimento no terreiro de São Paulo:

“A primeira vez que eu dei passe foi num terreiro em Jundiá, com a Baiana. Ela é ‘ventosa,’ ela vira e não para, ela diz ‘eu sou filha de Iansã’ e parece ser mesmo. Era um terreiro de umbanda branca, eles faziam um trabalho de cura bem interessante (curam o câncer e coisas do tipo), as minhas entidades quando ficaram lá foi interessante, porque elas tinham aquela coisa rebolenta, mas se adaptaram. A Cabocla dançava do mesmo jeito, não tinha atabaque, ela ia na frente da mãe de santo, vinha no altar, era rápido, e saudava daquele jeito que ela saúda, não dançava da mesma forma que no terreiro de São Paulo, mas fazia os movimentos dela, e pro lugar foi interessante, porque era um lugar mais rígido[...].”

Foi neste terreiro (de São Paulo) que aprendeu os princípios e os fundamentos da umbanda que conhece, pois foi com o pai de santo deste lugar que criou laços afetivos que sustentaram uma relação transferencial na qual esperava poder ser dita sobre seu ser, sobre quem ela era em termos de sua filiação espiritual:

“Eu me identificava muito com a energia do lugar e tinha essa coisa do orixá que eu achava o máximo, essa coisa de cultuar o orixá, no sentido popular. Eu tinha uma ideia de que o pai de santo, era bem transferência, tinha um saber, ele sabia sobre orixá, eu achava que ele era a pessoa que ia revelar o meu orixá.”

Ser nomeada como filha de um santo assegurar-lhe-ia uma posição e um reconhecimento social, mas esta espera em ser aceita revelava um conflito entre se submeter às imposições do outro ou se arriscar a conquistar o lugar que, de fato, lhe caberia:

“O dia que ele falou para mim que eu carregava uma Iansã, porque na hora que você diz do orixá da pessoa é o máximo, inclusive a guia do orixá é diferente, de Cabocla é igual, todas as filhas de Cabocla têm a mesma guia, mas a de orixá é individualizada, então a insígnia, o que te marca na comunidade, o que te dá reconhecimento, é ser filha de um santo. Eu queria ser reconhecida pelos outros, então, de um lado eu estava esperando ser filha de um orixá para ter esse reconhecimento e, por outro, eu estava esperando quando aquela transferência ia se dissolver.”

O mais próximo que conseguiu disso foi a revelação de ter uma Iansã, que momentaneamente lhe deu a sensação de destaque social, mas que também lhe causou uma reverberação acerca de sua subjetividade: a sensação de estar aprisionada, de estar condenada a ser uma única coisa, a qual não condizia com o princípio do vento, que não para:

“Aí teve essa vivência de Iansã [...] como o princípio do vento, a explosão, mas não me foi dito ‘você é filha de Iansã’, mesmo assim ficou a ideia de como eu sou, no sentido de movimento, que é de não parar. Tudo que eu queria era essa nomeação, eu achei que isso ia dar um basta e não deu. O efeito foi inverso, não foi uma revelação de orixá efetivo, mas querendo ou não foi uma nomeação, e perante outras pessoas,

mas a euforia passou bem rápido, não foi um preenchimento de fato. Fiquei pensando que era mais do que isso, eu reconheço, tem esse movimento aí, mas será que é isso mesmo a minha Iansã?”

Com este acontecimento ela pôde perceber o conflito relativo a esta nomeação: por um lado o prazer relativo à conferência de um lugar social e, por outro, a angústia de estar atrelada a um único orixá. No entanto, é justamente essa sensação de aprisionamento que corrobora sua filiação: assim como o vento não pode parar, ela tem de ir em busca da liberdade que tanto anseia, daí não poder se sentir presa a nenhum orixá:

“O que eu gosto mesmo, mais do que falar ‘você é filha da Iansã’ é quando acontece de eu passar e dizerem ‘ai que ventania!’, tem gente que enxerga o orixá cru, no movimento, na ação. É o impacto da minha presença, não dessa coisa de significado. Eu gosto daquilo que é da ordem do sensório, não é a palavra que importa, é o peso dela.”

Talvez mais adequado do que colocar esta questão em termos de conflito, que pressupõe uma resolução a favor de um ou outro pólo, seja pensá-lo como um paradoxo que pode ser equacionado através da faixa de Moebius. Aparentemente, haveria o lado do prazer pela ocupação de um lugar social de ser filha de Iansã e o seu avesso, relativo à angústia gerada por esta filiação. Mas, como a faixa é unilateral esta diferenciação só pode ser pensada pontualmente, ou seja, é justamente esta condição (ser filha de Iansã) que explicaria o desejo de não estar vinculada a somente um orixá. Logo, este lugar estrutura seu ser comportando sensações antagônicas por ambas serem logicamente compatíveis.

“Como não somos uma coisa só, uma única identidade, percebo a presença de vários orixás me compondo e estando presentes em minha vida. Estar aprisionada numa única denominação de ser filha de Iansã e pronto, de estar condenada a ser uma única coisa, é disso que não gosto. Mas, ao mesmo tempo, a nomeação de ser filha de Iansã também me confere um lugar social que eu gosto. Então, há um conflito não resolvido (e acho que nunca será) de ser nomeada.”

Esse evento, vivido como um corte, permitiu o redirecionamento da responsabilidade de seus desejos e atos para si, pois a nomeação deste lugar já havia sido enunciada por suas entidades, ou seja, há a questão do reconhecimento social *versus* aprisionamento e também da revelação / aceitação de características marcantes de seu ser.

O Outro através do dito, revela, pelo avesso, a própria mensagem emitida pelo sujeito, porém invertida: é o lado imperativo da lei que articulado à estrutura, à linguagem, determina possibilidades de eleição de sentidos. Mas, como o assentimento de uma ordem é uma escolha, a palavra do Outro é um imperativo que sanciona a eleição do desejo:

“Mas as entidades falam, elas já falaram de quem eu sou filha... eu também tenho Iansã, a Cabocla incorporava e já falava, a Iansã é a santa que eu carrego. A impressão que dá é que as entidades estão a milhões de quilômetros lá na frente. Quando ele falou dessa Iansã, eu pensei: eu já sabia, o pai de santo do candomblé já tinha lido no começo do ano que eu era filha de Iansã... As entidades estão falando um monte – orixá não fala – elas têm aí um monte de coisa para trabalhar e agora eu vou ficar feliz e exibida? Me deu esse outro efeito, na prática, essa exibição da minha Iansã, o que é que vai me acrescentar? Nada, então nesse sentido, me deu uma sensação das entidades poderem resgatar muito mais a multiplicidade, o colorido, as histórias, aí a vontade de estar em pesquisa de ser sujeito, das entidades poderem ser vistas com mais velocidade.”

Os atos falam por si próprios, quem sabe lê-los os interpreta. É pela repetição dos traços que marcam esses atos que o sujeito deve se autorizar a encontrar o lugar que ocupa perante seu desejo. Vento (ar), mar (água), cobra (Oxumaré, que neste terreiro remete à água e à luz do sol – fogo – pois outra forma de representá-lo é através do arco-íris) e fogo são os significantes que, combinados, não apenas representam a médium, como organizam a construção de cadeias significantes que regem seu ser:

“Outro dia, uma pessoa lá do templo disse assim: ‘e aí, filha do vento?’ Então tem um negócio que nunca ninguém fala mas aparece, ‘aí o vento chegou’, algumas pessoas falam de Iemanjá para mim, que eu devo ter alguma coisa mesmo, tem gente que fala de Oxumaré, com tanta cobra para lá e para cá, e muitas falando de fogo, filha do fogo, isso é comum.”

É perante esses significantes-mestres que médium e entidades se enodam de modo que semelhanças e diferenças subjetivas possam ser demarcadas a partir de pontos de intersecção. Não se trata de uma alteridade radical (a entidade não se encontra em exterioridade ao médium), nem de uma equivalência entre eles, como se as entidades, por estarem contidas no espaço psíquico do médium representassem uma parte recalcada do mesmo. No trecho abaixo, fica claro a necessidade de se pensar a relação entre sujeito e Outro na posseção através de outros referenciais geométricos, que não os euclidianos, mas os topológicos.

“As entidades têm uma afinidade com o médium e também procuram ajudá-lo por algum motivo. Eu acho que as entidades têm muita ligação com o médium, de um jeito ou de outro, ‘ah, a minha entidade não tem nada a ver comigo’ ou senão ‘se ela tem alguma coisa a ver comigo, significa que sou eu, então parece que tem que ser ou totalmente diferente de mim ou se é igual a mim, sou eu mesma, como se não pudesse ter um ponto de intersecção, um ponto em comum que diferenciasses você da entidade.”

Esta relação – embora não seja sentida em termos de exterioridade *versus* interioridade ou de igualdade *versus* diferença, já que há manifestações que ocorrem à revelia do médium –

se estabelece e se desenvolve em um equilíbrio delicado no qual o Outro se enuncia ainda que o sujeito não queira.

O Outro como campo de um discurso (no caso, das entidades) que gera sentido para o sujeito – incluindo-o (o Outro abarca os significantes-mestres que representam o sujeito) e excluindo-o (mas esses significantes não o representam por completo, pois o Outro é furado) ao mesmo tempo deste universo – se mostra para a médium através da encantaria, ou seja, através da possibilidade de transmutação de formas materiais: os espíritos se mostram como pessoas, como animais e como elementos da natureza, sustentados pela lógica significativa que atesta uma continuidade entre essas formas.

A coerência do universo discursivo umbandista é estruturado pelo Outro, fornecendo a textura e a configuração do sujeito:

“O sagrado aparece para mim desse jeito, pela encantaria, mas o médium, eu mesmo, eu prendia muita coisa, mesmo assim elas foram se revelando, o sagrado vai aumentando em cor, em estilo e em forma de ser, conforme o médium vai deixando. Se você quiser, você breca e não é porque a entidade é mentirosa, é que a gente tem medo mesmo, ou por delimitação social ou, ah não pode isso, não pode aquilo.”

O discurso do Outro, que implica o sujeito como efeito desse dizer, não se dá apenas por palavras. As sensações corporais (interpretadas como sendo letras) referem-se aos significantes que correspondem aos quatro elementos da natureza; no caso leveza remete ao “ar”. Por comportarem uma particularidade estrutural, os traços das entidades se repetem de diferentes formas:

“Tem horas que eu as sinto mais encantadas, tem horas que eu as sinto mais humanas, [...] tem horas que parece que eu estou virando um ser etéreo... depende mais do elemento do que delas, depende de que energia elas estão irradiando. Tem algo delas que é mais particular, mas elas também mudam, se multiplicam.”

Traços que muitas vezes são compartilhados entre as entidades femininas: escravidão, deserto, rompimento, sabedoria, ser mulher. Segundo a médium, suas entidades ligadas ao mundo árabe refazem o caminho da expansão da dominação mulçumana, porém se utilizam da submissão e do sofrimento vividos para libertar e ensinar as pessoas como contornar situações negativas com “jogo de cintura”, que nada mais seria do que a movimentação da cobra. Elegbara e Oxumaré são os orixás citados neste trecho – fogo e cobra, potência e sedução, transformação e conciliação – talvez sejam esses os elementos que, de diversas maneiras e através de diferentes roteiros, espelham a médium no Outro. De fato, é o caminho de sua vida que, mesmo atrelado ao das entidades, deve ser traçado.

“Várias delas foram escravas, elas vão fazendo o trajeto, a história básica delas com essa história de deserto é uma história de expansão, de submissão da mulher em que mesmo assim ela pode ser mulher apesar de qualquer tipo de tentativa de escravidão. Isso vai ser em todas. Tem um percurso de deserto, de muito sofrimento, de muita repressão e de um lugar muito árido. Parece que eu sou uma sacerdotisa que continua essa missão da mulher poder ser quem ela é independente da repressão; isso é muito Elegbara porque é romper com, mas é um Elegbara muito sábio, mais Oxumaré mesmo porque não é só irromper, tem que ter a sabedoria delas, porque elas vão suavizando ao invés de só fazer revolução pela revolução. Então elas falam da sedução da mulher apesar da roupa, que a mulher é mulher apesar de tudo.”

Para a médium, a força desta trama significativa encontra sustentação em sua suposta ascendência moura. O dizer inconsciente se eleva de um solo capaz de produzir não apenas identificação simbólica (relativa a traços do significante), mas também um tipo de identificação que estaria mais próxima do real, de uma determinação subjetiva impossível de ser dita. Escravidão, peregrinação no deserto, marca de todas as suas entidades femininas¹⁷⁸ aparece, provavelmente, como a marca fundante mais reveladora do sujeito. Por um lado, pode-se pensar que as entidades constituem os diversos laços que enunciam o sujeito a partir da coerência gramatical do Outro umbandista, sendo que o nó que permite uma amarração significativa para o sujeito é este ponto de identificação que se recruza.

“Uma entidade falou que a parte árabe não vem da minha parte negra, que eu tenho ascendência, que era onde eu achava que tinha. Ela falou categórica, não é daí, vem de outra parte da família e é da sua família. Faz pouco tempo, uma pessoa da minha família me falou que um parente meu de uma outra linhagem tinha mouro. Isso foi falado. Parente tipo assim bisavô. Tem mouro na família, um povo árabe.”

O outro (entidades) enraíza-se no corpo da médium, compõe a sua história, dá contorno simbólico e existencial para seu ser. É o diferente, o estranho que contém o gérmen do mesmo: do sujeito enquanto efeito do dizer, apreensível pelos significantes que se repetem.

A seguir, serão apresentadas algumas de suas entidades em associação com pontos cantados relacionados a elas pela médium para que, através da análise de significantes comuns ao sujeito e ao Outro, se possa pensar quais são os tipos de espacialidade / estrutura topológica que dão conta desta relação de identificação. Os pontos cantados foram utilizados devido à sua extrema relevância para a identificação do trajeto entre Outro e sujeito, já que

¹⁷⁸ Embora a médium também possua entidades masculinas, não é possível traçar um paralelo entre elas devido ao pouco contato que ela teve com as mesmas. O terreiro onde se desenvolveu priorizava que os passes (realizados por caboclos e preto-velhos) fossem feitos sempre pelas mesmas entidades, que em seu caso, não que isso fosse uma regra, eram femininas: *“por conta da rotina do terreiro que tinha incorporações [nas linhas] de caboclo e de preto-velho na maioria das vezes, eu trazia as femininas por conta disso. Essas entidades [as masculinas] já pediram para vir, mas o terreiro não deixava”*.

conectam poeticamente os significantes que definem simbolicamente as entidades perante o sistema, mas também perante o sujeito.

E uma vez que estas entidades são “encantados”, cabe aqui uma breve apresentação da encantaria. Segundo Prandi e Souza (2001) esta se origina do tambor de mina iorubano, religião afro-brasileira na qual se cultua voduns, orixás, encantados / caboclos. Tendo sido formada no Maranhão no século passado, se proliferou para outros estados brasileiros – principalmente o Pará – combinando-se com as práticas religiosas populares locais. No caso da região sudeste, foi sincretizada com a umbanda e o candomblé.

De modo geral, “os encantados são espíritos de pessoas que um dia viveram e que não morreram, mas se ‘encantaram’, passando a existir no ‘mundo invisível’, do qual retornam ao mundo dos homens no corpo de seus iniciados, em transe ritual” (op. cit., p. 217-218). Transformaram-se em plantas, em animais, em acidentes geográficos ou em fenômenos naturais e se caracterizam por estar reunidos em famílias, que normalmente mantêm suas características de terreiro para terreiro.

Na encantaria, o termo caboclo é usado para se referir a um encantado qualquer e não conota, como na umbanda, uma entidade indígena. Na verdade, reúne uma diversidade de entidades de origens variadas (são espíritos de reis, nobres, índios, baianos, marinheiros, turcos / mouros, portugueses entre outros).

Esta menção à encantaria visa somente apresentar as inúmeras combinações sincréticas que podem ocorrer entre as religiões populares. No caso das entidades da médium, que se manifestaram em terreiros de umbanda, observam-se alguns elementos típicos da encantaria, tais como a transmutação em outro ser, por exemplo, a Cabocla Águia Dourada não é o espírito de uma índia e também há a relação de muitas entidades com a tradição moura, relatada como pertencente à ancestralidade da médium.

No entanto, há uma diferença na manifestação das entidades da Barbara que me parece fundamental por possibilitar a transcendência da história relativa aos “encantados tradicionais”. Suas entidades combinam elementos de diversas origens de modo bastante peculiar porque estão amarrados de tal forma que possibilitam claramente a visualização de um sujeito concomitantemente à manifestação do Outro; ou seja, a flexibilidade e a plasticidade da umbanda muitas vezes censurada por aqueles que defendem a perpetuação de uma estrutura fixa de culto, facilitam a circulação de significantes de tal forma que também permitem que o inconsciente – como manifestação do discurso do Outro – seja aquilo que dá

acesso ao sujeito. Isso, no entanto, não significa reduzir a umbanda ao psiquismo do médium, pois consideramos a coerência enunciativa umbandista que o organiza e o estrutura.

É essa manifestação particular da encantaria (MARTINS, 2011) que sustenta os diversos desdobramentos subjetivos originados de um mesmo lugar (sua eventual filiação no santo) gerando uma vasta trama de significantes. Nesta acepção, ser filha de Iansã possibilita tanto a transmutação de um ser para outro, quanto de um orixá para outro (não gosta de se sentir “presa” a nenhum deles).

Encantadas não são apenas as entidades que se apresentam como animais ou elementos da natureza, mas também a médium, que se encanta, que se deixa enfeitiçar pelo seu próprio ser, enganando os outros, mas também a si mesma. Ao tentar fugir daquilo que é, acaba por reafirmar aquilo que tanto teme, pois o vento é livre, não para. Ou seja, à primeira vista – o “óbvio” – ela seria apenas filha de Iansã –, mas como ela também se filia a outros orixás, não se fixando a nenhum deles, sua filiação é mantida, despistando, confundindo aqueles que querem capturá-la em sentidos fechados e unívocos. As palavras de seu boiadeiro definem bem essa “essência de encantado”, que é de transformação e movimento:

“Essa menina [médium] gosta tanto da encantaria, mas ela se encanta, isso é coisa dela, você depois não se engane, ela gosta de olhar para coisa e sentir as coisa no fundo dela [...] porque a essência dela é de encantada [...] é no que o outro vai dizer ‘você é assim’, aí ela fala: ‘eu tô sendo muito óbvia’ e ela é óbvia para despistar todo mundo: ‘ela é estourada, isso, aquilo’. Ela tá disfarçando, porque o mais difícil é capturar aquilo que é óbvio. Acredita, ela é esperta, mas ela tá se ferrando porque ela acredita na mentira própria, mas é coisa de encantado, eles tropeçam tudo no que eles são.”

E como o Outro fala por diversas vias, a ordem de apresentação das entidades consideradas respeita a sequência de saudações nas aberturas das giras umbandistas. Depois de pedir proteção e luz a Oxalá, os médiuns batem cabeça, abrem a gira e se viram em direção ao “povo da rua”. Não se faz nenhum trabalho em umbanda sem pedir a proteção do Exu, senhor das porteiras – dos caminhos – e guardião dos trabalhos, pois protegem o terreiro e os médiuns. É ele que, em sua função de mensageiro espiritual, tem o poder de comunicar, de ligar as pessoas aos espíritos e vice-versa. Depois dessa saudação, os demais orixás e entidades são saudados para se iniciar os trabalhos com a entidade do dia.

7.1.2 Exu: Tranca Ruas das Sete Encruzilhadas

O luar, O luar
Ele é dono da rua
Quem dever às santas almas
Peça perdão ao Tranca Ruas

O início deste ponto apresenta o luar, a noite, como representantes da esquerda em oposição à luz característica da direita. É na escuridão, também no lado sombrio do ser humano, que a esquerda¹⁷⁹ trabalha, o que se verifica no fato de que as incorporações de exu e de pomba-gira só ocorrem depois das dezoito horas.

Qualquer exu pode ser “dono da rua”, dos caminhos¹⁸⁰, desde que isso se afirme por meio de atos. Por ficar ofendido com as ofensas às santas almas, tem o poder de perdoar os pecadores, devido a uma qualidade deste tipo de exu, que é o Tranca ruas das almas. O ponto combina o exu dos caminhos com o exu dos cemitérios, uma encruzilhada possível e comum nesta qualidade de exu.

O significante-mestre desta entidade, que representa o sujeito (Barbara), é o fogo. Todas as demais características a ele associadas se relacionam com este elemento de alguma forma. Sua maneira de falar, aparentemente agressiva, parece um meio de chamuscar, como se fosse preciso, através da aparição de uma forte labareda, assustar, chocar, para que os valores da vida possam ser realinhados:

“Océ não tem que ter medo de exu, tem que ter medo das porra, dos povo que caga fora do lugar, do povo que faz as merda onde não tem que fazer, chega na frente de uma vela branca como essa, reza e não tem dignidade para fazer uma coisa dessa. Tranca Ruas queima o cu daqueles que não sabe limpar a sujeira que faz na Terra

¹⁷⁹ “O lugar da esquerda umbandista não guarda o mal metafísico. Apenas o pessoal e socialmente ‘mal dito’: a sensualidade, a revolta, a crítica mordaz, as falas inconvenientes, a falta de hipocrisia, o prazer sem mordças... O lugar da esquerda é, no panteão umbandista, o de um guardião de um miolo precioso: a irredutibilidade individual e a liberdade. Encarna um sentido social de resistência e de vitalidade. Os exus não são maus, embora possam ser (mal) vistos. São a resposta ao Mal como expropriação de si em prol de um bem do outro. Vozes proféticas dos interesses materiais e pessoais, estes mensageiros têm o valor de sinal psicológico de reconhecimento e de admissão de si” (BAIRRÃO, 2002, p. 64).

¹⁸⁰ A referência a Ogum é explícita, já que este além de ser o senhor das armas também é o dono das estradas. Segue trecho de um relato da médium em que narra a primeira incorporação desta entidade: “A primeira vez que eu trouxe o Tranca Ruas foi numa experiência que teve lá no terreiro, estava numa felicidade que eu não sabia de onde que vinha, nunca tinha trazido Exu, mas eu acho que ele estava tão grudado nessa hora [...] mal tocou o ponto e ele já tava ali, eu gostei de sentir a presença bem antes e eu pensei assim: só vou deixar vir na hora do ponto de incorporação mesmo [ponto acima escrito], eu gostei de controlar a incorporação, mesmo sentindo aquela proximidade. Primeiro, ele cruzou a mão e quando deu o ponto, incorporou, saudou, riscou o ponto, saudou o pai de santo, foi lindo, aí ele falou: “eu sou Tranca Ruas” e depois quando uma pessoa foi saudar, não sei em que momento, ele falou: “sou Tranca Ruas das Sete Encruzilhadas”, falou pá, pá, deu nome e sobrenome.”

porque quem é digno, caga mas limpa depois e beija seu umbigo, quem não é digno, caga e manda o outro limpar e tá cheio desses aí.”

A apresentação do exu incorporado na médium parece dar corpo aos sentimentos e emoções humanas mais primárias, aqueles que de algum modo conseguem escapar à lapidação cultural que tem como objetivo ordenar a voracidade pulsional para a boa convivência em sociedade. Os cabelos emaranhados, a postura arqueada, as mãos em forma de garras, os gestos rudes, a face contraída, a voz grossa e rouca compõem uma imagem que remete à parcela animalesca do ser humano. Se por um lado, os exus espelham a irracionalidade humana na sua forma mais crua, isso não significa que essa seja sua essência (BAIRRÃO, 2002).

Detritos humanos e outros mecanismos de eliminação relacionados a eles constituem as palavras que parecem melhor se adequar à literalidade de expressão desta entidade. Aqueles que não se responsabilizam por seus atos são punidos no seu ponto mais íntimo, de acordo com a metáfora corporal. Neste sentido, a conotação da palavra fogo também é a de um elemento para infligir dor, para aqueles que merecem.

A lei da esquerda é severa, mas por representar o aspecto mais mundano da vida humana, parece justamente se utilizar dessa característica e desses elementos para revertê-los, transcendê-los, dando-lhes novos significados. Para além da “má-educação”, expressa pelo uso de “palavrões”, trata-se de um questionamento dos valores humanos por meio da sensorialidade, do corpo:

“Tranca Ruas serve para expelir qualquer exu, ocêis engole muita porcaria e depois faz pose e anda erguido, e as coisa ergue e a porra liga e não sei o quê que acontece com a porra do corpo docêis e ocêis se olham no espelho e se vê esbelta e diz agora to pronta na mundo, mas ceis tão olhando tudo com os olho do cu, ocêis tem que olhar, cheirar o mundo com a buceta. Cheirar o mundo com a buceta significa, muié, ter um tesão tão grande para viver, um tesão tão grande, que se alguém do outro lado falar: vem para cá e vem morrer, ocê olha e fala não; porque na hora que pega a dor, na hora que pega o medo, ocê tem que saber que ocê tem uma esquerda, que é a porra que protege ocê e que nunca vai largar docê.”

A sexualidade, tão trabalhada pela esquerda, não se restringe ao sexo. Antes, diz respeito ao posicionamento subjetivo perante a vida, a capacidade de recriar, de transformar, de não se deixar levar pela mesmice, pela suposta ideia de controle:

“Essa que é a minha função aqui, puxar as porra das coisas esperada, transformar. Pensa assim, que a vida não tem lógica, quando ocêis encontram uma lógica, Tranca Rua dá uma rasteira e mostra que o caminho é outro. Tranca Rua fica na encruzilhada; quando os homem acha que tá na hora disso, tá na hora daquilo, Tranca Rua mostra quem manda. Ou se alguém acha que alguém pode ficar atrás de

um Tranca Rua, tá enganado. Só uma luz dessa pode ficar atrás de uma esquerda. Entende isso? Entende porra nenhuma!!! ”

Senhor do destino, segundo a médium é um dos exus mais respeitados, pois, “por ser o último da fila”, é aquele que, nas palavras da médium, “come o cu” dos outros. Para ela, é ele quem tem o poder de julgar não apenas as pessoas como os demais exus devido a sua forte aproximação com o mundo da carne, o que também facilita o contato humano com o sagrado. Colocando-se como um igual, aparece a função fálica, de ligação, própria aos exus, pois através desta relação simbólica esta entidade consegue abarcar todas as esferas das vivências humanas, das mais carnavais às mais sublimes e isso em relação ao mesmo fenômeno:

“Tranca Ruas é pai também, já foi, isso a fia [a médium] não sabia. Tranca Ruas foi pai de um monte de filhos. Tranca Ruas tem tanto filho que nem sabia, eu tava vendo tantos fios por aí, não entendia o que era fio, porque fazia fio, mas que porra, será que o meu pinto dava conta desse jeito? As muié ficava tudo meio envergada, mas o que é que eu ia fazer? Eu gostava da buceta, porque fazê um fio, de anjo não tem nada, né fia, tem que ser ferrada a coisa, porque para atravessar essa vida, para virar neném tem que ser uma puta que o pariu. É outra coisa falar com alguém que é daqui, que entende.”

Quanto à história de sua vida, é bem sucinto e primeiramente mente quanto à forma de sua morte, segundo ele algo horrível que não interessaria a ninguém, porém, depois, ao se dizer um encantado do fogo, revela, indiretamente, que se transformou naquilo que o matou.

“Eu era de uma tribo na África, fazia umas magia da porra com a labareda do fogo, morri enforcado, é mentira. Como eu morri na verdade não vai interessar porque é feio para caralho, mas se eu sou uma labareda...”

Como o encantado pode se metamorfosear em diversas formas, sua forma animal seria a do cachorro¹⁸¹ que vaga pelas esquinas:

“Tranca Rua é que nem cachorro, o cachorro tem uma relação com o Tranca Rua, porque ele é um cachorro. Ocê já viu um cachorro feroz andando pelas esquina? É (parece que está rosnando) melhor não se meter com ele!”

Mas onde está a médium a partir destas falas? Como não inferir significados que acabem por psicologizar sua personalidade de modo a afirmar o que ela tanto repele: “Ah, então a Pomba-Gira é meu lado sexual, a Cabocla é meu lado racional, o Exu, meu lado macho...”. Como pensar o significante fogo, relativo aos Exus de modo geral de forma a

¹⁸¹ “Tranca-Ruas [...] é literalmente ‘o Cão’, no qual sua versão das Encruzilhadas pode ‘epifanizar-se’ (ou na opinião de outros, faz-se acompanhar deste animal, como é próprio de alguém incumbido da guarda dos caminhos)” (BAIRRÃO, 2002, p. 63).

atingir uma especificidade própria a esta médium? A resposta vem da boca do próprio Exu, que ao falar da esquerda, diz sobre a médium.

“Esquerda significa poder sentir a terra enraizada aqui [aponta para o coração]. Essa fia [a médium] tem isso, ela acha que não tem, ela tem que parar de falar que não tem essa porra, ela tem tanto isso, tanto isso... o que falta para essa fia é alinhar a raiz com o coração, o coração dela é tão forte para esquerda, que ela é chefe de esquerda.”

Daí a médium falar que na encantaria não há tanta diferença entre esquerda e direita. Parece haver uma tentativa de colocar em um continuum a direita – que é composta pelos espíritos mais iluminados – e a esquerda – composta pelos espíritos mais mundanos, mais próximos da nossa condição carnal – com o intuito de combater a ideia de que a esquerda, por natureza, responderia a uma essência malévola. Na encantaria tudo é mais fluido:

“Essa coisa de encantado, encantado é meio virado, eles não têm muita diferença entre esquerda e direita.”

É por esta razão que o significante fogo (elemento do orixá Elegbara¹⁸²) aparece intensa e constantemente em todas as entidades, tanto as da direita como as da esquerda, o que se deve ao fato de ela ser chefe de esquerda; seu ser, portanto, segundo o entendimento umbandista seria regido por este elemento. Daí as referências sobre si mesma se referirem a deslocamentos deste significante, ainda que referido de forma inconsciente como “ser desse jeito”, de modo que as entidades digam sobre ela, porque cada uma, à sua maneira, se liga a esse significante:

“[...] eu acho que tem um ser Barbara que se compõe, se liga nas entidades mesmo, então, elas só são desse jeito porque eu também sou, um negócio que só dá para ser por ser desse jeito mesmo, umas podem vir para compensar alguma coisa, mas mesmo assim, tem a ligação, nunca vai vir por... ah, nada a ver.”

A ligação é o fogo, é Elegbara cuja filiação ela suspeita. O reconhecimento deste lugar parece suscitar um mal-estar social devido à ambivalência normalmente atribuída a esta entidade que, conforme os umbandistas costumam dizer, tanto pode fazer trabalhos para o bem como para o mal, já que ela respeita o desejo (a liberdade, o livre-arbítrio) daquele a quem serve, o que não significa que isso não traga as devidas consequências.

“Elegbara aparece bastante na fala das entidades, mas por aí não se confirma, é difícil confirmar, ainda mais mulher ser filha de exu.”

¹⁸² Seguindo a terminologia utilizada pela médium, utilizaremos a palavra Exu para nos referirmos à entidade e Elegbara ao orixá. No entanto, é muito comum na umbanda que a palavra Exu também seja usada em referência ao orixá.

Porém dentro de sua combinatória significativa, o fogo que lhe concerne dirige-se à cura, entendida como libertação promovida pela intensificação das características humanas. O fogo aqui tem mais a conotação de luz, de brilho, de reflexo de algo maior capaz de indicar a beleza da vida e da condição humana:

“[...] a esquerda dessa fia é alimentada pela cura de um povo que vem do xamã, não desses que o povo prega, não é isso é outra coisa. Aquele caboclo que ela falou que ela tem, o Pena Branca, ele tem um monte de falange de caboclo curandeiro que se alinha com a esquerda para curar, mas é caboclo que mexe com erva e faz cura memo, fia. Tranca Rua vai fazer um trabalho de entidade com a médium, porque as entidades e os médiuns trabalham para aquilo que chamam de evoluir, não é evoluir no sentido da porra do ideal, não é isso, mas para poder potencializar o que tem de mais lindo dentro de ocêis, é para potencializar o cristal, para todo mundo brilhar ao seu redor. Ocê tem que pegar o cristar que tem dentro, cristal é pedra, é Xangô, pegar esse cristar, por uma potência de exu, entidade mesmo que é carregada de potência, de fogo, o cristar amplia de uma tal forma que isso o povo entende como evolução, isso é simplesmente libertação. Libertar o que de mais lindo tem dentro de ocêis.”

O ponto de intersecção entre a médium e as entidades com certeza gravita ao redor deste significativo que junto de outros, como o vento, a água e a terra se combinam para apresentá-la de modo poético e profundo. A marcação inconsciente proferida através do tempo verbal, passado em relação à água e presente em relação ao fogo, confirma sua posição subjetiva perante este significativo, seu significativo-mestre:

“Essas coisas estão pedindo para serem ouvidas, tá no momento de começar a aparecer sem preconceito, sem discriminação e ao mesmo tempo de forma fina. Eu acho que é isso mesmo. Por que eu sempre gostei de mar? Por que eu sempre gosto de fogo?”

7.1.3 Boiadeiro: Pedro da Pedra Grande

Há muito tempo que eu escuto a sua voz
Que vem chamando, chamando por todos nós
Ouçam meus filhos o que eu vou lhes dizer
Quem deve, tem que pagar
Mereceu, vai receber
Que essa lição carregue pela vida afora
Com humildade, carinho e muito amor
Mas esse amor tem que ser puro e verdadeiro
Como é o coração desse velho boiadeiro

Esta é uma linha da umbanda muito próxima à linha dos baianos, o que aparece pelo sotaque desta entidade que o justifica dizendo que havia escolhido o sertão nordestino como sua morada. Na fronteira com o cangaço, este boiadeiro trabalha *“na porteira, na justiça, dos que podem ou não podem passar”*, com Xangô, portanto.

Este ponto cantado, que antecedeu sua incorporação, consegue condensar suas principais características: ele agrega as pessoas, faz justiça, tendo que ser muito *“macho”* em alguns momentos (conforme descrito mais adiante), mas também acolhe seus filhos com muito afeto; de fato, esta foi a entidade com quem me senti mais à vontade, mais solta, com quem tive uma conversa sem me preocupar com o que ia falar.

Portando um laço de couro na cintura, conversou comigo enquanto fazia um trabalho para o Tranca-Ruas¹⁸³ e foi logo se apresentando:

“Pedro da Pedra Grande, este é meu nome nesta terra, trabalho com todas as pedras que levam a Oxalá, só essas viu? Tem povo que põe pedra no caminho, o Tranca-Ruas destranca as ruas, eu trabalho na porteira. Você entende a importância de uma coisa dessas? É só com meu aval junto com os povo da rua é que uma pessoa pode bater no peito e dizer: ‘aqui eu passo porque eu quero’, só com a luz alinhada a Oxalá, senão não passa. Eu sou o justiceiro da porteira, mas não pela justiça do meu bem querer, é pela justiça de Oxalá, das pedra que levam a Oxalá; que é um fundamento bonito, menina, não porque é extraordinário, mas porque diz respeito àquilo que ocêis têm que respeitar nessa terra e falta muito para muita gente entender que eles são só uma pedrinha no contexto todo.”

Conforme anunciado pelo ponto cantado, Xangô aparece tanto pelo significante relativo à justiça, quanto à pedra, elemento que faz referência a este orixá, e que o nomeia redundantemente: Pedro significa pedra e, não obstante, há ainda *“Pedra Grande”*. Penso que este adjetivo refere-se a Oxalá, o maior orixá de todos, que foi sincretizado com Jesus Cristo; ou seja, apresenta-se como um justiceiro, mas não em relação à justiça dos homens, mas à divina.

Neste trecho também fica claro sua relação tanto com a direita quanto com a esquerda (a qual será reafirmada ao longo de toda esta análise) não somente por se associar aos baianos,

¹⁸³ Ele não me disse que tipo de trabalho era, vi que usou pinga, farinha de mandioca e umas velas escuras. Antes da incorporação, ao conversar com a médium, ela me disse que a Cabocla também usava essa mesma farinha para dar passe, mais uma referência à secura, ao deserto, a Elegbara: “[...] farinha de mandioca, a minha Cabocla falou que trabalha com essa farinha, que tem a ver com o povo da esquerda, fogo e deserto. Eu acho que ela fica falando tanto que é nesse intermediário entre pomba-gira e cabocla, mas ela é uma cabocla querendo ou não. Eu acho que ela transita com alguma coisa de esquerda por ter sido ou por trazer na história dela algo de deserto.”

que normalmente apresentam esta característica na umbanda¹⁸⁴, mas pelo significante pedra¹⁸⁵ que, no caminho, torna-se um empecilho o qual Tranca-Ruas pode resolver e como as pedras que levam a Oxalá, como o caminho a ser seguido.

