

.....

Um anteparo para o desejo: o conceito de cultura de Margaret S. Archer^{1*}.

Waldez da Silva²
Eduardo Leal Cunha³

Resumo

A primeira parte desse trabalho apresentará a teoria cultural da socióloga britânica Margaret S. Archer. Focará na forma como a autora escreve sua teoria contra concepções de cultura mais comuns nas ciências sociais para, a partir daí, desenvolver um original conceito de cultura caracterizada por duas qualidades: a objetividade (a cultura se apresenta ao indivíduo como uma força exterior) e a racionalidade (há entre as ideias presentes na cultura relações lógicas). Apresentaremos, a seguir, o conceito de desejo de Sigmund Freud por acreditarmos que tal conceito se encontra por sua importância numa posição singular para tornar nossa discussão mais proveitosa para a disciplina da psicanálise. Acentuaremos a relação conflituosa entre os sistemas psíquicos e como esse conflito depende da incompatibilidade entre o funcionamento primário e o secundário. Tendo em mãos as teorias, argumentaremos que o conflito psíquico entre consciência e inconsciente, no qual o desejo costuma ser o ator principal, pode ser reencenado no âmbito cultural graças às similaridades entre os conceitos de cultura e de consciência – a saber, ambos funcionam sob o signo da racionalidade e da objetividade. O sucesso de nossa argumentação apontaria para a insuspeita complementaridade entre Archer e Freud.

Palavras-chave: *Cultura. Sociedade. Margaret Archer. Desejo. Inconsciente. Sigmund Freud.*

A scrim for the desire: Margaret S. Archer's concept of culture

Abstract

The first part of this work presents the cultural theory of British sociologist Margaret S. Archer. It focuses on the way the author writes her theory against the most common conceptions of culture in the social sciences to, from there, develop an original concept of culture characterized by two qualities: objectivity (culture presents itself to the individual as an external force) and rationality (there are logical relationships between the ideas present in the culture). Sigmund Freud's concept of desire is the presented because we believe such a concept, given of its importance, is in a unique position to make our work more fruitful for the discipline of psychoanalysis. We emphasize the conflicting relationship between psychic systems and how this conflict depends on the incompatibility between

1 O significado da palavra anteparo aqui faz referência não àqueles comumente encontrados em dicionários, mas ao seu uso nas artes cênicas, especificamente no teatro de sombras. O anteparo, então, é a tela onde a sombra do objeto é projetada pela luz. Sobre esse significado ver seu uso no Dicionário de Termos Técnicos e Gírias de Teatro da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC).

² Psicólogo e mestre em psicologia (UFS). E-mail: waldezss@zoho.com.

³ Eduardo Leal Cunha é psicólogo e psicanalista, mestre em teoria psicanalítica (UFRJ) e doutor em saúde coletiva (IMS/UERJ). Professor do Departamento de Psicologia e do Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal de Sergipe e Pesquisador Associado da Universidade de Paris.

the primary and the secondary processes. We argue that the psychic conflict between consciousness and unconscious, in which desire is usually the main actor, can be re-enacted in the cultural sphere thanks to the similarities between the concepts of culture and consciousness - namely, both work under the sign of rationality and objectivity. The success of our argument would point to the unsuspected complementarity between Archer and Freud.

Keywords: *Culture. Society. Margaret Archer. Desire. Unconscious. Sigmund Freud.*

.....

1. A cultura em Margaret S. Archer

Na década de 1980, a socióloga britânica Margaret S. Archer iniciou o que viria a ser sua principal contribuição, até o presente, para a teoria social, a saber, uma série de quatro livros publicados por mais de uma década para responder a tradicionais questões da sociologia: estrutura social, cultura e agência. A primeira dessas obras, *Culture and Agency*, visa dar conta de talvez o mais difícil desses termos: cultura.

Termo de difícil trato porque ele possui vários significados desde sua introdução na antropologia. Hutkyk (2006) cita Sir Edmund Burnett Tylor, considerado pai da antropologia cultural, para uma primeira denotação: “[...] um todo complexo que inclui conhecimento, crença, arte, lei, morais, costumes e qualquer outra capacidade e hábito que se adquira por ser membro da sociedade”⁴.

Um conceito tão extenso só poderia ser – como foi e ainda é – explorado das mais variadas maneiras. É essencial para compreender a teorização de Archer assinalar contra quais abordagens ela escreve e a quais desafios ela busca responder, e esse será justamente o início de nossa exposição. A seguir acompanharemos os argumentos que sustentam a teoria da cultura de Archer para, por fim, mostrar em que estado os debates culturais ficam se eles forem aceitos.

1.1 O Mito da integração cultural

O primeiro passo dado por Archer para estabelecer seu conceito de cultura é apontar seus desacordos com o modo com que o termo é tratado. A socióloga se volta para uma herança dos primeiros estudos antropológicos que, segundo ela (1996), foi transmitida com pouco escrutínio: a noção de que uma cultura é “[...] um padrão coerente, um ethos uniforme ou um universo simbolicamente consistente”⁵ (ARCHER, 1996). Retomando a citação de Sir

4 “[...] complex whole which includes knowledge, belief, art, law, morals, custom, and any other capabilities and habits acquired by man as a member of society.” (p. 351) Essa, assim como as seguirão, são traduções nossas.

5 “[...] as a coherent pattern, a uniform ethos or a symbolically consistent universe.” (p. xvii).

Edmund Tylor já feita, poder-se-ia dizer, seguindo a socióloga, que a disposição em tratar a cultura como “todo complexo” é um vício de origem.

