

Corpo: fronteira midiática de processos de subjetivação (FAPESP)

Daniela Bueno de Oliveira Américo de Godoy – godoydaniela@pg.ffclrp.usp.br

José Francisco Miguel Henriques Bairrão – jfbairrao@ffclrp.usp.br

(FFCLRP – USP)

Partindo da concepção que a psicanálise lacaniana, por meio da topologia, fornece um modelo do processo de subjetivação erigido a partir da materialidade corpórea sustentada pelo significante e pela matéria orgânica, busca-se dialogar com outra perspectiva teórica que tenha em comum o entendimento de que o corpo é um espaço subjetivo onde as fronteiras entre o interior e o exterior encontram-se esmaecidas.

Devido ao obscurantismo atribuído ao estilo de Lacan e ao alto grau de sofisticação epistemológica que sustenta suas elucubrações a respeito do sujeito, seu discurso acabou por ficar restrito a psicanalistas e filósofos. Na verdade, para sermos mais precisos, os psicanalistas lacanianos adotaram uma parte de seu discurso, aquele associado ao formalismo do significante, talvez porque ele seja suficiente para dar conta da prática clínica; e quanto aos filósofos, eles concentram suas investigações acerca da construção do pensamento lacaniano, *vis-à-vis* os filósofos por ele citados.

Mas, quando se utiliza a psicanálise em um contexto mais amplo para se pensar aspectos sociais, a análise pela palavra não consegue abarcar a riqueza de outras formas de expressão e comunicação originadas por corpos em interação. A questão com a qual nos deparamos é que Lacan talvez tenha desenvolvido uma teoria capaz de abarcar mais do que a experiência vivenciada na clínica, embora nela originada.

E, uma vez que o contexto social é tratado por diversas disciplinas, acreditamos que pensamentos afins em áreas diferentes, quando analisados em conjunto, podem contribuir para consolidar um certo entendimento a respeito dessas interações. Fiéis ao método de escuta do inconsciente, mas de forma que a transmissão sobre este saber não se restrinja a um pequeno círculo de intelectuais, propomos uma aproximação entre teorias que se opõem ao dualismo cartesiano, responsável pela separação entre a mente e o corpo.

Uma vez que a cisão entre corpo e mente, consagrada por Descartes levou à associação da mente ao sujeito e do corpo ao objeto, de forma que a subjetividade ficasse reduzida à racionalidade e ao ideal de conhecimento, pôde-se postular o pensamento como imanente a si mesmo e, portanto, independente do corpo. Este passou a ser considerado da mesma forma que uma máquina, ou seja, como um executor de ordens estabelecidas pela mente. O advento de uma concepção de consciência, que a instaura como transparência de si mesma e do objeto, acabou por reduzir a racionalidade ao intelecto e por negar o corpo como fonte produtora de sentidos.

No entanto, ao se analisar o fenômeno da possessão espiritual, a questão do corpo como sujeito enunciador, dotado de uma racionalidade própria, tem de ser abordada, já que é nele e por causa dele que a ligação entre o mundo sagrado e o profano acontece. Como lugar de encontro e de fronteira do eu e do outro, o corpo não pode ser entendido como um recipiente que abriga passivamente estas instâncias, antes, relaciona-se com elas de modo que, continuamente, as crie e seja criado por elas.

Desta forma, este trabalho, tendo por contexto social o transe de possessão umbandista, visa consolidar o entendimento do corpo como campo ao invés de representação, tendo por um lado a psicanálise lacaniana – através da topologia – e, de outro, a teoria do corpomídia, já que ambas partem do pressuposto de que o sujeito não

se reduz ao consciente e ao psíquico e de que o corpo é um agente ativo no processo de conhecimento e interpretação do mundo.