O fato de trabalhar na porteira também o remete à esquerda, a Elegbara, já que ele é o senhor das passagens, cruzamentos, porteiras e portas, tendo o poder de comunicar e de permitir o andamento dos desejos humanos. Há também uma referência implícita a Ogum, pois este orixá, como o dono dos caminhos, combina-se aos demais.

Ou seja, para se trilhar um caminho é preciso que ele esteja livre (sem pedras) e com as portas (porteiras) abertas: direita e esquerda trabalhando na luz de Oxalá alinhados para permitir ou não a passagem, a concretização de um desejo humano. Novamente há referência à ilusão egóica que crê ser a senhora soberana dos atos e dos acontecimentos humanos (*“aqui eu passo porque eu quero”*), daí esta entidade se referir às pessoas como pedrinhas. Mas, de qualquer modo, este significante também metaforiza que a natureza última das pessoas também é pedra, na mesma linha / “substância” que refere o mais divino. Tamanho menor, mas mesma “natureza” divina.

Depois de se apresentar, de dizer o elemento com o qual trabalha, e qual é a sua função no plano espiritual, o boiadeiro justifica sua aproximação com a linha dos baianos, que se dá pelo cangaço, que também são conhecidos como justiceiros. No trecho a seguir, verifica-se como os significantes “pedra” e “justiça” tecem uma trama capaz de ligar os componentes característicos desta entidade em relação ao orixá ao qual se filia (Xangô), bem como com outras entidades e orixás:

“É tudo meio enroscado, essa coisa de sotaque é inventado, baiano é mais despojado do que eu, eu sou mais duro, mais sério [...] Eu falo meio como baiano para vocês nunca esquecerem que o sertão nordestino é onde eu escolhi ficar. Eu sou como se fosse um cangaceiro [...] Tem o cangaço e esse cangaço me deu permissão de vir como boiadeiro; o boiadeiro tem uma ligação com o sertão, tu entendeu? E baiano tem outro tipo de trabalho na umbanda, isso não quer dizer que não possa ter afinidade com o cangaço nordestino [...] eu sou boiadeiro, resolvi não por capricho, mas porque Oxalá me disse: ‘vá trabalhar nessa linha de entidade que a umbanda deu como referência, porque o lugar em que você trabalha é exatamente na justiça dos que podem e dos que não podem’ e aí precisa ser muito macho e precisa ter do lado aqueles facão e consciência porque para usar uma coisa dessas só com a permissão da esquerda e de Oxalá; tudo é uma ligação só.”

¹⁸⁴ Os baianos na umbanda são conhecidos como entidades alegres e teimosas que conhecem de tudo um pouco, inclusive a quimbanda, podendo trabalhar tanto na direita quanto na esquerda. Têm afinidade e proximidade com os exus, os quais muitas vezes chamam de “compadre”, e por isso podem trazer recados do povo da rua.

¹⁸⁵ Os possíveis sentidos para este significante apóiam-se no jogo de metáforas oferecido pela cultura, ou seja, é sempre o Outro que não apenas fornece os sentidos como os contextualiza: tirar pedras do caminho, caminho de pedras, o grande lajeiro, etc.

Ao se comparar com os baianos, declara-se mais duro, afinal esta é uma das qualidades da pedra que, na personalidade, aparece como sobriedade, seriedade. A dureza, também relacionada à geografia, aparece na ligação entre os cangaceiros e este boiadeiro¹⁸⁶, já que ambos pertencem ao sertão nordestino, à seca.

Deserto e aridez são significantes que remetem a diversas entidades da médium, o que permite relacioná-la a Elegbara, a uma ausência de água, portanto, conforme mencionado na apresentação do Exu. É por isso que a referência à esquerda é tão recorrente no discurso das entidades que, neste caso, aparece em relação à autorização do uso do facão para se fazer justiça, instrumento que, no cangaço, recebe o nome de peixeira. Pela valentia e pelo uso da faca, que cumpre a mesma função da espada, há também uma referência a Ogum, orixá da guerra.

Porém, ressalta que além de zelar pela justiça ao averiguar *a posteriori* as ações humanas, também trabalha em relação à força de vontade dos homens laçando, unindo aqueles que têm objetivos semelhantes; isso depois de ter concedido a permissão para o desenvolvimento da “coisa”. Para tratar da especificidade de sua função, retoma a relação que tem com os baianos:

“Baiano teria mais jeito de lidar com a forma de andar e frutificar, eu sou antes disso, eu sou a permissão para que a coisa possa andar e por isso eu venho como boiadeiro porque para a coisa andar tu tem que laçar todos os compadre que quer ter a mesma ideia para uma coisa e falar ‘vocês têm certeza de que estão alinhado com o que querem fazer?’ Porque a boiada para andar junto, nem se for um homem só nesta vida e achar que está andando sozinho, tem que ter a consciência que ele tem os outros [as entidades] e agradecer a todos eles que anda sempre junto.”

Sua relação com os baianos também se justifica a partir de uma característica que, através de um deslizamento metafórico entre gavião e águia, amarra alguns significantes relativos a esta entidade, aos baianos e também a mim. Ser certaíra devido à visão de longo alcance é uma das características das aves de rapina (gavião – forma na qual o boiadeiro se encanta – e águia – forma na qual a Cabocla¹⁸⁷ se encanta e com a qual ele se identifica) que, segundo o boiadeiro, nos é comum manifestando-se ao não nos enganarmos e ao não gostarmos de ser enganados. Esse enodamento significativo cria um espaço contínuo cujas fronteiras entre as entidades (se necessário, também pode vir como baiano) e entre mim e as entidades não se encontram bem definidas:

¹⁸⁶ Há boiadeiros que são originários de outros lugares, como dos pampas gaúchos, por exemplo.

¹⁸⁷ Ver subcapítulo 7.2.5.

“Eu sou gavião [que fica na porteira, né?], você é esperta, hein, menina! Porque você enxerga que nem olho de águia, você também tem olhos de águia, mas é uma águia muito diferenciada, porque tu olha para coisa e é certa, tu não se engana, tu não é de se enganar, não gosta de se enganar e não gosta que te façam de besta; e é por isso que eu pareço muito baiano, porque baiano é assim, eu tô lá na fronteira entre uma coisa e outra. Na função eu venho de boiadeiro, se precisar eu venho como baiano, isso acontece muito na umbanda [...]”

Neste trecho, verifica-se que o boiadeiro também se veicula a Iansã por meio de sua forma de encantado (ave / ar); no entanto, como ele não quis falar sobre sua história não há elementos suficientes para apontarmos o circuito significante desta associação: “[...] eu morava num lugar... mas não vem tanto ao caso. O que importa é hoje, como que é hoje, não o que eu vivi no passado.” No entanto, como toda narrativa monta uma cena significativa cuja composição é sempre atual, esta mera alusão a Iansã revelar-se-á fundamental para a apresentação da estruturação topológica das relações transferenciais estabelecidas entre mim, a médium e suas entidades.

Mas, de fato, nota-se que Xangô (como elemento “fogo esfriado”, petrificado) e a esquerda são as referências que mais aparecem em seu discurso que, a todo momento e de diversas maneiras, se reafirmam através de elementos significantes (como visto anteriormente) ou explicitamente:

“Esse Exu [Tranca-Ruas] é africano, ele entende das mutreta, eu entendo um pedaço, eu entendo Xangô e sei que com ele não se brinca por pura inteligência, não é por safadeza, porque se brincar com Xangô, leva uma coroada na cabeça, menina!”

Ainda sobre a esquerda, cujas entidades se encontram mais próximas da condição mundana da humanidade, ao falar sobre o significado de ser homem, fala de uma mulher¹⁸⁸ e faz reverências ao povo da esquerda:

“Eu tive uma mulher que era mulher da vida. Aprendi muito com ela, tenho eterna gratidão com o povo da esquerda. Essa mulher me ensinou o que era ser homem, coisa muito bonita de se ver porque a mulher da vida sabe a verdadeira essência do homem, porque ela entende a intenção dele para com ela, mesmo ela fingindo que está aceitando tudo. Os óbvios são as pessoas que melhor disfarçam, porque sendo puta ela ta podendo ser outra coisa: isso é ser encantado [...] para sobreviver você faz a fachada, porque no sertão é assim, menina, para tu manter tua boiada com comida na boca tu vem na alma se for preciso e olha que eu to dizendo isso que é uma coisa perigosa de se dizer, mas tu defende os teu porque o que vale mais que tu é as tua cria.”

¹⁸⁸ Deduzi que esta mulher poderia ser uma entidade, uma pomba-gira, mas o boiadeiro não quis falar sobre isso: “Essa eu já não posso falar muito, mas ta muito esperta pro meu gosto. Tem que ter esperteza para sobreviver nesta vida, viu? Tô gostando muito docê”.

Segundo o Exu desta médium, os encantados não têm muita diferença entre esquerda e direita, ou seja, esta característica do boiadeiro se daria pela sua aproximação com a linha dos baianos, mas também pelo fato de ser um encantado. Sobre eles, diz que se disfarçam através da obriedade para se adequarem ao contexto no qual se encontram, não porque sejam falsos, mas para poderem sobreviver. E esta questão da sobrevivência, da defesa dos marginalizados, também remete a Iansã que, segundo a médium, seria um tipo de mãe que defende os filhos a qualquer custo.

Comigo, durante esta conversa na qual me senti solta, como se estivesse falando com um amigo, o encantado apareceu como encanto:

“É que são os homens, os homens encantam também, o negócio bate e volta e a coisa segue. Quando tu conversa com homem tu pode ser mais direta [...] o homem vai aprendendo a ser homem perto da mulher e vive-versa, isso é algo de extrema grandiosidade.”

Foi neste momento que percebi que durante todo o tempo em que conversamos o boiadeiro se mostrou muito galanteador e cavalheiro, tratando-me não como uma pesquisadora (função que desempenhava), mas como uma mulher. A força de sua fala mostrava-se na ação, pois como ele mesmo disse o homem se faz na presença da mulher e vice-versa. Tratar-me como mulher enlaça o significante “homem” e, junto com ele, o exu. É uma condição estrutural; ainda que boiadeiro na função, na qualidade “homem” se manifesta como exu.

Mais do que feições ou gestos, guardei desta entidade seu sotaque nordestino e seu jeito despojado de falar. Sem fazer rodeios, foi direto ao que lhe interessava, sempre relacionando os assuntos com meu jeito de ser. Ao final de nosso encontro, pensei que esta era a entidade da Barbara que mais se parecia comigo, com quem me senti extremamente bem, talvez por trabalhar diretamente com Xangô, orixá a quem fora relacionada pela Cabocla Águia Dourada.

Isso não significa que não me senti bem com as outras entidades, apenas que houve uma maior “empatia” neste caso. Com o Exu primeiro senti que tinha sido “pega de surpresa”, tive um pouco de receio dele, seu modo de falar, mais agressivo fez com que me resguardasse, mas por também ser “despachado” consegui me soltar ao longo de nossa conversa. Com a Preta-Velha me senti perto de uma senhora muito sábia, mas cuja presença parecia distante. Com a Cabocla era como estar junto de uma mãe e de uma amiga inteiramente disponíveis.

Além das falas das entidades e da médium sobre elas, o estabelecimento de uma relação transferencial com a médium e com as entidades é um elemento importante para a

análise do espaço subjetivo porque espelha o trânsito de significantes pelo inconsciente. No caso do boiadeiro, pareceu-me que foi a entidade que mais falou de mim ao falar dela e vice-versa.

Interessou-me a observação da médium de que Xangô aparece somente pelas bordas em suas outras entidades, através dos elementos com os quais trabalham. Isso me fez pensar que como neste caso Xangô aparece no centro, talvez a médium apareça nas bordas.

“Elas gostam muito de pedra, Xangô parece que bordeia, nenhuma delas fala de Xangô, mas ele aparece. A cigana trabalha na montanha, na Síria, a baiana mora no alto de uma montanha onde o raio incide, a cabocla trabalha com pedra, a Vó Mariana com cristal, muito mais do que com ervas. É muito mais trabalho com fogo e pedra.”

Talvez este orixá apresente a médium “pelo avesso”, negativamente, ou seja, enquanto Iansã e Elegbara a apresentam positivamente, sendo os orixás com quem ela mais se identifica (Iansã como a ventania, tempestade (raio e trovão) que aparece em seu modo de ser; e Elegbara como o fogo, como o elemento que, combinado com o ar, gera a explosão, típica de seu temperamento) Xangô, por também se relacionar a estes elementos (fogo, trovão, raio, além da pedra – fogo esfriado), poderia ser pensado como uma cadeia significativa que sustenta a estrutura da identificação a estes traços / elementos “por dentro”.

Conforme descrito no subcapítulo 4.2, a estrutura do toro seria a responsável pela apresentação topológica da inscrição de traços originariamente pertencentes ao campo do Outro, mas que passam a ser compartilhados com o sujeito no momento em que a feitura da falta, como um decalque, passa a atar interior e exterior, como na situação em que se opera um furo na superfície do toro.

Na borda do furo¹⁸⁹ podemos localizar os significantes (elementos de Xangô) que ligam a parte externa e interna do toro: fogo, raio, trovão, de onde se originam as demais tramas significantes. Do lado de fora teríamos as associações relacionadas com o significante fogo (elemento compartilhado com Elegbara) e com os significantes “raio” e “trovão” (elementos compartilhados com Iansã, que no caso da médium aparecem mais relacionados à tempestade), correspondendo aos aspectos mais marcantes da personalidade da Barbara. Do lado de dentro, teríamos uma trama iniciada a partir desses mesmos significantes, porém amarrados pela temática da justiça, característica mais acentuada de Xangô.

¹⁸⁹ O furo a que me refiro deve ser feito de forma que seja um círculo redutível a um ponto, ou seja, por ele deve ser possível operar o reviramento do toro como reduzir sua borda a um ponto.

Lembrando que as superfícies são bidimensionais, têm altura e comprimento, não tendo espessura, as tramas significantes acima descritas seriam tecidas de tal forma que todos os significantes se remetessem uns aos outros, sem de fato podermos nos referir a esses “lados”. Cada ponto tomado isoladamente, uma vez alargado em furo, teria como borda estes mesmos significantes, cada qual sustentando um trecho da cadeia associativa.

Por exemplo, justiça é um atributo de Xangô, mas segundo a médium, todas suas entidades defendem os “marginalizados e oprimidos”. Um modo de simplificar este argumento seria apresentá-lo da seguinte maneira: enquanto *o quê* (lado de dentro, “essência das entidades”) a maioria das entidades seria regida por Xangô, mas o *como* (lado de fora, o modo como atuam) seria regido por Iansã e Elegbara.

Partindo do pressuposto lacaniano de que o sujeito não se reduz ao psíquico, ao egóico, mas se define como efeito de um dizer inconsciente, que por sua vez é transindividual (subcapítulo 3.2), proponho pensar o toro como a estrutura que abarca o fenômeno da identificação manifestado na médium a partir da relação com suas entidades, porém mediado pela presença da pesquisadora-consulente.

Dois toros entrelaçados é a apresentação da relação entre sujeito e Outro que, depois de revirados, têm a aparência de um único toro (Anexo B), ou seja, de um jeito ou de outro não há como desvincular o sujeito do Outro – reservatório simbólico de onde o sujeito pode se enunciar a partir de significantes que o representam entre si.

Considero, deste modo, o Outro concretizado nos significantes relativos aos orixás (no caso em questão Iansã, Elegbara e Xangô) e o sujeito como o efeito da inscrição desses significantes no espaço relativo ao encontro entre médium, entidades e pesquisadora-consulente.

O corte que dá o contorno do furo possibilita a visualização do “forro”, Xangô, que no caso do boiadeiro revira-se, tornando-se a face exterior do toro. Penso que o contato desta entidade comigo favoreceu o aparecimento de características evidentemente comuns a mim e a ela (estabilidade ígnea / consistência, propriedades típicas do elemento terra), as quais, como um ideal a ser alcançado, se fazem presentes na médium dando um suporte a seu jeito de ser.

7.1.4 Preta-Velha: Vó Mariana

Sentada no meio das flores
olhando pro céu à beira mar
Mas Ela é Vó Mariana de Angola
que vem na Umbanda para trabalhar

Esta entidade é da nação¹⁹⁰ de Angola, usa bengala, como a maioria dos preto-velhos, pois como o próprio nome diz são velhos¹⁹¹. Têm dificuldade para andar, parecem carregar nas costas todo o peso e sofrimento, não apenas de suas vidas de escravos, mas também todo tipo de pesar humano. Incorporada na médium transmite uma sensação de tranquilidade, de serenidade, de paz.

O ponto apresenta, implicitamente, três elementos: ar (céu), água (mar) e terra (areia, pois está à beira mar); o primeiro como uma leveza almejada, já que a história dos preto-velhos simboliza a vida em seu aspecto concreto (terra), sofrido, mas também transcendente; o que só pode acontecer ao se trabalhar com os sentimentos e as emoções (água).

Barbara sente esta entidade principalmente através do elemento terra, naquilo que a enraíza ao solo de sua ancestralidade carregada no corpo. É esta entidade que, pelo relato da médium, manifesta mais claramente a concretude da vida:

“A Vó Mariana é mais concreta, eu sinto que ela é uma pessoa que viveu. Ela eu sinto como se fosse a minha mãe, assim, ou a minha avó, sabe alguém do passado, eu sinto nela um contorno. Eu sinto que ela foi uma pessoa, ela é mais terra, até a incorporação dela eu sinto mais firme. Os preto-velhos trazem isso mesmo, essa coisa mais de raiz, de concreto da vida.”

Vida que, segundo a Preta-Velha, se faz no corpo pela somatória de pedaços dos antepassados. É a configuração desta matéria corporal, da carne, carregada de história que seria responsável pela criação do contorno humano. Assim como o barro deu origem a Adão, a carne para esta entidade é a matéria-prima concreta e simbólica que modela o sujeito corporal:

¹⁹⁰ As diferentes nações existentes no candomblé e, por conseguinte, em alguns terreiros de umbanda (aqueles mais próximos à tradição do candomblé) remetem aos diversos grupos étnicos dos negros africanos escravizados que vieram para o Brasil (yoruba, ewe, fon, bantu, principalmente). Logo, a palavra “nação” aponta para a distinção das divindades cultuadas, dos dialetos usados nos rituais, do toque dos atabaques e da liturgia. No caso da nação de Angola, sua origem étnica é a banto.

¹⁹¹ Conforme descrito na história da Vó Mariana (mais abaixo) esta é uma preta-velha que foge aos “padrões” umbandistas, assim como a Cabocla. Vó Mariana não foi escrava no Brasil, não morreu velha, mas bastante jovem; no entanto, são os significantes relacionados aos preto-velhos (sofrimento, resignação, libertação) que permitem esta configuração.

“[...] ela fala de uma coisa de carne que é feita de pedaços de ancestralidade que grudam e é assim que nossa carne é feita e é por isso que a gente tem esse contorno.”

A terra representa aqui a consciência, no sentido do reconhecimento da origem de nossa história e da exatidão de nossos desejos, tanto é que Vó Mariana afirma: *“Nega véia trabaia com a medida das coisa que tem que ser, nem mais nem menos”*, porém, aquilo que nos cabe hoje pode ser transformado. Os preto-velhos trabalham justamente para transformar um solo maltratado em uma terra rica capaz de gerar frutos. Sua história, nas palavras da médium, é uma versão desse tipo de transformação:

“A história da Vó Mariana é linda! Ela era do Egito, lá do meio do deserto (também) e ela queria conhecer o mar. Ela foi peregrinando pelo deserto e ela tinha uma coisa de ler escritura, com inscrição de fogo e ela conta que ela quis olhar muito de perto (isso eu acho que é um ensinamento, na verdade) e acabou queimando o olho e ficando cega. Continuou peregrinando, peregrinando, peregrinando, foi feita escrava em um dado momento e depois ela morreu no mar, ela tinha uns 15 anos. Foi lindo porque ela morreu onde ela desejou ficar, ela eternizou o momento, ela eternizou a vivência do que ela queria, então isso também condiz com o preto-velho, porque o preto-velho transforma aquilo que aparentemente é uma penitência em algo maravilhoso, ele transcende. Daí ela ser uma tartaruga marinha, a conexão é justamente essa, porque a tartaruga ela também persevera; e ela disse que ser um encantado é transcender, é uma outra forma de existência, é um tipo de identificação com algum animal que é como se fosse a essência da pessoa. Então, o ápice da felicidade é essa transcendência e isso é encantaria, segundo elas [as entidades] explicam, é essa possibilidade de na hora de você estar em contato com a natureza não ter um limite.”

Observa-se a repetição de alguns significantes: deserto (terra seca), mar (água) e fogo. Há a prevalência da secura, da escassez da água e da sua busca; e também do fogo que, ao queimá-la, a marca de forma definitiva. No entanto, este fato parece nos remeter à ideia de uma transcendência de algo negativo – ficar cega (como possibilidade de “não ver” o sofrimento vivido nos tempos de escrava) – em uma liberdade eternizada pela sua morte, relatada como uma transformação em um animal que metaforiza a sua perseverança. A água aqui é o elemento almejado que só pode ser alcançado no limite da vida e que, de certa forma, lhe parece proibido.

O elemento água, associado às emoções nesta umbanda, parece ser preterido subjetivamente em relação ao fogo, associado com a possibilidade de potencializar qualidades e fenômenos. Mas, se o nome da entidade é Vó **Mariana**, que além de carregar em si a água, carrega mais especificamente Iemanjá, mais do que uma homenagem, poderíamos pensar que as entidades que têm “mar” em seu nome, proporcionam em algum nível uma fertilidade

(característica normalmente associada a Iemanjá) subjetiva, que no caso da Preta-Velha aparece como o poder da transformação.

Essa trama de significantes proporcionada pelas entidades não é vivida como algo que lhe é externo, mas como algo que a compõe subjetivamente, pois nas próprias palavras de Barbara:

“Antes de incorporar as entidades com frequência, parece que eu tinha um jeito de pensar o mundo, depois que eu comecei a incorporar com frequência, eu, a forma como eu vejo o mundo, é como se somasse a personalidade delas, o jeito como elas veem o mundo, não assim, como uma soma de partes, parece que a minha personalidade hoje está muito mais constituída da soma da personalidade delas, não soma inteira, mas em partes que eu não sei explicar quais são, alguns recortes que elas têm, como eu enxergo não só no sentido de pensamento, mas realmente como eu vejo o mundo, de ver também. O que eu sou hoje está muito atrelado a elas”.

Ou seja, as entidades mesmo sendo “outros” sobre os quais a médium não tem domínio, são sentidas em prolongamento ao seu ser e por isso passam a constituir, moebianamente, sua personalidade que, antes de ser facilmente apresentável, tece-se por redes significantes complexamente polissêmicas.

7.1.5 Cabocla: Águia Dourada

Que lindo capacete de penas
Que tem a Cabocla Jurema
Ele é tão lindo como a luz do sol
Ê ê ê ê ah

Esta foi a entidade da médium com a qual mais tive contato porque no terreiro de Campinas trabalha-se, em termos de assistência aos consulentes, mais com caboclos(as) e pretos(as)-velhos(as), sendo que normalmente os segundos são incorporados uma vez por mês. Apenas depois de a médium sair deste terreiro é que tive oportunidade de conhecer outras entidades.

Assim como a Preta-Velha, a Cabocla é uma encantada e não condiz com o imaginário umbandista da região Sudeste, que identifica os caboclos aos índios:

“A Cabocla também deveria trazer essa coisa de raiz, de concreto da vida [como a Preta-Velha], mas ela é uma cabocla que não é índia, e elas [suas entidades] têm essa coisa da encantaria e a sensação de trazer encantado é um pouco essa, de se transformar.”

Mesmo em não se tratando especificamente de uma cabocla Jurema¹⁹², a médium relata que o ponto acima transcrito tocou em uma cerimônia religiosa muito importante, da qual participou, e que a faz lembrar de algo suave e carinhoso.

Algumas associações possíveis a partir deste ponto cantado derivam do nome da entidade. Primeiramente, a própria natureza do “bicho” ave remete ao ar e ao vento. “Capacete de penas” também remete à cabeça da águia, encantado no qual o espírito desta entidade se transforma. Há ainda a possibilidade de relacionarmos “capacete de penas” com “leque de penas”, metonímia de Iansã – já que produtor de vento – orixá que sempre acompanha esta entidade (conforme relatado mais adiante).

“Luz do sol” como qualidade atribuída ao capacete de penas, desliza facilmente na cor dourada que aparece no nome de Águia Dourada e também pode remeter ao calor produzido pela luz do sol¹⁹³ (fogo), elemento que aparece constantemente não apenas nesta entidade.

Aparentes contradições referenciadas à água e ao fogo marcam o lugar subjetivo de onde a médium, como outro – Cabocla – pode enunciar uma verdade sobre seu ser; verdade esta que justifica e norteia decisões e comportamentos da médium.

“A minha entidade diz que é árabe, ela não é daqui. Ela começou falando que ela era do deserto. Quando ela vinha, cantava uma língua estranha, mantras, e ao falar o nome dela na língua dela, um dia ela disse que esse nome era o som da água voltando, o som mesmo, puramente o som.”

Neste trecho, aparecem os significantes “deserto” – relacionado ao ar e à terra seca, ou seja, à falta de água, ao povo da esquerda, segundo a médium¹⁹⁴ – e “água” como som, como imagem acústica de uma força da natureza que, conforme o trecho abaixo, refere-se à invasão da água do mar na água do rio (pororoca), caminho contrário ao percurso normalmente observado. O elemento “ar” aparece como os ventos, que mais tarde será associado à ventania.

¹⁹² No Sudeste e um pouco por toda parte no Brasil, a Jurema é a referência de cabocla e de índia, logo, todas as caboclas são juremas, ou da linha da jurema, já que esta é vista como a chefe. Trata-se de processos que espelham memórias coletivamente compartilhadas, em um modo ativo de as organizar e de as classificar. É natural que de região para região, de época para época, essa reflexão social, como forma de cognição, saliente ou dilua determinados contornos, em função de reorganizações mais ou menos significativas em cada época. Por isso que, em São Paulo, caboclo e índio se tornam uma mesma categoria, fazendo com que a cabocla Jurema, planta entre as plantas, tão “simbolizante” do mundo das ervas em geral, pela sua centralidade, torne-se o tipo, padrão, ou chefe, de todas as caboclas, passando a referir as qualidades coletivas que se lhes associam, tais como suavidade “feminina” e carinho “maternal” (BAIRRÃO, 2003b).

¹⁹³ Em geral, no universo afro-brasileiro, a luz (sol) é aérea e fria (Oxalá) e o fogo (Xangô, Exu) vulcânico e telúrico (terra). O sol parece quente porque a luz, em contato com o chão, com as pedras, com a terra, “desperta” o calor destas. Há a sombra, aquilo que não tem luz, que é fogo, e há a luz nas montanhas, perto do céu. Mais precisamente, há Exu e Oxalá. Xangô, por sua vez, pedra dura, é fogo esfriado, perto dos cumes, metaforiza-se em lugares altos.

¹⁹⁴ Deserto relaciona-se ao calor, ao fogo, portanto.

“Desde o comecinho, ela (Cabocla) falava do mar, e ela começou a falar que quando ela vem, ela traz uma Iansã junto. Ela não dizia que ela trabalhava com a Iansã, porque ela não é uma Cabocla que trabalha com os ventos literalmente, mas quando ela chega, a Iansã chega junto. Ela fala que ela é do Marrocos e que trabalha com a Iemanjá. Depois de muito tempo é que ela foi falar que este trabalho com a Iemanjá era na pororoca.”

Nas palavras da Cabocla, proferidas em outro momento, ela explica, quase na forma de um enigma, de que maneira isso ocorre. Iansã é a força que comanda este encontro brutal, mas esperado, entre Iemanjá e Oxum: é pela inspiração, provocada pela lua, fazendo a maré subir a ponto de avançar sobre o rio e fazendo transbordar de amor o coração daqueles que amam, que a Cabocla trabalha na pororoca:

“Cabocla, diz que trabalha na pororoca, é pela lua. É ela que inspira... quando a cabocla diz “eu trabalho na lua” é com o efeito que ela dá sobre as maré, através da inspiração dos amantes, daqueles que estão com o coração cheio de amor pelo mundo [...] No que sentem amor e paixão pelas estrelas, muito pela lua, provoca um reboição dentro do coração docêis... essa paixão provoca como efeito vontade de viver no coração de cada um; é onde a cabocla trabalha.”

Por um lado há o amor, que transforma o ser amado em lua, em inspiração, em entusiasmo poético. Porém, essa insuflação de ânimo ou de ideias assenta-se metaforicamente no movimento respiratório de reter o ar – inspirar –, como se o ar fosse uma espécie de alimento espiritual, aquilo que a Cabocla chama de sua essência, ou seja, Iansã; cujo poder encontra-se tanto na inspiração, na brisa, nos ventos, como no encontro do ar com o fogo que gera uma explosão:

“O amor no coração faz a gente ficar quentinho, as pessoas que ocêis amam é como se fosse a lua procêis. É por isso que Cabocla tá trabalhando com o ar, porque inspira ocêis, ela tá na essência dela hoje.”

É por isso que também ela trabalha no choque, no encontro de diferentes emoções, não necessariamente com as águas. Trata-se do poder de Iansã de provocar explosões, choques, tal como se manifesta uma paixão avassaladora, desenfreada:

“Cabocla sempre fala de Iemanjá e Oxum porque são as duas grandes força da natureza que ocêis pode ver, mas não quer dizer que é só lá que essa trabaia, quer dizer que é no choque do encontro das emoções. Ocê pode dizer que a cabocla trabalha na essência da paixão.”

Sobre este choque, a médium observa que aí se encontra a ligação com a esquerda (desenvolvida mais abaixo), o que corrobora seu entendimento de que os encantados podem trabalhar tanto na esquerda quanto na direita:

“Mas o que a Cabocla diz é sobre o choque desse encontro, onde tem a encruzilhada (o choque dos encontros) é exatamente onde ela trabalha, não é exatamente a pororoca, mas onde tem o choque, que é justamente nas encruzilhadas. Quando você cruza um caminho com o outro e tem um conflito ali, um condensado de energia, na explosão do choque do encontro, é aí que ela trabalha, é aí que eu acho que tem o encontro com a esquerda.”

Encontro entre a suavidade do amor com o arrebatamento da paixão, do divino com o terreno, da doçura com a sedução, da beleza com o desejo, a Cabocla Águia Dourada é a expressão da mulher em sua totalidade, ou seja, como um encantado, ser uma pomba-gira também é uma de suas potencialidades:

“Quem é a Cabocla Águia Dourada? Ocê olhou e viu isso: dois lenços amarrados (um dourado e outro vermelho com fios dourados, mais um cinto vermelho com medalhas douradas amarrado na cintura): é a cor do fogo, o brilho da Oxum (dourado), são as cores da pomba-gira. Tudo aquilo que veste, essa dá uma aparência que nem sempre as pessoas sabem entender, mas nem porque a Cabocla se veste ou não como uma pomba-gira, isso não importa, mas sim o efeito da ação do trabalho da entidade no coração docêis.”

É interessante notar que a construção do relato da médium não é linear, embora seja bem amarrado, como toda enunciação inconsciente. Assim, depois de ter dito que a Cabocla vem do deserto, que trabalha com as águas (da pororoca), com o choque de encontros e com os ventos, a médium relata como lhe foi revelado o nome desta entidade:

“[em uma entrega para Xangô] eu vi saindo de uma pedra, um pássaro que foi se fazendo assim, ele era marrom com amarelo e saía da pedra assim lá do alto e foi se fazendo pássaro... depois a Cabocla disse para me falarem que ela era o pássaro, disse que podiam confirmar para filha (eu) que o nome dela na umbanda ia ser Águia Dourada. Ela se mostrou para mim numa imagem, que era um pássaro saindo da pedra, que é Xangô. A Iansã tem uma ligação muito forte com Xangô.”

Presentificado nas pedras e nos minerais, Xangô é entendido neste terreiro como a cristalização do fogo, das lavas vulcânicas, lugar de onde a Cabocla se dá a ver para sua médium como um encantado, um pássaro que condensa, pela produção onírica¹⁹⁵ elementos do ar (Iansã) já que ele voa, e elementos do fogo (Xangô e Elegbara). Por outro lado, a forte ligação entre Iansã e Xangô (orixá ao qual a Cabocla me identificou, ver capítulo 8) pode explicar a naturalidade “miticamente” inscrita no encontro entre mim e a minha principal colaboradora.

¹⁹⁵ Não se trata propriamente de um sonho, a médium relata uma experiência de estado alterado de consciência como se ela tivesse saído do corpo, porém podemos supor neste episódio uma concatenação similar à estrutura do sonho.

No trecho a seguir que narra sua vida e sua morte, nota-se tanto a presença de Iansã como a de Elegbara. Iansã porque a Cabocla foi uma mulher guerreira que defendia outras mulheres e crianças (entendidas como pessoas marginalizadas), procurando salvá-las da morte que chegaria com a guerra, porque de essência imaterial é o orixá encarregado de conduzir o espírito dos mortos e porque no momento de sua própria morte por uma espada transforma-se em águia que, agora pelo ar, continua a sua jornada de aconselhar as pessoas.

A presença de Elegbara se dá pelo fato de ela ser uma mensageira, principal atributo deste orixá responsável pela comunicação entre os deuses e entre os homens e os deuses. Arelado a esta função está o princípio do movimento, que no ar é bem mais rápido. Ou seja, a partir de sua história, Iansã e Elegbara revelam-se como os orixás que estruturam o ser da Cabocla.

“A história dela é linda. Ela era mensageira ia nas tribos, nas aldeias antes da guerra chegar para avisar que a guerra estava chegando (é tudo uma construção, não foi assim de uma vez) ela dizia que quando ela chegava na aldeia ela avisava principalmente mulheres e crianças, ela levava a fé de Alá, para levar um pouco de esperança e para avisar para todo mundo sair. Era a Iansã que acompanhava ela, ou seja, não é ela a Iansã, ela [Iansã] ficava lá para levar o espírito das pessoas que morriam e ela [Cabocla] continuava a jornada de ser mensageira, ia para outra aldeia não parava. Ia antes da guerra; e ela disse que um dia uma espada atravessou por trás dela, que foi como ela morreu, a espada atravessou e se transformou em um bico direcionado para cima, ela se transforma em águia e ela continua a levar a mensagem de Alá onde ela vai, que é através do canto, por isso que ela incorpora.

Segundo a médium, a Cabocla não é Iansã, mas possui uma forte ligação com este orixá (vários pais de santo tanto da umbanda quanto do candomblé a consideram filha de Iansã), como com Iemanjá, que além de se fazer presente nas águas da pororoca, aparece na trama subjetiva da médium desde cedo e reafirma-se no nome de diversas entidades:

“Eu adorava água quando eu era criança, eu precisava nadar, nadar, nadar, precisava, era um desespero, eu achava que era filha de Iemanjá de tanto que eu nadava, mas era uma água meio vulcânica. Quando eu comecei a incorporar, eu parei de ter vontade de nadar, parece que Iemanjá veio até mim, que foi a minha Cabocla, aí sim a água acalmou, eu parei com essa vontade, equilibrou. Eu tenho várias entidades, Mário, Margarida, Marlene, Mariazinha, Vó Mariana, Mar, Mar, Mar. A explicação que o marinheiro deu uma vez foi que quando eu era pequena eu tinha uma ligação muito grande com Iemanjá mesmo, e uma forma de eles homenagearem Iemanjá foi eles virem com nome do mar.”

Relata que, em sua infância, o desejo pelo mar, a sensação de ter a proteção de Iemanjá era muito forte, porém havia também a admiração pelo céu azul que, para ela, se relacionava à liberdade. Em pensamento, ao enfrentar dilemas hipotéticos como escolher entre

exército, marinha ou aeronáutica; ou entre estar em um avião ou em um navio, ela sempre escolhia o ar, mas sentia que estava traindo Iemanjá, o primeiro orixá com quem se identificou.