Essa abrangente e homogênea noção de cultura está infiltrada entre as mais variadas tradições do pensamento social, mesmo naquelas que se digladiam sobre quaisquer outros aspectos da teoria social. De tal modo que, quando contradições eram notadas na cultura, supunha-se uma coerência mais profunda que seria capaz de reestabelecer sua coesão interna. A essa suposição de consistência interna na cultura Archer (1996) chama **Mito da Integração Cultural**. E sua teoria visa se desfazer desse mito.

“A mais próxima e poderosa fonte do Mito é indubitavelmente a herança da antropologia. Apesar da disputa sobre a definição do termo ‘cultura’, houve concórdia substancial entre os antropólogos sobre suas principais propriedades – padrões coerentes e fortes.”⁶ (ARCHER, 1996)

Essa alta coesão interna seria possível através da captura das ações pelas culturas, isto é, as tradições de pensamento social que aceitaram tal descrição do termo também costumam supor que a homogeneidade cultural está atrelada à homogeneidade das ações. “[...] em outras palavras, ver a cultura como ‘a comunidade de significados compartilhados’ implicou elidir a comunidade com o significado.”⁷ (ARCHER, 1996).

Além do mais, qualquer tentativa de se apontar incoerência interna em alguma cultura era impedida pelo segundo pressuposto que alimentava o Mito, a saber: a incapacidade dos integrantes da própria cultura de perceber as contradições presentes nela porque a cultura adentraria de tal forma suas mentes que ditaria aquilo que poderia ser entendido como contraditório. A própria noção de contradição lógica seria, pois, relativa às culturas que a emprega, fazendo com que o que é percebido como contradição numa sociedade possa parecer completamente coerente noutra.

Nessa teia de crença cada fio depende de outro, e um Zande não pode sair desse emaranhado porque esse é o único mundo que ele conhece. A teia não é uma estrutura externa na qual ele está encerrado. Ela é a textura de seu próprio pensamento e ele não pode pensar que seu pensamento está errado⁸. (Evans-Pritchard, apud Archer 1996)

6 “The most proximate and powerful origins of the Myth are undoubtedly the heritage of anthropology. Despite definitional wrangling over the term ‘culture’, there was substantial concord among anthropologists about its main property - strong and coherent patterning.” (p. 02).

7 “[...] in other words to view culture as ‘a community of share meanings’ meant eliding the community with the meaning.” (p. 04).

8 “In this web of belief every strand depends upon every other strand, and a Zande cannot get out of its meshes because it is the only world he knows. The web is not an external structure in which he is enclosed. It is the texture of his thought and he cannot think that his thought is wrong.” (p. 07).

Ao mesmo tempo em que a cultura se torna internamente coerente, ela passa a ser indistinguível em relação ao comportamento e à mente. Contra abordagens que não distinguem as fronteiras entre os três elementos da sociedade – estrutura, cultura e agência –, o trabalho de Archer em *Culture and Agency* será também um esforço para desenvolver um conceito de cultura que seja capaz de se diferenciar da prática social e da mente.

Desde o começo de *Culture and Agency*, Archer (1996) deixa claro que sua visão sobre os fenômenos culturais está orientada pelo entendimento de que eles são compostos por dois conjuntos de propriedades. Por um lado, há um conjunto de ideias que possuem qualidades lógicas, “[...] consistência lógica, isto é, o grau de consistência entre as partes componentes da cultura.”⁹. Ou seja, uma ideia pode reforçar ou contradizer alguma outra. **São essas relações lógicas mantidas entre as ideias que Archer chamará Sistema Cultural.**

Por outro lado, **consenso causal** seria “[...] o grau de uniformidade cultural produzido pela imposição de ideias por um conjunto de pessoas sobre outro através de toda uma gama de técnicas conhecidas – manipulações, mistificação, legitimação, naturalização, persuasão e argumento.”¹⁰. Essa outra dimensão da sociedade é chamada por Archer (1996) de integração Sociocultural e é mantida pelas interações sociais. Em obras posteriores, a integração Sociocultural a que ela chama genericamente de propriedades da agência será discriminada entre estrutura e agência, mas essa não é uma questão para esse trabalho.

Resumindo: há o Sistema Cultural cuja essência são as relações lógicas das ideias que o constituem; e há a integração Sociocultural, fazendo referência às ações sociais. Essa distinção inicial entre as partes da dinâmica cultural será expandida quando Archer (1996) apresentar sua proposta para a cultura. Por hora, no entanto, elas serão suficientes para melhor entender o que ela quer dizer quando acusa algumas teorias sociológicas de conflacionárias.

Há distinção, nota a socióloga, entre as formas de manutenção do Mito de Integração Cultural: a **conflação descendente** se refere às elaborações teóricas que reduzem a dimensão das interações sociais a um epifenômeno das orquestrações culturais. Supõem-se que um alto grau de coesão social é advindo de um alto grau de coerência das ideias presentes em determinada sociedade. A alta coerência seria transposta para a mente e o comportamento dos membros da sociedade que seriam inexoravelmente guiados. Tanto a mente quanto o

9 “[...] logical consistency, that is the degree of consistency between the component parts of culture.” (p. xvii).

10 “[...] that is the degree of cultural uniformity produced by the imposition of ideas by one set of people on another through the whole gamut of familiar techniques — manipulation, mystification, legitimation, naturalization, persuasion and argument.” (p. xviii).

comportamento das pessoas seriam reduzidos a epifenômenos do sistema cultural, incapazes de retroagirem sobre ele.

A **conflação ascendente** ocorre por via oposta daquela vista antes. É a cultura que se transforma em epifenômeno da luta pela promoção dos interesses de algum grupo. As qualidades que Archer (1996) atribui a qualquer sistema cultural são esvaziadas fazendo de suas dinâmicas um reflexo ideativo das práticas sociais. A alta coerência cultural é atribuída ao alto desequilíbrio de poder entre os grupos sociais. Tal poderio seria utilizado para inculcar por toda sociedade as ideias mais consistentes com os interesses do grupo mais poderoso.