Para tanto, faz-se necessário apresentar concepções acerca do corpo presentes nos estudos sobre o transe de possessão em culturas africanas, já que a umbanda possui suas origens enraizadas mais profundamente em solo africano, compartilhando da mesma lógica enunciativa, no que diz respeito ao ritual (ao como fazer), o qual se constitui genericamente de danças coletivas acompanhadas por cantos e músicas com a presença de instrumentos de percussão, cujo ápice é a invocação dos espíritos:

“Chega a ser difícil estudar separadamente, em termos de performance africana, esses três elementos básicos; ao contrário, esses três itens devem ser amarrados em um *continuum*: bater – dançar – cantar. No caso dos rituais de possessão, é a junção dos três que cria o ambiente propício para a eficácia do ritual” (LIGIERO & LIGIERO, 1998; p.142-143).

São os gestos e movimentos corporais manifestados no transe que não apenas apontam o Outro (no caso, o mundo dos espíritos) como sujeito, como se constituem em uma forma de enunciação subjetiva referente ao indizível ontológico, fazendo com que a apreensão comunicacional evidencie-se irredutível ao verbal e também requeira atenção às marcas enunciativas, principalmente às mais sutis.

1. Corpo e Incorporação

Tratando o corpo como materialidade simbólica e orgânica, ancoradouro da relação entre homens e deuses, Augé (1988) na sua obra *Le dieu objet* 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 lógica 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 só podem emergir 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 naquilo que constitui a passagem de um sistema simbólico a outro. Tanto no trajeto que relaciona o eu e o outro, como 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.

Embora a temática da possessão não seja o foco da investigação de Augé (*op. cit.*), ela aparece para evidenciar 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 dificuldade em relacionar a autoria de uma função de agência, 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 (dança, 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, posto que 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 idéia de um deus. É o impensável da matéria bruta, enquanto pura materialidade, que nas religiões africanas faz do deus uma presença real irredutível a sua aparência, já que o nível simbólico joga com os elementos combinatórios que surgem em oposição a um dado sistema.

Um deus é irredutível, 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 significante 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).

O corpo é, portanto, um todo material onde relações subjetivas com uma instância de alteridade são veiculadas por códigos culturais. Lugar da encarnação significante é habitat do Outro (cultura, linguagem) que, ao 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, tema central discutido por Leiris (1958) por meio da metáfora do ‘teatro vivido’ e do ‘teatro interpretado’ no seu texto *La possession et ses aspects théâtraux chez les Ethiopiens de Gondar*.

O corpo em questão na possessão pelos zar na Etiópia é, para Leiris (*op.cit.*), a manifestação da irredutibilidade do sujeito à unicidade ocidental. Sua abordagem da possessão se faz pela via da estética, pois a concebe no âmbito da teatralidade ao compreender este fenômeno como estilização imediata da vida cotidiana, uma

elaboração coletiva em ato que se apresenta como ponto de tangência entre as pessoas e o mundo, entre o eu e o outro.

Neste contexto, os espíritos possuidores 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 / cultura.

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 análise dos processos identificatórios que se encarnam nos corpos das pessoas, cuja prática, no entanto, demonstra uma fronteira imprecisa, já que simulações 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 as pessoas de suas responsabilidades, pois se por um lado os deuses zar são os autores dos acontecimentos que levam as pessoas a terem prestígio, sucesso ou desgraça, são as pessoas, mesmo em um estado distinto, que são os agentes dessas 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 incontrolável influência. Embora Leiris questione a inconsciência atribuída à pessoa durante o transe, propondo ser um dado lógico do 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 de relações lógicas africanos tratarem o mundo sagrado e o profano sem descontinuidade 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 conclui que no transe de possessão pelos zar a teatralidade que está em pauta interdita a possibilidade de ser tida como tal, pois a estruturação lógica 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 idéia 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 crêem, 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 (inédito 1961-1962) 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 pelo conteúdo do enunciado que se poderá chegar à verdade, que será sempre semi-dita, 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, que tende a valorizar a individualidade, cuja coerência deve ser demonstrada pela unicidade do eu, tanto no plano mental quanto corporal. Daí Lacan (1999) ter pronunciado (a respeito deste texto de Leiris):

"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 desejanse com suas formas é totalmente tangível ali" (p.350).