Conta que apenas recentemente percebeu que AR está contido em mAR, marca significante de uma trama na qual Iansã e Iemanjá combinam-se como figura e fundo principais de um mosaico subjetivo também formado por outras qualidades, como o fogo (Elegbara).

No momento em que o mar pode ser subjetivado nos outros que constituem o seu ser, inscrevendo-se no nome de suas entidades, a água que falta à médium passa a ter um lugar, mesmo que seja outro, já que não pertence a seu eu. Aquilo que sente como sendo seu é a irrupção do fogo, presentes na imagem do vulcão. O que se repete em seu discurso, de diferentes maneiras, é essa dualidade, como uma tentativa de sintetizar sem apagar essas forças opostas, encarnada no orixá Oxumaré, que também carrega o mar em seu nome:

“Você já viu o vento parar? [pergunta feita pela Cabocla, que depois foi relatada para a médium] Águia é o vento, é Iansã [...] A Iansã é livre, Oxumaré concilia os opostos e tudo que é contraditório e Elegbara porque é o fogo. Carrego Iansã que é essa ventania, mas a minha base é fogo e eu tenho que saber lidar com o fogo para me sentir incluída no mundo. Por isso que elas [as entidades] trabalham com a água, para contrabalancear, mas nessa função de auxiliar o fogo a ter uma função no mundo. O orixá que reina aqui é uma mistura de uma ventania meio nervosa com uma natureza de fogo minha, fogo neste sentido que é explosivo.”

Neste trecho fica claro que a médium referencia seu ser ao fogo, oscilando entre uma força criativa e outra que, por ser potencializada pelo ar (vento), pode explodir a qualquer momento. Ao se colocar nesta mistura perigosa, Barbara tem dificuldade de se sentir incluída no mundo, para que isso ocorra precisa administrar o fogo que carrega consigo, o qual aparece em seu temperamento intempestivo:

[A médium comenta com suas palavras uma fala da Cabocla]: “Oxumaré, que é a cobra, tem sabedoria para andar num lugar quente. A cobra não se queima no deserto, ela sabe absorver a água, o pouco que tem e sabe andar sem se queimar. Esse jogo de cintura, esse andar com sabedoria no mundo, são várias metáforas de Oxumaré, de cobra, de andar...”

Para Barbara, Oxumaré é a possibilidade de conciliar / controlar sua essência (fogo) através da pouca “quantidade de água” que tem em si, de modo que, sem se negar, possa encontrar uma solução de compromisso entre aquilo que ela é e aquilo que ela considera que deve ser. Se primeiramente a água apareceu como som, agora aparece como movimento

associado à cobra. Oxumaré não é apenas um elemento simbólico capaz de relacionar significantes entre si, ele inscreve Iemanjá (mar) e Elegbara (fogo) no corpo da médium:

“Quando ela [a Cabocla] entra nessa dança dela mexendo o ventre, fazendo um movimento de cobra, cheio de onda, eu sinto essa força grande, essa parte assim do ventre, que é a dança do ventre. Tem outro movimento, de Elegbara, que é de fazer assim com a mão [ela fecha as mãos, colocando uma sobre a outra e faz um movimento oscilatório bem rápido em direção a seu órgão genital], começa a vir um fogo, porque é muita energia.”

No entanto, cabe ressaltar que a cobra (naja) é o animal no qual a sua Pomba-Gira – Margarida – se encantou. Tanto a Cabocla quanto a Pomba-Gira são entidades relacionadas ao mundo árabe e por isso dançam de forma semelhante, ou seja, foi devido à forma de dançar que remete diretamente à dança do ventre, que a médium desconfiou que ambas poderiam se tratar de uma mesma entidade. Mas a Pomba-Gira “faz” fogo ao dançar, não suaviza os movimentos.

“A Pomba-Gira dá aquela realçada, elas [Pomba-Gira e Cabocla] têm uma semelhança assim. No começo eu achava que era uma entidade só, eu pensava que a Pomba-Gira tava disfarçando, só que a Pomba-Gira pega no fogão mesmo, ela dá uns paus, ela faz um oito (com a cintura) é mais pesado, é mais ativo.”

A água aparece, portanto, como movimento: som, maré, onda, pororoca, dança do ventre; Iansã associada a Elegbara é que age sobre Iemanjá e Oxum. O resultado combinatório dessas possibilidades significantes condensa-se na figura de Oxumaré que, segundo a concepção do terreiro onde se desenvolveu, é o orixá da continuidade, da composição, do encontro.

O ponto cantado feito por uma das consulentes da Cabocla resume poeticamente as relações significantes analisadas bem como sua história de vida:

Olhava o céu à procura de luz
Quando ouvi uma águia piar
O meu peito se encheu de amor
Águia Dourada cantou neste congá

Cabocla livre para voar
Ajuda filhos de qualquer lugar
Mãe mensageira de Odudua
Salve Águia Dourada no céu e no mar

Cabocla voa rente ao deserto
E nas águas de Oxum
Guia sempre para o caminho certo
Saudando Zambi e Olorum

Como dito anteriormente, a faixa de Moebius apresenta a continuidade estrutural que organiza esta subjetividade a partir da lógica do vento (Iansã) que não para, não sendo possível para a médium que se defina em relação a apenas um lugar. Em uma análise pontual, verifica-se a referência a cada um dos orixás, mas estruturalmente o deslizamento significativo aponta para uma continuidade referencial: as características dos orixás se cruzam e se remetem umas às outras.

No corpo esta continuidade também se faz presente em um objeto (pedra vermelha) por meio do qual a entidade trabalha: o sujeito ancora-se em qualquer materialidade que possa lhe oferecer alguma consistência, seja ela da ordem do símbolo, da carne ou do objeto. A Cabocla ao trabalhar com Iansã, Iemanjá, Elegbara e Oxumaré está igualmente elaborando representações subjetivas que a médium tem de si, em última instância, referenciadas ao fogo (a Elegbara) e ao ar (Iansã), porque, seja na água ou na terra (cristal, pedra), a Cabocla trabalha na explosão:

“Ela trabalha com uma pedra vermelha que se chama granada (até a pedra explode!). Ela fala do fogo do centro da terra, que é Elegbara, com o qual ela trabalha, e Elegbara quando chega em mim, já não chega tão forte [...] a granada faz isso mesmo, ela amortece um pouco o impacto da energia que chega do chão para não atingir tanto a pessoa.”

7.2 A incorporação e o passe

Neste item, apresentarei as experiências que vivi ao “tomar passe” com a Cabocla Águia Dourada. Escolhi relatar trechos desta forma de contato íntimo e profundo com um outro (que me espelhou de forma radical) esta entidade em específico, porque por seu intermédio me senti tocada na parcela mais bonita do meu ser.

O lema da umbanda é o amor e o cuidado para aqueles que a procuram, logo, elas se apresentam mediante o intermédio do consulente¹⁹⁶; e é deste lugar que falarei sobre a Cabocla e sobre a experiência de um espaço (topológico) formado por elementos comuns ao consulente, à médium e à entidade.

Se o inconsciente não é individual, mas se manifesta no “entredois” da experiência analítica, proponho pensar o momento do passe umbandista como a instauração de um espaço-tempo contínuo àqueles que dele participam.

¹⁹⁶ Cabe ressaltar que “consulente” é uma posição, já que o próprio médium, o seu cambono, ou alguém da assistência pode ocupar este lugar.

A consequência desta posição é a comprovação da concepção de sujeito lacaniana, a qual não corresponde à unicidade do eu / *moi*, mas se define como efeito de um discurso. Pontes significantes são criadas ligando consulente, médium e entidade a partir daquilo que diz sobre eles positiva ou negativamente (pela presença ou pela ausência dos atributos em questão). Tem-se, então, S1 – significantes mestres – comuns aos três, que os enodam, dando origem a uma superfície topológica. É este processo que se visa descrever neste capítulo. Para tanto, apresentarei como vivi o momento de alguns passes com a Cabocla, bem como o modo como sinto sua presença, principalmente em termos de sua apresentação corporal e afetiva.

As incorporações desta entidade que acompanhei no terreiro de Campinas eram sempre precedidas de pontos cantados ao som de atabaques, sendo que a Cabocla Águia Dourada era uma das primeiras a incorporar. Apresentava-se sempre dançando com muita alegria e velozmente. Já as incorporações que vi na casa da médium foram bem rápidas e com poucos movimentos, o pequeno espaço disponível e a falta de música e da atmosfera do terreiro são, a meu ver, os principais fatores limitantes deste tipo de expressão corporal da entidade.

Descrevo no tempo presente o que consegui apreender da dança da Cabocla, pois é exatamente deste modo que me lembro dela. Seu jeito de dançar é muito sensual, mexe-se em movimentos bem rápidos e em harmonia os braços e o quadril de forma que o todo dá uma sensação de força, mas sem perder a graça e a beleza de uma dança feminina. Os braços tremulam, sobem, vão para trás do corpo enquanto gira – parecendo um furacão – depois as mãos se unem e, por poucos instantes, repetem um movimento de vai e vem em direção à sua genitália. Os quadris requebram como na dança do ventre, dando origem a movimentos que perfazem o trajeto invisível de um oito.

Potência, sensualidade e feminilidade são as características que podem ser sentidas facilmente através da sua dança. De uma forma sutil, mas poderosa, Iansã, Exu / Elegbara e Pomba-Gira parecem se condensar nesta *performance* espiritual da incorporação da entidade. No entanto, algo “mágico” ocorre durante o contato com ela no passe. Estas mesmas características transmitem-se por outras nuances, muito mais sutis. A rapidez do furacão transforma-se em sopro suave, a mulher sensual mostra-se acolhedora, carinhosa, amorosa, como uma mãe ideal.

Em sua presença, sinto que não preciso de defesas, que aquilo que fica guardado no mais íntimo do meu ser pode aparecer sem ressalvas, sem medo. Ela parece ter a capacidade de resgatar um sentimento bom em relação a nós mesmos, que ficou esquecido ou recalçado.

Sinto-me segura em seu abraço, que me nina como a uma filha em movimentos de onda do mar. Iemanjá aparece aqui como a grande mãe, capaz de conter o fluxo e o refluxo das emoções humanas.

Durante um passe pediu para eu sentir os pés no chão, pegou meu pé na mão e tocando na sua parte inferior disse que eu precisava senti-los no chão, que a força vinha dali e pediu para eu dançar, enquanto realizava o passe. Fechei os olhos e mentalizei uma energia subindo pelo meu corpo, conforme ela ia me falando. Fazia movimentos no sentido de produzir reverberações do chão no meu corpo, mas ela me pediu para tirar menos os pés do chão.

Falou que essa força era o Elegbara e virando-se para seu cambono disse que ele iria trabalhar seu Exu e que ela iria trabalhar com nós dois ao mesmo tempo. Pediu para ele, mas se dirigiu a nós dois, ao falar que ele deveria se concentrar nessa força que vem de onde menos se espera, como se fosse das cinzas, surgindo como uma cobra que mexe o corpo num movimento ondulatório animando aquilo que todos temem. A cobra remete à surpresa, àquilo que fica escondido, mas que dá o bote certo. Depois falou que eu deveria integrá-lo ao meu lado mulher, não à toa, já que a Pomba-Gira da médium assume esta forma em sua apresentação “encantada”¹⁹⁷.

Disse que eu deveria me preocupar somente com aquilo que ressoa em mim, que não há necessidade de me esforçar para dizer aquilo que suponho que deve ser dito e que se os outros não forem capazes de entender o que tenho para dizer, que não tem problema. Abaixou-se e, verbalizando sua ação, fez reverências a mim, como alguém que merecia reconhecimento. Na hora fiquei muito surpresa com essa atitude, como uma entidade mais evoluída, devotada a ajudar os outros poderia saudar uma simples mortal que só se preocupa com si mesma e sua família? Cadê a grandiosidade nisso?

Falou que eu deveria agradecer sempre por tudo que eu sou, tenho e me acontece. Disse para eu rezar para Xangô, porque eu, como uma montanha sólida e firme, devo me propiciar a energia da terra, para que sobre ela e no seu cume possa avistar o todo de lá de cima. Logo em seguida, pegou sua pomba, partiu um pedaço e me deu, dizendo que aquilo ali era a terra.

¹⁹⁷ Descrição da médium acerca desta apresentação corporal: “Sabe, uma vez a Pomba-Gira, foi falando e fazendo assim com o olho (arregala os olhos, ergue as sobrancelhas), isso aconteceu com uma mulher num passe que ainda não a conhecia, foi tipo hipnose, ela [a Pomba-Gira] ia falando bem perto e crescendo, eu sentia ela abrir e eu me sentia transformando conscientemente e a mulher ficou parada olhando e eu ia fazendo com a boca psxpsx... Ela me disse assim, Bárbara, abriu uma coisa desse tamanho, era uma cobra que se formou na minha frente, era uma naja e ia de cima e para baixo e ela ia fazendo uns negócios e ela ia vendo, a mulher tem visões e ela via a naja, abrindo e ela não sabia de nada. E a minha Pomba-Gira é uma naja. Ela viu sem eu ter que falar, foi um treco que passou sem explicação racional.”

Verifica-se que a terra foi o elemento trabalhado no passe. Pedir para que eu sinta os pés no chão implica que eu perceba em mim a consistência e sustentação que muitas vezes procuro nos outros. O fogo de Elegbara – força que vem debaixo, do centro da Terra (podemos inclusive referi-lo metaforicamente à força pulsional) anima não somente minha feminilidade como alinha minha coluna dorsal em relação à forma como estrutura minha vida. Identificada a atributos de Xangô, sou como uma montanha sólida e firme, que precisa se alimentar da energia da terra para poder me inserir em contextos mais amplos sem perder o rumo. Ou seja, preciso me sentir segura para realizar o que quer que seja, porque não consigo sentir a força dos meus pés no chão.

Em outro passe, também trabalhou com o elemento terra. Assim que me aproximei, a primeira coisa que ela disse foi que Xangô tinha chegado, claramente identificando-me a ele. Disse isso como se estivesse me perguntando se eu havia percebido que o ponto cantado tinha mudado, que eles estavam tocando para Xangô. Se ela não tivesse dito, não teria percebido.

Pedi para eu dançar com o intuito de tocar o chão para sentir a reverberação que volta da terra. Depois disse que iria trabalhar com Obá¹⁹⁸, com a terra para eu não “perder o chão”. Se alguém pedisse para voar mais alto do que eu consigo, que deveria me lembrar da terra, olhar para a sua superfície e não deixar me levar.

Falou que eu precisava mexer com a terra, pisar na terra descalça, trocar energia com ela. Inclusive, deveria dormir com um punhado de terra na mão. Podia ser argila também: terra úmida, mas não encharcada, disse isso para frisar que a necessidade não era de água. Pedi para eu colocar material orgânico nesta terra e observar a sua decomposição, mas caso houvesse algum sinal de mofo, era para eu jogá-la fora.

Na umbanda, as mudanças se fazem através de atos, não de pensamentos. A entidade não me falou que tenho necessidade de ser mais firme em relação aos meus propósitos e que para isso preciso me apropriar daquilo que já é meu (a entidade identifica-me a Xangô, através da firmeza e da estrutura que já possuo); o que seria da ordem do racional. Ela pediu para eu mexer com a terra, ver as transformações que nela ocorrem quando se acrescenta água (terra + água = Obá), neste sentido a terra é uma metonímia de mim mesma, cuidar da terra seria cuidar de mim.

Neste passe aparece um elemento novo: a água, porém integrada à terra. Trata-se de fazê-la mais permeável e plástica como a argila, ou seja, uma vez que se tem estrutura, a aparência, a forma pode variar, assim como ocorre com as transformações topológicas. De

¹⁹⁸ Na concepção deste terreiro, Obá é o orixá que se apresenta como lama, terra permeável capaz de filtrar realidade e emoções, e por isso anuncia o ciclo das águas.

fato, estrutura não significa rigidez e este insight fez muito sentido para mim e para a elaboração deste trabalho.

Em outra gira, fui a última a falar com a Cabocla, que, ao contrário das demais entidades, ainda estava dando passes. Enquanto os médiuns estavam incorporando no centro do círculo, a Cabocla falou para eu dançar para Iansã. Ela ainda estava atendendo uma moça. Fechei os olhos e comecei a fazer movimentos com as mãos. No começo estava mais travada, mas aos poucos fui me soltando, acho que até demais, porque em um momento a entidade pediu para que eu parasse. Subia e descia os braços mexendo as mãos, no início era só o braço direito, mas depois o esquerdo também entrou na dança.

Quando cheguei para falar com a entidade, perguntei a ela de onde vinha o movimento. Ela me disse de imediato que vinha da terra. A marca do pé ao pisar o chão seria a impressão, no seu avesso, da força que a terra exerce nos nossos corpos. Disse que enquanto todos ficam olhando para cima procurando a espiritualidade, só vão encontrar o seu reflexo, nas estrelas, daquilo que vem debaixo, da terra. Neste sentido, o céu seria um espelho da terra. Pede para eu olhar os caboclos dos cambonos que acabaram de incorporar, prestando atenção ao movimento de seus corpos. E diz que se voltam primeiramente para o chão, para saudarem a mãe terra.

Depois, disse para eu acender uma vela branca para Obá dentro de uma cumbuca de barro, e para tomar um banho com a água fervida com manjerição. Achei interessante porque na última vez que falei com ela, ela também havia falado de Obá e da necessidade que eu tinha de trabalhar mais com a terra.

Além do elemento terra, aparece pela primeira vez o ar. A entidade pede para que eu dance para Iansã, a senhora dos ventos. Além de uma reverência, de uma oferenda, dançar para um orixá pode indicar evocar sua manifestação. Tremulando os braços, deixando-me invadir por essa sensação, concentrada somente nisso, senti-me expandir, sem limites, como os ventos. “Olhar de cima da montanha, não voar mais alto a ponto de perder o chão”, ficou mais claro depois dessa sensação. Senti que possuía uma estrutura, a qual sustenta o meu ser, mas que pode se expandir indefinidamente, desde que em contato com a terra.

Sobre o movimento (associado a Ogum neste terreiro, senhor da guerra, da conquista: a associação feita vai na direção da ação de uma força vital que faz sair da inércia, gerando várias possibilidades de criação), a Cabocla aponta que ele se origina da terra, invertendo a ideia de uma força (controle) humana; nós apenas reagiríamos a este poder exterior a nós. Noutro contexto, trata-se similarmente de um descentramento semelhante àquele proposto por

Freud ao afirmar que somos regidos pelo inconsciente, ou seja, em ambos os casos não somos senhores de nossos passos.

O céu como espelho da terra remete à espiritualidade, ao contato consigo mesmo e com o Outro, a algo que não deve ser buscado do lado de fora (referente ao espaço esférico), mas no contato, na troca entre eles, da mesma forma que ocorre quando se pisa a terra. Trata-se de uma continuidade, de uma constante transformação que envolve sujeito e Outro.

O branco da vela remete a Oxalá, para que a luz me traga paz e poder criador e o banho com a infusão do manjeriço, erva tanto de Oxalá, como de Xangô, visa à vitalização, à intensificação de todas as qualidades e processos que estão sendo trabalhados.

Em outra gira, estava me sentindo bastante cansada e ansiando por respostas objetivas. Como sempre, o tema de fundo dos passes era o meu trabalho, o desenvolvimento desta pesquisa e o rumo a ser dado às análises.

Primeiramente, a Cabocla perguntou como eu estava, disse que estava com dores nas costas por causa do trabalho constante no computador. Começou a dar o passe ao colocar as mãos sobre a minha cabeça; quando chegou à região do pescoço disse que eu precisava tomar mais água (realmente estava com sede naquele momento), falou que minha garganta não estava muito boa e que era para eu colocar uma pedra azul não muito escura para ajudar a relaxar a região do pescoço. Perguntou se estava com algum problema nos ouvidos, eu disse que não.

Perguntou como estava meu trabalho com a **terra**, se ela já estava mais presente em mim. Disse que não sabia, que não conseguia sentir se isso estava acontecendo ou não. (Depois fiquei me perguntando se a terra não seria eu mesma e trabalhar com a terra, permitir-me dar forma àquilo que sou, sem deixar que, pela cabeça, racionalizando eu construísse uma camada por cima de um oco, de um vazio).

Achei que primeiro ela fosse dar o passe para depois eu fazer a minha pergunta. Fiquei lá paradinha, segurando a folha de São Jorge que ela havia me dado, meio sem saber se abria os olhos ou ficava com eles fechados. Mas, depois que a Cabocla me perguntou se eu não teria nenhuma pergunta e que eu não precisaria esperar ela me dizer isso, abri os olhos e perguntei: “No xirê Ogum é o movimento, então, qual é a relação de Ogum com a terra?”

Ela falou que muitas vezes aquilo que a gente vê e parece óbvio não significa que é aquilo. Não é porque estava com uma espada de Ogum na mão que aquilo seria necessariamente de Ogum. Falou que ela ia trabalhar para que eu pudesse, sem racionalizar demais, ir apreendendo as coisas ao meu redor de um jeito tal que, depois de uma

cristalização, aquilo pudesse explodir e gerar diversas significações. Falou para eu carregar junto a mim, durante uma semana, uma pedra transparente e que logo que alguma ideia aparecesse era para eu sentar e escrever, sem me importar com o sentido ou com a falta dele, pois seria dessa proliferação de ideias que poderia construir um nexos a partir de uma boa amarração do que aparentemente parece o caos. Para finalizar, disse que as respostas muito diretas e objetivas muitas vezes não ajudam porque aprisionam os sentidos. A vivência, a experiência deveria vir antes da organização ou construção desses sentidos.

Como já fora me dito em outros momentos pela própria Cabocla, não basta cuidar apenas do espiritual, o corpo também é parte de um todo. “Tomar água”, além de significar a necessidade de hidratação, também alude, pela sugestão de colocar uma pedra azul clara na garganta (cor de Iemanjá), a um cuidado espiritual para facilitar a aceitação da composição híbrida e ainda sem forma definida que correspondia à fase de coleta de dados desta pesquisa naquela época.

Ao indagar sobre o trabalho com a terra, pergunta sobre a relação comigo mesma, mas racionalizo e desvio o foco para a questão do movimento que, segundo a concepção do terreiro, o movimento contínuo e dinâmico seria proporcionado pela força de Ogum, minha questão era a respeito desta relação. Mas Ogum não estava presente apenas nos meus pensamentos, estava materializado em minhas mãos através de uma planta. Quebra-cabeça difícil de ser montado, já que as peças só se definem pelo encaixe delineado pela entidade e pelo consulente.

Se o movimento é contínuo e dinâmico, não se pode aprisioná-lo em definições. As cristalizações (Xangô), a rigidez de explicações, devem explodir em vários pedaços geradores de muitos sentidos (fragmentação para uma posterior composição – Oxumaré). Xangô dá consistência, mas também carrega em si o fogo que, em contato com o ar, leva à explosão (combinação do fogo – Elegbara – com o ar – Iansã). Elementos meus, da entidade e da médium se misturam, se transmutam e se repetem de diversos modos, ou seja, não é a definição da entidade, mas a composição de diversas perspectivas que pode montar um sentido capaz de amarrar outros.

A pedra transparente remete à transparência de ideias, mas não no sentido da exatidão. Mais uma vez, trata-se da transparência da minha voz que precisa ser ouvida por mim mesma, não é por acaso que na umbanda este tipo de pedra serve para trabalhos de reequilíbrio energético, facilitando a concentração e a meditação.

Neste outro passe, a primeira coisa que falou foi que eu precisava me alimentar melhor, comer mandioca, arroz, feijão, comida que me desse “sustância”, com um pouquinho de pimenta, para dar mais vida, porque o meu corpo estava precisando. Semelhantemente ao episódio da água, esta foi uma época em que não estava me alimentando muito bem, para não “perder muito tempo”. Mas porque a comida fortalece a matéria, não apenas a carnal, mas também a espiritual, deveria me ocupar mais disso, de me cuidar melhor. Disse que ter gosto pela comida é a mesma coisa que ter gosto pela vida.

Ao pegar na minha mão, que estava gelada (estávamos no inverno), falou que eu precisava me aquecer melhor, achar a potência para não ficar apagada, mas grande como a lua cheia. Falei que estava angustiada, achando que o tempo estava curto para os meus prazos. Ela disse-me para respirar fundo e comentou que muitos filhos se esquecem de respirar. Orientou-me a acender uma vela metade branca, metade preta para os preto-velhos e colocar ao lado dela uma xícara de café. Pediu-me para que fizesse bolo de fubá e comesse, sem pressa, saboreando-o, para trabalhar a paciência dos preto-velhos.

Sobre o manjerição que me havia dado para segurar no começo do passe, disse que era para tomar um banho com suas folhas maceradas.

A Cabocla iniciou o passe falando da ligação entre corpo e espírito, da necessidade de uma alimentação saudável e nutritiva para o fortalecimento mútuo desta relação. “Sustância”, comida que faz massa, que dá consistência, que preenche. O elemento em questão só pode ser a terra. Mais uma vez, é a terra que preciso trabalhar, ingerir, me nutrir e expelir o resto de que não precisei. O sistema digestivo metaforiza o processo para a criação de sentidos, relatado no outro passe: apreender, cristalizar e explodir.

A pimenta, ou melhor, o fogo (apreendido gustativamente) também aparece como elemento essencial nesse processo. É preciso que o alimento tenha sabor, que atice as papilas gustativas, que cause um furor, mas também que aqueça o corpo, dando-lhe potência, vida. Criar, analisar, construir sentidos, assenta-se sobre esta mesma lógica: é preciso ter um conteúdo (os dados da pesquisa) que só se farão vivos, dinâmicos se forem potencializados pelo poder de criação, pois é neste contato entre terra e fogo que a matéria bruta pode ser fundida e, depois, moldada.

A respiração alude à entrada de ar, à sua circulação no pulmão e no pensamento. Além de vitalizar o corpo, é preciso arejar as ideias. Prestar atenção na respiração, lembrar de respirar profundamente, visa a expansão deste processo bem como a instauração da calma, da certeza de que em algum momento a construção das modelagens topológicas será

desenvolvida. A referência aos preto-velhos (a Vó Mariana foi associada pela médium ao elemento terra) também é uma maneira de se trabalhar a estrutura, a consistência, mas com paciência e perseverança. Pela apreciação da comida dos preto-velhos, poderia experimentar aquilo que me falta para ser “como” eles: paciência, tempo; alude-se à identificação pelo gesto, pelo fazer.

O último passe que relatarei agora ocorreu em Jundiaí, na casa onde a médium mora, ao mesmo tempo em que a entrevistava. O interessante é que até o momento da incorporação a Barbara não sabia ao certo qual entidade viria, ela pensava que poderia ser tanto um caboclo quanto um preto-velho.

A Cabocla assim que chega, diz que a Preta-Velha está trabalhando com a esquerda no cemitério para nossa proteção e que não é preciso se preocupar com as “coisas de fora”. Pergunta como estou e diz para eu respirar colocando meu corpo no lugar, bem alinhado e diz que quando eu for dormir naquela noite é para eu deixar um galhinho de arruda e um de guiné ao meu lado.

Fala que às vezes o ar parece sufocar e assopra gentilmente no meu rosto, dizendo que Iansã está tanto na sutileza da brisa quanto na arrebentação da ventania e que não é preciso catástrofe para mostrar que a vida está nas pequenas partículas, naquilo que muitas vezes passa despercebido: o ar é vital para nossa sobrevivência.

Depois fala que dentro de uma gaveta há umas vestimentas que gostaria de usar. Pega dois xales nas cores dourada (de Oxum) e vermelha (da pomba-gira) e os amarra formando uma espécie de vestido, ligando-os com um nó acima do ombro esquerdo e dois nós laterais, na altura da cintura. Ao ver um cinto vermelho bordado com medalhas douradas fica encantada, mas diz que não vai usar, porque faz muito barulho. Por gostar dessas coisas, diz que também pode vir como pomba-gira, mas como vem como cabocla não pode fazer muito barulho, nem pôr muito perfume, porque senão ficaria confuso. Depois me pergunta se ficou bonita e comenta que está se divertindo.

Logo depois conta que naquele dia veio mais na força de Iansã. Volta-se para o cinto vermelho bordado com medalhas e, dizendo que ficou com vontade de usá-lo, amarra-o na cintura. Comenta que quando se trata de umbanda é preciso prestar mais atenção aos atos do que às falas e diz que havia falado que não ia pôr o cinto, mas acabou colocando-o e pergunta-me se isso era incoerente, falar uma coisa e fazer outra e logo em seguida começa a dançar.

Pega uma vela marrom e pede para que – pensando na estrutura do meu trabalho – eu a acenda para Xangô, mas antes, diz-me para dançar para ele e que é por isso, por causa da

dança, que ela também pode ser pomba-gira, porque toda mulher precisa se sentir mulher. Critica o fato de que a mulher não é vista nem sentida como um todo, mas apenas através de aspectos que se mostram separadamente. Ao dizer que ela também é pomba-gira, provoca um choque nas pessoas, é no efeito desse dizer que estaria a essência do seu trabalho, já que na umbanda as coisas ocorrem pelo seu efeito.

Não consigo firmar a vela acesa, ela fica torta e não para em pé no pires. A Cabocla diz que não é “culpa” minha e finaliza este trabalho. Ressalta que o importante no seu trabalho deste dia encontra-se no sutil, no mistério das coisas, que a sensação a ser trabalhada relaciona-se com o ar, com a luz, muito mais do que com explicações bem definidas, de terra; e, mais uma vez, retoma o fato de ter dito uma coisa e ter feito outra, acrescentando que a hipocrisia se faz assim e que a hipocrisia choca.

Explica que normalmente se associa a hipocrisia à mulher, mas que esta é apenas uma forma (reduzida) de se vê-la, pois a característica de suportar diversas dificuldades, de conciliar vários afazeres e ainda assim ser capaz de – sutilmente – mostrar a beleza nesses atos é que deveria prevalecer como uma força. O ato demonstra a coerência e não as palavras. Ao vir na metamorfose das coisas, mostrando que se pode ser um monte de coisas sem se fixar em nenhuma, a Cabocla acabou subvertendo o significado de hipocrisia.

Depois de me explicar com que força ela trabalha na pororoca e quem ela é de acordo com a forma como se mostrou para mim – através de cores douradas e vermelhas (ver subcapítulo 6.2.5) me dá um abraço para se despedir, mas começo a chorar. Sou invadida por uma sensação de leveza, suas palavras são tão poéticas e cheias de beleza que sinto que minhas perguntas foram respondidas muito para além da racionalidade. De modo fluido e envolvente tudo parece fazer sentido, um sentido não linear, mas profundo. Parece ser um choro de reconhecimento, de resgate de uma parcela minha que normalmente fica negligenciada pela intelectualização da vida.

Ainda me abraçando pede para eu respirar e sentir o balanço de seu corpo, que parece me ninar, como as ondas do mar e canta: *“não sou eu quem me navega, quem me navega é o mar, é ele quem me carrega como se fosse levar [...]”*. Depois pede para eu dançar e canta algo que sonoramente se assemelharia a um ritmo árabe, começa lentamente e em um momento acelera, deixando-o bastante intenso. Danço de olhos fechados, guiada pelo som / ritmo de sua voz.

Diz que carrego a beleza de ser uma grande mulher e que ela trabalha dentro do espelho dos olhos dos outros. A mulher pode ser um monte de coisas e o povo acha que se

trata de fingimento, o que só é verdade quando o coração está empedrado. Diz que eu acho que sou uma coisa, mas que ainda vou descobrir muitas outras coisas belas que já sou. Respondo que preciso incorporar mais isso, não como possibilidade, mas como acontecimento. E ela finaliza dizendo que não se trata de colocar nada para dentro, mas de manifestar algo que já está lá, como a dança que acabara de dançar.

Pede a benção para mim e pede para que a minha luz sempre volte para mim em estrelas que explodem, fazendo um monte de *tililililili* (som de um instrumento que toca naquele momento), propagando-se em todos os lugares a que eu for, em um movimento de vai e vem, de inspiração e expiração, em um mar de jorrar e jorrar para que eu seja sempre o que já sou. Choro novamente.

Ela me abraça e fala que as pessoas têm medo das águas e canta de novo *“Não sou eu quem me navega, quem me navega é o mar, é ele quem me carrega como se fosse levar”*. Diz que a beleza está naquilo que transborda, e que se os outros enxergam ou não, o problema não é meu. Diz que eu tenho uma grande mãe (a “minha” cabocla) e que quando eu precisar dela é para eu lembrar dos ventos, porque eles não param.

Pede para eu ajudá-la a desfazer os nós de sua vestimenta e, ao fazer isso, pensar em tudo que me prende, para que nesse ato esses entraves fossem desatados. Finaliza dizendo que estou com muitas “ideias duras” e me manda trabalhar do outro lado, com a sutileza do ar.

Até então, o elemento que mais havia aparecido nos passes era a terra através de significantes como montanha, cristalização, estrutura, todos remetidos a Xangô, sendo que a água, o fogo e o ar estavam sempre combinados com a terra: água integrada à terra (Obá) para trabalhar a plasticidade fazendo do meu próprio ser uma massa argilosa, porosa; o fogo (pimenta) a ser ingerido junto com a comida (relacionada ao elemento terra) e combinado com o ar como explosão a gerar ideias e o ar presentificado na dança para Iansã como uma forma de expandir sem perder o contato com o chão e na necessidade de respirar mais profundamente, para junto ao sabor do bolo de fubá e do café, desenvolver a paciência dos preto-velhos.

Neste passe em questão, pela primeira vez, o ar aparece como o principal elemento a ser trabalhado. A Cabocla anuncia que está “trabalhando” na força de Iansã, que pode muito bem se manifestar através da sutileza da brisa, às vezes mais difícil de ser percebida do que através da força das ventanias.

A construção de suas enunciações parece, em um primeiro momento, apresentar mais dados relativos a seu ser, a seu campo de trabalho (pororoca, ar, mulher) do que tratar de

aspectos meus, como nos outros passes relatados anteriormente. Porém, seu trabalho neste dia, em coerência com a sutileza anunciada desde o início, se faz perceber no efeito de suas palavras. O que me atinge não é o conteúdo de sua fala, mas a emoção produzida ao longo deste processo de autodefinição que me faça fazendo com que me sinta incluída, identificada a seu jeito a essa sutileza que parece abarcar o necessário.

Desta maneira, há duas vertentes de análise a serem feitas: uma que aprofunde a apreensão do ser cabocla e outra que dê conta da amarração produzida entre mim e ela. A Cabocla inicia sua fala dizendo que a médium não sabia se viria a Preta-Velha ou os caboclos, explica que a Vó Mariana está trabalhando por nós no cemitério e pede para colocar ao meu lado na hora de dormir, um galhinho de arruda e outro de guiné, fazendo com que a Preta-Velha se faça (metonimicamente) presente através destas plantas.

Verifica-se uma ligação bastante forte entre essas duas entidades femininas: ambas pertencem ao deserto e ambas buscam água. Na Cabocla, a ideia da água voltando (referida através do som) pode remeter à volta do movimento que a Preta-Velha faz em direção ao mar (ela se transforma em tartaruga marinha, o que seria associado à sua morte, assim que o alcança): a Vó Mariana vai para o mar, a Águia Dourada volta dele, invadindo o rio (pororoca). Em relação à médium – ao sujeito, mais precisamente – isso pode indicar uma posição que parece estar sempre entre terra seca (secura) e muita água (mar, rio).

Ao falar da necessidade de respirar e alinhar a postura do meu corpo, dizendo, em seguida, que em algumas ocasiões o ar pode parecer nos sufocar, entendo que qualquer forma de retenção faz com que o corpo fique tenso, rijo, pesado, fazendo com que a fluidez da respiração ou o alinhamento do corpo e das ideias fiquem paralisados, sem ventilação. O ar aqui significa renovação, liberdade, leveza.

Depois, a Cabocla amarra dois xales, um bem dourado e outro vermelho com fios dourados, em seu corpo e, contrariamente a sua fala, acrescenta um cinto vermelho com medalhas douradas em sua cintura e dança. Os nós ligam Oxum e Pomba-Gira (a primeira se faz presente pelo dourado do xale e a segunda pela cor vermelha e pelo barulho produzido pelas medalhas do cinto ao dançar).