Essa irrelevância de uma das partes da sociedade – a dimensão lógica ou causal – é a característica comum a essas duas formas de conflação; o que faz Archer (1996) apontá-las como reducionistas, uma vez que aquilo que ela acredita necessitar de dois aspectos para possa ser explicado (Sistema Cultural e Integração Sociocultural) é explicado utilizando apenas um deles. Sobrecarregadas por criticismo, diz Archer (1996), as formas de conflação reducionistas perderam predominância e uma alternativa se pôs à frente: a **conflação central**.

Essa fusão dos elementos causais e lógicos da dinâmica cultural busca aliar o caráter ordenador da cultura na conflação descendente – na qual as ideias desciam para organizar as interações sociais – ao impulso homogeneizador das interações sociais, a partir das quais a cultura seria espalhada para todos os rincões da sociedade. Aqueles que apostam nessa resposta ao problema da agência e da cultura não veem razão para separar esses elementos, insistem na dualidade dos fenômenos culturais e na ociosidade e na erroneidade da distinção entre eles, uma vez que a cultura e a agência se constituiriam; “As duas dimensões são inseparáveis e se constituem mutuamente.”¹¹ (Bauman, apud Archer 1996)

Contra todas essas formas de conflação, o objetivo da socióloga é oferecer uma abordagem que dê conta dos fenômenos sociais sem confundir os elementos necessários para sua explicação, a saber: a estrutura social, a cultura e a agência. Um ganho lateral para a psicanálise mas que merece ser pontuado é a insistência archeriana em separar a cultura da agência significa dar à agência qualidades específicas tais como um aparelho psíquico.

Com isso em mente, as formulações propositivas podem ser melhor entendidas.

1.2 O Sistema cultural

Retomemos o conceito de cultura dado por Sir Edmund Burnett Tylor. O contraste acrescentará clareza à discussão. Segundo Tylor (apud Hutkyk, 2006, p. 351) cultura é “[...]”

¹¹ “The two planes are inseparable and constitute each other.” (p. 81).

um todo complexo que inclui conhecimento, crença, arte, lei, morais, costumes e qualquer outra capacidade e hábito que se adquira por ser membro da sociedade.”.

Para Acher (1996), por outro lado, a cultura “[...] **como um todo pode ser entendida como toda *intelligibilia*, isto é, qualquer item que possua a disposição de ser entendido por alguém.**”¹²

Já possível perceber que o conceito de cultura de Archer será diferente daquele de Tylor em ao menos um aspecto: ela insistirá em apartar as ideias (conhecimento, crença, arte, lei e moral) das práticas (costume e hábito). Esse último elemento será melhor explicitado em *Realist Social Theory* (1995), segundo livro de sua série.

Essa separação só é possível por Archer (1996) afirmar que há nas ideias uma propriedade que as diferencia dos demais componentes da sociedade. Ela avança o entendimento de que há na cultura um subconjunto de itens que pode ser expresso proposicionalmente – isto é, enquanto declaração da qual se possa dizer verdadeira ou falsa – e que tais itens mantêm entre si relações lógicas de independência, contradição ou consistência.

Não se trata, porém, de atribuir à cultura um lugar apartado dos processos causais existentes. Archer está ciente de que a sociedade é dependente das relações que os indivíduos mantêm entre si. A questão não é a gênese das ideias, mas apontar que uma vez que as proposições (as ideias que são de interesse) tenham surgido, elas possuem propriedades independentes e diferentes dos processos que a geraram. Não se trata, pois, de naturalizar as ideias, mas de objetificá-las.

Essa abordagem implica uma suspensão analítica do processo de formação e transformação das palavras e significados. A teórica busca parar a dinâmica dos processos históricos para esquadriñar seus elementos. O tempo, portanto, passa a ser um importante elemento da teorização. Observe-se, não basta a Archer (1996) apontar que o Sistema Cultural (S-C) é formado pelas relações lógicas entre os itens proposicionáveis dum corpo cultural; ela precisa encontrar o lugar onde essas propriedades efetivarão suas potências causais, ou seja, onde elas se farão sentir na dinâmica social. Para ela, não se trata, no entanto, de um lugar, mas de um tempo relativo à ação social.

Esquemáticamente: em qualquer momento (T0) houve algum processo social do qual algum conjunto de ideias surgiu – onde palavras tiveram seu significado cristalizado –, o

12 “[...] as a whole is taken to refer to all *intelligibilia*, that is to any item which has the dispositional capacity of being understood by someone.” (p. xviii). Grifo nosso.

Sistema Cultural passa, pois, a existir com todas suas propriedades em T1; quando as relações entre os agentes sociais se derem em T2, eles terão de lidar com o S-C que herdaram da interação antecedente.

Tal astúcia analítica não é, claro, sem consequência. O que Archer (1996) realiza aqui é a objetivação dos significados. Reconhecendo que estes são socialmente criados, sua abordagem cerceia a possibilidade dos agentes criá-los no momento em que deles fazem uso; as palavras são artefatos culturais e, como tais, sua transformação e criação exigem trabalho social. Os significados não podem ser arbitrariamente manipulados sem que se leve em conta o que até então foram: as palavras se apresentam aos agentes como coisas, isto é, elas possuem propriedades com as quais os agentes terão de lidar se quiserem fazer uso delas.