Crapanzano (1977) é outro autor de extrema relevância no que se refere a uma análise dinâmica da possessão. Para ele, não basta se ater a descrições antropológicas minuciosas sobre generalidades culturais se não se propõe uma teoria de relação entre o particular e o universal. As descrições etnológicas sobre a possessão devem, portanto, considerar o que ela significa no contexto em que ocorre mediante a articulação de seu papel em relação à vida pessoal e social.

Um meio de viabilizar esta posição investigativa, que compreende a possessão espiritual em seus próprios termos, defendida por Crapanzano (*op.cit.*), é considerá-la como idioma capaz de articular diversas experiências de modo que este processo, por torná-las significativas, as crie ao mesmo tempo em que as articula.

Pela concepção de que este idioma é composto de unidades culturais que assumem funções específicas ao se diferenciarem entre si (o que na teoria lacaniana recebe o nome de significante), não se deve confundi-lo com a idéia de cultura. Antes, a possessão assim concebida provê as bases a partir das quais a realidade será interpretada. Uma coisa é a organização lógica que rege um determinado entendimento de mundo, outra é a forma pela qual ela se manifesta; que é o caso da possessão analisada como idioma.

Neste modelo interpretativo, os espíritos possessores são os principais elementos do sistema, capazes de promover uma articulação entre o dentro e o fora de tal forma que a configuração espacial subjetiva possa ser compreendida em outros termos que não aqueles da introjeção e projeção, normalmente associados a este fenômeno no idioma subjetivista da perspectiva psicológica ocidental. 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, tal como sugere Crapanzano (*op. cit.*) 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 idéia de pessoa, a sua relação com o mundo exterior e o 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 subjetiva, recalcado no Ocidente pelo domínio de uma 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 esta lógica. 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 (*op. cit.*), polissêmicos. Referem-se não apenas à realidade pessoal, como à social e, fazendo referência à Lévi-Strauss, à realidade fisiológica; servindo para sintetizar aspectos da existência psíquica e social, 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 do 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 da possessão espiritual parece ser isomórfica das transformações concernentes a qualquer sistema lingüístico (Jakobson e Halle, 1971; Lacan, 1966). A possessão espiritual pode ser concebida como uma série complexa de transformações (geralmente negativas) de declarações metafóricas em (ocasionalmente positivas, pelo menos ritualmente neutras) declarações metonímicas, em um jogo dialético de formação de identidade” (CRAPANZANO, 1977; p. 19).

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 imageticamente na forma de pedra ou rocha e se manifestam no corpo do médium por movimentos firmes e bem definidos, isto é 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 de sua iluminação por meio da presença do outro, que as enverniza, ressalta, contrasta, sublinha ou meramente reitera. 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 um sujeito cognoscente e enunciante de sentidos (BAIRRÃO, 2008).

É pela dimensão da ação, que possibilita a síntese e a interação entre o individual e o social, entre o subjetivo e o cultural, que daremos continuidade a esta argumentação do corpo como lugar-tenente de processos de subjetivação que, por meio da experiência concreta, permite repensar o domínio e a extensão da subjetividade em relação à alteridade.

2. Corpo-sujeito

Katz e Greiner (2005) tratam da subjetividade encarnada na materialidade, não apenas do corpo, mas de tudo aquilo que interage com ele. Através de uma perspectiva midiática, criticam o entendimento do corpo como mero veículo de informação entre o exterior e o interior, ao sugerirem que corpo e ambiente estão implicados um no outro de forma que ambos se modificam reciprocamente. Isso permite o entendimento de que o corpo se faz atingir pelo meio, sendo modificado por ele, mas por isso mesmo, e instantaneamente, também provoca modificações no meio. Trata-se de uma tênue fronteira entre fora e dentro, onde tudo o que vem de fora é transformado em corpo, já que todo e qualquer processo cognitivo, emocional, sensorial e motor depende das trocas efetuadas no *continuum* corpo – ambiente (p. 131).