A Cabocla se apresenta, assim, por meio de redes significantes que ligam diversos elementos do sistema umbandista, colocando em continuidade características que normalmente são associadas a uma entidade apenas. O fato de dizer que pode se apresentar como uma pomba-gira está, então, perfeitamente coerente com sua natureza de encantado. Além disso, ao trabalhar no choque do encontro (pororoca), que pode muito bem ser do

encontro entre esquerda e direita, produz como efeito nas pessoas o mesmo choque, ou seja, algum tipo de movimento interior deverá ocorrer.

Outro traço de continuidade entre as entidades encontra-se na repetição de trechos relacionados à história delas no deserto: a questão da mulher se coloca, através deste cenário significativo, como tema central. Repressão, escravidão, busca por liberdade (facilmente associáveis ao percurso no deserto e à necessidade de água), a hipocrisia como atributo feminino (subvertido por ela na beleza de ser mulher) e o desejo de ser mulher apesar disso tudo aparecem incessantemente ligando subjetivamente médium e entidades.

Aspectos da história subjetiva da médium e de sua ancestralidade (como o fato de ter dito que tem mouros na sua família) se entrecruzam com elementos do sistema umbandista criando uma rede de significantes capaz de abarcar plasticamente diversos outros (entidades) que a espelham metonimicamente.

O fato desta entidade ter dito que trabalha dentro do espelho dos olhos dos outros remete a este jogo de imagens (que podem ser visuais, táteis, auditivas, olfativas ou relacionadas ao paladar) que conecta não apenas a médium e suas entidades, mas também aqueles que a consultam. No meu caso, a emoção vivida foi despertada por um tipo de espelhamento, por uma forma de identificação àquilo que fora nomeado pela entidade de “grande mulher”.

É pelo olhar do outro que tenho a oportunidade de me sentir tocada em uma parcela subjetiva que me parece externa, daí ter respondido que precisaria incorporar mais a beleza de ser eu mesma. Porém, sua interpretação é certa: não se trata de colocar para dentro algo que já possuo, mas simplesmente de deixar isso aparecer. O que se manifesta através da dança, mas também através das lágrimas.

Meu choro é acalentado com um abraço que me nina como o balanço das ondas do mar, a sensação de leveza, de cuidado, de acolhimento, de reconhecimento, parece ser fruto daquela interação e, neste momento, sinto que a Cabocla também faz parte de mim.

Iemanjá, como movimento contínuo das marés e das emoções, faz-se presente nas minhas lágrimas, no balanço do abraço, na música (“não sou eu quem me navega, quem me navega é o mar...”) e, neste momento, deixo-me levar pelas emoções, pois percebo que não preciso estar racionalmente no controle da situação.

Suas palavras ao se despedir expressam o que senti e o que diz respeito a mim e a esse encontro. O brilho das estrelas que explodem (som: tililili) espalhando luz em um movimento de vai e vem (inspiração / expiração / maré), jorrando beleza, deixando que ela transborde.

Os nós construídos em sua narrativa tiveram que ser desfeitos por mim, não apenas porque simbolizavam meus entraves pessoais, mas também porque era um meio de desvendar e construir sentidos a partir de uma situação que, *a posteriori*, mostrou ter seu foco centrado em mim; o que condiz perfeitamente com o lema umbandista.

Acendi vela para Xangô, dancei para ele, reverenciei minha estrutura, mas o trabalho da Cabocla neste dia era me sensibilizar para as sutilezas, por isso afirma que posso deixar as “ideias duras”, a rigidez de lado, para trabalhar com a leveza do ar. De fato o processo de criação das modelagens requer, depois de estabelecido o conhecimento topológico necessário, liberdade para testar, ousar, propor novas interpretações.

7.3 Espaços topológicos da possessão

A análise dos dados relativa a esse segundo momento (observação focalizada) corrobora a viabilidade da utilização da topologia de superfícies para se pensar a relação entre sujeito e Outro. A partir desses dados foi possível aplicar as estruturas moebianas (garrafa de Klein e plano projetivo) à relação entre médium e entidades e à relação entre pesquisador-consulente e uma entidade (a Cabocla), respectivamente.

Ensaçou-se desta maneira, apresentações simbólicas de espaços pulsionais relativos à voz e ao olhar passíveis de serem mapeados pelos vestígios deixados pela ação significativa.

Isso implica pensar esta relação de alteridade em termos de continuidade, já que a faixa de Moebius é uma superfície não orientável (unilateral). Porém, mesmo não possuindo um avesso e um direito, é possível apontar o ponto de torção da estrutura; que não é fixo, estendendo-se por toda a superfície. Ou seja, sujeito e Outro embora estejam em continuidade, não são a mesma coisa. Há um ponto que, ao mesmo tempo, marca a diferença entre eles (localmente é possível pensar em um avesso e em um direito) e que os une através de significantes comuns a ambos. Em outras palavras, são feitos da mesma “matéria simbólica”, sendo que o sujeito, enquanto tal, encontra no Outro a formulação do seu ser, pois precisa do simbólico para obter uma consistência ainda que efêmera.

Se por um lado, o sujeito se define pelo Outro, que o diz e que lhe doa sentido, por outro, em si mesmo (real) não é nada, ou melhor, é pura atividade, puro dinamismo de transformação, de deslocamento. O sujeito só o passa a ser ao simbolizar-se, ao identificar-se; e, neste caso, a sua substância está em continuidade, consubstancia-se, no próprio Outro (a rede simbólica). Isso significa que o significante que aparece como representante da posição

sujeito (S1) e os que aparecem como Outro – os demais significantes da rede (S2) – são temporalmente intercambiáveis.

Alguns trechos do relato da médium sustentam essa proposição, tais como: “não tem um limite: agora é a gente, agora é a entidade”, “pode ter um ponto de intersecção, assim, um ponto em comum que diferencie você da entidade”, “eu acho que tem um ser Barbara que se compõe, se liga nas entidades mesmo, então, elas só são desse jeito porque eu também sou, um negócio que só dá para ser por ser desse jeito mesmo, umas podem vir para compensar alguma coisa, mas mesmo assim, tem a ligação, nunca vai vir por... ah, nada a ver”, “o que eu sou hoje está muito atrelado a elas”.

Logo, o inconsciente como discurso do Outro se apresenta, na possessão, por meio da localização do ponto de torção, que, de fato, se encontra em toda superfície, já que sua referência depende do percurso na estrutura. Se no discurso corrente há uma distinção entre avesso e direito (médium e suas entidades), pela análise dos significantes comuns ao sujeito e ao outro se chega a estes pontos que, localmente, marcam a diferença, mas que estruturalmente possibilitam a continuidade.

O que na Barbara aparece como ato, como seu modo de ser e agir, suas preferências – do tipo “eu gosto de lidar com o fogo” (acender velas, realizar o processo de defumação) –, nas entidades e nos orixás aparece como atributo pertencente aos elementos com os quais eles trabalham. A continuidade característica desta superfície, possibilitada pela particularidade estrutural de unir avesso e direito em todos os seus pontos, mostra-se na cadeia significante tecida com os elementos originários do universo umbandista. Ar, fogo, água, cobra são significantes que combinados entre si apresentam tanto a médium como o outro; ou seja, partindo de um mesmo ponto é possível deslizar para inúmeras direções.

As características de seus orixás mais próximos (Iansã, Elegbara, Iemanjá e Oxumaré), tal como estabelecidas no específico contexto umbandista em que se desenvolveu, definem as entidades e ressoam na Barbara. Iansã como princípio do vento, da explosão e do movimento, de alguma maneira, aparece em todas as suas entidades femininas. Iemanjá aparece nos nomes – Mário, Margarida, Mariazinha –, além de ser o elemento que contrabalança o predomínio de fogo – Elegbara – de algum modo presentifica-se em todas. Oxumaré (representado pela cobra) compõe os demais elementos. A dança, relacionada pela médium ao movimento da cobra, remete também ao “jogo de cintura” necessário para equilibrar o elemento fogo em seu ser.

Como demonstrado no início deste capítulo, estes significantes só possuem significações se analisados em cadeia. Um sentido desliza em outro e só assume contornos expressivos quando várias combinações são feitas. Mesmo sem ser dois, o sujeito do inconsciente apresenta uma divisão que lhe é consubstancial: o corte ao meio da faixa de Moebius, que a transforma em faixa unilateral (revelando o inconsciente como avesso do discurso), comprova essa afirmação, já que o que resta é ainda uma única faixa.

Se o discurso corrente produz a imagem de que há médium e entidades, cada um de um lado da faixa, o corte (a análise dos dados) sugere que inicialmente eles são contínuos, tornando-se avesso e direito um do outro (como resultado do corte acima mencionado), porém ainda em uma mesma estrutura. O corte marca a separação dos deslizamentos significantes relativos aos S1 comuns a eles, daí a médium falar que as suas entidades ou se manifestam por afinidade ou para compensar algo que lhe falta.

Outro ponto que marca a continuidade moebiana entre a médium e suas entidades – aquelas relacionadas ao universo árabe e feminino – (além da Preta-Velha e da Cabocla trabalhadas nesta pesquisa, há também a Cigana e a Pomba-Gira, que não autorizaram a publicação de seus dados¹⁹⁹) pode ser verificado na repetição de significantes que as marcam em suas histórias de vida.

Todas foram escravas, peregrinaram pelo deserto, o que, segundo a médium, relaciona-se simbolicamente à expansão do valor e da independência feminina, ao terem superado a submissão, a repressão e diversas formas de sofrimento decorrentes desses abusos. O desejo de ser mulher apesar disso tudo, de mostrar a beleza da força feminina, é predominante, tanto no discurso das entidades quanto no discurso da médium. Barbara declara que, assim como as entidades, também teria uma missão: a de ser uma espécie de sacerdotisa, aconselhando, avisando, cuidando das pessoas através da umbanda.

Este trecho apresenta uma compreensão, uma atribuição de sentido, a essa estrutura significativa, por parte da própria médium. Vê-se como o sistema é por si mesmo estruturante, dando significado e permitindo que a pessoa articule apreensões de si mesma.

Várias histórias se cruzam no mesmo lugar, trata-se de amarrações significantes que corroboram a validade do entendimento do inconsciente como transindividual, capaz de dar conta não apenas da história pessoal da médium (o que equivaleria a reduzir o discurso das entidades ao seu psiquismo egóico), mas também de ser lido como o testemunho das construções simbólicas de um povo expressas, no caso, através da religião umbandista. São as

¹⁹⁹ Em uma conversa com o Exu, ele me disse que podia fazer algumas referências à Pomba-Gira, mas não analisá-la como as demais entidades em questão.

dinâmicas e as variedades dessa relação que podem ser apresentadas por meio da faixa de Moebius.

Com isso, supera-se a posição avaliativa que visa comprovar ou negar a veracidade destes fenômenos. Já que não se trata do espaço esférico, não há por que questionar se os espíritos / entidades “entram” no corpo do médium, possuindo-o, pois não se trata mais de partir da referência dentro – fora, mas de analisar o tipo de continuidade entre avesso – direito, interior – exterior que o transe de possessão mediúnico instaura.

Analisando-o como um acontecimento enunciativo, que segue uma coerência estabelecida pelo Outro, passa a ser possível verificar de que modo sujeito (que como efeito de um dizer inconsciente, não se relaciona nem à médium nem à consulente; pois como aquilo que o significante representa, o sujeito pode muito bem ser o efeito de um dizer coletivo) e Outro interagem e qual é o espaço (topológico) desta interação.

Considerando a possessão como um enunciado proferido pelo Outro (sistema umbandista), através de outros (entidades) que faz o sujeito escutar no que diz o sentido proferido pelo Outro, que, por sua vez fala pela voz do sujeito, teríamos a garrafa de Klein como a apresentação da relação entre médium e entidades, por ser o modelo daquilo que vem de fora (a voz) e passa a ser incorporado através de um processo de envelopamento, subvertendo assim a dicotomia “interior - exterior”.

A estrutura da voz apresenta o sujeito como constituído de uma parte que lhe é exterior, mas que ressoa no seu interior na forma de um dizer imperativo vindo do Outro; no entanto, a origem deste dizer encontra-se no sujeito: o Outro apenas inverte a mensagem proferida por aquele.

A garrafa de Klein apresenta, então, a constituição do sujeito a partir do Outro. Por habitar a linguagem, o sujeito se submete à ordenação da palavra (*parole*), de onde deduz sentidos a partir dos significantes oriundos do Outro, pois supõe que este saiba a resposta para a pergunta enigmática a respeito do seu ser. Mas, como não há garantia de significação, o significante ressoa no vazio (do Outro) construindo ao redor dele cadeias de sentidos provisórios em resposta à indagação subjetiva.

O sujeito circula, portanto, neste espaço inicialmente externo, mas que, por ter sido envelopado pelos significantes, tornou-se contínuo com o seu interior. O dizer do Outro, personificado nos espíritos, por um lado legifera, por outro, produz o desejo como seu avesso. A filiação subjetiva da médium ilustra bem esta questão. Não somente o Outro a identifica com o “fogo da esquerda”, como ela mesma anseia essa nomeação por parte do pai de santo.

Porém, equacionar as combinatórias significantes que se lhe apresentam não é algo simples, o sujeito escapa a qualquer definição e é isso que permite o deslizamento constante de sentidos e a possibilidade de se redizer.

O que as entidades dizem sobre si mesmas é tanto incorporado pelo sujeito, modelando-o, como, ao devolverem sua mensagem em forma invertida, acabam por espelhá-lo.

Há também a relação entre consulente (pesquisadora) e Cabocla que, de maneira mais sutil, pode ser apresentada por meio da estrutura moebiana. Não se trata de uma continuidade em termos de história, de dados concretos, mas de significantes que de algum modo fazem laço entre estas duas.

Desde o início, os significantes atribuídos a “Xangô” foram aqueles que criaram uma rede de sentidos entre mim e a entidade. Primeiramente através dos significantes “montanha” e “eucalipto” mencionados pela Cabocla que, no contexto do passe, me remeteram instantaneamente à figura do meu falecido avô, já que seu lugar preferido era a sua fazenda, lugar montanhoso com plantações de eucalipto realizadas por ele.

Posteriormente, outros significantes relacionados a este orixá continuaram a me representar – a firmeza da terra, a solidificação / cristalização, a estrutura – como características subjetivas que se manifestam mais claramente no contato com o outro. O aparecimento dos demais elementos (ar, água e fogo) ocorreu para suavizar o excesso de rigidez típico da pedra (cristalização da terra).

Por um lado, o elemento (o significante-mestre) que me define no sistema umbandista é exatamente aquele que falta ao par médium - entidades, e, por outro, os elementos – significantes que definem este par são aqueles que me faltam. Tratar-se-ia, portanto, apenas de uma relação de complementaridade, mas não é isso que os dados mostram.

Nos passes, ao trabalhar com o ar, a água e o fogo, combinados com a terra, a Cabocla não estava inserindo elementos novos na minha subjetividade, o que corresponderia à dinâmica da esfera; mas estava me despertando para potencialidades que já possuía, algumas até bastante desenvolvidas²⁰⁰. A emoção sentida por mim em quase todos os passes é fruto deste toque que parece ter o poder de me espelhar em ângulos que não costumo olhar.

²⁰⁰ Este seria o caso da dança. Fui bailarina clássica até os dezessete anos, porém, por estar muito “presa” à técnica, não conseguia sentir uma sensação prazerosa ao dançar. No caso de dançar para os orixás ou entidades, isso se inverteu. Os movimentos saíram naturalmente, finalmente conseguira expressar a beleza da minha dança.

A continuidade em questão remete à sutileza da letra²⁰¹, à inscrição corporal destes significantes, que se manifestaram em mim através do toque subjetivo, do choro, da emoção de – ao ser vista como um todo – poder fazer desta visão meu próprio olhar.

O espaço subjetivo gerado na experiência do passe, por promover e por também desvelar a inscrição no corpo do consulente de significantes comuns aos da entidade, pode ser pensado como isomorfo ao espaço moebiano, mais especificamente à espacialidade do *cross-cap*.

A continuidade entre dentro e fora, perceptível pelo trajeto em “oito interior” nesta estrutura²⁰², dá conta de apresentar o olhar como parte expelida do sujeito no espaço do Outro, que é de onde ele se vê. É por ser olhado de determinada maneira que o sujeito pode se olhar; este trecho retirado do capítulo anterior ilustra bem esta afirmação: “É pelo olhar do outro [da entidade] que tenho a oportunidade de me sentir tocada em uma parcela subjetiva que me parece externa, daí ter respondido que precisaria incorporar mais a beleza de ser eu mesma. Porém, sua interpretação [da Cabocla] é certa: não se trata de colocar para dentro algo que já possuo, mas simplesmente de deixar isso aparecer.”

Figura 27 - Percurso em “oito interior” no *cross-cap* (LACAN, 2011b²⁰³).

Dentro e fora como localizações subjetivas, de fato relacionam posições do sujeito perante si mesmo. O trajeto sobre esta superfície indica que, dependendo do lugar em que se encontrar perante um dado significativo, o sujeito poderá se colocar em uma relação de interioridade ou de exterioridade relativamente a ele.

Isso só foi possível porque significantes do Outro repercutiram como letras, inscrições no sujeito, instaurando um campo comum a ambos. A linha de penetração do *cross-cap*

²⁰¹ A letra, como materialização do significante, contorna a fronteira entre simbólico e real pelo aspecto sensorial, demarcando posições no espaço com valor significativo.

²⁰² “*Supposez quelque chose d’infiniment plat qui se déplace sur cette surface passant de l’extérieur 1 de la surface close à l’intérieur 2 pour suivre plus loin à l’intérieur 3 de la ligne de pénétration où il ressurgira à l’intérieur 4 (de dos). Ceci montre la difficulté de la définition de la distinction intérieur-extérieur, même quand il s’agit d’une surface close, d’une surface sans bords*” (LACAN, 2011b - Seminário 9, inédito, proferido no dia 16-05-62).

²⁰³ Seminário 9, inédito, proferido no dia 16-05-62.

coloca-os em continuidade, fazendo com que o Outro seja imerso no sujeito e vice-versa, o que pode ser expresso pela sensação da pesquisadora de que a entidade, pela profundidade das sensações e emoções desencadeadas, também seria parte dela.

A luz assinalada pela entidade (brilho das estrelas) como uma característica da pesquisadora, não pertence a ela, mas a este encontro. É algo que pertence a ambas, mas que se encontra “do lado de fora”, ou seja, é preciso haver um outro para sustentar este olhar que também se encontra dentro.

8. MODELAGEM TOPOLÓGICA DA POSSESSÃO

A partir do teorema geral das superfícies, que equivale três planos projetivos a um plano projetivo somado a um toro, elaboramos a modelagem topológica da possessão através de duas vertentes analíticas. Mas, para isso, tivemos que decompor a primeira parte do teorema em uma garrafa de Klein²⁰⁴ somada a um plano projetivo.

Uma vertente analítica – permeada pela fantasia – trata da relação do sujeito com o Outro e com o *a* em função do corte em “oito interior” nas superfícies que dão corpo às estruturas que compõem este teorema e, a outra, derivada do furo que organiza a estrutura das superfícies, relaciona a estrutura do olhar, a da voz e a do movimento. Trata-se, portanto, de um enfoque que saliente o sujeito em termos do objeto *a*.

No que diz respeito à primeira vertente mencionada, tem-se – de um lado – a relação entre o sujeito e o Outro (sistema umbandista) de onde resulta o *a* (falta de sentido que inscreve o sujeito no real) com a fantasia, na medida em que ela organiza o modo como o sujeito (identificado ao *a*) se coloca frente ao desejo do Outro; e – de outro – a relação da fantasia com o sujeito dividido.

Mantendo-se antes e depois da operação de redução, a fantasia é a estrutura que articula a análise da possessão como um sistema irreduzível ao momento do transe, na medida em que o “ser” do médium (mais propriamente descrito em termos de falta em ser, desejo) se constitui mediante os ditos concebidos dentro do sistema umbandista, principalmente por meio daqueles proferidos pelas entidades. Estas, por se reportarem diretamente ao discurso do Outro²⁰⁵, de cunho inconsciente, se apresentam como outros²⁰⁶ que enunciam a verdade relativa ao sujeito em uma relação de antagonismo ou de espelhamento de traços do médium.

Em última instância, tratar – de um lado – a garrafa de Klein como a composição de duas faixas de Moebius que sustenta a conjunção do sujeito ao Outro, somada ao plano projetivo (por meio de sua representação na figura do *cross-cap*) como a composição heterogênea de uma faixa de Moebius – sujeito – e um disco – objeto *a* – que sustenta o matema da fantasia e – de outro – o plano projetivo (fantasia) somado ao toro, que neste caso apresenta-se como uma faixa de Moebius bipartida e biface que sustenta o inconsciente como avesso do discurso, implica considerar as diversas maneiras como o sujeito dividido – mas

²⁰⁴ Uma garrafa de Klein configura-se como a composição de dois planos projetivos.

²⁰⁵ Matriz significante de onde os sentidos são produzidos na umbanda.

²⁰⁶ Cabe lembrar que a constituição do eu depende de uma alienação do sujeito no outro. Neste sentido, é possível compreender as entidades de cada médium como outros “eus” que também compõem sua subjetividade.

sem ser dois – se apresenta. Ou seja, a fantasia encontra-se presente tanto nas operações de produção do sujeito como na operação (o próprio corte) que modifica sua estrutura.

Na dinâmica da possessão, essa divisão entre sentido e falta em ser, entre sujeito e objeto (*a*) se materializa na concretude do corpo humano e dos elementos da natureza, sejam eles vivos ou inanimados, pois é o impensável da matéria bruta que atesta a presença real da coisa que clama um sentido (AUGÉ, 1988). É do lado da coisa (pedra, madeira, folha, água, sangue, etc.) que está o suporte do significante que, nas religiões de origem africana, remete à ideia de um deus / orixá.

Descrição muito semelhante àquilo que funciona como objeto *a* para Lacan, àquilo que permanece incorpóreo²⁰⁷ mas que faz com que a estrutura (o corpo do simbólico) incorpore a carne. Uma vez admitido no simbólico, o corpo (que antes era carne) se torna um significante que não mais se reporta à realidade do vivente visto que mesmo morto ainda é um corpo, “donde se conclui que, quanto ao corpo, é secundário que ele esteja morto ou vivo” (LACAN, 2001b, p. 409 – tradução nossa²⁰⁸).

Ainda que o impensável da matéria bruta trate do sem sentido, do real, há também, para aquém ou além de qualquer imaginário de significação, um tipo de operação simbólica, na forma de metonímias e metáforas, que faz a vinculação entre real e simbólico. Atrelado a um elemento da natureza, um deus é irredutível à materialidade sensorial daquele: de ambos não se pode dizer tudo. Xangô é pedra, pedreira, montanha, naquilo que alude ao *x* indescritível que o suporta em termos de solidez, de consistência, de grandeza, etc., sem, no entanto, se reduzir ao imaginário: a coisa não o espelha.

Mantendo-se rente ao sensório os deuses, enquanto nominação simbólica, são capazes de relacionar traços que se multiplicam de modo a fazer com que tudo clame por interpretação. Eles atuam, portanto, na interface entre matéria e significante de modo que a opacidade relativa à matéria possa ter um efeito de transparência possibilitado pelo sistema cuja equação depende de elementos combinatórios que se definem uns em oposição aos outros.

²⁰⁷ Este termo, conforme utilizado em *Radiophonie* (LACAN, 2001b), diz respeito à função que possibilita o simbólico se apossar do corpo (carne); o que permite a apreensão da estrutura. O incorpóreo marca o simbólico (que também é um corpo – para Lacan não se trata de uma metáfora) desde o momento seguinte a sua incorporação pela carne. Em outras palavras, o incorpóreo é a relação que estabelece o apossamento do corpo (carne) pelo simbólico. Operação que só é possível pelo fato de o simbólico também ser um corpo: “a linguagem é corpo, corpo sutil, mas corpo” (LACAN, 1998c), ou seja, o corpo já está admitido no simbólico, pois a descontinuidade – corte – relativa à ação do significante também se encontra no corpo. Neste sentido, o objeto *a* é um incorpóreo porque, enquanto furo, propicia o deslizamento significante na carne transformando-a em corpo, mas também alude ao resto desta operação, à parcela real que sobrou do vivente, impossível de ser significada, mas que move o processo da significância (SOLER, 2001).

²⁰⁸ “[...] *par quoi s'avère que du corps, il est second qu'il soit mort ou vif*”.

É em contraste com os outros deuses (Xangô se define em oposição, mas também em combinação a Iansã, a Iemanjá, a Ogum, etc.) que os sentidos são estabelecidos não em função de uma manifestação como signo, mas de uma relação que os tem como operadores de relações sociais, pessoais e interpessoais.

A apresentação topológica da possessão pelo viés do corte nas superfícies visa apreender como aquilo que se manifesta como o avesso do sujeito (*a*)²⁰⁹ o determina, manifestando-se de permeio à fantasia. Ou seja, trata-se de verificar de que maneira aquilo que resta da matéria bruta (*non-sense*) se relaciona à parcela indizível do sujeito que, na cena fantasística, aparece envolto pelo arranjo significante que dá ao sujeito / objeto *a* um contorno simbólico. É esse contorno, regido por uma dada pulsão (ela se origina nos orifícios erógenos, um dos suportes do objeto *a*), que gera as superfícies; e é a operação de corte que faz advir as relações do sujeito com o Outro, com o *a*, conforme mostraremos no caso da possessão.

No que concerne ao furo, à origem pulsional da estruturação simbólica do sujeito, de algum modo a estrutura da voz se condensaria em olhar e movimento, o que pode ser pensado se considerarmos que na possessão o dizer imperativo do Outro implica a dimensão de se fazer olhar (não apenas pelo outro, mas por si mesmo): o médium incorporado se manifesta, para uma audiência composta de médiuns (incorporados ou não) e consulentes, por meio de danças, gestos, trejeitos, falas, vestuário, acessórios (cigarro, charuto, cachimbo, bengala), comidas e bebidas, segundo os padrões simbólicos da combinação que define a entidade em função do(s) orixá(s).

É inegável haver uma matriz de teatro (enquanto *performance* e espetáculo), no que diz respeito à efetividade da possessão, que aqui, nas suas duas pontas – a do “ator” e a do “espectador” – equaciona-se estruturalmente, sem deixar de levar em conta que há uma diacronia enunciativa, uma sucessão das cenas espetaculares, que constitui o ponto central desta análise. No entanto, ressaltamos que tanto as ações quanto aqueles que as executam serão considerados pelo viés psicanalítico, ou seja, eles são compreendidos em termos de ato²¹⁰ e de sujeito.

O sistema umbandista fornece um ótimo exemplo de como uma enunciação (campo estrutural da voz) pode vir a ser escutada com os olhos e com as sensações / movimento, visto que ela se mostra em ato; é no nível da ação executada para um outro (que pode incluir o próprio eu – *moi* – do sujeito) que a imersão do significante no corpo – voz – apela por

²⁰⁹ Capítulo 4.

²¹⁰ Conceito apresentado no subcapítulo 8.2.

sentidos que serão dados pelo olhar do Outro que, vindo de fora, ilumina os pontos onde o sujeito deixa seus rastros, de qualquer ordem que eles forem.

Desta maneira, espaços não orientáveis apresentam o envelopamento e a imersão do sujeito pelo e no Outro, fazendo com que esta combinação pulsional própria à estrutura da possessão seja homeomorfa ao processo de equivalência topológica, desde que como resultado haja também um toro, ou seja, movimento (entendido em decorrência do conceito psicanalítico de ato).

Antes de adentrar na análise minuciosa destas duas vertentes analíticas, apresentarei um resumo (Quadro 1) do que foi dito acima, a fim de esquematizar a construção do raciocínio que as engendrou.

Teorema Geral das Superfícies	3 planos projetivos (PP) =	1 PP + 1 toro
Teorema adaptado	1 PP + 1 garrafa de Klein (2PP)	1 PP + 1 toro
Análise em função do corte em “oitto interior”	fantasia + conjunção de S ao A	fantasia + sujeito dividido
Relação do sujeito com o Outro e com o <i>a</i> , mediante a fantasia.		
Análise em função do furo (origem estrutural das superfícies)	olhar + voz =	olhar + movimento
Por um lado, o dizer imperativo do Outro se dá a ver em ato: enunciação a ser escutada com os olhos (<i>cross-cap</i>); por outro, também é uma enunciação a ser escutada com as sensações corporais (toro). Os umbandistas vêem o invisível, aparecem-lhes imagens que vão além do factualmente visível, tanto na forma de visões, como ao tomarem percepções como metáforas espirituais, sinais. Mas também “ouvem” sensações e sentimentos por todo o corpo.		

Quadro 1- Resumo das análises que constituem a modelagem

8.1 Interpretação da modelagem topológica baseada no corte nas superfícies

Esta vertente da modelagem baseia-se naquilo que Lacan considera o fundamento de sua topologia: o bom corte, ou seja, aquele que revela a natureza não orientável, moebiana, de uma superfície:

Vocês verão que há mesmo um bom corte, aquele que revela a superfície em sua verdadeira natureza, que é a de superfície não orientável, e um mau corte, que a escamoteia, que a exaure, que a reduz a uma superfície diferente e de qualquer modo mais banal, mais comum, mais acessível à intuição (LACAN, 2011c – tradução nossa²¹¹).

Conforme exposto em diversas passagens desta tese, o real só pode ser apreendido por meio do simbólico, pois – no atinente ao imaginário – remete ao furo, ao vazio. O sujeito no real só pode ser deduzido por meio de repetições em torno de algo que escapa (objeto *a*, ser em falta) que, pelo envolvimento do significante (voltas indefinidas da demanda), pode ser demarcado. A imagem aparente das figuras topológicas – uma “tradução” instantânea de propriedades estruturais para se ajustarem ao campo da visão – jamais será o suporte do cálculo estrutural do sujeito; isso, no entanto, não lhe nega o fato de nos auxiliar na manipulação dos significantes. É somente pelas bordas que o real pode ser aludido.

A maior parte das características topológicas que parece evidente baseia-se na imagem da superfície (propriedades extrínsecas), mas isso não corresponde necessariamente às reais propriedades da estrutura. Mesmo assim, é em função da terceira dimensão que Lacan articula as relações do sujeito com o Outro. O duplo uso lacaniano da topologia – via estrutura e via representações tridimensionais – abarca tanto o simbólico, que introduz (ilusoriamente) o furo no real, como também o imaginário, pela própria representação do furo.

No real, não há furo. De certo modo seria, portanto, homeomorfo à estrutura, de acordo com as características intrínsecas das superfícies. No entanto, ao ser representado por meio do simbólico, o real passa a ser o lugar do furo, do mesmo modo que as superfícies ao serem mergulhadas no espaço intuitivo (R3) passam a comportarem o furo. Nesse meio, delimita-se muito aquém do infinito, que não se alcança. Logo, o jogo entre estrutura e representação tridimensional, além de mera idiossincrasia lacaniana, é um recurso necessário para se trabalhar com os três registros. Caso Lacan considerasse somente as características intrínsecas das superfícies o campo do imaginário seria deixado para trás.

²¹¹ « Vous verrez que même il y a là une bonne coupure, celle qui révèle la surface dans sa véritable nature qui est de surface non orientable, et une mauvaise qui l'escamote, l'épuise, qui la réduit à une surface différente et de toute façon plus banale, plus commune, plus accessible à l'intuition » (Seminário 12, inédito, proferido no dia 03-02-65).

Como para Lacan a estrutura tem de ser dinâmica, visto que é animada pelo acontecimento por ele nomeado “sujeito”, é por meio da operação de corte, mais especificamente aquele em “oito interior” que ela deverá ser investigada. O furo enquanto representação é da ordem da imagem, do fascínio, não sendo – portanto – o meio adequado de se aludir o real. É o corte capaz de modificar a estrutura, pela quebra de sua conexidade (pela sua divisão em pedaços), que demonstra o único acesso concebível ao real, na medida em que esta operação faz advir o sujeito (faixa de Moebius):

O que a topologia ensina é que a ligação necessária que se estabelece entre o corte e o número de voltas que ele comporta para que por ele seja obtida uma modificação da estrutura [...] o único acesso concebível ao real e concebível naquilo que ele [o corte] o demonstra (LACAN, 2001c, p. 485 – tradução nossa²¹²).

O corte em “oito interior”, em alça dupla, mostra-se ser o meio possível de acesso ao real por meio da análise da modificação causada na estrutura. Conforme apontado no subcapítulo dedicado à faixa de Moebius (4.3.1), o “oito interior” é o significante do corte porque inscreve uma circularidade que se retoma (repetição / real) e a diferença espacial e temporal do traço significante. Vemos que na relação entre a médium e suas entidades e orixás (análise baseada no que foi considerado no capítulo 7) “fogo”, enquanto significante, se repete das mais diversas maneiras: em imagens, em sensações, no temperamento da médium, nos objetos que definem as entidades, etc. A falta é a mesma, porém inscrita simbolicamente de diversas maneiras.

É em função da relação que cada uma das estruturas tem com a faixa de Moebius, com o próprio corte gerador do sujeito, que apresentaremos uma análise do teorema geral das superfícies aplicado à possessão.

Primeiramente, considera-se a relação entre alienação e separação (suportada pelas duas faixas de Moebius que dão origem à garrafa de Klein) com a fantasia (suportada pela união da faixa de Moebius e um disco, que dá origem ao *cross-cap*) e, depois, a relação entre fantasia e sujeito dividido (suportado pela faixa de Moebius bipartida e biface homeomorfa ao toro recortado em volta dupla). Ressalta-se que, por se tratar de uma operação de equivalência / igualdade, o termo “primeiramente” não se refere a uma anterioridade relacionada a um tipo de causação. A segunda relação analisada poderia muito bem ser a primeira.

O que se coloca aqui é que a fantasia se relaciona tanto com as operações de produção do sujeito quanto com a operação que modifica sua estrutura, mas pelo fato mesmo de o

²¹² « Ce que la topologie enseigne, c'est le lien nécessaire qui s'établit de la coupure au nombre de tours qu'elle comporte pour qu'en soit obtenue une modification de la structure [...] seul accès concevable au réel, et concevable de l'impossible en ce qu'elle le démontre ».

sujeito ser efeito de um corte, esta segunda operação, em termos lógicos, é uma outra maneira de se apresentar a constituição do sujeito, ainda mais porque a separação pode ser concebida como a etapa da travessia da fantasia:

[...] esse movimento de desenraizamento do Outro, trazido pela operação de separação, coincide com a travessia da fantasia [...] esse movimento que implica a assunção da falta fundamental, a assunção de um significante que não adquire significação senão por relação ao objeto causa de desejo; este movimento que implica que o sujeito possa renunciar à sua própria significação [...] (NASCIMENTO, 2010, p. 7-13).

Analisaremos o material relativo às entidades femininas²¹³ da médium, para produzirmos uma imagem a partir da qual depuraremos os significantes capazes de representar o sujeito entre si. Uma vez localizados estes significantes, os relacionaremos à fantasia (enquanto montagem simbólica) e aos conceitos de demanda e de desejo, centrais nas operações de produção do sujeito (alienação e separação).

Nasio (1993) esquematiza as narrativas referentes à fantasia pela sua decomposição nos seguintes elementos: “uma cena, personagens – em geral, pouco numerosos –, uma ação, um afeto predominante e a presença, na cena, de uma parte do corpo” (p. 126). Enquanto um roteiro conhecido, mas enigmático, as entidades femininas de Barbara apresentam um mesmo enredo que aponta para algo no qual o sujeito encontra-se intimamente implicado, sua fantasia. São mulheres escravizadas que peregrinam pelo deserto em busca de liberdade, não apenas pessoal, mas também de outras mulheres e crianças. Neste percurso, visam romper com o sofrimento e repressão, mas com suavidade e jogo de cintura.

Neste enredo, a cena predominante é o deserto. Os personagens são essas mulheres escravizadas, a ação é o peregrinar e a parte do corpo, que aparece sutilmente em “jogo de cintura”, é o ventre (estas entidades são árabes, dançam a dança do ventre, há toda uma referência à sexualidade).

Dito isso, retomemos a repetição de “fogo” enquanto significante (capítulo 7), especialmente em relação à Cabocla Águia Dourada, a fim de apreender a estrutura da relação do sujeito com o *a* na fantasia. Como o *a* se delimita a partir do que escapa aos significantes, mas que como “furo aspirante” os atrai moldando a forma da estrutura pulsional, ele pode ser aludido em termos de uma materialidade impossível de ser descrita.