Entretanto, a possibilidade de um teórico indicar relações lógicas não implica a capacidade dessas relações serem percebidas pelos membros da sociedade; não obstante, aquilo que Archer percebe ser uma contradição no S-C deve também contar como contradição para os membros de qualquer sociedade. O que Archer, por isso, propõe é a universalidade da racionalidade, essa sendo o princípio da identidade ($A = A$) e o da não contradição ($A \neq \neg A$). Tal universalidade permite à socióloga o manejo de seus conceitos a despeito das particularidades culturais de qualquer grupo, ou seja, as ideias expressas por japoneses em sua língua natal manterão relações lógicas entre si da mesma maneira que as ideias expressas em francês o farão.

Resumindo-as: é possível separar analiticamente a cultura, tal qual como ela a conceitua, das interações sociais; é possível atribuir valores de verdade e falsidade a itens de culturas diferentes daquela do estudioso; por fim, a relação lógica entre itens culturais forma o Sistema Cultural – embora exista também a possibilidade de indiferença entre proposições, ela é deixada de lado por não ter consequências necessárias.

Aceitos esses argumentos, Archer passa a desenhar o Sistema Cultural, a entidade central de sua abordagem da cultura.

Para iniciar a análise das repercussões de suas propostas Archer se pede licença para uma, e apenas uma, propriedade da agência no Sistema Cultural: que alguém defenda alguma ideia. Essa escusa reflete sua concepção de sociedade que ela começa a desenhar; nela, a força motriz do social é o indivíduo; sem ele, as potências adormecidas do Sistema Cultural ficariam assim, inertes.

Suponha-se, então, o cenário comum no qual alguém acredita em algo.

Esse alguém (que pode ser um grupo) é posto, por intermédio de sua crença, num contexto que já existia antes de seu posicionamento¹³. Essa convicção o liga necessariamente a outras tantas proposições presentes no S-C. A relação entre a crença mantida e as ideias do Sistema Cultural, por seu turno, podem ser de duas formas básicas, também já antecipadas: elas podem contradizê-la ou ratificá-la.

As discussões feitas até aqui insistem em que a posição de um indivíduo em relação aos itens culturais não depende de sua percepção sobre esses itens. O Sistema Cultural posiciona os agentes a despeito do que eles acreditem ou saibam. Feitos esses esclarecimentos, uma descrição mais completa das relações presentes no Sistema Cultural é agora possível.

Um exemplo: suponha-se que uma hipótese científica qualquer afirme X sobre o mundo. Há de se desenvolver um instrumento de pesquisa consistente com a hipótese para que se a confirme ou a negue. Suponha-se ainda que uma vez aplicado o instrumento de pesquisa, a hipótese não seja confirmada. Uma vez que a hipótese é umbilicalmente ligada ao instrumento porque ele foi construído levando em conta a descrição de mundo presente na hipótese, a negação vinda desse instrumento é a negação que a própria hipótese cria para si. O pesquisador apegado a hipótese, por sua vez, possui três possíveis caminhos no âmbito do Sistema Cultural: (a) ele pode corrigir a ideia que se opõe a sua, de forma a torná-las consistentes; (b) pode corrigir ambas as ideias; ou (c) corrigir a sua própria ideia de forma a torná-la consistente com a outra. A esse contexto cultural, Archer (1996) chama **contradição constrictiva**. Nela a contradição é interna a ideia esposada e o sincretismo cultural é incentivado.

O contexto cultural oposto é a **complementaridade concomitante**. O agente não encontra problema no S-C, mas sim, fomentos. As ideias se reforçam de tal modo que o incentivo é para a sua sistematização. O debruçar-se sobre as facilidades introduz a tendência a aumentar a densidade teórica em torno das ideias envolvidas. Caso o resultado da pesquisa há pouco imaginada corroborasse a hipótese do pesquisador, por exemplo, a tendência natural seria a criação de uma linha de pesquisa que aprofundaria a ideia, baseando-se na felicidade anterior.

Além dessas duas situações lógicas nas quais o agente pode se encontrar, Archer (1995) ainda cita a **contradição competitiva** – na qual há contradição entre ideias, mas ela

13 Observe-se como não é necessário fazer nenhuma menção às qualidades específicas de alguma cultura para apontar o relacionamento que o agente terá com ela. Isso é consequência de toda depuração que o termo cultura sofreu até encontrarmos o conceito de Sistema Cultural.

não é necessária – e a complementaridade contingente – no qual duas ideias se reforçam, mas não possuem vínculos lógicos necessários entre elas.

Esses dois últimos contextos lógicos precisam que outros mecanismos causais da agência sejam adicionados à análise para que suas propriedades possam se fazer sentir. No caso, da contradição competitiva, por exemplo, se um grupo esposasse a ideia A e ela se fosse contradita por uma ideia B, mas entre elas não houvesse nenhum vínculo de necessidade, então, a ideia A poderia ser promovida sem maiores problemas porque sua promoção não implicaria necessariamente a promoção de B. Entretanto, se outro grupo promovesse a ideia B, um conflito ideacional se iniciaria.

Observe-se que isso não ocorre com a contradição constrictiva. Não há necessidade de um outro agente para a situação lógica fazer sentir seus efeitos. A hipótese do pesquisador já trazia em si mesma os elementos de sua contradição.

A descrição que Archer procura fazer é de um Sistema Cultural que dispõe em si os agentes culturais. Uma disposição que pouco tem a ver com as escolhas efetuadas por esses agentes, pois, o sistema é legado objetivo de um momento anterior na história da sociedade.

O elemento interno da cultura que engendra sua dinâmica singular é um de racionalidade lógica, nos quais os seres humanos são dispostos a revelia de suas vontades e devem lidar com as consequências de sua posição. São esses contextos lógicos nos quais Archer (1996) transforma a cultura que em nosso entender podem se tornar um importante aliado do pensamento psicanalítico quando ele se dirige à sociedade uma vez que sua similaridade com as qualidades do sistema consciente e seu incontornável contraste com o inconsciente poderá apoiar a migração dos conflitos psíquicos para a âmbito cultural. O conceito freudiano de desejo nos ajudará a fazer esse argumento.