Compreendido como um sistema em rede, não há como enunciar que o todo, no caso o corpo, equivale à soma de suas partes; essas ‘partes’, por estarem conectadas entre si, o tecem de forma que cada ponto amarra e sustenta uma dada configuração. Quando há uma modificação, ela é estrutural uma vez que a dinâmica cinética da atividade corporal ao incorporar esta modificação, acaba por redefinir todas as conexões do sistema.

Segundo Katz (2005), a estrutura corporal definida em termos de trocas permanentes com outros corpos e com o ambiente leva à dissolução das fronteiras comunicacionais, produzindo uma plasticidade nos modos de transmitir e armazenar informações. O corpo passa então a ser um processo provisório de acordos contínuos estabelecido em co-dependência com as trocas que realiza ao seu redor. Troca pressupõe movimento, que neste sentido é a característica padrão da mútua relação entre corpos e ambiente no espaço. Esta concepção que trata o corpo como transitividade ao invés de identidade tira o foco do corpo que o atrelava ao verbo ‘ser’ para localizá-lo relativamente ao verbo ‘estar’. A teoria do corpomídia refere-se, portanto, a um estado de corpo.

A imagem de um corpo poroso cabe ao entendimento do corpo incorporado – de si, do outro e do mundo –, e o fenômeno da possessão espiritual, mediante a incorporação de um suposto ser espiritual, contribui ainda mais para a necessidade de desvincular o corpo-sujeito do “ego” da teoria psicológica, intrinsecamente comprometido com a noção cartesiana de mente.

É neste sentido que a questão da incorporação é essencial, porque antes de se referir à possessão espiritual, ela evidencia que um modo privilegiado de estar no mundo é como corpo. É como corpo que compreendemos e atuamos, porque a cognição é antes de tudo encarnada (*embodied, embedded*), cuja forma primária pode se situar nos movimentos miméticos, uma vez que conseguem tocar o que é da ordem do intangível, podendo transmiti-lo de alguma forma.

Se considerarmos que uma forma de compreender o outro espiritual – o estranho – ocorre pelo corpo, através da mimetização, ou seja, através de um processo identificatório definido pelo espelhamento sensível do outro no próprio corpo; temos que o exercício de copiar o diferente (no corpo) significa entendê-lo pelo corpo, um conhecimento eminentemente corporal, portanto.

A incorporação pode muito bem estar atrelada à imitação, pelo fato desta recriar o outro, a cultura, o ambiente, ao mesmo tempo em que os assimila em termos de corpo. Lacan (1988) faz uma afirmação semelhante ao se referir às obras de arte, afirmando que elas “imitam os objetos que representam, mas que sua finalidade, justamente, não é de representá-las, pois ao fornecer a imitação do objeto elas fazem outra coisa desse objeto” (p. 176). Trata-se, então, de uma imitação que transcende a si mesma, ao produzir um sujeito corporal no limiar entre o outro e o eu.

É neste contexto que a questão da existência do sujeito, enquanto corpo encarnado, elaborada por Lacan, será pensada no âmbito do social, a fim de ampliar a via de acesso ao sujeito, que, na clínica, normalmente se limita à fala, ao verbal.

Uma vez situado o corpo como um campo de relações, em termos de um sistema em rede, capaz de incorporar o mundo ao seu redor, modificando-se e modificando-o neste processo, cabe agora apresentar como a psicanálise lacaniana, ao dialogar com esta concepção, possibilita uma leitura topológica do corpo tal qual ele se apresenta no transe de possessão umbandista.

3. Topologia do corpo-sujeito

Na umbanda, o corpo é, por excelência, o lugar onde manifestações pessoais, sociais, culturais, sagradas interligam-se de tal maneira que não é possível distingui-las com precisão, tornando-o simplesmente o lugar onde todas essas possibilidades podem ser elaboradas em ato; por isso os movimentos corporais devem ser apreendidos como forma de enunciação referente ao indizível ontológico.

As enunciações verbais, corporais e estéticas proferidas do lugar do Outro – que se faz sujeito da enunciação – revelam que dentro da lógica que rege o imaginário umbandista qualquer elemento do cenário pode assumir o estatuto de sujeito. A relação entre linguagem e sujeito se constrói, então, 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 se inscreve apenas como efeito discursivo, ele se encarna nos elementos da natureza que o presentificam.