A questão que se coloca é relacionar aquilo que é da ordem do simbólico (significante) com aquilo que é da ordem do real (objeto *a*), mas que só pode ser aludido por meio do

²¹³ A fim de evidenciar as características presentes no processo de identificação (imaginária, simbólica e real/fantasística).

significante. Ressalto que o objeto *a* tanto pode ser visto como o que escapa ao significante, como também como uma hiperconcentração significativa, a ponto de virar um nó imperscrutável. Embora escape à significação, este objeto – cujo contorno (borda) é constituído de significantes – não é completamente destituído de significância, e por esta razão, encontra-se no limiar entre simbólico e real.

Ao considerarmos o nome da Cabocla relativamente ao material significativo obtido, podemos verificar um tipo de equivalência sonora (e, portanto, significativa) entre ÁGUIA e ÁGUA que remete a uma relação entre Iansã e Iemanjá. Barbara fala que a águia é o vento, Iansã, e a água aparece tanto no nome da entidade, na “língua dela” que é o som da água voltando (ressaca?), quanto na história de vida da médium que, quando pequena, tinha uma ligação muito forte com o mar, com Iemanjá. Além disso, IA é o som que a entidade faz ao incorporar. O som da água está no seu nome e é seu som característico também.

Essa relação aponta para uma questão fundamental quanto ao mais medular da médium, visto que ela mesma comentou que o AR estava contido em mAR, ou seja, ela conseguiu elaborar um lugar comum para duas instâncias distintas.

Iemanjá ficou ao fundo (aparecendo disfarçada nos nomes das entidades) e Iansã fez-se figura. A Cabocla trabalha na pororoca, no choque, no movimento das marés, que poeticamente pode ser descrito como um movimento de inspiração e expiração realizado no mar. Essa relação também se verifica no lugar de origem desta entidade: Marrocos, no qual pode ser lido MARrOCOs, ou seja, um mar vazio de água e cheio de ar e também MAR-ROCOs²¹⁴, aludindo ao fato de que a voz (uma forma sensível de ação) não se reporta diretamente a Iemanjá.

E o adjetivo DOURADA remete a cor do fogo e também contém em si o anagrama da palavra DURA/O, que pode ser referido a Xangô, à rocha de onde a médium viu a águia saindo. Águia Dourada pode também se referir à Água Ígnea (sangue quente, lava vulcânica), o que cerne mais diretamente à questão do sujeito, pois como a médium disse, a água que lhe concerne trata-se de uma “água vulcânica”, explosiva. Mar contém ar e ambos são regidos pelo fogo. Elegbara é o orixá que reina de fato.

²¹⁴ Na língua portuguesa falada no Brasil, nem sempre o som coincide com a grafia das palavras. O “e” pode ter som de “i”, algumas vogais podem desaparecer, como no caso em questão: “roco” no lugar de rouco. Lacan mesmo chegou a utilizar esse procedimento para transcrever aquilo que se escuta, ou seja, de aproximar o que se escreve do significante que se escuta. Por exemplo, *lom* ao invés de *l' homme* [o homem] e em outras situações abordadas no texto “*Joyce le Symptôme*” (LACAN, 1979).

Deserto, água vulcânica, roupas vermelhas e douradas, pedra (granada), pororoca (choque/encruzilhada), dança do ventre (movimento da cobra) inscrevem imaginária e simbolicamente os deslizamentos metafóricos que os significantes realizam ao tentar dar conta de um x inalcançável. Deslizamentos estes, que no sistema umbandista, também aparecem combinados a outros elementos. Fogo e ar remetem à explosão (pororoca, granada); fogo e água (não enquanto elementos, mas pelo fato de nela serem conciliados) remetem a Oxumaré, orixá que, para a médium, trabalha a conciliação destes opostos para que sua base – fogo – possa ter uma função no mundo; ele aparece também no movimento da cobra e no jogo de cintura; fogo e terra remetem à pedra, a Xangô, orixá que para ela aparece nas bordas, fazendo a fronteira com o que lhe falta.

O ser escapa, um ser que nem se pode dizer ser já que é “ser em falta”, e ao se agarrar aos significantes produz um sujeito dividido entre sentido (incompleto) e ser (perdido), a operação descrita por Lacan como alienação.

Para além de todas as significações possíveis derivadas de “fogo”, há algo de sua cor, de sua intensidade, de seu brilho, de seu calor, de seu movimento, de seu estalido que remetem a uma relação dinâmica, pulsional do sujeito, a uma parcela de não senso. O significante é o suporte material que permite a continuidade entre sujeito e Outro, já que – sincronicamente – ele remete ao conjunto de possibilidades (S2) que permite que qualquer elemento do sistema (no caso a umbanda) venha a representar o sujeito e – diacronicamente – à instância enunciante, o sujeito (S1).

É na rede enunciativa tecida pelo discurso da médium e de suas entidades que deserto, dourado, vermelho, granada (pedra), pororoca, ventre, cobra, etc. adquirem dentre outros significantes (S2) o estatuto de S1 podendo ocupar o lugar do Um, que dá consistência à cadeia na medida em que amarra os demais significantes. Mas o que a operação da alienação atesta é que esta consistência é efêmera. Nenhum significante é capaz de abarcar o ser do sujeito, daí o infundável deslizamento de sentido. Ao ser representado no e pelo Outro, o sujeito escolhe o sentido para não se petrificar em um único significante. O fato de a médium relutar em se ver²¹⁵ como filha de Iansã, em assumir um lugar específico no sistema umbandista, atesta que para ela isso implicaria em uma cristalização subjetiva; o que seria contraditório com a própria essência do vento, que não para. Como dar **um / o** sentido para algo que comporta uma parcela de não senso?

²¹⁵ Enquanto no registro do imaginário o eu crê na ilusão de que ele pode determinar a si mesmo, no real, no campo escópico, as coisas que concernem ao sujeito reluzem fora dele: o olhar está do lado de fora, é no espaço do Outro que o sujeito se vê, o que não significa que ele aceite isso.

É exatamente neste limite, nesta “linha de fuga” de algo que tem forma, mas não se delimita nem se alcança, que se pode pensar o *a* não como o outro do significante, mas como uma rarefação da significância.

Fogo, ar, água, terra por mais sentidos metafóricos (S1) que possam ter no imaginário umbandista carregam uma materialidade que escapa ao corpo do simbólico, há algo de incorpóreo (LACAN, 2001b) que aponta para o real e que circunscreve o sujeito inclusive no simbólico.

Para além do sentido dado pelo Outro (os deslizamentos de sentido produzidos no encontro entre médium, entidades e pesquisadora seguem o sistema umbandista) o sujeito – desejante – não se define apenas em função de um significante, porque também falta ao Outro significantes que O definam (no próprio sistema umbandista há vários sentidos e relações para as entidades e orixás).

Separado do Outro, pela falta comum a ambos, Barbara tenta se identificar ao imperativo do Outro que, por intermédio das falas (circulação inconsciente de elementos significantes) de pessoas dos terreiros que frequentava, as nomeava de “filha do vento” e “filha do fogo”. Essa era a mensagem (demanda) endereçada à médium, pois aquilo que escapa à simbolização circula por outros meios (daí a importância do conceito de letra, já que ela é aquilo que se encontra na fronteira entre o simbólico e o real).

Como significante espacializado, corporificado (incorpóreo que resiste à simbolização da carne), a letra alude ao cerne do sujeito no real, o objeto *a*. Para que Barbara pudesse ser nomeada de filha do vento e/ou do fogo pelos consulentes e outros médiuns algo desse *x* inapreensível tinha de se materializar em movimentos, gestos, sensações, produzindo um sentido não subordinado exclusivamente ao significante, embora o cálculo deste lugar dependesse da combinatória significante. Por isso Lacan afirma que o Outro está oculto no âmago do vazio do *a*, assim como o *a*, rebatido imaginariamente, talvez possa ser descrito com uma espécie de “decalque” do negativo do Outro (do Outro em sua negatividade, ausência). Outro e *a* comporiam, então, um jogo de figura e fundo pelo avesso.

Conforme apresentado na topologia de dois toros entrelaçados, a demanda do Outro equivale ao desejo do sujeito, ou seja, ser filha do vento e/ou fogo é um imperativo (lei) do Outro, cujo avesso é o desejo do sujeito, que se lhe impõe como uma exigência inextinguível, sem que haja um objeto que possa satisfazê-lo, daí as voltas da demanda se repetirem como significante (deserto, aridez, dourado, vermelho, granada, pororoca, ventre, etc.), contornando o vazio formado pela impossibilidade de sua satisfação (nenhum significante pode abarcar o

sujeito no real, nem nenhum objeto pode “apagar o fogo” que faz de Barbara um sujeito desejante).

Mas, ainda que o significante não preencha totalmente o ser, ele apazigua, significa, tem um papel de mediação com o real ao preservar o vazio como algo relativamente suportável, numa justa medida. O furo se relaciona tanto com a frustração manifesta pela repetição – o seu não preenchimento, demarcando o real que escapa – quanto com uma maneira de circunscrever o real, dando-lhe uma forma moldada pela pulsão que “delimita” a sua borda. Essas duas vertentes são constituintes – pela fantasia – do sujeito desejante. Duas facetas do mesmo processo.

Pela topologia da garrafa de Klein, temos encarnada a reversibilidade da demanda que se exprime no fato de o desejo do homem se constituir como desejo do Outro: não apenas a demanda do Outro é homeomorfa ao desejo do sujeito quanto é como Outro que o sujeito deseja (o sujeito deseja o desejo do Outro). Se no toro, o objeto *a* desenha-se no furo central pela repetição sempre insatisfeita da demanda, na garrafa de Klein ele é o resultado da intersecção entre sujeito e Outro.

O movimento do sujeito é de se identificar a esse lugar (filha do vento e/ou fogo), pois isso lhe dá uma certa consistência “eu sou isso”, mas também é de tentar ocupar outros lugares. No entanto, parece que ao tentar se separar do Outro, Barbara acaba O reafirmando, pois o vento não para: é próprio de uma filha do vento não querer se prender até mesmo a este lugar.

O sujeito se oferece ao Outro como *a*, mas não pode se identificar totalmente a ele, já que o *a* é o que resta do encontro do sujeito com o Outro, não pertencendo nem a um nem a outro. Ou seja, o sujeito é e não é ao mesmo tempo o objeto e é isso que a fórmula da fantasia nos apresenta.

Em que nível situar o objeto *a* aqui em questão? Seio? Fezes? Olhar? Voz? Para além dessas organizações – pois não nos interessa analisar a médium, mas sim construir, a partir de dados originados no encontro com ela e suas entidades, uma modelagem da possessão – situaremos o *a* estruturalmente, em função dos significantes que se organizam ao redor deste vazio, porque o *a* se especifica naquelas matrizes, que não são coisas empíricas, mas formas prototípicas do objeto se presentificar, ressalvado que não se trata de representação, mas de formas basilares do incognoscível incidir estruturalmente e constituir o sujeito.

No caso da fantasia, ao seguirmos o desenvolvimento de Lacan, principalmente no que concerne ao texto freudiano “Bate-se em uma criança”, no qual se evidencia a preponderância

da cena na fantasia e o fato de o sujeito estar dela elidido, penso que a frase que poderia resumir o que foi apresentado até aqui é “Peregrina-se no deserto”.

Mas, diferentemente do verbo “bater” que é transitivo e requer um objeto, o verbo “peregrinar” é intransitivo. A partícula “se” foi utilizada como um pronome reflexivo para indicar que o sujeito – presente na frase – funciona tanto como agente quanto como objeto. A romaria diz respeito aos diversos lugares subjetivos que Barbara realiza por intermédio das entidades. É como outro(s) que ela também é, médium e entidades são avesso e direito de uma mesma superfície (faixa de Moebius).

Sugere-se que a matriz pulsional da fantasia está relacionada à palavra “deserto”. É em sua **aridez** que Iansã (ar) e Elegbara (fogo) se inscrevem na cena que dá corpo aos significantes que representam o sujeito perante os outros da cadeia. É em função deste significante (deserto) que todos os outros se sustentam, seja na superfície da garrafa de Klein²¹⁶ – suporte da relação entre médium e entidades – justamente por apresentar a possessão como um enunciado proferido pelo Outro (sistema umbandista), através de outros (entidades) que ocupam o lugar do sujeito, de modo que o façam escutar no que diz o sentido proferido pelo Outro²¹⁷, seja na superfície do *cross-cap*²¹⁸ – suporte da relação entre pesquisador e entidades.

Nesse segundo caso, o do *cross-cap*, a coisa é mais sutil porque depende da combinação entre fogo (Elegbara) – Barbara – com os demais elementos, principalmente pedra, montanha (Xangô) – pesquisadora. O movimento dos passes era o do toque pelo olhar que, expelido do sujeito e instaurado no campo do Outro, promoveu a oportunidade de o sujeito²¹⁹ poder se olhar ao ser Olhado.

O fogo aqui é potência, que, segundo as palavras do Exu da médium (Tranca Ruas das Sete Encruzilhadas), é essencial para ampliar aquilo que temos de mais lindo: “é para potencializar [com fogo] o cristal [Xangô], para todo mundo brilhar ao seu redor, libertando o que tem de mais lindo dentro d’ocêis”. Independentemente do elemento trabalhado, o passe se estruturou desta forma: o toque pelo olhar da entidade a fim de liberar a expressão de algo sentido pela pesquisadora como externo.

²¹⁶ Subcapítulo 4.4

²¹⁷ Em outras palavras: a história de vida das entidades, seus elementos, suas características, seus objetos, vestimentas, preferências, etc. evidenciam a lógica gramatical do universo umbandista ao mesmo tempo em que remetem o sujeito para seus pontos de amarração / sustentação por meio daquilo que é dito.

²¹⁸ Subcapítulo 4.3.2.

²¹⁹ O sujeito não se confunde com o indivíduo, com o ego ou com a pessoa, mas é efeito de um dizer. Há algo dessa função agente que perpassa a médium, as entidades e a pesquisadora porque embora a primeira análise se refira aos dados relativos aos passes dados pela Cabocla Águia Dourada à pesquisadora, a médium, no final do processo, confidenciou que também havia sido tocada por esta pesquisa, podendo se ver de um outro lugar.

Na fantasia, o sujeito é o deserto, não enquanto um lugar imaginário, mas enquanto um x impossível de ser dito que anima o fluxo pulsional e aspira os significantes-mestres que tentam representá-lo.

Como, então, atravessar esse lugar? Como percorrer segundo o trajeto em “oito interior” as superfícies moebianas de modo que, ao chegar ao ponto de partida, por conta da temporalidade, ele já não seja mais o mesmo lugar?

Para elucidar esta questão temos que considerar a segunda parte da análise, que abordará a relação entre fantasia e identificação. Para isso, realizaremos duas abordagens no que tange aos conceitos suportados pela estrutura tórica. Ambas partem do reviramento do toro, porém, uma no domínio do mergulho (apresentada no subcapítulo 4.2 e Anexo B) e a outra no domínio da imersão.

Por um lado consideraremos a relação do significante e da linguagem via demanda e desejo e, por outro, por se tratar de um processo que implica a garrafa de Klein, a escuta de enunciações realizadas por meio de movimentos e de sensações, ou seja, trataremos da questão da linguagem em relação ao corpo.

Na primeira parte da equivalência, apresentei a fantasia como uma representação imaginária (enredo, cena, personagens, ação, relacionados às entidades) do objeto perdido que, para Barbara, assume o contorno simbólico dado pela combinatória entre dois significantes: fogo e ar. São esses dois elementos que regulam a matriz dos desejos e dos lugares ocupados na relação da médium com os outros.

“Água ígnea”, “sangue quente”, “lava vulcânica”, surgem como uma montagem significativa capaz de metaforizar o encontro do sujeito com o Outro. Diante da parcela de falta de sentido inerente à linguagem (propiciadora de mal-entendidos, de sentidos polissêmicos, dos deslizamentos significantes), é o vazio aspirante que promove o dinamismo da cadeia significativa em relação ao “ar” e ao “fogo” que apresenta o sujeito nesse infundável jogo de remissão. Apreende-se posições do sujeito por meio do cálculo dos significantes, porém, o sujeito não se resume a isso. A segunda parte da equivalência visa – justamente – dar conta da relação do sujeito dividido (entre consciente / inconsciente, carne / corpo, exterior / interior) com o objeto *a*.

Como a tela que dissimula o encontro com o real tornando-o suportável para o sujeito, a fantasia é um meio de vincular o inconsciente com a pulsão, seja como resultado do recalque originário ou como causa da ação que modifica a estrutura do sujeito, conhecida pelo

termo “travessia da fantasia”²²⁰ (NASCIMENTO, 2010). É esse segundo enfoque que nos interessa pelo fato de a modificação na estrutura implicar um corte, visto que o sujeito só aparece com o corte, sendo equivalente a ele. Por outro lado, o “cortado” é o objeto *a*, de onde se extrai a sua mútua e estruturalmente inseparável copertinência em relação ao sujeito.

Neste sentido, a travessia da fantasia remete ao percurso / corte em “oito interior”, que faz cair o objeto *a* (disco) ao mesmo tempo em que revela o sujeito dividido como produto e produtor do corte. No toro, o objeto *a* cai do furo da faixa de Moebius que se projeta retroativamente após seu corte em “oito interior” (LACAN, 2001d), ou seja, ele advém do sujeito dividido que ainda assim permanece uno (faixa bilateral).

Um resultado dessa divisão é a apreensão do inconsciente como o avesso do discurso. É preciso o corte, a interpretação, para que a trama dos dizeres inconscientes apareça. A construção simbólica da fantasia (que é inconsciente) a partir de narrativas da médium e de suas entidades depende, portanto, do encontro transferencial com a pesquisadora, visto que o inconsciente só existe em função da escuta analítica.

Antes do corte, tem-se a superfície – bilateral – do toro. Do lado externo, temos o consciente, as associações que a médium faz a respeito de si, de suas entidades, de sua relação com a umbanda e com o sagrado. Trata-se do discurso tal qual ele se apresenta no registro do imaginário, ou seja, aqui consideramos a figura do toro que apresenta um furo em função da formação do tecido significante tomado como demanda (suas voltas contornam o vazio central dessa superfície que marca a incognoscibilidade do objeto (*a*) representada pelo furo). Diferentes inscrições do mesmo significante, responsáveis pela impossibilidade de satisfação da demanda, possibilitam que esta, ao retornar sobre si mesma, não defina um objeto, mas apenas o lugar de sua falta.

Em outras palavras: o corte em alça dupla no toro, por relacioná-lo à faixa de Moebius, evidencia uma continuidade já apresentada pelo entrelaçamento de dois toros: o furo central de um corresponde ao vazio interno do outro, o que significa que o objeto causa de desejo é delineado por meio do Outro, já que a demanda do sujeito é isomórfica ao desejo do Outro. O discurso corrente (lado externo do toro) é organizado por significantes-mestres (no caso, “ar” e “fogo”) que, por constituírem o avesso (lado interno) e a trama²²¹ dessa superfície

²²⁰ Utilizamos o termo “travessia da fantasia” não em referência a seu sentido clínico, mas em função do trajeto (em “oito interior”) realizado nas superfícies. Interessa-nos aludi-lo em termos pulsionais, como repetição de um percurso que não apenas dá o contorno do “objeto perdido”, mas que promove uma satisfação – parcial – ao substituí-lo.

²²¹ De fato, as superfícies são bidimensionais, ou seja, não possuem largura. Logo, no limite, a composição do lado de fora e do de dentro é a mesma (significantes). Esta diferença seria o resultado da consideração dos três registros: imaginário (lado de fora), simbólico (lado de dentro) e real (furo).

só aparecem como resultado do corte / interpretação. É somente com o trabalho de análise dos dados que o dizer inconsciente se mostra por meio daquilo que pode ter o estatuto de significante (nível simbólico) e que se organiza em função do furo (real) estrutural. Vale reafirmar que os significantes não se resumem à palavra; é enquanto ato que eles adquirem seu valor de representante do sujeito. Logo, onde há ato, há sujeito.

Outra forma de abordar essa divisão é em função da relação entre corpo e carne, expressa psicanaliticamente na divisão do sujeito entre linguagem e gozo. Por um lado, o corpo está submetido à linguagem que atravessa o sujeito sob a forma de um dito que se enuncia à sua revelia; por outro, há um tipo de tensão (acumulada e parcialmente descarregada) que, como um lugar vazio de significantes, se manifesta ao afetar o corpo em termos de sensações e atos, estes sim passíveis de serem simbolizados por se encontrarem na fronteira entre a linguagem e o gozo.

As operações nomeadas por Lacan de alienação e separação também tratam desta questão, na medida em que apontam para aquilo que resta (*non-sense* / objeto *a*) da entrada do sujeito na linguagem. É a linguagem que transforma a carne em corpo, a necessidade em demanda, o instinto em pulsão. Sem a linguagem não temos um corpo e isso porque a linguagem também é corpo, um corpo que “toma corpo”. Lacan se refere a este processo – incorporação do simbólico – em termos de uma desvitalização, de uma perda da ficção da “substância gozante”²²².

Porque a linguagem instaura o furo e, com ele, a possibilidade de inúmeros sentidos, a demanda jamais será satisfeita. É isso que o reviramento do toro – no domínio do mergulho – mostra. A demanda do Outro é homeomorfa ao desejo do sujeito. O que o Outro diz tem a força de um imperativo: “[...] *as entidades falam, elas já falaram de quem eu sou filha [...] a impressão que dá é que as entidades já estão milhões de quilômetros lá na frente*” cujo avesso se manifesta como desejo (em ser algo). Barbara ao dizer dos outros²²³ (entidades, orixás, pais de santo, ela enquanto médium) diz sobre si mesma, na tentativa de saber quem ela é diante do suposto desejo do Outro, um enigma para o sujeito.

Barbara se identifica nos traços comuns aos significantes que, para além do simbólico, a representam. É como filha de Elegbara (fogo) e de Iansã (ar) que seu desejo se organiza e que ela se posiciona em relação ao mundo. Conforme apontado por Lacan (1998g), a demanda do Outro assume o lugar do objeto na fantasia, ou seja, é identificada com “fogo” e

²²² No gozo, enquanto tal, já há escuta, um limite imposto pelo simbólico que não apenas “corta” o gozo, como também o possibilita e principalmente permite produzir uma certa ficção da sua perda.

²²³ E os outros (no caso, as entidades) ao dizerem dela, pois médium e entidades se estruturam moebianamente.

“ar” que Barbara consegue ser, ainda que um ser evanescente irreduzível a esses significantes encobridores do vazio que a move.

A demanda é o lado propositivo do significante, articula um pedido endereçado ao Outro (organização oral) ou ao sujeito (organização anal), enquanto que o desejo se refere à parcela não dita ou oculta “por trás do dito” (olhar como desejo endereçado ao Outro e voz como desejo vindo do Outro), àquilo que falta no simbólico, mas que ainda assim se enuncia rente à carne. Não se trata de uma coincidência que a possessão se estruture moebianamente (*cross-cap* e garrafa de Klein). De fato, trata-se de um modo específico de o sujeito elaborar a si mesmo diante do desejo do Outro. Para ser (em falta) o sujeito precisa ingressar na linguagem para ser dito pelo Outro (o sujeito é conforme o desejo do Outro), mas, mais do que isso, é preciso que o sujeito se sinta reconhecido, visto. O olhar determina o sujeito inclusive no campo da visão, pois ao situar o sujeito num ponto no infinito, faz surgir o Outro como fundamento de uma realidade (inconsciente) determinante da imagem que o eu tem de si.

Neste ponto, pela narrativa da médium, fica claro como o discurso do Outro é atravessado por outros. Inicialmente, a busca por um reconhecimento, por um lugar, dirige-se ao pai de santo (supostamente era ele quem diria de quem ela era filha). É, talvez, durante o processo transferencial ao narrar-me acontecimentos, pensamentos, crenças que Barbara assume o lugar de “sujeito suposto saber” na sua relação com o sagrado.

No entanto, há trechos de sua narrativa e de minhas anotações em que sensações e movimentos se mostram como formas enunciativas que – se escutadas – poderiam aludir mais de perto o real, por estarem mais próximas da pulsão²²⁴. Mas como escutar significantes que não se apoiam em palavras? Proponho que a transferência seja o meio pelo qual as sensações e movimentos “toquem” tanto a médium quanto a pesquisadora, da mesma forma que o olhar tal como analisado no subcapítulo 7.3.

Neste sentido, o toro (pensado em relação ao cilindro²²⁵) se apresenta como a superfície homeomorfa à zona de contato entre o fora e o dentro. Em função da concepção freudiana de que o ego é uma projeção da superfície corporal, concebemos a pele como aquilo que está entre (meso) o mundo exterior (ecto) e as sensações / musculatura (endo). Mas, por se tratar de um “túnel”, o interior – sensações e movimentos – na verdade se comunicam com o exterior por meio de uma travessia; não nos esqueçamos de que para Lacan o toro é a

²²⁴ Não quero dizer com isso que sensações e movimentos não sejam afetados pelos significantes, mas somente que esta forma enunciativa seria anterior a uma “tradução” em termos simbólicos.

²²⁵ A imagem do toro *trique* (ver página 73) é a que melhor representa esta ideia.

superfície que organiza dois furos: a boca e o ânus, enquanto a garrafa de Klein apresenta o espaço fundado pela boca e pelo ouvido.

Para abordar casos de “identificações corporais”²²⁶ semelhantes à incorporação de um preto-velho²²⁷, normalmente antecedida da sensação no médium de ter um **peso nas costas** que se corporifica na **curvatura de suas costas** (passa-se a andar encolhido, normalmente com o auxílio de uma bengala) a partir do momento em que há a incorporação, me pautarei na imagem de um dito popular, “nervos à flor da pele”, por também aludir a uma forma de exteriorização de algo tido como interno. Ou seja, trata-se de uma maneira de virar o corpo pelo avesso que se sustenta no processo de reviramento do toro cujo trajeto passa pela garrafa de Klein.

Enquanto o processo de reviramento realizado no domínio do mergulho depende de um furo na superfície do toro por onde o avesso da superfície ganha o exterior invertendo os círculos x e y (demanda e desejo para Lacan), neste tipo de reviramento a superfície deve ser recortada de modo a se tornar um cilindro, para – a partir de uma das extremidades – ser virada pelo avesso. Este processo não altera o sentido original dos círculos x e y, de fato, ele os desenlaça.

Figura 28 - Toro antes e depois de ser revirado pelo processo de mergulho (BARR, 1964, p. 147).

²²⁶ Segundo Nasio (1997), há três formas de identificação na teoria lacaniana: a identificação simbólica que, pelo isolamento do traço comum às mais diversas situações e acontecimentos, aponta para um sujeito (do inconsciente); a identificação imaginária que funda o eu a partir de “imagens pregnantas que lhe permitem, de perto ou de longe, voltar-se sobre si mesmo e confirmar sua natureza imaginária de ser sexual” (p. 117-118) e a identificação fantasística – aqui em pauta – que relaciona sujeito e objeto *a* de forma que um se assemelhe ao outro. “Notemos que a fantasia inconsciente pode se manifestar tão bem por intermédio de palavras quanto, mais diretamente, sob a forma de um agir” (p. 118). É justamente esse motor (realço o sentido cinestésico do termo) da identificação fantasística que aparece na forma de descarga da atividade pulsional pela agitação motora, transformando-se em força muscular que nos interessa investigar e que denominamos de “identificação corporal”.

²²⁷ Cito o caso do preto-velho pelo fato de ser muito comum na umbanda relatos que apontam a sensação de ter um peso nas costas como um anúncio da chegada desta entidade.

Figura 29- Processo de reviramento do toro no domínio de imersão (BARR, 1964, p. 144).

Não se trata da relação entre demanda e desejo: para além do traço, do significante, o tipo de identificação em questão relaciona-se à tensão psíquica (pulsão) que se vincula à origem da fantasia tanto como excesso de energia constante que jamais será totalmente descarregado (neste sentido a fantasia é uma defesa contra um gozo intolerável), quanto como descarga motora metabolizada em força muscular.

O objeto *a*, enquanto fluxo de energia psíquica (descarregável ou errante), é aquilo que move a identificação fantasística e, no caso da possessão, interessa-nos a parcela que se descarrega em movimento por apresentar esteticamente aquilo que se enuncia simbolicamente; ou seja, o momento do transe na possessão sintetiza uma enunciação (estrutura da voz) eminentemente cinestésica, pelo movimento (estrutura do toro²²⁸) na qual o Outro fala direta e sutilmente²²⁹ no corpo.

As sensações que os médiuns relatam antes de incorporarem podem, então, assumir a função de fronteira entre o enunciado do Outro (movimento da entidade incorporada) e a subjetividade do médium determinada pela fantasia, por se relacionarem às características simbólicas estabelecidas pelo sistema umbandista e à interpretação pessoal do médium nesse sistema que também o inclui.

A invaginação da superfície do toro verificada no processo de reviramento no domínio da imersão apresenta essa passagem que altera o exterior (enunciado do Outro) e o interior (sensação / movimento) possibilitada pela abertura do cilindro. Trata-se de outro modo de apresentar como algo externo se torna interno pela externalização do interno: no começo do processo “*y*” pode significar as **sensações** do médium que, no final do processo, encontram-se do lado de fora, materializadas em **movimento**. Movimento que não pertence mais *nem* ao médium *nem* ao Outro (manifestado por intermédio da entidade), mas que se apresenta como aquilo que resta deste encontro.

²²⁸ Uma vez que as características anais foram associadas ao sadismo por Freud (1974) ao sugerir que a fonte orgânica relativa ao sadismo é o aparelho muscular, por um desdobramento podemos deduzir que o toro está relacionado ao movimento, uma vez que o sadismo está relacionado às características anais e a analidade está estruturalmente relacionada ao toro.

²²⁹ Retomando uma nota anterior: “A linguagem é corpo, corpo sutil, mas corpo” (LACAN, 1998c).

No caso da relação entre Barbara e a Cabocla Águia Dourada, a passagem da sensação para o movimento é permeada pelos dois significantes que representam o sujeito. Primeiramente ela se sente aérea, “saindo do ar”, distanciando-se de suas lembranças pessoais – aqui podemos fazer uma inferência à Iansã – depois a Cabocla chega (incorpora na Barbara) pela dança do ventre, movimento que faz circular uma grande energia (sexual), que se reafirma pela relação corporal estabelecida com sua Pomba-Gira – o elemento em questão é o fogo (Elegbara).

“A sensação de incorporar a Cabocla, quando ela vinha e cantava bem alto, parecia que eu ia saindo do ar, eu não me lembrava das coisas direito, era o momento mais sublime [...] Quando ela entra nessa dança dela, aquela dança que ela faz (a médium levanta e dança) mexendo o ventre – no começo ela fazia mais um movimento de cobra, como a Pomba-Gira, só que a Pomba-Gira dava aquela realçada maior – e era uma sequência dessa coisa da cintura, não era um movimento de ficar só virando. Minha sensação é que eu sinto essa força grande, nessa parte do ventre, que é a dança do ventre”.

É em relação ao movimento (dança) e à voz (canto e falar em outra língua) que a médium se identifica corporalmente com a Cabocla; mas é somente via esta entidade (um outro, em exterioridade ao seu eu) que aquilo que reconhece como sendo seu lugar mais íntimo pode aparecer. É interessante notar que tanto o movimento quanto a voz se originam do ventre, essa é a origem pulsional do seu ser.

“Essa coisa dela da cintura, do ventre, do canto (que ela trazia no começo) e essa coisa da outra língua – árabe – bem visceral, é o nó, é o lugar que, até para eu falar, chega uma hora que eu não sei direito como continuar, parece que é o lugar mais íntimo meu, mas que pelo trabalho delas eu sinto como não sendo eu. Essa coisa da “dança da cobra”, eu sinto como se fosse um antepassado meu, uma coisa que me ligasse com o mundo, que tem a ver comigo nesse ponto do ventre”.

A dança do ventre (realizada com algumas diferenças pela Cabocla e pela Pomba-Gira), que faz circular nessa região o “fogo”, se relaciona com outro movimento, do próprio orixá encantado na labareda do fogo, muito mais potente em termos deste elemento. Enquanto a dança do ventre é um modo de equilibrar pulsionalmente seu ser (ar e fogo), por se constituir em uma descarga motora – parcial – metabolizada pela fantasia, o movimento de Elegbara é sentido como aquilo que atingiria o limite hipotético de um “gozo intolerável” (descarga total da energia pulsional) desejado, mas temido pelo sujeito. Por esta razão, o fogo não pode aparecer sozinho, encontra-se sempre combinado com outros elementos como o ar e a água:

“É um movimento bem rápido de oscilação com os braços (ela coloca as duas mãos fechadas uma sobre a outra, aludindo o pênis). Uma vez, na incorporação da Cabocla,

eu senti uma força muito forte, bem diferente, que fazia exatamente esse movimento, era Elegbara. Mas foi por pouco tempo, porque se ele faz muito isso, eu não vou aguentar, é muita potência. Quando ela dança aqui em cima (balança o tronco), eu sinto uma leveza, me dá uma sensação muito de respiração, mas se começa aqui (na região acima referida), para mesmo porque não dá, começa a vir um fogo, porque é muita energia. Em cima eu sinto um equilíbrio muito grande (movimento da cobra), uma coisa de centralizar.”

A incorporação de uma entidade depende, portanto, da influência de outras forças (orixás). Segundo Barbara, são essas forças que definem as sensações corporais, mesmo sem alterarem a estrutura da movimentação. A sensação física durante a incorporação é a corporificação do enunciado do Outro, é a “internalização” da face externa do toro depois do processo de reviramento: o círculo “x” não altera seu direcionamento, permanece demanda – imperativo do Outro que regula o desejo do sujeito – só que inscrita no corpo.

“Dá para sentir na incorporação que não é a entidade, é um negócio, sei lá qual, e pode ser uma mistura de todos esses orixás atuando ali. Tem hora que, quando eles (orixás) incorporam, giram muito ou ficam parados, é um negócio que não dá para explicar ou esquentar demais o corpo ou esfria demais a mão.”

Mas, a sensação corporal durante a incorporação também pode ser produzida mais rente ao registro do imaginário, em função das características apresentadas pelo animal no qual a entidade se encanta. A sensação descrita pela médium, neste caso, passa a ser um tipo de espelhamento do outro que aponta para as imagens nas quais ela se reconhece. Imagens que velam o furo (objeto *a*), a parte com a qual ela de fato se identifica. Este processo, que trata da fusão do eu com a (parte furada da) imagem da entidade, mais do que se referir à relação estabelecida entre um encantado e uma entidade (cobra e Pomba-Gira), alude à materialização de um significante (cobra) que na Cabocla aparece na dança, na água (onda), no trabalho que Oxumaré (cobra) faz para conciliar forças opostas como fogo e água.

Porém, a relação encantada entre cobra e Pomba-Gira não é por acaso. Se o fogo é o elemento de Elegbara, orixá associado ao Exu, é em uma entidade feminina da esquerda que a cobra, também associada ao pênis no imaginário popular, tem que se encarnar.

“Sabe, uma vez a Pomba-Gira, ela é uma cobra, ela foi falando e foi fazendo assim com o olho (arregala os olhos, ergue as sobrancelhas), uma mulher que não conhecia ela, entrou no campo de trabalho dela – foi tipo hipnose – ela foi falando bem de perto e crescendo, eu sentia ela abrir, eu me sentia transformando – consciente –, a mulher ficou parada olhando, e a Pomba-Gira ia fazendo com a boca psxpsx... eu não contei nada para mulher sobre a forma encantada da minha Pomba-Gira, mas, depois da incorporação, ela me disse assim: ‘Barbara, abriu uma coisa desse tamanho, era uma cobra que se formou na minha frente, era uma naja e ia para cima e ia para baixo e ela ia fazendo uns negócios’ e ela ia vendo, a mulher tem visões, e ela via a naja, abrindo e ela não sabia de nada. E a minha Pomba-Gira é uma naja. Ela viu

sem eu ter que falar, foi um treco que passou sem explicação racional. Em relação à Cabocla, às vezes eu sinto um pássaro, mas o que eu mais senti foi essa vez da Pomba-Gira, da mudança em naja. Uma vez eu senti a Cabocla abrindo assim, parecia que era a asa, foi bem corporal mesmo, eu senti formando a asa.”