2. Desejo em Freud

É largamente reconhecido o papel do desejo na psicanálise freudiana, o seu nascimento ao lado do inconsciente é talvez a maior marca da disciplina. Esse é, sem dúvida, um dos motivos para escolhermos tal conceito para apresentar o argumento principal desse pequeno trabalho. Apoiar-nos-emos na centralidade do desejo na psicanálise para que as conclusões a que queremos chegar possam seguir as reverberações teóricas que o próprio conceito desbravou. Dito de outro modo, o leitor que se interesse em saber como as conclusões desse trabalho se aplicariam a tal ou qual vertente psicanalítica terá seu trabalho facilitado, pois trabalhará sobre um conceito amplamente debatido e provavelmente basilar

para sua vertente. A escolha de Freud, portanto, não é apenas o reflexo de predisposições pessoais, mas também o de ambições que pretendem tornar esse trabalho mais prontamente digerível para toda a disciplina.

O segundo motivo para a escolha do desejo se deve às próprias características do que é descrito por Freud; seu contraste com o conceito de cultura de Archer abre possibilidade teórico-metodológicas para emprego da psicanálise nos estudos da sociedade, acreditamos. Antes de adentrarmos nesse ponto, porém, uma sucinta lembrança do que se trata o desejo.

O leitor amaciado pelo debate psicanalítico não se surpreenderá por onde começaremos a tratar do desejo, mas se esse início de história é tantas vezes usado se deve ao seu valor, pois então: Freud já não mais acreditava em suas neuróticas. Mezan (2011) nos lembra da carta de Freud a seu amigo Fliess em que ele enumera as quatro razões que ele sentia pressioná-lo a abandonar a hipótese da sedução. O montante das dúvidas viria a partir dois anos depois (1899) o inconsciente, o desejo e, por conseguinte, a psicanálise.

Com *A interpretação dos Sonhos*, Freud deita sua teoria na distância funcional entre os processos inconscientes da sexualidade e a realidade ela mesma. Duas das razões que ele dá a Fliess já apontavam esse futuro desenvolvimento teórico. Citamos: “[...] em segundo lugar, a assombrosa circunstância de que todos os casos obrigam a atribuir os atos perversos ao pai [...]” e “[...] em terceiro, a inegável comprovação de que no inconsciente não existe ‘signo de realidade’ [...]” (Freud, apud Mezan, 2011).

Os caminhos da sexualidade até a vida consciente se tornam mais tortuosos e condicionados. Antes a consciência era apenas resguardada da sexualidade problemática; nesse novo momento, porém, há um sistema inteiro que se caracteriza por algo a mais do que apenas não ser a consciência. Vejamos como o vienense faz esse argumento em *A Interpretação dos Sonhos* (2001).

Na certidão de nascimento da psicanálise, ao tratar das elaborações oníricas e das censuras que os sonhos sofrem ao serem lembrados, Freud (2001) apresenta um modelo de psiquismo no qual uma excitação qualquer que teria movimento desimpedido até a ação, passa a ter seu movimento condicionado. As experiências de vida do indivíduo engendrariam uma barreira condicionante para que essas excitações pudessem emergir na consciência. A existência da **repressão** (*Verdrängung*) – condicionante básico das dinâmicas psíquicas – é logo acompanhada do parto do inconsciente, aquela dimensão que acomoda o reprimido.

O lado que cumpre as exigências da repressão e que consegue se expressar na consciência é marcado pelo “signo da realidade” a que Freud fez referência na carta a Fliess.

Essa será a dimensão em que a acomodação à realidade será proeminente; inclusive, em *Formulações sobre os dois princípios do funcionamento psíquico*, Freud (2010a) falará em princípio de realidade nos seguintes termos: “Apenas a ausência da satisfação esperada, a decepção, levou a que se abandonasse a tentativa de satisfação por meio alucinatório. Em vez disso, o aparelho psíquico teve que se decidir a formar uma ideia das reais circunstâncias do mundo exterior e se empenhar em sua real transformação.”. Essa dimensão da vida psíquica é conhecida e reconhecida por sociólogos, mesmo Archer¹⁴, uma vez que a conformidade à vida social é um tema sempiterno na disciplina. Nosso interesse está nas forças do outro lado do muro, porém. Se desse lado o “signo de realidade” se impõe com força, o que há do lado de lá?

O inconsciente para Freud (2001) é a parte primitiva do psiquismo, o fóssil não civilizado. **O processo primário** – modo de funcionamento do inconsciente – consiste no deslocamento livre da energia sexual de uma representação para outra. A liberdade aqui é dupla, de um lado o movimento é livre da repressão e, do outro, das exigências da realidade.

Para fins expositivos, suponhamos que durante a infância alguém tenha uma experiência de satisfação com algo, ou seja, sua energia direcionada a um objeto foi descarregada. Essa experiência gera, segundo Freud (2001), uma marca que guiaria tentativas futuras de satisfação. A essa marca mnemônica chama-se representação. Nem todas representações são aceitáveis para as condições da barreira repressiva, tornando certas formas de satisfação sexual impossíveis à vida consciente.

Freud (2001) nota que essa impossibilidade consciente não significa inexistência. Não é porque certos caminhos estejam cortados da consciência que eles deixariam de ser percorridos no inconsciente. Nele as representações reprimidas persistem e com elas as energias sexuais que não conseguiram se filiar a alguma representação consciente.

A paisagem reprimida é, portanto, composta de energias desligadas e de representações. A sua dinâmica pode ser descrita de duas formas: a migração de energias de alguma representação para outras é chamada **deslocamento**. Notemos a implicação da ideia de deslocamento, falamos até então de energia sexual que percorre o inconsciente, mas para o deslocamento ser possível é necessário falar de energias sexuais, onde o plural aponta para a divisão do montante energético em intensidades diversas que seguem caminhos diferentes.