Como a cinésica mediúnica está atrelada a esta materialidade que compõe o universo simbólico organizado pelo Outro, a apreensão da forma do espaço no qual o fenômeno da possessão ocorre passa a ser compreendido como um modo de expressão da subjetividade que comporta a inclusão e a manifestação do Outro.

A cinésica corporal característica do transe refere-se, portanto, à encarnação significativa que inscreve no corpo a enunciação do Outro, de modo que sujeito e Outro se integrem e se componham, num processo que admite a coexistência de ambos a partir de diferentes posições enunciativas, marcadas espacialmente pelo caráter temporal das mesmas, o qual permite uma análise pontual da superfície em termos de avesso e direito, mesmo em uma superfície unilateral como é o caso da faixa de Moebius.

O enfoque psicanalítico dirige-se, então, ao aspecto arquitetônico responsável pela configuração corporal enquanto lugar da escrita significativa, que de modo algum abarca a totalidade daquilo que chamamos de corpo. Para além da imagem e da extensão, há algo do corpo que escapa de ser apreendido, pois o formalismo subjetivo do significante não diz tudo sobre o sujeito, devendo também ser tratado pela vertente pulsional.

Afirmando a homologia entre linguagem e topologia, em termos de operacionalidade estrutural, Lacan (2001) pensa a configuração espacial do sujeito relativamente à superfície, rompendo com uma concepção da psicanálise como ‘psicologia das profundezas’.

Focando-se no furo (vazio deixado pela falta de objeto), Lacan enuncia que ambas se estruturam a partir dele; a linguagem pelo deslizamento do significante possibilitado pelo furo e a estrutura topológica pelo engendramento da superfície ao seu redor, apontando para funcionamentos estruturais que transcendem as meras referências posicionais. Não se trata de métrica, portanto, mas de um espaço contínuo criado pela pulsão ao contornar o vazio estrutural que enlaça a linguagem e o sujeito.

É a plasticidade pulsional que possibilita, pelo seu trajeto, a configuração topológica do espaço subjetivo a partir de torções e de transformações, destruindo a

idéia de fronteiras bem definidas, decalcada da materialidade corpórea. Por meio de propriedades formais comuns, a pulsão faz com que linguagem e espacialidade se manifestem a partir das mesmas regras estruturais. Somente encarnadas é que linguagem e estrutura espacial informam aquilo que do real só pode ser percebido como substancial na estrutura – o próprio corpo (1985, p.118) – de modo que o real só passe a valer pela estrutura mesma.

Animado pela energia pulsional, o espaço subjetivo contínuo ao Outro é apresentado como correlato ao espaço corporal, possibilitando também a apreensão de todo e qualquer espaço como uma derivação do espaço corporal.

Furo, vazio, borda – em fidelidade 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, pela topologia lacaniana, deve ser tomado como espaço em si mesmo, sem lhe atribuir forma de substância ou o meio onde as coisas existem, porque no real a estrutura mostra-se para além da oposição forma *versus* conteúdo, já que, em termos de vazio, é impossível se referir a um conteúdo, já que este vazio não é uma propriedade objetiva do real. Sendo o vazio falata de uma apreensão do real pelo sujeito, é vazio para o sujeito; pois do real em si, nada se sabe, nem se é vazio ou não.

O real que aparece por meio da linguagem, é isso que a topologia permite articular em termos espaciais. Daí a afirmação de Lacan (2005, p.275-276) de que o espaço é fruto de uma apreensão simbólica calcada na materialidade corpórea. Materialidade significativa que, por se apoderar da matéria orgânica, é capaz de transformá-la em corpo, ainda que partes restem insignificantizáveis: os furos corporais relativos ao sujeito no real.

O significante, uma vez encarnado, aponta para uma espacialidade que exclui a possibilidade de haver conteúdos extrínsecos a ela, no sentido de que não é possível haver uma metalinguagem, já que nada se enuncia de fora da estrutura.