Partindo da proposição lacaniana de que o corte em “oito interior” nas superfícies faz advir o sujeito²³⁰, analisamos o material significativo obtido junto à médium e à Cabocla Águia Dourada pelo prisma das operações que o produzem. A fantasia, como determinante das outras operações, apareceu não apenas na composição de cada uma delas, mas também estruturalmente nas duas partes que compõem o teorema: de um lado fantasia, alienação e separação (*cross-cap* e garrafa de Klein); e, de outro, fantasia e identificação (*cross-cap* e toro).

Ou seja, é a relação do sujeito (suportado pela faixa de Moebius) com o *a* (suportado pelo disco) que está sempre em pauta, seja evidentemente, conforme exposto por este corte no *cross-cap*, que sustenta o matema da fantasia, seja indiretamente, pois este corte na garrafa de Klein ao dividi-la em duas faixas de Moebius evidencia o suposto disco que as une e este mesmo tipo de corte no toro, ao transformá-lo em uma faixa bilateral, relaciona-o necessariamente ao disco, visto que a faixa de Moebius²³¹ equivale ao *cross-cap* ou plano projetivo furado.

O objeto *a*, a cair do furo da faixa, se projeta posteriormente no que chamamos, por abuso do imaginário, o furo central do toro, ao redor do que o transfinito ímpar [a faixa só se constitui se as voltas da demanda forem de número ímpar] da demanda se ajusta à dupla volta da interpretação (LACAN, 2001d, p. 487 – tradução nossa²³²).

No entanto, ao analisar a divisão do sujeito tal qual aparece no caso do toro, vimos que ela se baseia na relação do significativo com ele mesmo (diferentes inscrições do mesmo significativo), cuja consequência, derivada de sua relação com o objeto (*a*), implica na impossibilidade da total apreensão do significativo; mas que no caso da divisão do sujeito entre linguagem e gozo ela é mais bem expressa pelo reviramento do toro no domínio da imersão, cujo corte em sua superfície é transversal.

Talvez a diferença no tipo de corte resida no fato de que o corte em “oito interior” apresente a repetição significativa, explicitada principalmente pela estruturação da demanda, enquanto o transversal, ao expor o vazio interno da superfície do toro, apresenta justamente

²³⁰ O sujeito equivale à superfície da faixa de Moebius justamente pelo fato de que ela – condensada em uma linha (linha sem pontos) – equivale à linha de corte do “oito interior”.

²³¹ O corte em volta única na faixa de Moebius equivale ao corte em volta dupla (em “oito interior”) no toro.

²³² « *L'objet (a) à choir du trou de la bande s'en projette après coup dans ce que nous appellerons, d'abus imaginaire, le trou central du tore, soit autour de quoi le transfini impair [la bande ne saurait se constituer qu'à ce que les tours de la demande soient de nombre impair] de la demande se résout du double tour de l'interprétation [...]* ».

um lugar vazio de significantes gerador de uma tensão descarregada como sensação ou ato. Seja um ou outro corte, ambos revelam facetas dinâmicas do sujeito, uma derivada da ação significativa e a outra do objeto *a*, que como ponto de partida da composição estrutural das superfícies será considerado a seguir.

8.2 Interpretação da modelagem baseada no furo das superfícies

A elaboração da interpretação da modelagem topológica da possessão a partir de duas vertentes analíticas sustenta-se no fato de Lacan abordar o sujeito por duas vias: a do dinamismo e a da falta (em ser).

A primeira equivale o sujeito ao corte nas superfícies que tanto define espacialmente limites, como pontua o fluxo temporal de enunciações. O sujeito mostra-se como corte porque aparece no momento (do instante) em que um mesmo significante assume uma nova conotação subjetiva, o que permite refazer toda a configuração da trama significativa, ou seja, da superfície. Mas, atenção: uma vez realizado o corte, o sujeito encontra-se de novo perdido, porque como dinamismo estrutural apenas é possível apreender seus rastros significantes: “[...] pela atividade por que intenta garantir-se apenas se encontra em falta [...]. A cada intento diz-se e rediz-se, bordejando no significante o real como impossível empreender a *si* mesmo” (BAIRRÃO, 2004a, p. 168 - grifo do autor).

O corte modifica os arranjos significantes, apontando uma posição ocupada pelo sujeito agora abandonada que, estruturalmente, é um lugar vazio. Por esta razão, o sujeito é sempre algo em vias de ser, o máximo que dele se apreende é o efeito que o ato relativo ao corte causa na estrutura. Este revela a estrutura moebiana das superfícies, bem como o vazio que elas envelopam²³³. Vazio que no sujeito aparece como falta (desejo) e que na estrutura, no simbólico, aparece como furo. De fato, corte e objeto *a* são dois modos de se tratar o sujeito, um sendo o avesso do outro. Por isso que há apenas uma única modelagem analisada através de dois referenciais estruturais que, sem substantificar o sujeito, o aludem.

Pode-se dizer que esta interpretação da modelagem topológica da possessão inverte a relação figura-fundo exposta anteriormente. Enquanto uma vertente analítica tem como figura o sujeito, o qual aparece por meio do corte – operação realizada na estrutura – que evidencia sua composição heterogênea (sustentada pela superfície do *cross-cap*) e sua conjunção ao

²³³ « [...] n'en soyez pas si sûres, si sûres de pouvoir introduire la notion de volume avant d'être bien assurés de la notion de surface. Surtout si, en mettant les choses à l'épreuve, la notion de volume n'est pas saisissable autrement qu'à partir de celle de l'enveloppe » (LACAN, 2011b – Seminário 9, inédito, proferido no dia 16-5-62).

Outro (sustentada pela superfície da garrafa de Klein), esta tem como figura o objeto *a*, o qual por meio do furo – condição de estruturação do espaço – mostra a organização das superfícies em volta de um vazio estruturador do sujeito:

De fato, na teoria de superfícies – eu não posso me estender nisso de modo inteiramente satisfatório – para determinar as propriedades tais como o gênero, o número de conexões, a característica, tudo o que constitui o interesse dessa topologia, vocês devem considerar que a faixa de Moebius tem uma borda e uma somente, que ela é construída sobre o furo. Não é pelo prazer do paradoxo que eu digo que as superfícies são organizações do furo (LACAN, 2011b – tradução nossa²³⁴).

“Esse furo que simboliza a falta real do objeto” (BAIRRÃO, 2003a, p. 151), introduzida pelo significante, é o que origina a relação simbólica (a articulação de significantes pressupõe uma espacialidade), bem como suas representações através de imagens. A esse respeito, Lacan (op. cit.) situa o objeto *a* em termos do “verdadeiro”²³⁵ imaginário, como um furo na organização do eu, justamente aquilo que permite uma ligação com algo do Outro, do exterior, por meio da fantasia. Ou seja, o furo só existe como resultado do funcionamento do simbólico, e é também por intermédio deste que se pode ter algum acesso a ele.

Logo, esta interpretação não se baseia no furo como imagem que aparece (ou não) nas representações das superfícies²³⁶, mas como condição de formação do espaço topológico. Aquilo que configura a rede de significantes, o furo, nesta interpretação, toma a frente, faz-se figura como estruturas do objeto *a*, diversificadas em função da pulsão que, ao partir dos orifícios corporais (zonas erógenas), contorna o vazio que articula sujeito e Outro.

Em função das estruturas que compõem o teorema geral das superfícies (três planos projetivos – ou um plano projetivo mais uma garrafa de Klein – equivale a um plano projetivo

²³⁴ « En effet, dans la théorie des surfaces - je ne peux pas m'y étendre de façon entièrement satisfaisante - pour déterminer des propriétés telles que le genre, le nombre de connections, la caractéristique, tout ce qui fait l'intérêt de cette topologie, vous devez faire entrer en ligne de compte que **la bande de Moebius a un bord et n'en a qu'un, qu'elle est construite sur un trou. Ce n'est pas pour le plaisir du paradoxe que je dis que les surfaces sont des organisations du trou** » (Seminário 9, inédito, proferido no dia 13-06-62).

²³⁵ « **Il y a donc deux imaginaires, le vrai et le faux; le faux ne se soutient dans cette sorte de subsistance à laquelle restent attachés tous les mirages du "mé-connaître"** - j'ai déjà introduit ce jeu de mots, mé-connaissance : le sujet se "mé-connaît" dans la relation du miroir [...] C'est en situant ce qu'est *S* coupure de *a* par rapport à la déficience fondamentale de l'Autre comme lieu de la parole, par rapport à ce qui est la seule réponse définitive au niveau de l'énonciation, le signifiant de *l*, du témoin universel en tant qu'il fait défaut et qu'à un moment donné il n'a plus qu'une fonction de faux témoin, c'est en situant la fonction de *a* en ce point de défaillance, en montrant le support que trouve le sujet dans ce *a* qui est ce que nous visons dans l'analyse comme objet qui n'a rien de commun avec l'objet de l'idéalisme classique, qui n'a rien de commun avec l'objet du sujet hégélien » (LACAN, 2011b - Seminário 9, inédito, proferido no dia 13-06-62).

²³⁶ « Comme pour le cross-cap, où il y a discussion sur la présence ou l'absence d'un trou, la présence ou l'absence d'une pastille au travers le goulot [de la bouteille de Klein] peut se discuter. Si on met la pastille, c'est une bouteille de Klein trouée : donc elle peut être plongée. La nécessité du modèle immergé tient au fait qu'il n'y a pas de trou, donc qu'il y a une pastille en travers du goulot » (VAPPÉREAU, 1988, p. 319).

mais um toro), considera-se o objeto *a* por meio da estrutura do olhar, da voz e do movimento. Logo, trata-se de equacionar como “três olhares” equivalem a “um olhar” somado a “um movimento”.

Com base na psicanálise, apresenta-se a possessão como uma enunciação performada por meio da fala, do movimento, dos adereços, das oferendas, das “visões”, das sensações, etc. moldada por uma tela (fantasia) que interpreta e organiza a relação do sujeito com o Outro, no caso o mundo dos espíritos, o que pressupõe uma escuta. Disto, depreende-se que o viés interpretativo assenta-se na estrutura da voz (ou da garrafa de Klein), mas porque, então, a primeira parte do teorema refere-se a “três olhares” (ou três planos projetivos)?

A estrutura do olhar (*cross-cap*) remete à cena – tempo zero –, a uma organização que apenas aponta para uma enunciação do sujeito a partir do Outro. A estrutura da voz (garrafa de Klein, equivalente à soma conexa de dois *cross-caps*) – tempo um – remete à temporalidade, diacronia da estrutura, que situa o Outro como fonte da significação da enunciação. Finalmente, a composição desses três *cross-caps* – tempo dois – é o que permite que o sujeito escute no que diz o sentido dado pelo Outro, implicando, portanto uma reflexibilidade enunciativa²³⁷, a qual permite a compreensão, pelo sujeito, daquilo que foi enunciado.

Tal como na articulação entre a repetição do significante (dito) com o sujeito, dada pelo traçado do “oito interior”, esta apresentação também se baseia na compreensão de que o acontecimento original só se torna primeiro *a posteriori*, depois que o circuito se fecha. No tempo zero, o sujeito é apenas um ponto (no infinito); no tempo um, há a diferenciação entre S1 (significante que representa o sujeito para os outros significantes – S2) e S2 (Outro), pois é ao narrar a cena que o sujeito aparece. Mas, é somente no tempo dois que o dito retorna ao sujeito depois de ter sido interpretado pelo Outro, momento em que o sujeito se escuta.

Três planos projetivos²³⁸, em relação ao desenvolvimento lacaniano acerca do objeto *a*, relacionam uma cena (fantasística) a sua temporalização, o que permite compreender a estrutura da voz como um desdobramento da do olhar.

²³⁷ O significante surge no campo do Outro, mas representa um sujeito para os demais do conjunto (um significante destaca-se da cadeia – S2 – ocupando o lugar de S1). Como esse processo ocorre graças ao funcionamento do inconsciente, nem o “conteúdo” daquilo que foi enunciado, nem a posição ocupada pelo sujeito na enunciação são evidentes. O sujeito só se escuta, o que chamei de reflexibilidade enunciativa, ao se dar conta daquilo que se encontra “por detrás” do dito, o que necessariamente implica a relação entre o campo do sujeito e o do Outro.

²³⁸ O plano projetivo furado é a faixa de Moebius, a qual – condensada em uma linha – corresponde ao traçado do “oito interior”.

O que é dito por meio de elementos simbólicos, mas também pulsionalmente (o corpo pulsional não se reduz ao biológico: aquilo que implica o sujeito e o depõe pode estar do “lado fora”, mas contínuo ao de “dentro”) aponta tanto para a coerência do sistema (umbandista) que organiza cadeias de sentido que ordena e interpreta a experiência dos participantes, quanto para a especificidade da relação do sujeito com esse sistema. Um pólo depende do outro. Se, por um lado, a possessão regula a enunciação (ao fornecer as combinatórias significantes) e o sujeito que a enuncia, por outro, o ponto em que o sujeito se expressa é externo ao campo do Outro (o sujeito não pertence a esse conjunto).

A instância enunciante é, então, algo que circula entre esses dois pólos: tanto o sujeito quanto o Outro podem ocupar este lugar graças à espacialidade moebiana que os suporta. A estrutura da fantasia aponta para o pólo “sujeito”, enquanto sua organização simbólica e imaginária aponta para o outro pólo (“Outro”).

Aquilo que, pelo teorema topológico, equivale à enunciação é a escuta. Para além dos dados anatômicos, boca e ouvido referem-se a organizações pulsionais que pertencem a uma mesma estrutura unilateral e, portanto, contínua. Provenientes do Outro as diversas formas de enunciação repercutem no sujeito apelando por um sentido, o qual só se apresenta enquanto (S1), enquanto algo que representa o sujeito para os demais significantes (S2- Outro), desde que o circuito “boca – ouvido” se feche.

O mundo dos espíritos ao falar (instância enunciativa) se manifesta como sujeito, fazendo com que este se escute. Para além de qualquer materialidade atrelada ao psiquismo ou à noção de pessoa, há a possibilidade de o sujeito se ouvir por meio do olhar, no sentido de “olhar com as mãos”, um olhar rente ao toque²³⁹, um olhar penetrante que toca o ser. Há também a possibilidade de se ouvir com a pele / musculatura, com o movimento, com a propriocepção.

Na primeira modalidade de escuta, o olhar, como parte expelida do sujeito no espaço do Outro, é o ponto de onde ele (sujeito) se vê. Já em relação à segunda, que diz respeito ao processo de ser “invadido” por sensações; sensações que ao transitarem no corpo como imagens (visuais, sonoras, táteis, gustativas, olfativas), transformam-se em movimentos – manifestações motoras e sensoriais do significante –; sujeito e Outro coincidem no ponto em que os dois planos projetivos (duas faixas de Moebius ou dois *cross-caps*) se encontram. Essas duas modalidades de escuta, pelo olhar e pelo movimento, se aproximam pulsionalmente. Tanto a pulsão escópica quanto a anal se originam de uma borda contrátil que

²³⁹ Refiro-me ao que apresentei no subcapítulo 7.3, ao analisar o espaço topológico da possessão estabelecido entre a pesquisadora e a Cabocla Águia Dourada.

se abre e fecha (pálpebras e ânus), ou seja, no limite, o movimento precisa ser olhado e o objeto do olhar é o próprio ato. Neste ponto há algumas questões que precisam ser retomadas e outras que precisam ser desenvolvidas.

O olhar é uma forma de objeto (*a*) que estabelece um espaço no qual não há distinção entre avesso e direito, nem entre dentro e fora, logo, sujeito e objeto são contínuos. Isso significa que no olhar há estruturalmente uma reversibilidade: ao mesmo tempo em que o sujeito se encontra num ponto no infinito, ele se projeta²⁴⁰ na linha de autointersecção desta superfície. Neste sentido, propor que o ato seja objeto do olhar é perfeitamente admissível. Mas qual é a relação entre ato e movimento?

Lacan ao desassociar o ato da ação entendida em função da motricidade insere-o na dimensão significante:

[...] o ato comportaria intrinsecamente um sentido, ao contrário da ação. Por isso, sempre que na ação se trate de privilegiadamente enfocar o sujeito, ‘ato’ é termo que Lacan prefere, reservando (embora nem sempre) ‘ação’ para usos (alheios à sua ética) em que a ação não possa encontrar significado em si mesma (BAIRRÃO, 2004a, p. 76).

Ainda segundo Bairrão (op. cit.), isso implica que toda ação dotada de sentido é ação significante e que, portanto, insere-se no campo da significância: “o ato é ele mesmo, em sua dimensão, um dizer. O ato diz alguma coisa” (LACAN, 2011e²⁴¹). Dizer que não se resume às palavras, mas que se reporta à ação de enunciar, pois pode “haver palavras que não sejam atos e atos que não sejam verbais [...] em suma, é ato toda e qualquer ação intrinsecamente arquitetada significativamente (BAIRRÃO, 2004a, p. 76).

Como se trata de pensar o ato em relação ao movimento, a questão é justamente verificar de que maneira aquele se depreende deste. Na umbanda, por mais que as entidades não possuam gestos coreografados e por mais que haja diversos tipos de uma mesma linha, há especificidades significantes que as definem. Há algo de invisível no movimento que, para

²⁴⁰ A definição de plano projetivo se dá em função das retas paralelas que se encontram num ponto no infinito, ou seja, qualquer reta pertencente a este plano possui um ponto no infinito. Além disso, toda reta projetiva é fechada (ela se fecha no seu ponto no infinito), sendo homeomorfa a um círculo. Essas retas / círculos compõem-se de uma infinidade de outras retas / círculos que passam por um único ponto no infinito, de modo que haja um número infinito de grupos de círculos, cada qual referido a um ponto no infinito. O limite do plano projetivo é a linha composta por todos os pontos no infinito que servem de ponto de referência para cada um dos grupos de retas que corresponde a ponto(s) na linha de autointersecção do *cross-cap* (NASIO, 2011a). Dizer que no olhar o sujeito se encontra num ponto no infinito significa, portanto, afirmar que as posições por ele ocupadas se localizam tanto na linha que define o limite do plano projetivo, quanto na linha de autointersecção. Por meio do corte em “oito interior” ao redor do “ponto-furo” (ver p. 85 da tese) que divide a superfície do *cross-cap* em duas partes heterogêneas – um disco que conserva este ponto (objeto *a*) e uma faixa de Moebius (sujeito) – isso se verifica visto que sujeito e objeto *a* são o avesso um do outro: tanto o sujeito é corte de *a*, quanto o *a* é corte do sujeito.

²⁴¹ Seminário 15, inédito, proferido no dia 17-01-68.

além de sua execução, o determina; o que Rodrigues (1997) nomeia de “movimento interior”, constituído por situações em que o corpo é permeado de sensações e lembranças antes de vir a produzir uma expressão qualitativa do movimento.

Referindo-se à fala dos antigos mestres sobre a perda dos fundamentos, da implicação de cada um com a ancestralidade, que na qualidade do movimento mostra-se, segundo as observações realizadas em campo²⁴² por Rodrigues (1997), em termos de:

[...] uma perda substancial atribuída ao fato de o corpo não ter mais uma resposta advinda de seu percurso interior. A dança deixa de ser compartilhada para ser apresentada. Nestes casos, o fator externo passa a ser mais importante, a festividade sai de seu contexto e de seu lugar, torna-se uma ‘demonstração folclórica’. Vimos vários grupos com o figurino impecável, a coreografia certinha, e todos saberes da história de sua origem desenvolvida. Porém, *seus corpos não tinham nada a dizer*, só a representar, como se as imagens e as lembranças não mais circulassem pelo corpo (p. 66 – grifos nossos).

De acordo com o referencial lacaniano, o “movimento interior” inscreve-se da mesma forma que o ato, porque para além da esfera motora, da execução do movimento, trata-se do sentido do movimento, do corpo que diz algo ao dançar. Da mesma forma que “o sujeito não é o senhor do ato” (BAIRRÃO, 2004a, p.77), no movimento não é a pessoa (médium, no caso da umbanda) quem dança, mas uma “força” comum a ela e às entidades. Neste sentido, os movimentos invisíveis que constituem a dança de uma entidade incorporada revelam-se à revelia do sujeito, eles são o resultado de um percurso em um universo simbólico determinante de sentidos: o sistema umbandista orienta o modo como seu adepto interpreta o mundo e isso se verifica em suas ações e pensamentos.

Durante a incorporação, há a manifestação (pela dança, por exemplo) de traços desse sistema que são comuns a traços do médium. Por isso que mesmo com grande diversidade na execução dos movimentos – dependente do repertório cinésico do médium – o traçado invisível do movimento (significante), nos casos em que há o “movimento interior”, remete às particularidades de cada linha.

Partindo da modelagem topológica da possessão, propor que o objeto do olhar é o ato significa compreendê-lo, neste contexto, como o traçado invisível do “movimento interior”. Em outras palavras, como o campo do olhar não depende das imagens – ilusões tridimensionais – geradas pela visão, mas – por ser homeomorfo à autointersecção de uma parte da esfera (*cross-cap*) – situa o sujeito e o Outro imersos um no outro, graças a um

²⁴² Realizadas junto a rituais religiosos e culturais, como: umbanda, candomblé, capoeira, congado, maracatu, folia de reis, festa do Divino, cavalhadas e outras.

espaço que abole a dicotomia interior – exterior, olhar o “movimento interior” implica reconhecer que o sujeito encontra-se ao mesmo tempo no olhar e no movimento.

No olhar, expelido (em um ponto no infinito) no campo do Outro, o sujeito aparece nos rastros – gestos – determinados pela simbólica umbandista. Retomando o exemplo da mão que tremula, movimento que atesta a presença encarnada de Iansã, é sobretudo o Outro que dá forma àquilo que resta de seu encontro com o sujeito.

No caso de Barbara, a dança de sua Cabocla ilumina outras relações, inclusive porque há um entrecruzamento de significantes relacionados principalmente a Iansã e a Elegbara. Além da mão que tremula coordenada a outros movimentos na região do ventre e na genital, há que se considerar também a velocidade e a intensidade em que eles ocorrem. O traçado de sua dança aponta para movimentos, que não são sempre os mesmos, mas que por serem regidos pelos mesmos significantes possuem uma mesma semântica embora com distintas sintaxes:

“A sensação de incorporar a Cabocla, parece que eu saio do ar, eu não me lembro das coisas direito. É o momento mais sublime, porque eu sinto essa força grande, na parte do ventre, por causa da dança do ventre. Mas, tem outro que é de fazer assim com a mão [ela fecha as mãos, colocando uma sobre a outra e faz um movimento oscilatório bem rápido em direção a seu órgão genital], que até onde eu sei é de Elegbara. É um movimento bem rápido, começa a vir um fogo, porque é muita energia e tem que parar porque não dá! Mas se tocar para Iansã, ela bate com a mão no chão e aí a coisa fica bem mais forte, ela bate a mão no chão e saúda, ela cumprimenta e levanta. Isso antes de todo mundo, eu acho que os outros caboclos nem começaram a saudar, ela já está virando e é muito mais rápido. Quando ela dança aqui em cima [na região do tronco], eu sinto uma leveza, me dá uma sensação muito de respiração, mas se começa aqui [região genital], para mesmo porque não dá. Na parte do ventre, eu sinto um equilíbrio muito grande (movimento da cobra), uma coisa de centralizar, parece que vai centralizar, me dá essa sensação”.

As partes do corpo que mais são aludidas são o ventre e a genitália sexual, localizadas na bacia, que tanto em referência ao feminino (ventre), quanto ao masculino (potência, energia muito forte) referem-se ao significante fogo, à sensualidade e à sexualidade, o que condiz com a análise desta região em termos do “movimento interior” realizada por Rodrigues (1997):

[...] representa um vaso que recebe e nutre, interligando-se ao aspecto da vitalidade, sendo um gerador de energia para todo o corpo. Observamos a sensualidade e a sexualidade conjugando com o sentido mais genuíno de sacralidade implantada na bacia (p. 50).

Com isso, verifica-se que a sensação promovida pela incorporação desta entidade depende da região corporal mais “atingida”: se for o tronco, a sensação relatada é de “sair do

ar” e de leveza (relacionadas ao orixá Iansã) e se for a bacia (ventre e genitália sexual) a sensação é de equilíbrio e de “pegar fogo” (relacionados ao orixá Elegbara). A descrição do movimento enfatiza sua velocidade (a rapidez), tanto no caso em que as mãos fechadas e unidas se movem para frente e para trás em direção da genitália sexual (movimento produzido sob a força de Elegbara), quanto no caso em que vira, rodopia (movimento produzido sob a força de Iansã).

Por meio da enunciação do Outro (no caso, estes dois orixás), Barbara também se expressa corporalmente. O movimento executado só tem sentido por atestar a incorporação do sistema, o qual só pode ser *olhado* (como “movimento interior”) se admitirmos que o sujeito se encontre ao mesmo tempo no olhar e no movimento. É como se o Outro dançasse no médium e também assistisse e reconhecesse sua dança. A inteligibilidade dessa formulação só se sustenta fora do nível egóico, na espacialidade (moebiana) própria ao sujeito (do inconsciente).

O trajeto do significante “ar / vento” e “fogo”, segundo a espacialidade do *cross-cap*, faz imergir no sujeito combinatórias significantes proporcionadas pelo sistema umbandista (o que seria relativo ao lado de “fora” da superfície). Por exemplo, segundo a médium:

“Águia é o vento, é Iansã, lá no terreiro águia é o símbolo da quimbanda²⁴³, então tudo que parte das minhas entidades é praticamente o mundo da quimbanda, não é muito umbanda, lógico que não tem essa conotação de mal”.

Ao mesmo tempo, “águia” simboliza para Barbara a quimbanda e sua Cabocla, ou seja, os dois significantes que se repetem insistentemente em suas enunciações e nas das entidades: o fogo relacionado à esquerda (que nela se manifesta primordialmente por meio do orixá Elegbara), transcendendo esta entidade – a cabocla Águia Dourada – e o ar (Iansã).

As enunciações (verbais e corporais) da médium e de suas entidades atestam a imersão do Outro no sujeito: as sensações demarcam a imprecisa e sutil fronteira entre este e aquele, e os movimentos das entidades incorporadas (combinação do movimento executado com o movimento interior) exteriorizam o processo da incorporação significativa do sistema umbandista. O lado de “dentro” mostra-se, então, em continuidade ao de “fora” porque esses significantes (ar e fogo) transitam do sistema ao sujeito e vice-versa. É por meio de uma apropriação particular que o sujeito se enuncia ao ser por eles representado.

Neste sentido, a execução motora do “movimento interior” depende do aval do Outro, já que o movimento precisa dizer algo, não basta ser performado como em uma coreografia.

²⁴³ A quimbanda é um culto específico, não é uma ramificação da umbanda, onde atuam os exus e pombas-giras.

Na umbanda, os gestos não são pré-determinados, eles condensam traços do sujeito (que diz) e do Outro (que propicia os meios da fala).

Mas esse dizer, por não ser consciente, possui uma racionalidade própria à dimensão sensorial. O reconhecimento de uma entidade por meio de gestos pelos umbandistas passa pelo corpo todo, não se resume à visão. Esse é o campo do olhar, do “movimento interior”, na medida em que ele “toca” aquele que vê.

Segundo Bairrão (2008) o movimento corporal, que começa como um sentir proprioceptivo, progressivamente, pela vivência de imagens, dá a ver um corpo (ao outro) para se fazer visto (pelo sujeito). É pela inscrição do imagético que os espíritos tomam corpo ao tocarem, ao atingirem os pontos de sustentação da cadeia significante.

Tomando o primeiro composto da equivalência, temos a fantasia situada em relação ao quadro, à composição total de uma cena, da qual o sujeito está elidido. A superfície do *cross-cap*, como uma imersão do plano projetivo (em R3), apresenta o sujeito em função de um plano no qual as retas paralelas se encontram num ponto no infinito, que é o ponto de onde ele se olha por meio da visão do Outro. No caso do movimento, entendido como objeto *a*, ele é o resultado do encontro entre sujeito e Outro apenas quando há “movimento interior”; caso contrário, é “palavra vazia”, não diz nada. No olhar, o sujeito encontra-se num ponto no infinito, mas também na linha de autointersecção como objeto, ou seja, como movimento, ato.

Ao enfocarmos a fantasia, o sujeito encontra-se disperso na cena por se perder no fascínio imaginário que reveste os elementos significantes. O real, como olhar, encontra-se no horizonte do infinito, está em toda parte. Assim como não se vê a luz que ilumina, o olhar não se vê a si mesmo, é o invisível da visão (QUINET, 2002, p.43) que, no entanto, instaura um dos três momentos lógicos da estrutura da temporalidade, o “instante de ver”.

Como configuração sincrônica da estrutura enunciativa, a cena fantasística remete a uma organização do sujeito em termos espaciais (tempo zero da enunciação), por meio de uma composição de significantes cujo deslizamento de sentidos ainda está por vir, ou seja, a temporalidade está presente somente enquanto possibilidade. “Peregrina-se no deserto” só implica um sujeito na medida em que, pelo dizer, significantes são relacionados de modo que, por exemplo, deserto (fogo, aridez) se defina em contraposição à água. A cena é estática, falta-lhe dinamismo, falta-lhe o sujeito.

É com a narração desta cena por meio de movimentos, danças, sensações, falas, etc. – numa relação transferencial – que o percurso pulsional entre sujeito e Outro se atualiza. Os elementos significantes constituintes da fantasia só adquirem consistência ao se

corporificarem. Na possessão, o Outro (S2) precisa se materializar (S1 / letra) para que o significante tenha valor enunciativo. Trata-se do “tempo para compreender” que requer o término de um acontecimento para a construção retroativa do sentido, o qual se manifesta na execução de um ato, “momento de concluir”.

Enquanto um plano projetivo apresenta a estrutura da alteridade (a relação do sujeito com o Outro) em termos espaciais, sincronicamente; dois planos projetivos (uma garrafa de Klein), pela estrutura da voz, dão conta da apresentação espaço-temporal do percurso significante. Trata-se da estrutura da escuta porque remetem o dito ao sujeito, pois no cômputo dos três planos projetivos o circuito se fecha: ele se inicia no sujeito, passa pelo Outro e termina ao voltar a seu ponto de origem.

Isso significa que o dito pressupõe um sujeito, o qual só aparecerá com a escuta. Escuta que requer o Outro, já que o sentido do dito provém Dele. A “voz” se modula em função do vazio (que se encontra na intersecção entre o campo do sujeito e o do Outro) que causa o desejo do sujeito, que, por sua vez, responde ao suposto desejo do Outro. É por esta razão que toda enunciação é uma encenação da fantasia.

Retomando o teorema, temos, de uma lado, a combinação da cena e da voz e, de outro, a do olhar e do movimento. Tomando o primeiro conjunto citado, proponho – a partir da origem comum (cilindro) da garrafa de Klein e do toro – analisá-lo levando em conta essa relação estrutural que aproxima voz e movimento.

Pelo reviramento do toro no domínio da imersão, processo que passa pela garrafa de Klein, tem-se a externalização das sensações em movimentos e vice-versa que, ao passar pela estrutura da enunciação (voz), indica que a construção de sentidos corporais depende deste trajeto. Como qualquer dito, os movimentos requerem que alguém os testemunhe, importando não tanto os efeitos causados na “plateia”, mas no médium incorporado. É o fato de se supor que há alguém a quem se dirigir (espíritos, outros médiuns, o “eu” do médium, consulentes – posição normalmente ocupada pelo pesquisador) que é operante.

Uma vez que consideramos sensações e movimentos (em função do “movimento interior”) um o avesso do outro, a construção de algum sentido para este tipo de ato depende do percurso significante entre as imagens corporais e a materialização das mesmas. Isso significa que a estrutura da enunciação na possessão seria composta pela atuação de uma cena (fantasia) cujo cenário é fornecido pelo sistema umbandista e o enredo da ação pelo sujeito.

Refiro-me ao ato tal qual foi elaborado por Lacan: basicamente uma ação significante. Isso implica a possibilidade de construção de sentido, ainda que uma parcela dele seja

“visceral”. Grande parte do que é enunciado na possessão escapa de ser verbalizado, o que não significa que não possa ser interpretado. Trata-se de um processo que, pelo sensorial e pelo cinésico, remete a estrutura da enunciação e da escuta ao corpo todo.

Além de considerar os dados mais sensórios que obtive junto à Cabocla Águia Dourada, também apresentarei aqueles referentes ao encontro que tive com o marinheiro²⁴⁴ Capitão Mário, justamente porque eles abarcam esta dimensão enunciativa irreduzível ao verbal e porque, pelo avesso, também narram a mesma cena fantasística sintetizada na frase: “Peregrina-se no deserto”.

No entanto, enquanto DESERTO, como significante, remete à falta do significante água que se metaforiza não somente em vencer os obstáculos da vida, mas também em resgatar a beleza que fica escondida, esquecida por detrás das dificuldades, equivalendo à travessia do deserto (nas palavras da Cabocla: “mesmo com a dureza do mundo, poder mostrar a beleza”), MAR / OCEANO remete a uma hiperconcentração do significante água, que, em relação ao significante deserto, se entende como seu “avesso”. Se, conforme a topologia lacaniana, a trama significante é tecida ao redor do furo configurando uma superfície, tanto a falta de significantes como uma hiperconcentração de significantes remete a esse lugar vazio.

Ou seja, tanto deserto como significante da falta de água, quanto mar / oceano como significante da hiperconcentração de água remetem a este lugar “êxtimo” que organiza a relação do sujeito com o Outro. Além de Elegbara e Iansã, orixás mais aparentes da constituição significante da cabocla Águia Dourada, Iemanjá também é um orixá recorrente não apenas nesta entidade como em várias outras, conforme mencionado no subcapítulo X (“mar” encontra-se no início dos nomes de várias entidades da Barbara, como é o caso desta).

Na umbanda, Iemanjá está associada às emoções, graças ao movimento contínuo e rítmico das marés (CASTRO, 2009), porém, a interpretação concernente ao marinheiro Capitão Mário obedece ao mesmo padrão organizador da combinatória significante, dado pela estrutura da fantasia, extraído das análises das demais entidades. Cada entidade desta médium, especifica-se no sistema umbandista elaborando-se em torno da mesma matriz fantasística, na qual algo do real de Barbara se enuncia e, portanto, possui pontos em comum

²⁴⁴ Conhecidos por serem brincalhões, bem humorados, mulherengos e por terem um jeito específico – cambaleante – de se movimentarem, o qual no meio umbandista se justifica pela embriaguez e/ou pela materialização do movimento do mar, os marinheiros geralmente não dão consultas, atuando mais na descarga do terreiro e dos médiuns. De fato, sua vinda estava associada a um trabalho que ele teve de fazer em benefício de Barbara. Este foi o contexto de nosso único encontro que se deu na mata localizada no quintal da casa da médium.

com as outras, variando conforme as injunções umbandistas sobre o peculiarmente intrínseco a cada categoria de espíritos. Os significantes se definem em função dos orixás e dos elementos a eles associados, mas tomam uma determinada forma em função dos espíritos “pessoais” que os veiculam²⁴⁵.

“Peregrinar” se define em relação ao vento (Iansã), que não para, e em relação ao deserto como contexto imaginário e simbólico de uma cadeia associativa estabelecida em função do ar e do fogo tomados como significantes. Mas, o contexto imaginário e simbólico associado aos marinheiros é outro. “Navegar” rumo a novas terras, apresenta-se como um equivalente de peregrinar, ambos metáforas de uma trajetória subjetiva. No jogo metafórico, que altera avesso e direito, deserto também pode ser concebido como um “oceano de areia”, logo, o que faz figura depende da composição significativa que se encontra ao fundo.

Por outro lado, “peregrinar” também se reporta a Elegbara cuja inscrição sensorial e espaço-corporal relaciona-se aos pés, pois tem a ver com o chão, com o caminho²⁴⁶, com o mover-se com liberdade, com as encruzilhadas (escolha e possibilidade de passagem). Toda musculatura voluntária tem como modelo o controle estabelecido pelo esfíncter anal que pode se deslocar para qualquer parte do corpo que, neste caso, é o pé.

Haddad (2002) propõe que a sola do pé seja considerada como um orifício erógeno que no desenvolvimento do caminhar abre e fecha um espaço que separa o corpo do solo. O trajeto da pulsão – por ele denominada de viatória²⁴⁷ – originada neste “orifício” recorta um espaço conquistado (deixado para trás) e outro, a ser conquistado (aberto diante do sujeito). A somatória desses espaços não se define objetivamente, mas em função da trajetória significativa que direciona e constitui o caminho ao caminhar. As palavras da Cabocla ilustram como, metaforicamente, o caminho (espaço recortado) se refere à própria constituição do sujeito via objeto *a*, ou seja, via uma parte expelida que concerne intimamente o sujeito: “*Océ vai entender conforme caminha [...] a coisa se foi fazendo no próprio caminhar*”.