14 Para mais sobre como Archer entende a vida subjetiva ver *Structure, Agency and the Internal Conversation* (2003).

Uma intensidade vinculada a uma representação pode, portanto, se dividir e se ligar posteriormente a representações outras.

De modo inverso, é possível que uma representação acolha em si intensidades vindas de um sem número de representações outras, e a esse fenômeno Freud (2001) chama **condensação**. As intensidades das representações inconscientes estão sempre em movimento e o montante presente em cada representação não é uma constante. A constância é uma raridade no lado de lá da repressão.

Os elementos para apresentação da dinâmica desejo estão quase todos no palco, falta apenas mais um personagem: o pré-consciente.

Na discussão feita em *A Interpretação do Sonho* Freud (2001) apresenta sua primeira topografia psicanalítica do aparelho psíquico. Nela a repressão cumpre um papel pivotal, de seus dois lados há representações; de um lado, porém, elas possuem energias que lhe são vinculadas¹⁵ – a consciência –, do outro, as energias são livres – o inconsciente, como se viu. Há na consciência, contudo, um conjunto de representações que passaram pelas condições da repressão, mas não possuem energias a si vinculadas. O pré-consciente, poderíamos dizer, constitui-se de caminhos possíveis, mas não tomados pelas energias.

Por sua vez, há ocasiões em que existe no inconsciente uma representação suficientemente carregada de intensidade e há na pré-consciência uma representação adequada para receber essa energia; o movimento que seria livre no inconsciente precisa se adequar à repressão, porém. Por isso, a representação que acolherá a energia será deturpada de maneira tal que, por um lado, seja ainda adequada para receber a intensidade inconsciente e, por outro, não infrinja as condições da repressão. Essa representação inconsciente intensamente carregada é o que Freud (2001) chama **desejo**. Ele costuma se apresentar à consciência como uma disrupção.

Iniciamos essa pequena incursão no conceito freudiano de desejo apontando o que a teoria a ele atrelada vinha substituir: a hipótese da sedução. As duas das quatro razões dadas por Freud a Fliess e aqui citadas apontavam para o atrelamento das experiências vividas e da dinâmica sexual. O conceito de desejo e sua capacidade disruptiva mudam isso. Não há necessidade de se apontar para uma cena de sedução que realmente tenha existido; a necessidade de descarga do desejo é capaz de moldar uma cena sedução em que ela possa se

15 A qualidade das energias da consciência muda no decorrer da obra freudiana, elas tendem a ser sempre vinculadas, contudo. Exceto pelas energias da pulsão de morte.

efetivar, uma **fantasia**. As impressões mnemônicas que experiência deixa nos indivíduos podem, pois, ser distorcidas pelas necessidades sexuais.

O psiquismo se torna, então, um *locus* inerentemente conflituoso. Não é preciso dizer que para que qualquer conflito seja possível é necessário que haja, ao menos, dois lados irreduzíveis um ao outro. É isso que o desenho do aparelho psíquico traz com o processo primário de um lado e, do outro, o **processo secundário** – baseado em objetividade e racionalidade. Um dos resultados desse conflito, como Freud deixa ver em obras como *A Interpretação dos Sonhos* (2001), *A moral sexual "cultural" e o nervosismo moderno* (2015) e *O chiste e sua relação com o inconsciente* (2017), é a insurgência do desejo nos processos conscientes como uma ruptura no que seria, de outro modo, o funcionamento comum desses mesmos processos. O desejo, portanto, ganha seu mérito explicativo, principalmente frente à hipótese da sedução, na sua relação com a consciência, mesmo sendo essencialmente um fenômeno inerentemente inconsciente.

Como se vê, o desejo não é um fenômeno compreensível em si mesmo, para que se entenda o conceito é preciso fazer referência a todo aparelho psíquico desenhado por Freud. É necessário que as experiências de vida construam pela frustração uma barreira que diferencie as formas possíveis de descarga energética. É necessário um aparelho psíquico que não seja apenas constituído por energias, mas também por representações – traços mnemônicos deixados por experiências de descarga energética satisfatória. O único alvo da repressão são as representações, entretanto, dado que elas são necessárias para as energias sexuais se satisfazerem, as barreiras repressivas funcionam indiretamente como condição sobre quais intensidades podem ou não ser descarregadas.

No inconsciente, energias se reviram entre representações barradas. Na consciência, energias que encontraram uma representação para chamar de suas se vinculam a elas pela capacidade de descarga que elas oferecem. Aqui o princípio de realidade se faz sentir e o livre circular energético do inconsciente está ausente, havendo, pois, conformação à realidade (inclusive, social); além, claro, da conformação às regras da repressão. A consciência é a dimensão regrada da vida psíquica e é contra ela que o desejo desponta. Não há de se falar em intencionalidade do desejo, por certo; mas há condições sob as quais sua intrusão. E só é intruso quem não é admitido pelas regras.

Para fins de nossos argumentos, é fundamental que se sublinhe firmemente alguns aspectos da repressão nos conflitos psíquicos. Primeiramente, não haveria tais conflitos sem a repressão, isto é, sem a transformação de experiências de vida num mecanismo psíquico que

limita (e por consequência, permite) certas dinâmicas psíquicas. Ponto contínuo, o desejo só pode exercer sua característica expressão disruptiva em frente a regras cuja distorção sua intensidade força.

Ou seja, a identificação da dinâmica do desejo na consciência precisa de regras estabelecidas.