A topologia permite, então, a apresentação sem contradições da linguagem / do Outro como a estrutura que possibilita a circulação do significante como representante do sujeito, de forma que avesso e direito, dentro e fora – postos em continuidade – configurem um espaço traçado a partir do dinamismo estrutural cuja centelha é o sujeito; irreduzível, no entanto, ao funcionamento simbólico.

Pela demonstração do limiar da falta, a topologia apresenta a insistência irrepresentável que é o sujeito, pensado nas bordas entre o real e o simbólico. Determinado pela falta relativa ao objeto, cuja apreensão é impossível, o sujeito é efeito de um saber (inconsciente) que o orienta em direção ao 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. Vazio contornado pelas bordas relativas aos furos do corpo, fazendo com que o espaço não seja algo que está fora do sujeito, mas que seja o sujeito enquanto dinamismo pulsional que anima a estrutura e a encarna no corpo. É por isso que a própria noção de espacialidade possível ao sujeito está ancorada no corpo.

Conclusão

Tanto por uma vertente midiática – comunicacional, quanto topológica – psicanalítica, o corpo pode ser compreendido como uma materialidade irreduzível à dimensão orgânica. Por um lado é responsável pela produção de uma espacialidade subjetiva em que as fronteiras com outros corpos e com o ambiente ao seu redor

tornam-se porosas, permitindo pensar a relação entre eles em termos de um *continuum*; e de outro, é origem não apenas da espacialidade subjetiva, como de qualquer concepção espacial, tornada possível graças à articulação do imaginário, do simbólico e do real naquilo que se refere à superfície corporal animada pela energia pulsional.

A partir de um enfoque que trata o fenômeno de possessão mediúnicamente como um processo de construção da subjetividade continuamente à questão da alteridade (ambos têm o corpo como sede material), é possível pensar a identificação entre 'eu' e 'outro', entre médium e entidade como um espelhamento recíproco, cujos limites fronteiriços entre essas instâncias tornam-se impossíveis de serem delimitados.

Logo, a subjetividade não apenas passa pelo corpo, como se ancora nele, podendo inclusive ser apresentada espacialmente pela topologia lacaniana.

Referências:

- AUGÉ, M. **Le dieu objet**. Paris : Flammarion, 1988.
- BAIRRÃO, J. F.M.H. A evolução dos espíritos: perspectivas analíticas umbandistas. In: ANGERAMI-CAMOM, V. A. (Org.). **Psicologia e Religião**. São Paulo: Cengage Learning, 2008, p.245-268.
- CRAPANZANO, V. Introduction. In: CRAPANZANO, V. & Garrison, V. (Org.) **Case Studies in Spirit Possession**. New York: Wiley, 1977, p. 1-40.
- KATZ, H.; GREINER, C. Por uma teoria do corpomídia. In: Greiner, C. **O corpo: pistas para estudos indisciplinados**. São Paulo: Annablume editora, 2005. p. 125-136.
- KATZ, H. **Um, dois, três**. A dança é o pensamento do corpo. Belo Horizonte: FID Editorial, 2005.
- LACAN, J. **O Seminário, livro 5: As formações do inconsciente**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1999.
- _____. **O Seminário, livro 7: A ética na psicanálise**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1988.
- _____. L'identification. In: _____. **Sténotypes: 1961-1962**. Disponível em: <<http://www.ecole-lacanienne.net/stenos/seminaireIX/pdf>>.
- _____. Problèmes cruciaux por la psychanalyse. In: _____. **Sténotypes: 16 décembre 1964**. Disponível em: <<http://www.ecole-lacanienne.net/stenos/seminaireXII/1964.12.16.pdf>>.
- _____. **O Seminário, livro 20: Mais, Ainda**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1985.
- _____. L'Étourdit. In: **Autres écrits**. Paris: Éditions du Seuil, 2001. 449-495p.
- 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.
- LIGIERO, Z.; LIGIERO, D. **Umbanda: paz, liberdade e cura**. Rio de Janeiro: Record / Nova Era, 1998.