Neste sentido, o peregrinar²⁴⁸ que aparece constantemente nas entidades de Barbara, em sua vertente real, relaciona-se a este espaço aberto (furo), resultado da intersecção do

²⁴⁵ Uma coisa é o repertório significativa, classificado impessoalmente por orixás. Outra, a sua singularização em espíritos (entidades). Estes, parecem ter personalidade própria, mesmo que se trate de uma “ilusão” por efeito de combinatória singular de traços significantes dos anteriores.

²⁴⁶ Como Ogum é considerado o “senhor dos caminhos”, o peregrinar também remete a este orixá.

²⁴⁷ Do latim, “viator” refere-se a mensageiro (que no sistema umbandista alude a exu) e viajante.

²⁴⁸ « *Nous savons que les orifices pulsionnels sont les lieux privilégiés d'investissement du religieux et de son cortège de rites. Or rien n'est plus important dans le religieux que la marche. Tous les récits fondateurs de religions sont d'abord des récits de Voyage [...] Il y a toute la question des pèlerinages qui ont joué un rôle si important dans le brassage des populations et dans le resserrement du lien social à l'intérieur des groupes*

campo do sujeito com o do Outro. Pode-se dizer que as entidades fazem a médium caminhar (alusão ao pé – Elegbara) de modo que, como o vento (Iansã), nunca pare. Esse nódulo oco condensa as características que definem o sujeito Barbara no sistema umbandista. Por meio de uma específica combinatória significativa que entrecruza diversas divindades, rastreia-se o sujeito nos pontos desses entrecruzamentos, os nós.

Como todo movimento recorta (invisivelmente²⁴⁹) um espaço delimitado pelo trajeto dos gestos, o espaço gerado pelo caminhar pode ser considerado como uma especialização de uma pulsão mais genérica, cujo protótipo encontra-se no controle do movimento esfínteriano.

Para além da fala, a enunciação encontra-se nos atos. Se o Marinheiro não termina pela palavra o que começa a dizer, o sentido de sua ação, o faz: *“mesmo um discurso que não tem nada a ver com nada e balança e vai tem uma intenção: eu tô fazendo um trabalho pra deixar a filha mais boa”*. Se, normalmente, “cambalear” conota insegurança, incerteza, indecisão, no caso deste marinheiro remete mais a um gingado, a um jogo de cintura, tão referido pela médium e por suas entidades femininas. É o tal do “balança, mas não cai”.

Segundo a médium, esta entidade trabalha com a vontade de conhecer, de ir em busca, em consonância com as características atribuídas aos marinheiros: pessoas aventureiras, que desbravam o desconhecido em rumo de conquistas. Não é à toa que, ao começar a narrar sua história, convida-me a andar com ele: *“Eu já contei a minha história pra você? [...] eu vou te explicar uma coisa: as entidades... vamos andar!”*. O peregrinar é literal, ao andar mostra como ele trabalha.

Mas, como os espíritos articulam o sistema com o estado da situação em que são mobilizados, em particular os seus médiuns, o “peregrinar” alude algo da natureza da Barbara, para além desta entidade, situando-se em relação à fantasia, ao desejo imperativo do Outro que a consubstancia. Ou seja, os significantes que ocupam o lugar do S1 (aqueles que representam o sujeito para os demais) agenciam o sujeito Barbara em relação ao panteão umbandista.

Em outro momento, ele diz que o conhecimento é essencialmente da ordem dos sentidos, é preciso experimentar, vivenciar para atribuir julgamentos: *“Você tá vendo isso aqui? É café, vamos comer isso aí, se você quiser, você não tem obrigação nenhuma!”*, algo

religieux. Pèlerinage à Jérusalem prescrit par le Talmud, pèlerinage de la Mecque (un des cinq piliers de l'Islam), pèlerinage à Saint Jacques de Compostelle, fondateur du sentiment européen » (HADDAD, 2002).

²⁴⁹ O campo do invisível alude ao olhar, que é o “invisível da visão” (QUINET, 2002, p. 43). Talvez seja por isso que a parte do movimento que gera sentido não seja sua execução (que é visível), mas aquilo que ela transmite ao “tocar” esteticamente os sujeitos.

que ninguém pode fazer pela gente, porque ao perguntar se o grão de café era gostoso, ele me responde: *“só dá pra saber se experimentar, se não for, você cospe! O que é bom fica, o que não é [ele cospe o que tinha na boca].* O grão do café metaforiza outros sentidos. Para além do gosto, há o sumo e há o caroço. Porém, sintetizar o que me foi dito em ato em: *“tudo aquilo que, emocional e psiquicamente, não nos faz bem deve ser jogado fora”* seria reduzir muito as possibilidades interpretativas, ricas justamente pela vasta amplitude, cujo significado fica a cargo do interlocutor. O ato de cuspir (ação significante) como qualquer significante não se reporta ao signo, que representa algo para alguém, nem ao símbolo – tipo específico de signo – que representa algo abstrato que, por convenção social, passa a ter um determinado significado. O que é dito pelas entidades na umbanda diz respeito aos médiuns e aos consulentes implicados naquele dizer. Logo, o sentido de uma enunciação deve surgir dentro de um contexto e, além disso, segundo o Marinheiro, a compreensão depende do sentir, o que não tem como ser generalizado.

Na sequência deste diálogo, ao me perguntar se tinha água (havia colocado na minha bolsa uma garrafa de água e outra de pinga para a realização dos trabalhos), noto que minha sacola e alguns materiais de pesquisa estão molhados. Uma das garrafas havia vazado. Na ocasião, não me ative à possibilidade enunciativa deste acontecimento. Seria esta uma *“manifestação real”* (para Lacan os deuses são da ordem do real) da água, que como significante da falta (para Barbara) parece sempre escapar à médium? Em um encontro anterior com a médium, ela relata que *“Elegbara aparece para tudo quanto é lado, o marinheiro trabalha muito com ele, que é da água, mas trabalha com fogo”*.

Retoma sua fala num dizer que me faz lembrar a Cabocla²⁵⁰: *“A vida é simples quando vocês andam nela conectado com uma luz interna [...] a vida só tem sentido se aquilo que vocês têm de precioso está em comunhão com a vontade de fazer as coisas”*, luz²⁵¹ que pode vir de um farol marítimo ou de estrelas: *“Celebrem as estrelas do céu e do seu coração para que vocês possam viver bem aqui e em qualquer lugar em congruência”*. A luz direciona, aponta o caminho a ser percorrido, mas, mais do que isso, é a própria substância integradora da pessoa e veículo de comunhão com o mundo.

²⁵⁰ *“Que essa sua luz sempre volte pra você em estrelas que explodem assim, que faz um monte de tililililili, você lembra do som? Que se propague em tudo quanto lugar que você for e que encha seu coração de muita flor que também vai pra fora e se inspira de novo e vai pra fora e que esse mar de jorrar e jorrar seja sempre essa maravilha que você já é”*.

²⁵¹ Segundo Rotta e Bairrão (2010), a luz é um dos significantes que definem os caboclos, muitas vezes descritos pelos médiuns como *“espíritos de luz”*. A ela, associam-se vários sentidos metafóricos, tais como: direcionamento, iluminação, crescimento.

Além de Iansã e de Elegbara, a Cabocla também trabalha com Iemanjá, aliás, este é um orixá que, segundo a médium, esteve mais “à frente” durante sua infância. E como o marinheiro é tipicamente uma entidade de Iemanjá, há pontos em comum (nós, entrelaçamentos significantes) entre ele e a Cabocla. No sistema umbandista, não apenas as entidades trabalham com os orixás (“forças” da natureza), como também associadas a outras (os “aliados”). De qualquer modo, chama a atenção que tanto o marinheiro, quanto a Cabocla, trabalham de modo a tornar congruente o que aparentemente é oposto. Ele incorporou na mata e não na praia:

“Marinheiro não é assim de folha, mas o que eu faço pra poder trabalhar com aquilo que tem no ambiente? A matéria não é só isso, a matéria é muito mais do que isso, essa folha... uso dela o que preciso, peço licença, faço o trabalho [...] Ninguém faz um trabalho só, a pessoa acha que tá fazendo sozinho e as interferências tão vindo na cabeça e ela tá conversando com as outras coisas, então é tudo um elo”.

E a Cabocla, mais do que ter sido alguém que enfrentou a dureza e a aridez do deserto, foi uma mulher cujos sentidos de seus atos não podem ser barrados em “linhas” bem definidas (cabocla, pomba-gira, cigana). Se as entidades femininas de Barbara “pisam na areia” como se estivessem pisando em terra firme, lutando pelo direito de “*ser mulher apesar de qualquer tipo de escravidão*”, esta entidade masculina cambaleia na terra firme como se ainda estivesse no mar. Em relação à Cabocla a onda se inscreve no movimento ondulatório da dança do ventre, já no caso do marinheiro, aquele significante se inscreve no seu modo cambaleante de andar, o qual reflete o balanço do mar. Além de se apresentar como letra (inscrita no movimento dessas entidades), “onda” também marca o traço que possibilita a contabilidade daquilo que se repete de formas diferentes, é um nó significante que conecta – pelo movimento – a Cabocla e o Marinheiro. É justamente em nós como este que surge a Barbara, pois a mensagem do Outro se dirige a um sujeito dividido, suposto ao princípio e constituído imediatamente após (*après coup*) sua ação.

Capitão Mário após dizer que as coisas ocorrem em cadeia e que ele está lá conectado com outras forças, afirma: “*eu sei mais fazer, é difícil falar*” e convida-me novamente a caminhar. O ato reforça que nem tudo pode ser expresso em palavras, o discurso umbandista é prioritariamente corporal (sensorial e cinésico), tanto é que com base nisso ele interpreta meu jeito de andar: “*você tem passo firme*”, mais uma vez uma entidade me relaciona a Xangô. Enquanto o passo, o andar e o caminhar reportam-se a Elegbara (orixá que define a médium em termos da simbólica umbandista) e a Ogum (senhor dos caminhos), o adjetivo “firme” remete a Xangô. Significantes do universo umbandista materializados na ação,

consubstanciados em sensações e impressões corporais, de modo que os significantes relativos ao encontro entre médium, entidades e pesquisadora-consulente constituam uma única trama.

Assim como a Cabocla²⁵², ele afirma que a forma que as entidades tomam é apenas aparente, elas não se resumem a isso: *“as entidades, tem vezes que elas chegam e tomam forma como estou fazendo agora e tem vezes que não”*, ou seja, sua atuação não se restringe às características que apresentam ao incorporarem, por isso que uma mesma entidade pode vir em diferentes linhas. Deste modo, apresentam-se conforme as possibilidades combinatórias de cada falange. Mesmo havendo diferenças (campo do simbólico) entre elas, há traços em comum (real) que apontam para uma “mesmidade” subjetiva. Se, pelo sistema (umbandista), temos marcas que nos orientam a diferenciar um caboclo de um baiano, de um preto-velho, de um exu, de um marinheiro, etc., pela repetição de traços significantes delimitadores de uma mesma falta, alude-se à fronteira do incognoscível, do sujeito que circula por todos esses “outros”.

Outros que além das entidades também podem se reportar aos consulentes, no caso à pesquisadora. Logo, seu discurso parece visar à queda de fronteiras estabelecidas não apenas entre as entidades. Por meio da identificação, dos traços comuns que assinalam haver algo dela (Cabocla) na pesquisadora e desta naquela, o sujeito circula independentemente do ser:

“Se ocê perguntar se ocê é a Cabocla porque está usando isso [as guias], a Cabocla vai falar que sim, porque a Cabocla sente ocê no fundo da alma e isso serve pra ornamentar e deixar ocê mais bonita. Ocê também é essa guia, ocê é tudo o que compôs sua vida”.

Além dessa continuidade, cuja espacialidade é definida em função de significantes, as entidades de Barbara também modificam a forma de se expressarem diante da interlocução com as pessoas. Agora, além de o marinheiro me remeter a Xangô (trabalho profundo, condensado, pesado), há também a referência a Oxalá (luz angelical, sol). Características próprias de cada um, na transferência, reconfiguraram a forma pela qual os significantes se combinam. Se normalmente, ele é engraçado (leve, neste sentido, remetendo ao ar, a Iansã, portanto), naquela situação, devido ao ritmo e ao rumo (“balanço do mar”) da nossa interação, meus traços fizeram-se figura em seu jeito:

“Você tá muito pura de intenção, parece um anjo, tô vindo aqui não tão engraçado porque a sintonia propiciou um trabalho mais profundo, condensado, pesado, que vai ser encaminhado sem muita explicação. Aumentou o sol! E é assim que as coisas se

²⁵² “[...] essa Cabocla pode dizer procê que também é cigana, se for conveniente procê escutar isso aí [...] a Cabocla fala que também é pomba-gira, mas não é só pomba-gira, não é só cigana”.

combinam, as coisas se falam e acontecem no balanço do mar. Preserve essa luz angelical. Às vezes eu sou diferente, mas ninguém é de um jeito só, eu vou embora aqui no sol mesmo.”

Na umbanda, “sol” normalmente remete à luz, conforme a fala do marinheiro. Porém, no último encontro que tive com a Cabocla Águia Dourada “sol” não conota tanto luz, mas calor (fogo) que esquentar e dá vontade de viver, a força da vida que se encontra dentro das pessoas – algo que parece semelhante à “centelha divina”, que a Cabocla associa às pombas-gira.

“Quando precisa fazer fogaréu, é com essa fia [com a médium]! É o fogo necessário, é isso que define a pomba-gira, é o fogo necessário pra que ocê possa viver, é o sol e todo mundo, é o calor nem mais, nem menos, não é o sol cercado ou com forma, é isso que dá vida e dá vontade de viver [...] é o fogo dentro que dá vontade de espalhar e fazer todo mundo feliz, é isso que é a pomba-gira. É mais fácil do que cercar o sol, é só pedir pro fogo que ele esquentar ocê. Eia! [...] a força da vida é o sol que habita ocêis. Eia!”

Quando pergunto à Cabocla se o fato de ela peregrinar a associa ao povo cigano, ela diz que também pode ser cigana, mas não como uma definição *a priori*. É pelo ato que isso se verifica:

“Ocê olha isso aqui [ela pega as guias que estavam em seu pescoço e vai fazendo uma cadeia em volta do sol amarelo desenhado na colcha, azul, da cama da médium, montando uma cadeia de guias entrelaçadas]. O que dá vontade de fazer (sons de preto-velho)? Isso é o povo que acha que o sol dá pra amarrar, pensa que a luz pode cercar, até que um dia descobre um jeito de amarrar o sol e fala ‘eu entendi o que é esse sol’, eu amarrei e aqui eu lacei e aí um dia, o sol continua lá do mesmo jeito que sempre esteve, o povo pensa ‘é o mesmo sol?’ Eia, isso tudo vai embora um dia, Cabocla não quer mais usar isso aqui [as guias] é só todo dia acordando pra saber se ele tá lá, ocê entendeu o que é o povo cigano? Ocê vai entender conforme caminha. O povo cigano é tudo aquilo que junto quiseram amarrar pra falar que era povo cigano, é a mesma coisa que amarrar o sol, essa liberdade não é o povo cigano, a liberdade é muito mais do que aquilo que se define, ocê vai entender a liberdade na hora que ocê mesmo vai fazendo a liberdade, é por isso que o povo cigano é o povo da Cabocla, porque se a Cabocla for seguir exatamente o povo cigano ela não seria cigana. O povo cigano que fala “eu peregrino”, eu sou cigano, “eu uso roupa vermelha”, eu sou cigano, “eu ando de carroça”, eu sou cigano, Cabocla pensa “mas parece que tão querendo amarrar o sol, tão querendo definir a liberdade”, só descobre sendo, tem gente que só vai lembrar do sol porque tinha as amarrações em volta, aí quando tira desconhece”.

Assim como o sujeito, as entidades (que podem ocupar este lugar) não são algo pronto que apenas se manifesta. Conforme Lacan, o ser é ser em falta, e é apenas por intermédio do significante, que se antecipa ao ser do sujeito, que se pode ter algum vislumbre deste pelo

efeito do ato: “o sujeito não está no ato [...], pois a dimensão do ato é anterior à instauração do sujeito numa posição de ser: antes de ser, o sujeito é seu efeito” (BAIRRÃO, 2004a, p. 131).

O ato, por ser um modo de enunciação significativa, aponta simplesmente para posições assumidas pelo sujeito na relação com o Outro, pois positivamente ele não se encontra em lugar algum. Nesta análise, privilegiou-se o ato enquanto movimento, porém nem todo movimento tem o estatuto de ato, é preciso que ele diga alguma coisa.

Sendo assim, os movimentos da Cabocla, que se mostraram enquanto dança, e os do Marinheiro, que apareceram na forma do “andar”, do “comer”, do “cuspir” foram considerados como atos por materializarem ou aludirem uma cadeia significativa, que, na umbanda, narra uma cena fantasística, ou seja, apresentam o véu por meio do qual o sujeito se vê e se relaciona com o mundo. Como estes atos não são apenas verbais, a forma de escutá-los também não se restringe à audição estrito senso: para serem compreendidos a escuta deve passar pelo corpo todo.

Por isso não há como desvincular o movimento da sensação, conforme a análise do reviramento do toro que passa pela garrafa de Klein mostrou. O movimento pode tanto ser o resultado de uma sensação (no caso em que o médium sente que vai incorporar uma determinada entidade), quanto provocar uma sensação (o dançar da Cabocla pode produzir uma sensação de leveza ou de “pegar fogo”) e até mesmo estar entre esses dois casos (o andar do Marinheiro materializa a movimentação da cadeia significativa, as sensações vêm *a posteriori*, inclusive aquelas que geraram este movimento).

O significante circula para além do movimento executado (ação motora), este é apenas o produto de uma série de combinatórias entre o sujeito e o Outro já realizada. O dinamismo não é físico, é corporal no sentido de o sujeito derivar-se da pulsão. O espaço delineado pela pulsão invocante e escópica é equivalente àquele formado pela somatória da espacialidade escópica e anal. Assim como o olhar não se depreende da visão, o movimento não se depreende de sua execução. No caso da possessão, o ato trata da própria movimentação significativa inscrita no corpo e por meio dele.

9. CONCLUSÃO

Tendo em vista que o objetivo inicial desta pesquisa era estudar possibilidades de aplicação de estruturas topológicas, interpretadas psicanaliticamente, a estudos sobre o transe de possessão, a modelagem alcançada mostrou-se ampla por ser composta e por relacionar diversas superfícies.

A descrição da relação do sujeito com o Outro (mundo dos espíritos²⁵³) através de outros (entidades da médium) pautou-se não apenas nos movimentos corporais de entidades incorporadas, mas no trajeto significante que circula em diversos suportes materiais, sendo o movimento corporal apenas um deles. Para a psicanálise o corpo não se reduz ao seu aspecto biológico, em termos pulsionais o sujeito “corporal” pode aparecer em um brilho, em um som, em uma sensação, em um movimento. Logo, este é uma das formas de se pensar a constituição da espacialidade do sujeito na possessão. De fato, conforme a modelagem realizada nos mostrou, as diferentes estruturas configuram uma composição de superfícies topológicas²⁵⁴ que apresenta simbolicamente espaços pulsionais, passíveis de serem mapeados pelos vestígios deixados pela ação significante.

Por esta razão, considerou-se toda forma enunciativa em seu aspecto sutil, sem que a linguagem fosse subordinada à palavra, mas suposta a qualquer agente enunciante, ou seja, a qualquer ser referido por um significante-mestre. Uma brisa ou um vento como um meio de a Iansã que vem junto com a Cabocla se manifestar, um choro²⁵⁵ – graças à relação transferencial – ser ao mesmo tempo a manifestação de Iemanjá e da atuação da Cabocla na subjetividade da pesquisadora. O significante circula em um espaço moebiano cuja rede é constituída não pelo seu suporte material, que pode ser diverso (fala, gesto, elemento da natureza, etc.), mas pelos entrelaçamentos lógicos que sustentam uma dada configuração imaginária. Topologicamente, isso equivale à diversidade de imagens que uma mesma superfície apresenta; todas elas baseadas nas relações intrínsecas que a definem. Logo, a

²⁵³ Para todos os efeitos práticos, embora não idêntico nem se admita a redução do Outro a algo empiricamente dado, o mundo dos espíritos opera como Outro genérico no universo da possessão. O argumento que justifica essa ideia é a compreensão de que o Outro, na possessão, por ser homólogo às possibilidades do universo espiritual, especifica-se nesse sistema simbólico. Por isso, abreviadamente, sem que se trate de uma proposição, identificação ou redução, pode-se dizer, sem contudo afirmar que o Outro é o mundo dos espíritos, ou seja, este se configura como a alteridade fundamental capaz de consubstanciar e singularizar algumas de suas possibilidades numa cosmovisão e sistema simbólico-religioso.

²⁵⁴ Composição que depende de transformações homeomórficas (caso do teorema geral das superfícies) ou de uma combinatória, pois uma garrafa de Klein é equivalente à soma conexa de dois planos projetivos, o que acaba por repercutir naquele teorema, visto que três planos projetivos também podem se configurar como uma garrafa de Klein e um plano projetivo, combinação que utilizamos nas análises.

²⁵⁵ Ocorrido durante os passes com a Cabocla.

especificidade material do significante pode nos ser útil por ressaltar diferentes aspectos da estruturação do sujeito.

Ao visar enunciações deste tipo, ficou claro que teríamos de trabalhar na fronteira entre o simbólico, o imaginário e o real a fim de dar conta dos efeitos da ação significante em todos os registros que regem o sujeito. Deste modo, a modelagem realizada, mediante a composição entre estruturas topológicas interdependentes abarcou essa relação fronteira dinamicamente, no processo de transformação homeomorfa das estruturas, que é o mesmo em relação ao sujeito.

Por um lado²⁵⁶, a possessão pode ser entendida como um processo fantasístico no qual o sujeito busca encontrar um lugar diante do desejo do Outro e, por outro, como uma enunciação que deve ser escutada com os olhos e com a pele / musculatura. A questão do movimento aparece nesta segunda vertente e assim mesmo não como movimento executado, mas como ato. Neste sentido, uma possível derivação nesta direção pode ser o estudo da linguagem cinésica umbandista em função da relação entre o movimento executado e o movimento invisível do traçado significante.

As decorrências da aplicação da topologia lacaniana em contextos além do da clínica, como é o caso da possessão e, mais especificamente, o da possessão na umbanda, por meio de uma modelagem, são profícuas. Primeiramente, a topologia lacaniana amplia possibilidades de perspectivas analíticas e de escuta, por ser capaz de abranger diversos aspectos do fenômeno estudado. Constituída não apenas de elementos simbólicos, a originalidade desta modelagem refere-se a sua relação – estrutural – com o furo, com a impossibilidade da total significação da enunciação umbandista.

Do ponto de vista topológico, qualquer abordagem que se organize em uma cadeia de significantes comporta intrinsecamente uma extensão. No caso da psicanálise, o corpo pulsional é a matriz de todas as (outras) concepções espaciais, graças ao homeomorfismo estrutural entre as bordas dos orifícios erógenos e as superfícies topológicas. Homeomorfismo que permite tratar esses espaços em termos de combinatória, a qual também admite a impossibilidade da aparição de significantes, de sentidos, em alguns casos, presentificada na forma de furo. Intrínseco à estrutura, o furo – embora incognoscível – define os parâmetros e os limites da significância.

O trajeto significante que constitui as superfícies moebianas que relacionam de modo contínuo sujeito e Outro, por meio do corpo, perfaz um circuito cujo mapeamento topológico

²⁵⁶ Essa é, na verdade, uma metáfora que não condiz com a realidade moebiana do espaço em questão, mas que mesmo assim auxilia na compreensão do argumento.

da rede significativa (tecida em volta do furo) possibilitou trabalhar a partir dos efeitos das sensações e dos movimentos advindos das interações com médiuns e entidades. Com base neste mapeamento, posições ocupadas pelo sujeito na estrutura (entendida como o composto de três planos projetivos ou como o composto de um plano projetivo somado a um toro) foram apontadas mediante sua relação com o furo, graças à fantasia. Formas distintas de identificação entre sujeito e Outro – depreendidas com base nos traços comuns entre eles ou no furo que, como resultado vazio da intersecção desses dois campos, possibilita a aparição do desejo – materializaram-se no corpo da médium e da pesquisadora²⁵⁷.

Por uma vertente da análise, a modelagem apresentou essas identificações, originárias na fantasia e, por isso mesmo, delineadoras de sua formatação, situando-a (a fantasia, sempre inconsciente) como aquilo que sustenta, “pelo avesso”, o discurso. Discurso que se apresenta na possessão – principalmente por meios performáticos – muitas vezes impossível de ser verbalizado. Sensação e movimento, em decorrência disso, também se apresentam topologicamente como avesso e direito um do outro.

Essa vertente analítica privilegiou o arranjo combinatório dos significantes em função: 1) da constituição fantasística do sujeito no Outro mediante a consideração de que Ele também é furado – embora a linguagem atravessasse o corpo, ela não o atinge por completo – o que se verifica nas superfícies topológicas que colocam em continuidade sujeito e Outro; e 2) da consideração de que esta relação (sujeito e Outro) não apenas reproduz o dizer imperativo do Outro (possessão como um *script* cultural previamente pronto), mas o reproduz ativamente (BAIRRÃO, 2011b), pois o outro lado da lei é o desejo, ou seja, os elementos simbólicos do sistema são combinados de acordo com a lógica fantasística.

A outra vertente de análise, que considerou a composição estrutural da possessão – em termos enunciativos – baseou-se na inversão da relação figura / fundo da análise anterior. Tomando como referência o furo (sob o suporte sutil do olhar, da voz e do movimento / ato) em relação à organização subjetiva enunciante, constatou-se, juntamente com os resultados de outras pesquisas do Laboratório de Etnopsicologia, que o discurso umbandista atinge o corpo por meio de todos os sentidos. No limite entre o simbólico e o real, a pulsão consubstancia as

²⁵⁷ Conforme expresso em capítulos anteriores, o espaço não é um atributo do sujeito que se direciona àquilo que lhe é externo, não é algo que está fora do sujeito; por isso Lacan propõe que se interprete *na* transferência (sujeito e analista/pesquisador pertencem a uma mesma estrutura) e não *a* transferência (o que implicaria uma metalinguagem, ou seja, situar o analista e/ou sua função numa posição fora da estrutura).

bordas do furo que originam as estruturas, assim como os processos de transformações homeomórficas entre elas. A enunciação requer uma escuta (campo da voz), porém tanto o dito quanto a escuta não se restringem ao verbal nem ao audível estrito senso. A forma estrutural da escuta pode-se dar com o olhar ou com o corpo todo. De fato, para além do que pode ser traduzido em palavras, sensações, gestos, movimentos constituem o principal meio de expressão e de interpretação de enunciados performáticos.

Há uma cena fantasmática que é constantemente narrada com o transe por meio da relação – significante e visceral – que se estabelece entre o médium e as entidades. As estruturas da voz / garrafa de Klein e do toro / movimento, quando consideradas topologicamente por meio do cilindro, tornam-se muito próximas uma da outra; assim como a do olhar e a do movimento quando analisados em função da borda erógena percorrida pela pulsão escópica e anal / sádica. Ou seja, tanto na enunciação quanto na escuta o corpo pulsional se faz presente.

Com isso, esta modelagem possibilita articular processos espaços-temporais materializados na estrutura do olhar e da voz (definidos por Lacan como apresentações sutis do corpo) graças ao dinamismo cabível a esta concepção (lacaniana) de estrutura. No limite, o movimento não é apenas cinesia, ele é esse dinamismo / sujeito que se expressa simbolicamente por meio da remissão de um significante a outro. É por isso que o ato é eminentemente significativo.

No campo metodológico, esta modelagem reforçou a contribuição que o aparato conceitual e a ética fundados pela psicanálise lacaniana podem oferecer para estudos realizados em contextos sociais, nomeadamente, em processos enunciativos complexos e sofisticados, como é o caso da possessão. Através da topologia de superfícies o dinamismo intrínseco ao sujeito, por sua vez, regulado pela ação do inconsciente, concebido num horizonte social e cultural revela que: “O mais íntimo processa-se com elementos mais públicos. O *dentro* mostra-se *fora* e o *fora* encontra-se *dentro*. O que atinge *muitos* é crucial para *um*, o que afeta *um* circula em todos” (BAIRRÃO, 2005, p. 443).

Contrariamente a modelos de pesquisa de campo centrados no olhar, o método psicanalítico descrito em termos de “escuta participante” se situa no domínio da voz, instituindo uma relação em que se convoca o reenvio do dizer ao sujeito (sujeito – Outro – sujeito). Modelos metodológicos que se situam no domínio do olhar instituem a relação da alteridade (sujeito e Outro) a partir da composição de uma somatória de outros. O método psicanalítico vai além, pois ultrapassa esse modelo ao afirmar que “o olhar não se olha a si

mesmo” (a estrutura do plano projetivo se define por uma confluência de linhas paralelas que se encontram no infinito). Neste sentido, a estrutura da voz, por comportar um sujeito reflexivo (a estrutura de dois planos projetivos compostos faz coincidir as duas confluências de linhas em um mesmo ponto), apresentaria a estrutura deste circuito ao incluir no espaço a dimensão da temporalidade.

Em outras palavras, a “escuta participante”, muito mais do que uma alternativa ou contestação, é uma reconceptualização da abordagem etnográfica em função da teoria psicanalítica. Ultrapassa-se o método etnográfico estrito senso por meio de críticas derivadas do inconsciente lacaniano e do estatuto que concebe o real inscrito no dizer, as quais revelam outros modos – subjetivos²⁵⁸ – de ir a campo.

No que diz respeito à relação entre topologia e produção de conhecimento, tem-se que qualquer superfície topológica se define em função do número de toros e planos projetivos adicionados à esfera²⁵⁹. Ou seja, é em função dela que os modelos de produção de conhecimento podem ser compreendidos, uma vez que a dimensão imaginária (associada ao conhecimento por Lacan) constitui o apoio sobre o qual temos acesso ao simbólico e ao real.

Enquanto a psicanálise lacaniana trabalha com estes três registros, outros referenciais teóricos consideram, no máximo, o imaginário e o simbólico. Porém, mais do que apontar diferenças epistemológicas que constituem as bases argumentativas das ciências humanas, interessa-nos retomar os modelos antropológicos abordados ao expormos os mecanismos sociais em pauta na constituição da possessão a fim de ponderarmos a modelagem obtida à luz destes enfoques.

Genericamente, foram apresentados três modelos que consideram a possessão como uma forma enunciativa por meio da qual a identidade e relações sociais são construídas. Grosso modo, o modelo teatral propõe que a efetividade da possessão baseia-se no conjunto de ações desempenhadas para uma audiência, o modelo do idioma, que inclui aquele da metáfora textual, enfatiza que o saber próprio à possessão só adquire sentido quando se promove uma ruptura entre a experiência e sua representação; o “modelo corporal” (*performance* e mimese) visa restituir à corporalidade a dimensão subjetiva que lhe é própria, normalmente submetida à primazia da consciência.

Em cada um desses modelos há pontos em comum com questões abordadas pela psicanálise e neste trabalho. Pode-se dizer que a matriz analisada é a mesma, mas

²⁵⁸ A instituição da transferência é o principal deles.

²⁵⁹ « Une surface topologique quelconque est une grande sphère munie de zéro, un ou deux plans projectifs, d'une multiplicité de tores, éventuellement nulle, et d'une multiplicité de trous, ou d'aucun » (VAPPÉREAU, 1988, p. 91).

desenvolvida a partir de diferentes pressupostos. Por exemplo, em vez do termo “ação” (primeiro modelo citado), a psicanálise prefere o termo “ato”, mas em relação ao modelo do idioma, antes de haver um antagonismo, uma vez que o inconsciente para Lacan é estruturado como linguagem, trata-se mais de uma diferença de concepção a respeito desta, pois para o psicanalista a linguagem também é corpo, não podendo, portanto, ser pensada à parte das sensações. E, em relação ao “modelo corporal”, temos a pulsão no referencial psicanalítico. No entanto, se seguirmos nesse jogo de aproximações e traduções o resultado não será satisfatório, visto que cada corrente analítica perderá as conexões internas de seu sistema de referência.

Mais do que contrapor modelos, o interessante é verificar como cada um deles trata de questões essenciais à temática da possessão, tais como: a agência, o papel do corpo na construção da subjetividade e a temporalidade (RABELO, 2008), pois é neste aspecto que a modelagem topológica da possessão se distingue radicalmente dos demais.

No que diz respeito à agência, entre concepções que reconhecem os espíritos como verdadeiros agentes e os médiuns em termos de uma perda total ou parcial do controle e outras, partindo da ruptura entre discurso e prática, que concebem a agência sempre dos médiuns, cujo discurso apenas serviria para legitimar demandas dirigidas ao poder sagrado, manipulando estrategicamente um contexto normativo (op.cit.), Rabelo (2008), seguindo um referencial fenomenológico, propõe pensar a agência – definida como “capacidade para agir” – articulada ao fortalecimento do sujeito²⁶⁰. Neste caso, a perda temporária da agência não pode ser compreendida como mera sujeição, mas como parte do processo de sua constituição:

O sujeito ativo que confronta a situação, infundido pelo poder das entidades que o possuem, é também aquele que em certa medida vivencia a suspensão da sua agência durante a possessão e se submete à vontade das entidades e, no caso dos que ingressam na instituição religiosa, à estrutura hierárquica do terreiro e à autoridade da mãe de santo (RABELO, 2008, p.97).

Com a topologia, antagonismos como médium – entidade (eu – outro) podem ser ultrapassados. Neste sentido, a agência deixa de ser compartilhada, ora do lado do médium, ora do lado do espírito, para ser contínua a esses elementos constituintes do sujeito do inconsciente. Entendida como lugar de emissão empírica do ato, a agência transita num espaço moebiano onde eu e outro só são avesso e direito um do outro quando se toma um

²⁶⁰ Em antropologia, “sujeito” não possui a mesma conotação que em psicanálise. Aqui, sujeito equivale ao médium, à pessoa.

ponto sobre a faixa de Moebius²⁶¹. Estruturalmente não há tal diferenciação. É por isso que essa questão se formula melhor em termos de sujeito e do Outro, já que é o sistema, no caso estudado – o umbandista, que rege as enunciações das entidades / espíritos.

É somente pela adoção de uma perspectiva (necessariamente localizada em um ponto) que se identifica a agência no campo do sujeito ou no do Outro, visto que são contínuos. Todo ato subjacente a ela revela uma faceta de desejo (sujeito) e outra de lei (Outro). Mesmo que haja um deslocamento da agência entre dois campos, não se trata de uma concepção que a situe ora fora (Outro), ora dentro (sujeito), pois um campo implica o outro e, desta maneira, não podem ser concebidos separadamente.

O transitar da agência em uma mesma superfície aborda, necessariamente a temática da temporalidade, dado que o tempo está inserido nos espaços topológicos. Porém, não se trata de um achatamento²⁶² do tempo no espaço, pois a estrutura em questão é aquela do ato: ela é ao mesmo tempo a combinatória significativa e o dinamismo (sujeito) desencadeante da estrutura.

Em termos topológicos, relações externas entre espaço e tempo são aquelas geradas por concepções euclidianas de espaço, que o reduzem à métrica e à forma, de modo que o tempo se define como uma sucessão linear nesses espaços. Parafraseando Rabelo (2008), na possessão, os espíritos comporiam um espaço distinto daquele do médium, e a relação entre eles – psique do médium e comportamento do espírito – se daria em função do deslocamento temporal que elege o primeiro como causa do segundo (aqui temos a concepção de que a agência é sempre do médium).

Mas, quando admitimos que o tempo faz parte da estrutura, estamos aludindo à repetição significativa, que institui um ato retroativamente: A (ponto de emergência de um significativo na superfície) só se constitui como primeiro *a posteriori*, depois da contagem de B (ponto de emergência de outro significativo) como sua repetição. Por meio de um índice significativo que, ao revelar um fracasso na simbolização, inscreve o real no simbólico de modo que a insistência daquele, como o tempo, se repita (BAIRRÃO, 2004a),

²⁶¹ Citamos especificamente esta superfície por termos nos baseado na identificação realizada por Lacan entre esta superfície e o sujeito.