Conclusão

A relação entre psicanálise e sociologia vem de longa data e as páginas dedicadas a essa discussão se espalham por várias abordagens sociológicas. Geralmente, a psicanálise é chamada a suprir uma percebida carência na noção de agência dessa ou daquela teoria social. Foi assim com a Escola de Frankfurt (Genel, 2017) na qual coube à psicanálise explicar os desdobramentos psíquicos numa sociedade de classes. Norbert Elias, contemporâneo dos membros da Escola de Frankfurt, chamou a psicanálise para dar conta das mudanças causadas às sensibilidades pelo processo europeu de modernização (Costa, 2018). Nos Estados Unidos, a abordagem do funcionalismo nascia pela pena de Talcott Parsons (1950) – psicanalista treinado – chamou a psicanálise para explicar como, através do superego, os indivíduos se conformavam à sociedade.

Há também aqueles que assumem que a psicanálise ela mesma possui recursos suficientes para desenvolver uma teoria social, podemos citar Eugène Enriquez (2005) e Paul-Laurent Assoun (Lindenmeyer, 2018).

O argumento que se fará não se enquadra em nenhum desses casos, não propomos nenhuma composição teórica. Nenhuma mudança em nenhuma das teorias aqui apresentadas será proposta; ao contrário, é na integralidade de ambas em que a compatibilidade entre elas pode ser firmada. Mais especificamente, defenderemos que a teoria cultural de Archer é capaz de oferecer o emprego do conceito de desejo freudiano no âmbito cultural.

Como já vimos, a teoria da cultura de Margaret Archer se esforça em esquadrihar logicamente o reino das ideias. Em seu primeiro movimento, diverge de muitas outras teorias sociais ao reduzir o que se entende por cultura àquilo que pode ser ideacional ou, como a socióloga (1996) coloca, “[...] qualquer item que possua a disposição de ser entendido por alguém.”. As práticas, então, não se inserem nisso que ela chama de cultura.

No passo seguinte, ao tentar identificar quais os mecanismos internos ao reino das ideias que são responsáveis pelas suas dinâmicas, Archer (1996) discrimina entre os itens culturais que podem ser expressos como proposições lógicas e aqueles que não podem (os

vocativos podem ser exemplo desses últimos). Ela, então, observa vários desses itens mantêm relações lógicas significantes entre si, corroboram-se ou se contradizem. Essas relações são independentes daquilo que qualquer pessoa possa achar sobre elas, são objetivamente autônomas.

Quando alguém crê em algo, esse alguém é posto, a despeito de sua vontade, numa relação social com vários itens culturais e essa relação implica restrições ou facilidades para o que pode ser dito, pensado ou defendido, ou seja, há regras lógicas e objetivas nas dinâmicas culturais.

O leitor adiantado já pode ter percebido o ponto de nossa conclusão, mas isso não nos escusa de de escrevê-la. Imagine-se que o indivíduo freudiano, munido, portanto, do aparelho psíquico que acima descrevemos, acredite em algo; em qualquer coisa. Cairá sobre ele todas as implicações sociais que acima colocamos há pouco quando falávamos de um crente qualquer. Ele também estará enredado nas relações culturais de que já tratamos.

Os dois sistemas psíquicos descritos por Freud – tal como vimos até aqui –, contudo, não estarão igualmente dispostos frente ao Sistema Cultural. A conformidade à natureza objetiva e racional da cultura será compatível com o que Freud (2010a) descreve como o funcionamento da consciência – conformado à realidade e guiado pela razão. A relação entre consciência e Sistema Cultural é de concordância, numa possível análise psicanalítica da cultura, portanto, a consciência tenderia a seguir as regras racionais e objetivas. Portanto, é possível afirmar que o Sistema Cultural de Archer possui as qualidades dadas por Freud à consciência, qualidades essas que são condição no psiquismo para que a emergência do desejo seja reconhecível e destacável.

Não procuramos afogar a consciência na cultura – isso seria uma afronta às duas teorias que aqui usamos. A questão aqui é que, de uma perspectiva analítica, as forças conscientes podem ser abstraídas porque suas tendências funcionais por elas mesmas já guiarão a consciência para um caminho de respeito à objetividade cultural e à racionalidade – espera-se que a consciência seja racional e objetiva. Ou seja, a compatibilidade entre o conceito de consciência freudiano e o de Sistema Cultural de Margaret Archer, permite que se suspenda analiticamente as considerações sobre os impactos da consciência sobre a cultura porque o Sistema Cultural já traz em si as possíveis implicações que poderiam advir das forças da consciência.

Por outro lado, o mesmo não acontece com o desejo. A inserção do indivíduo freudiano na cultura archeriana o poria numa posição em que para se expressar cultural o

desejo se oporia às regras do Sistema Cultural tal qual o faria contra a repressão. Isso se daria porque ao se apresentar ao indivíduo como uma presença externa, a cultura exigiria do desejo exatamente aquilo que ele não pode ter: senso do real. O desejo precisaria, pois, se adequar aos itens culturais que encontra a sua volta; esses itens, por sua vez, dificilmente seriam compatíveis com as representações inconscientes, dado que elas se tornaram inconscientes por serem sentidas como inaceitáveis pela experiência do indivíduo – dentre elas a mais importante para nosso argumento é a experiência social. De maneira similar à relação que ele mantém com a pré-consciência, portanto, o desejo tenderia a distorcer o sentido presente dos itens culturais a fim de se satisfazer. Quanto à objetividade da cultura, portanto, a atenção do psicanalista seria dirigida para as distorções que o desejo traria aos sentidos dos itens culturais disponíveis. (A título de contraste, observe-se, que o que se espera da consciência é a aceitação dos itens disponíveis com, no máximo, algum uso imaginativo, figuras de linguagem, por exemplo¹⁶).