²⁶² [...] há um tempo “achatado” ou “espacializado”, em que os desejos e as disposições do médium e os feitos de seu caboclo [espírito] são tratados como dois fatos “distantes” no tempo, e que se sucedem como causa e efeito: o primeiro provocando ou levando à emergência do segundo que, neste esquema, reflete o que de certa forma já está dado no primeiro. A aplicação deste modelo conduz à conclusão de que no comportamento do caboclo [espírito] encontramos, em essência, as inclinações do médium (RABELO, 2008, p. 94).

simbolicamente, o passado reatualiza-se, constrói-se no presente. Cada percurso sobre as superfícies determina novas relações entre os significantes, porque é justamente essa trajetória temporal (corte) que permite novas combinatórias na estrutura do sujeito.

No que tange à questão do corpo na construção da subjetividade na possessão, mesmo os modelos antropológicos que consideram as sensações e os movimentos como modos de produção de conhecimento e de sentido próprios àquele, há a necessidade de se articular esse sentido a um outro, derivado da linguagem (mais precisamente dos modelos textuais). Mas, como a linguagem, na psicanálise lacaniana, também é corpo, compreendê-la incorporada na estrutura – o que promove efeitos, mesmo que sejam inconscientes – é o que permite ultrapassar relações concebidas em exterioridade: de um lado o corpo, do outro a mente; estando a linguagem neste domínio.

E como o corpo em psicanálise não se reduz à biologia ou à fisiologia, mas é tudo aquilo que, investido pulsionalmente, faz parte e em parte é sujeito, tem-se que a linguagem (estrutura que rege) também se inscreve nele graças ao furo, que no corpo aparece em seus orifícios, o qual permite a homologia entre linguagem e topologia, que tanto promove o deslizamento significativo graças ao vazio deixado pela falta do objeto, quanto o engendramento da superfície.

Principalmente por meio da pulsão, que percorre um trajeto que passa pelo corpo e pela linguagem, inscreve-se automaticamente aquele na compreensão da estrutura subjetiva. Logo, qualquer discussão – que se baseie na psicanálise lacaniana – sobre a espacialidade do sujeito na possessão terá que considerar o corpo. Mas, como esta questão está imbricada com a própria noção de estrutura e esta com a de tempo, que, por sua vez, relaciona-se às posições enunciativas do sujeito (dentre as quais temos a agência), vemos que com a topologia as principais questões debatidas na antropologia a respeito da possessão são equacionadas em continuidade.

Porém, em se tratando do conhecimento, o que a topologia lacaniana nos mostra é que o furo, suposto ou velado, garante a impossibilidade de seu absoluto desenvolvimento, justamente o que permite o aparecimento de diversas abordagens teóricas.

REFERÊNCIAS

- ALBERTI, S. O pai no candomblé. **Latusa** (Rio de Janeiro), Rio de Janeiro, v. 2, n. 1, p. 73-90, 1998.
- ANZIEU, D. **O Eu-pele**. 2. ed. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2000.
- AUGÉ, M. **Le Dieu objet**. Paris: Flammarion, 1988.
- BADIOU, A. **Le concept de modèle**. Paris: François Maspero, 1970.
- BAIRRÃO, J. F. M. H. Santa Bárbara e o divã. **Boletim Formação em Psicanálise** (São Paulo), São Paulo, v. 8, n. 1, p. 25-38, 1999.
- _____. Subterrâneos da submissão: sentidos do mal no imaginário umbandista. **Memorandum**, Belo Horizonte, v. 2, p. 55-67, 2002.
- _____. **O impossível sujeito**: implicações da irreducibilidade do inconsciente. São Paulo: Rosari, 2003a. v. 1.
- _____. Raízes da Jurema. **Psicologia USP**, São Paulo, v. 14, n. 1, 2003b. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-65642003000100009&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 10 out. 2011.
- _____. **O impossível sujeito**: implicações do tratamento do inconsciente. São Paulo: Rosari, 2004a. v. 2.
- _____. Sublimidade do mal e sublimação da crueldade: criança, sagrado e rua. **Psicologia: Reflexão e Crítica**, Porto Alegre, v. 17, n. 1, p. 61-73, 2004b.
- _____. Tulipa. In: CONGRESSO LUSO-AFRO-BRASILEIRO DE CIÊNCIAS SOCIAIS, 8., 2004, Coimbra. **Anais...** Coimbra: Centro de Estudos Sociais, 2004c. p. 1-18.
- _____. A escuta participante como procedimento de pesquisa do sagrado enunciante. **Estudos de Psicologia**, Natal, v. 10, n. 3, p. 441-446, 2005.
- _____. A evolução dos espíritos: perspectivas analíticas umbandistas. In: ANGERAMI-CAMON, V. A. (Org.). **Psicologia e religião**. São Paulo: Cengage Learning, 2008. p. 245-268.
- _____. Nominação e agência sem palavras: o audível não verbal num transe de possessão. In: BOCCA, F. V. et al. (Orgs.). **O movimento de um pensamento**: ensaios em homenagem a Luiz Roberto Monzani. Curitiba: CRV, 2011a. p. 155-172.
- _____. Performance e inconsciente. In: CONGRESSO LUSO-AFRO-BRASILEIRO DE CIÊNCIAS SOCIAIS, 11., 2011b, Salvador. **Anais...** Disponível em: <http://www.xiconlab.eventos.dype.com.br/resources/anais/3/1306961056_ARQUIVO_PerformanceeInconsciente-TextoCompleto.pdf>. Acesso em: 08 nov. 2011.

- BARBER, K. Text and performance in Africa. **Oral Tradition**, Columbia, v. 20, n. 2, p. 264-277, 2005.
- BARBOSA, M. K.; BAIRRÃO, J. F. M. H. Análise do movimento em rituais umbandistas. **Psicologia: Teoria e Pesquisa**, Brasília, DF, v. 24, p. 225-233, 2008.
- BARR, S. **Experiments in topology**. New York: Dover Publications, 1964.
- BASTIDE, R. **Estudos afro-brasileiros**. São Paulo: Perspectiva, 1973.
- BAUMAN, R. **Verbal art as performance**. Austin: Waveland Press, 1977.
- BIRMAN, P. **O que é umbanda**. São Paulo: Brasiliense, 1985.
- BLACK, M. Modelos y arquétipos. In: _____. **Modelos y metáforas**. Madrid: Editorial Tecnos, 1966. p. 216-238.
- BOUSSEYROUX, M. **L'objet kleinien et la passe**. 2007. Disponível em: <http://www.valas.fr/IMG/doc/l_objet_kleinien_et_la_passe.doc>. Acesso em: 03 jan. 2012.
- BROUSSE, M. H. A pulsão. In: FELDSTEIN, R.; FINK, B.; JAANUS, M. **Para ler o seminário 11 de Lacan**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997. p. 115-133.
- BRUMANA, F. G.; MARTINEZ, E. G. **Marginália sagrada**. Campinas: Editora da Unicamp, 1991.
- CARVALHO, J. J. A tradição mística afro-brasileira. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 18, n. 2, p. 93-122, 1998.
- CASTRO, F. **Orixás: forças sagradas da natureza**. São Paulo: All Print, 2009.
- CHEMAMA, R. Onde se inventa o Brasil? **Caderno da APPOA**, Porto Alegre, n. 73, p. 10-18, 1999.
- CLIFFORD, J. Sobre a autoridade etnográfica. In: CLIFFORD, J. **A experiência etnográfica**. Rio de Janeiro: UFRJ, 2002. p. 17-62.
- CONCONE, M. H. V. B. **Umbanda: uma religião brasileira**. São Paulo: FFLCH/USP, 1987.
- _____. Caboclos e preto-velhos da umbanda. In: PRANDI, R. (Org.) **Encantaria brasileira: o livro dos mestres, caboclos e encantados**. Rio de Janeiro: Pallas, 2004. p. 281-303.
- CRAPANZANO, V. Introduction. In: CRAPANZANO, V.; GARRISON, V. (Eds.) **Case studies in spirit possession**. New York: Wiley, 1977. p. 1-40.
- CROSS-CAP. 2011. Disponível em: <<http://en.wikipedia.org/wiki/Cross-cap>>. Acesso em: 23 ago. 2011.
- DARMON, M. **Ensaio sobre a topologia lacaniana**. Porto Alegre: Artes Médicas, 1994.

DESCARTES, R. **Discurso do método**. 4. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2009.

_____. **Meditações metafísicas**. 2. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2005.

DOLTO, F.; NASIO, J. D. **A criança do espelho**. Porto Alegre: Artes Médicas, 1991.

DOSSE, F. **História do estruturalismo: o campo do signo**. Bauru: Edusc, 2007.

EVANS-PRITCHARD, E. E. **Antropologia social: seis conferências proferidas no terceiro programa da BBC, em 1950**. Lisboa: Edições 70, 1972.

FERRÉOL, R. **Sphère**. 2011. Disponível em: <<http://www.mathcurve.com/surfaces/sphere/sphere.shtml>>. Acesso em: 25 ago. 2010.

FERRÉOL, R.; MANDONNET, J. **Tore**. 2005. Disponível em: <<http://www.mathcurve.com/surfaces/tore/toretologic.shtml>>. Acesso em: 25 ago. 2010.

FERRÉOL, R.; MANDONNET, J. **Bouteille de Klein**. 2008. Disponível em: <<http://www.mathcurve.com/surfaces/klein/klein.shtml>>. Acesso em: 25 ago. 2010.

FERRÉOL, R.; MANDONNET, J. **Surface de Boy**. 2011a. Disponível em: <<http://www.mathcurve.com/surfaces/boy/boy.shtml>>. Acesso em: 23 jan. 2011.

FERRÉOL, R.; MANDONNET, J. **Surface Romaine**. 2011b. Disponível em: <<http://www.mathcurve.com/surfaces/romaine/romaine.shtml>>. Acesso em: 23 jan. 2011.

FERRÉOL, R. et al. **Ruban de Moebius**. 2008. Disponível em: <<http://www.mathcurve.com/surfaces/mobius/mobius.shtml>>. Acesso em: 25 ago. 2011.

FERRETO, A. J. Outro: instruções de uso. **Caderno da APPOA**, Porto Alegre, n.73, p. 19-29, 1999.

FINK, B. **O sujeito lacaniano: entre a linguagem e o gozo**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

FLEIG, M. Da possessão demoníaca à hipocondria. **Caderno da APPOA**, Porto Alegre, n. 116, p. 26-30, 2003.

FLICK, U. **Introdução à pesquisa qualitativa**. Porto Alegre: Artmed, 2009.

FONTE, M. L. A. **Um rastro no mundo: as voltas da demanda**. 2008. Disponível em: <http://www.google.com.br/url?sa=t&rct=j&q=um%20rastros%20no%20mundo%3A%20as%20voltas%20da%20demanda&source=web&cd=1&sqi=2&ved=0CBwQFjAA&url=http%3A%2F%2Fwww.interseccaopsicanalitica.com.br%2Fint-participantes%2Flia-fonte%2Ffonte_Um_rastro_mundo.doc&ei=qsy6TvX1NoGFtgfTwY3EBw&usg=AFQjCNGzIqubA8qIgyFLiXhvawsJ2CuHSA>. Acesso em: 06 jun. 2011.

FREUD, S. Os instintos e suas vicissitudes. In: FREUD, S. **Obras psicológicas completas: edição standard brasileira**. Rio de Janeiro: Imago, 1974. v. 14, p. 129-137.

_____. Lembranças encobridoras. In: EDIÇÃO standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud. Rio de Janeiro: Imago, 1980. v. 3, p. 333-358.

_____. Uma criança é espancada. In: FREUD, S. **Obras psicológicas completas**: edição standard brasileira. Rio de Janeiro: Imago, 1986a. v. 17.

_____. O estranho. In: FREUD, S. **Obras psicológicas completas**: edição standard brasileira. Rio de Janeiro: Imago, 1986b. v. 17, p. 237-269.

_____. Além do princípio do prazer. In: FREUD, S. **Obras psicológicas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 2006. v. 2, p. 123-198.

_____. O eu e o id. In: FREUD, S. **Obras psicológicas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 2007. v. 3, p. 13-92.

GEERTZ, C. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 1989.

GLYNOS, J.; STAVRAKAKIS, Y. Posturas e imposturas: o estilo de Lacan e sua utilização da matemática. **Ágora**, Rio de Janeiro, v. 4, n. 2, p. 111-130, 2001.

GRANON-LAFONT, J. **La topologie ordinaire de Jacques Lacan**. Paris: Point Hors Ligne, 1985.

HADDAD, H. **Le voyage, figure du désir**. 2002. Disponível em: <http://archives-fig-st-die.cndp.fr/actes/actes_2002/haddad/article.htm2002>. Acesso em: 24 jun. 2010.

HANKS, W. F. Text and textuality. **Annual Reviews Anthropology**, Palo Alto, v. 18, p. 95-127, 1989.

HOWES, D. **Varieties of sensory experience**. Toronto: University of Toronto Press, 1991.

KANT, I. **Crítica da razão pura**. 6. ed. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2008.

KRACKE, W. Algumas observações antropológicas sobre a psicanálise no Brasil. **Les états généraux de la psychanalyse**: Paris, 2000.

LACAN, J. **L'objet de la psychanalyse**: séminaire 1965-1966. Paris: École Pratique des Hautes Études, 1967. (Annuaire, Livre 13).

_____. Joyce le symptôme. In: **Joyce et Paris**. Editions du C.N.R.S., 1979.

_____. **O Seminário, livro 11**: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise. 2. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985a. Original publicado em 1964.

_____. **O Seminário, livro 20**: mais, ainda. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985b. Original publicado em 1972-1973.

_____. **O Seminário, livro 17**: o avesso da psicanálise. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992. Original publicado em 1969-1970.

_____. O tempo lógico e a asserção de certeza antecipada. In: LACAN, J. **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998a. p. 197-213. Original publicado em 1945.

_____. O estádio do espelho como formador da função do eu. In: LACAN, J. **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998b. p. 96-103. Original publicado em 1949.

_____. Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise. In: LACAN, J. **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998c. p. 238-324. Original publicado em 1953.

_____. A instância da letra no inconsciente ou a razão desde Freud. In: LACAN, J. **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998d. p. 496-533. Original publicado em 1957.

_____. De uma questão preliminar a todo tratamento possível da psicose. In: LACAN, J. **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998e. p. 537-590. Original publicado em 1958.

_____. Observação sobre o relatório de Daniel Lagache: “Psicanálise e estrutura da personalidade”. In: LACAN, J. **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998f. p. 653-691. Original publicado em 1960.

_____. Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano. In: LACAN, J. **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998g. p. 807-842. Original publicado em 1960.

_____. Posição do inconsciente. In: LACAN, J. **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998h. p. 843-864. Original publicado em 1964.

_____. A ciência e a verdade. In: LACAN, J. **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998i. p. 869-892. Original publicado em 1965.

_____. **O Seminário, livro 5: as formações do inconsciente**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999. Original publicado em 1957-1958.

LACAN, J. L’acte psychanalytique. In: LACAN, J. **Autres écrits**. Paris: Édition du Seuil, 2001a. p. 375-383. Original publicado em 1969.

_____. Radiofonie. In: LACAN, J. **Autres écrits**. Paris: Édition du Seuil, 2001b. p. 403-447. Original publicado em 1970.

_____. Lituraterre. In: LACAN, J. **Autres écrits**. Paris: Édition du Seuil, 2001c. p. 11-20. Original publicado em 1971.

_____. L’Etourdit. In: LACAN, J. **Autres écrits**. Paris: Édition du Seuil, 2001d. p. 449-495. Original publicado em 1972.

_____. **O Seminário, livro 10: a angústia**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005. Original publicado em 1962-1963.

_____. **O Seminário, livro 16: de um outro ao outro**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008. Original publicado em 1968-1969.

_____. **O Seminário, livro 18:** de um discurso que não fosse semblante. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009. Original publicado em 1971.

_____. **Le désir et son interprétation:** 1958-1959. 2011a. Disponível em : <<http://gaogoa.free.fr/SeminaireS.htm>>. Acesso em: 11 jan. 2012.

_____. **L'identification :** seminaire 1961-1962. 2011b. Disponível em: <<http://gaogoa.free.fr/SeminaireS.htm>>. Acesso em: 11 jan. 2012.

_____. **Les problèmes cruciaux pour la psychanalyse:** 1964-1965. 2011c. Disponível em : <<http://gaogoa.free.fr/SeminaireS.htm>>. Acesso em: 11 jan. 2012.

_____. **La logique du fantasme :** 1966-1967. 2011d. Disponível em : <<http://gaogoa.free.fr/SeminaireS.htm>>. Acesso em: 11 jan. 2012.

_____. **L'acte psychanalytique:** 1967-1968. 2011e. Disponível em : <<http://gaogoa.free.fr/SeminaireS.htm>>. Acesso em: 11 jan. 2012.

_____. **L'insu que sait de l'une-bévue s'aile à mourre:** 1976-1977. 2011f. Disponível em : <<http://gaogoa.free.fr/SeminaireS.htm>>. Acesso em: 11 jan. 2012.

LAMBEK, M. **Human spirits:** a cultural account of possession in Mayotte. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.

LAPLANCHE, J.; PONTALIS, J. B. **The language of psycho-analysis.** London: The Hogarth Press, 1973.

LEIRIS, M. La possession et ses aspects théâtraux chez les Éthiopiens de Gondar, précédée de la croyance aux génies zar en Éthiopie du Nord, 1958. In: _____. **Miroir de l'Afrique.** Paris: Gallimard, 1996. p. 949-1060.

LÉVI-STRAUSS, C. **A antropologia estrutural.** Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1970.

LÉVI-STRAUSS, C. A estrutura e a forma. In: LÉVI-STRAUSS, C. **Antropologia estrutural 2.** 4. ed. Rio de Janeiro: Tempo brasileiro, 1993.

LIGIERO, Z.; DANDARA. **Umbanda:** paz, liberdade e cura. Rio de Janeiro: Record/Nova Era, 1998.

MACEDO, A.C.; BAIRRÃO, J. F. M. H. Estrela que vem do Norte: os baianos na umbanda de São Paulo. **Paideia**, Ribeirão Preto, v. 21, n. 49, p. 207-216, 2011.

MARAR, T. **Aspectos topológicos na arte concreta.** Trabalho apresentado na II Bienal da Sociedade Brasileira de Matemática, Universidade Federal da Bahia, Instituto de Matemática. 2004. Disponível em: <<http://www.bienasbm.ufba.br/M39.pdf>>. Acesso em: 24 fev. 2009.

MARTINS, J. R. **Encantaria na umbanda.** 2011. 117 f. Dissertação (Mestrado em Psicologia) – Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Ribeirão Preto, Universidade de São Paulo, Ribeirão Preto, 2011.

MEZAN, R. **Narrar a clínica**, 2000. Disponível em: <<http://www2.uol.com.br/percurso/main/pcs25/debate25.htm>>. Acesso em: 18 abril 2009.

MILLER, A. **A erótica do tempo**. Rio de Janeiro: Escola Brasileira de Psicanálise, 2000.

NASCIMENTO, M. B. Alienação, separação e a travessia da fantasia. **Opção lacaniana**. 2010. Disponível em: <http://www.opcaolacanianana.com.br/pdf/numero_1/Alienação_separação_e_a_travessia_da_fantasia.pdf>. Acesso em: 07 nov. 2011.

NASIO, J. D. **Cinco lições sobre a teoria de Jacques Lacan**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993.

_____. **O olhar em psicanálise**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.

_____. **Os sete conceitos cruciais da psicanálise**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

_____. **Introdução à topologia de Lacan**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2011a.

_____. Interventions de J.D Nasio et de J.M. Vappereau. In: LACAN, J. **La topologie et le temps**: 1978-1979. 2011b. Disponível em: <http://gaogoa.free.fr/Seminaires_HTML/26-TT/L150511979.htm>. Acesso em: 11 jan. 2012.

NEGRÃO, L. N. **Entre a cruz e a encruzilhada**: formação do campo umbandista em São Paulo. São Paulo: Edusp, 1996.

NOUVEL, P. Modèles et métaphores. In: NOUVEL, P. (Org.). **Enquête sur le concept de modele**. Paris: PUF, 2002. p. 189-202.

PELLICCIARI, F. S. **Estudo da significância do corpo na umbanda**: limites e possibilidades de aplicabilidade de alguns conceitos lacanianos. 2008. 204 f. Dissertação (Mestrado em Psicologia) – Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Ribeirão Preto, Universidade de São Paulo, Ribeirão Preto, 2008.

PETIT, J. P. **Comment transformer une crosscap en surface de Boy** (droite ou gauche, au choix) en passant par la surface Romaine de Steiner, 2003. Disponível em: <http://www.jp-petit.org/science/mathsf/Crosscap_Boy4.htm>. Acesso em: 23 set. 2011.

POLTHIER, K. **Imaging maths**: inside the Klein bottle. 2003. Disponível em: <<http://plus.maths.org/content/os/issue26/features/mathart/index>>. Acesso em: 23 set. 2011.

PRANDI, R. **Herdeiras do Axé**: sociologia das religiões afro-brasileiras. São Paulo: Hucitec, 1996.

_____. **Deuses africanos no Brasil**. 1997. Disponível em: <<http://www.fflch.usp.br/sociologia/prandi/her-axe1.htm>>. Acesso em: 12 jan. 2012.

_____. O candomblé e o tempo: concepções de tempo, saber e autoridade da África para as religiões afro-brasileiras. **Rev. bras. Ciências Sociais**, São Paulo, v. 16, n. 47, Oct. 2001a.

Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-690920010003000003&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 12 Jan. 2012.

_____. Mitologia dos Orixás. São Paulo: Companhia das Letras, 2001b.

PRANDI, R.; SOUZA, P. R. Encantaria de mina em São Paulo. In: PRANDI, R. (Org.). **Encantaria brasileira: o livro dos mestres, caboclos e encantados**. Rio de Janeiro: Pallas, 2001. p. 216-280.

QUINET, A. Possessão e gozo. **Isso: Despesa freudiana**, Belo Horizonte, 1989.

_____. **Um olhar a mais: ver e ser visto na psicanálise**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

RABELO, M. A possessão como prática: esboço de uma reflexão fenomenológica. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 14, n. 1, Apr. 2008. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93132008000100004&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 10 jan. 2012.

RIVERA, T. C. Possessão, teatro e psicanálise. **Psicanálise e Universidade**, São Paulo, v. 8, p. 85-113, 1998.

RONA, P. M. **A topologia na psicanálise de Jacques Lacan: o significante, o conjunto e o número**. 2010. 325 f. Tese (Doutorado em Psicologia Clínica) – Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010.

RODRIGUES, G. **Bailarino-Pesquisador-Intérprete: processo de formação**. Rio de Janeiro: FUNARTE, 1997.

ROTTA, R. R.; BAIRRÃO, J. F. M. H. Mulheres Médiuns e Caboclas Espirituais. **Arquivos Brasileiros de Psicologia** (UFRJ. 2003), v. 62, p. 169-177, 2010.

ROUGET, G. **La musique et la transe**. Paris: Gallimard, 1980.

SAFOUAN, M. **Lacaniana: les séminaires de Jacques Lacan 1953-1963**. Paris: Fayard, 2001.

_____. **Lacaniana: les séminaires de Jacques Lacan 1964-1979**. Paris: Fayard, 2005.

SILVA, V. G. **O antropólogo e sua magia: trabalho de campo e texto etnográfico nas pesquisas antropológicas sobre religiões afro-brasileiras**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2000.

SIMANKE, R. T. **Metapsicologia lacaniana**. São Paulo: Discurso Editorial; Curitiba: UFPR, 2002.

SOLER, C. O sujeito e o outro. In: FELDSTEIN, R.; FINK, B.; JAANUS, M. **Para ler o seminário 11 de Lacan**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997. p. 52-67.

_____. **L'en corps du sujet.** 2001. Disponível em: <<http://xa.yimg.com/kq/groups/22993861/1266617581/name/C.+Soler+L'+en-corps+de+sujet+aula+1.pdf>> Acesso em: 29 ago. 2011.

SPINK, P. K. Pesquisa de campo em psicologia social: uma perspectiva pós-construcionista. **Psicologia & Sociedade**, Florianópolis, v. 15, n. 2, p. 18-42, 2003.

STOLLER, P. **Embodying colonial memories:** spirit possession power and the Hauka in West Africa. New York: Routledge, 1995.

TAUSSIG, M. **Mimesis and alterity:** a particular history of the senses. New York: Routledge, 1993.

TURNER, V. W. **Revelation and divination in Ndembu ritual.** Cornell: Cornell University Press, 1975.

_____. **The anthropology of performance.** New York: PAJ, 1987.

VANDERMERSH, B. **Le cross-cap de Lacan ou asphère.** 2008. Disponível em: <http://www.freud-lacan.com/Champs_specialises/Topologie/Le_cross_cap_de_Lacan_ou_asphere>. Acesso em: 12 nov. 2009.

VAPPEREAU, J. M. **Essaim:** le groupe fondamental du noeud. Paris: Éditions Point Hors Ligne, 1985.

_____. **Etoffe:** les surfaces topologiques intrinsèques. Paris: Topologie en extension, 1988.

WAGNER, P. Qu'est-ce que la théorie des modèles? In: NOUVEL, P. (Org.). **Enquête sur le Concept de Modèle.** Paris: PUF, 2002. p. 7-28.

ANEXOS

Anexo A: Invariantes topológicos

A fim de explicitar os fundamentos topológicos que deram sustentação ao desenvolvimento da topologia lacaniana, apresentaremos sucintamente, aquilo que define as estruturas e que as diferencia entre si: os invariantes topológicos.

Os invariantes são os traços característicos que se conservam ao longo das transformações topológicas os quais permitem identificar e distinguir as superfícies independentemente de sua aparência.

O primeiro traço para definir uma superfície relaciona-se à sua orientabilidade, característica intrínseca; que, em termos extrínsecos, corresponde ao número de faces (unilateral e bilateral). Ser orientável significa poder definir nessa superfície uma orientação e uma orientação inversa de tal maneira que não se possa passar de uma orientação a seu inverso por uma transformação de topologia. Por outro lado, ser não orientável significa, após ter definido duas orientações inversas – por exemplo dois pares de vetores inversos – poder transformar por deslocamento contínuo na superfície o primeiro par no segundo, levando-os a se superporem (VAPPÉREAU, 1988, p. 107-109).

O gênero de uma superfície indica o número de cortes necessários para obter a separação da superfície em duas partes distintas. Para um número inferior àquele do gênero não se pode ter a certeza do efeito do corte; para um número superior ao do gênero, pode-se ter a certeza de que a superfície está disjunta (p. 113).

No caso da esfera, uma linha é suficiente para separá-la. Logo, zero é o número máximo de linhas que se pode traçar sobre a esfera sem separá-la em dois pedaços. No caso do toro, do plano projetivo e da faixa de Moebius é preciso que sejam feitos pelo menos dois cortes para separá-los; por isso seu gênero é 1, ou seja, um é o número máximo de linhas que se pode traçar sobre estas superfícies sem separá-las em dois pedaços. No caso da garrafa de Klein, é preciso que sejam feitos pelo menos três cortes para separá-la. Seu gênero é 2 porque este é o número máximo de linhas que se pode traçar sobre esta superfície sem separá-la em dois pedaços.

O outro invariante é o indicador Euler-Poincaré – $E(S)$ – cuja fórmula para os poliedros convexos desenvolvida por Descartes é: $S - A + F = 2$, sendo que S equivale à soma dos vértices, A ao número de arestas e F ao número de faces. Para calcular este valor no caso das superfícies topológicas é preciso realizar um processo de triangulação. Obtém-se para a

esfera o mesmo resultado dos poliedros convexos, o que indica que, em topologia, um poliedro convexo é homeomorfo a uma esfera triangulada (VAPPEREAU, 1988, p. 110-112).

Do ponto de vista extrínseco, superfícies com um furo (toro, garrafa de Klein e faixa de Moebius) terão como resultado o número zero (BARR, p. 1964, p. 18). Seguindo o raciocínio de Lacan que afirma que o cross-cap é uma superfície que escamoteia o furo, podemos pensar que o resultado 1 para este invariante corrobora este pensamento. Se superfícies não furadas (equivalentes à esfera) possuem $E(S)$ igual a 2 e superfícies furadas possuem $E(S)$ igual a 0, 1 poderia muito bem indicar a redução do furo a um ponto.

Já os invariantes algébricos – grupo fundamental e grupo de homologia – definem os cortes que são equivalentes por deformações contínuas nas superfícies, podendo, inclusive recortar a eles mesmos. Os círculos do grupo de homologia correspondem aos laços do grupo fundamental, sendo que ambos tratam dos trajetos possíveis de serem feitos nas superfícies (VAPPEREAU, 1988, p. 117-120). As operações de corte descritas por Lacan nestas superfícies baseiam-se nestes invariantes. Elas não apenas revelam relações com outras estruturas, como ajudam a pensar a estrutura como um espaço em si mesmo.

Est-ce qu'un signifiant, dans son essence la plus radicale, ne peut être envisagé que comme coupure dans une surface[...] ? la discontinuité le constitue [...] Le pas que j'essaie de vous faire franchir [...] c'est celui où se noue la discontinuité avec ce qui est l'essence du signifiant, à savoir la différence [...] à répéter le même, le même d'être répété s'inscrit comme distinct [...] C'est comme distinct de ce qu'il répète que le signifiant reparaît, [...] à savoir que la différence est dans la coupure (LACAN, 2011b²⁶³).

Comecemos com a esfera. Vappereau (1988) afirma que nela todos os cortes são equivalentes e redutíveis, pois, por deslocamento contínuo sobre a superfície, podem se retrair a um ponto. No entanto, um corte circular (furo), pelo alargamento de seu tamanho, pode transformar a esfera em um disco, cujas faces corresponderão aos, até então, lados interno e externo. Porque pode ser planificada, a esfera é equivalente ao plano. Por outro lado, a infinitude do plano encerra, por um componente de borda, um furo que será o ponto de retração.

Dois furos praticados na esfera apresentam como resultado um disco furado que, por deformação contínua, pode se transformar em uma faixa bilateral ou em um cilindro. O furo que contorna a faixa ou o cilindro se esquece facilmente, nos conduzindo ao furo real (op. cit., p. 149-152), que se refere ao “mais um” que não se conta na soma.

[...] c'est la coupure que nous pouvons concevoir, à prendre la perspective topologique, comme engendrant la surface. Et c'est très important. Car en fin de

²⁶³ Seminário 9, inédito, proferido no dia 16-05-62.

compte c'est là peut-être que nous allons pouvoir saisir le point d'entrée, d'insertion du signifiant dans le réel [...] (LACAN, 2011b²⁶⁴).

Já o furo tórico só pode ser constatado de um ponto de vista extrínseco, pois não corresponde a uma ruptura da superfície. É somente pelas voltas dos dois tipos de trajetos geradores (meridional – demanda – e longitudinal – desejo) que se pode perceber a existência de um duplo furo. O furo central é de um tipo especial porque não possui borda, fazendo com que o espaço ao redor do toro seja o mesmo deste furo; e o furo que define a exterioridade periférica (ao redor do toro).

[...] c'est que s'il y a quelque chose qui pour nous supporte l'intuition du tore, c'est cela: un macaroni qui se rejoint, qui se mord la queue; c'est ce qu'il y a de plus exemplaire dans la fonction du trou. Il y en a un au milieu du macaroni et il en a un courant d'air, ce qui fait qu'en passant à travers du cerceau qu'il forme il y a un trou qui fait communiquer l'extérieur avec l'intérieur, et puis il y en a un autre plus formidable encore qui met un trou au coeur de la surface qui est trou tout en étant en plein extérieur (LACAN, 2011b²⁶⁵).

O que Lacan nomeia como furo corrente de ar de fato se refere ao vazio constitutivo do toro, formado pelas voltas da demanda; ou seja, há dois furos relativos à estrutura do toro.

Quanto aos cortes realizados no toro por Lacan temos um que realiza uma volta dupla originando uma faixa de Moebius e outro que, através da feitura de um furo, é possível realizar um processo de reviramento que envolve três etapas e as combinações de um toro e seu revirado.

Como já foi dito no subcapítulo dedicado ao toro, esta operação foi desenvolvida para dar conta dos três tipos de identificação e da dialética da demanda e do desejo na sua relação entre sujeito e Outro, daí a necessidade de se pensar um toro como sendo dois toros entrelaçados (sujeito e Outro), mas também como o próprio reviramento de si mesmo, invertendo os círculos da demanda e do desejo. Pode-se pensar também esta estrutura enlaçada a uma outra, que seria o seu reviramento, o que apresenta a demanda de um toro como homeomorfa ao desejo do outro toro.

Em relação ao *cross-cap* e à garrafa de Klein, Lacan se interessa mais pelos cortes que têm como resultado pelo menos uma faixa de Moebius, isto porque esta é a estrutura do sujeito por excelência cuja complexidade em relação aos demais conceitos pôde ser desenvolvida através dessas duas outras estruturas, mas também através do toro (o corte em alça dupla – “oito interior” – dá origem a uma faixa de Moebius biface).

²⁶⁴ Seminário 9, inédito, proferido no dia 30-05-62

²⁶⁵ Seminário 9, inédito, proferido no dia 23-05-62.

Embora Lacan cite em várias passagens de seus seminários explicações e exemplos sobre o cálculo dos invariantes, observa-se que eles não são determinantes na efetiva elaboração de seus conceitos. No entanto, mantém-se no horizonte teórico que sustenta as relações de homeomorfismo ao longo das transformações topológicas:

Esfera	Toro	Plano Projetivo		Garrafa de Klein
		Faixa de Moebius	Cross-cap	
superfície sem borda	superfície sem borda	1 borda	superfície sem borda	superfície sem borda
Orientável (bilateral)	Orientável (bilateral)	Não orientável (unilateral)	Não orientável (unilateral)	Não orientável (unilateral)
Gênero 0	Gênero 1	Gênero 1	Gênero 1	Gênero 2
$E(S) = 2$	$E(S) = 0$	$E(S) = 0$	$E(S) = 1$	$E(S) = 0$

Quadro 2 - Invariantes topológicos

ANEXO B: Reviramento do toro²⁶⁶

1) Um toro furado

Opera-se um furo na superfície do toro, alarga-se o tamanho do furo até aparecer uma faixa que liga os dois círculos que formam as extremidades de um cilindro. Esta transformação é efetuada para abrir a superfície até transformá-la por retração em um encontro de faixas sem semitorções. Para revirar esta superfície assim planificada, pode-se desenvolvê-la para cima e para baixo de modo a envolver o cilindro que representa a superfície do toro até que o furo se reduza em tamanho.

²⁶⁶ Todas as figuras foram retiradas do livro *Étoffe*, de Jean-Michel Vappereau (1988); o texto foi escrito de acordo com esta mesma obra.

2) Dois toros enlaçados

Faz-se um furo em um deles, alargando-o até reduzi-lo a um cruzamento de faixas sem semitorção. A seguir, inicia-se o reviramento de “trás para frente”, abaixo do outro toro, quel será envolvido, servindo de armadura tórica para aquele que está sendo revirado; ou seja, ele será absorvido no interior do outro toro.

3) Um toro serve de armadura dentro de outro que o envolve

Parte-se da situação final do movimento anterior. Alarga-se o tamanho do furo até reduzir a parte cilíndrica a um cruzamento de faixas sem semitorção, cuja uma das faixas encontra-se enroscada com o ‘toro armadura’. Desenvolve-se a parte cilíndrica da outra faixa até a redução do tamanho do furo. Se agora fizermos um furo no “toro armadura” poderemos fazer uma vez mais o reviramento do toro até envolver o toro que de início o envolvia.

Estas três etapas indicam que o reviramento do toro implica dois toros enlaçados, já que um é o reviramento do outro: se pensarmos no toro como um cruzamento de faixas sem semitorção cada uma delas pode se desenvolver ao mesmo tempo gerando dois toros enlaçados.

ANEXO C: Imersões em R^3 do plano projetivo (além daquela referente ao *cross-cap*)

Figura 30 - Superfície de Boy (FERREOL; MANDONNET, 2011a)

Figura 31 - Superfície Romana (FERREOL; MANDONNET, 2011b)