Por sua vez, o caminho lógico exigido pelo Sistema Cultural seria igualmente torturante para o desejo. A adequação das intensidades inconscientes aos silogismos propostos por Archer descaracterizaria aquilo que é o desejo. Por isso, a relação que se esperaria entre a lógica na cultura e as forças inconscientes é marcada pelas falácias, em que argumentos impossíveis seriam esposados apaixonadamente; ou pela recusa em completar silogismos; ou por argumentos começados mas nunca concluídos. Ou seja, por qualquer artifício que contorça os preceitos lógicos às necessidades do desejo.

O desejo só pode distorcer algo que possua alguma forma específica; em sua obra, Freud lista as qualidades da consciência contra as quais o desejo se insurgirá. Archer, por sua vez, dá uma forma específica à cultura, tal forma possui qualidade similares às da consciência. É, por isso, que carácter disruptivo do funcionamento do desejo no psiquismo pode ser transposto sem prejuízo teórico para o âmbito cultural. Qualquer pesquisador que queira lançar luz sobre os avanços do desejo na cultura encontrará na abordagem de Archer o contraste necessário para perceber o movimento das sombras do inconsciente na sociedade. A teoria social da socióloga faz, pois, da cultura uma tela onde o desejo pode ser prescrutado.

Algumas considerações devem ser adicionadas antes de encerrarmos as linhas. Não pretendemos sugerir que a proposta apresentada aqui resolva todos as questões entre uma

16 O leitor talvez tenha percebido o quanto nos aproximamos aqui das considerações de Freud (2015) em *A moral sexual "cultural" e o nervosismo moderno* sobre o destino artístico (por isso, socialmente conformado) das energias sexuais excedentes.

aproximação entre psicanálise e cultura, longe disso. O que se quer é apontar um caminho em que essas resoluções nos parecem facilitadas.

Há algumas limitações baseadas na teoria psicanalítica. Como se viu, nossa proposta usa a similaridade entre o sistema consciente e o Sistema Cultural para apontar como o conflito psíquico descrito por Freud pode ocorrer de maneira parecida na cultura. Nossa proposta, então, precisa que a consciência respeite a realidade objetiva e funcione racionalmente. Nos trabalhos psicanalíticos iniciais de Freud – do qual fizemos amplo uso – esse paralelo entre consciência e Sistema Cultural é fácil de ser mantido, entretanto, em trabalhos posteriores, isso não é verdade.

Marcadamente a partir de *Introdução ao Narcisismo*, Freud (2010b) apresenta um psiquismo no qual as dinâmicas energéticas na consciência podem elas mesmas levar ao desapego à realidade e ao abandono da racionalidade. Esse estado teórico introduz complicações a nossa proposta, mas não a impossibilita porque, a despeito dessas novas dinâmicas, o sistema consciente ainda **tende** à objetividade e à racionalidade.

O mesmo não pode ser dito, contudo, depois da introdução da pulsão de morte. Essa transforma o aparelho psíquico de tal forma que os paralelos entre consciência e Sistema Cultural deixam de ser válidos por que mesmo que em parte a consciência ainda esteja comprometida com a racionalidade e objetividade, isso seria verdade apenas em parte. Não há nada na teoria cultural de Archer para dar conta dissimulada caminhada em direção à morte¹⁷. Na obra de Freud, pois, a pulsão de morte é o limite objetivo de nossa proposta¹⁸.

Referências bibliográficas

- Archer, M. S. (1996). *Culture & Agency: The Place of Culture in Social Theory*. Cambridge University Press.
- Costa, A. O. (2018). Norbert Elias e a psicanálise: Envolvimentos e alienações. *Psychologica*, 61(1), 143–158.
- Enriquez, E. (2005). Psicanálise e Ciências Sociais. *Ágora*, VIII(02), 153–174.
- Freud, S. (2001). *A Interpretação dos Sonhos* (Edição Comemorativa). Imago.
- Freud, S. (2010a). Formulações sobre os dois princípios do funcionamento psíquico. In. *Observações Psicanalíticas sobre um caso de paranóia relatado em autobiografia* (“O

17 Ver dissertação *Pulsões e Origens das Pulsões: A Pré-História de um Conceito* de Suelena Pereira para uma maior explanação sobre as consequências da introdução da pulsão de morte sobre o aparelho psíquico.

18 O leitor sociologicamente informado poderia apontar que o conceito de interesse é um outro fator complicador, e estaria correto.

- caso Schreber”), artigos sobre técnica e outros textos (1911-1913) (Vol. 10). Companhia das Letras.
- Freud, S. (2010b). Introdução ao Narcisismo. In *Introdução ao Narcisismo, Ensaios de Metapsicologia e outros textos (1914-1916)* (Vol. 12). Companhia das Letras.
- Freud, S. (2015). A moral sexual “cultural” e o nervosismo moderno. In; *O delírio e os sonhos na Gradiva, análise da fobia de um garoto de cinco anos e outros textos (1906-1909)* (Vol. 8). Companhia das Letras.
- Genel, K. (2017). Escola de Frankfurt e Freud-Marxismo: Sobre a Pluralidade das articulações entre psicanálise e Teoria da sociedade. *Dissonância: Teoria Crítica e Psicanálise*, 01, 263–288.
- Hutnyk, J. (2006). Culture. *Theory, Culture & Society*, 23(2–3), 351–375.
- Lindenmeyer, C. (2018). A Antropologia Psicanalítica: Uma chave para pensar o contemporâneo. Entrevista com Paul-Laurent Assoun. *Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental*, 21(03), 431–441.
- Mezan, R. (2011). *Freud: A Trama dos Conceitos* (4ª ed). Perspectiva.
- Parsons, T. (1950). Psychoanalysis and the Social Structure. *The Psychoanalytic Quarterly*, 19(03), 371–384.