

VERSÕES DO PAI NA ANOREXIA: DA RECUSA DO APERITIVO À GULA DO SUPEREU

*Dayane Costa de Souza Pena**

*Cristina Moreira Marcos***

RESUMO

Neste artigo¹, propomos abordar como se articulam duas versões do pai na anorexia, a saber: o pai como aperitivo (*a-père-itif*) e como Supereu. O pai, que faz a sua entrada na vida psíquica através do mecanismo da incorporação, não pode ter a sua função desatrelada do gozo. Desse modo, de um lado temos o pai em sua versão aperitiva do gozar, que ao saber se servir de um certo gozo (sexual) pode colocar em cena a causa do seu desejo – configurando aí a sua transmissão. Do outro lado, temos o Supereu como a nostalgia de um pai primitivo, de um gozo absoluto e impossível, que submete o sujeito a um imperativo de gozo sem limites. A relação que a anoréxica estabelece com o alimento já nos permite considerar que haveria aí uma dificuldade ou mesmo uma impossibilidade de incorporação do pai em sua versão aperitiva do gozar, tornando improvável que uma perda do objeto (*a*) se efetive para o sujeito. Então, a anorexia denunciaria o que falha na metáfora paterna a partir do retorno do objeto no real; enquanto mantém a boca cheia com o nada, ela expõe as trilhas de um

* Doutora em Psicologia pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (PUC Minas); Mestra em Psicologia pela Universidade Federal de São João del-Rei (UFSJ); Psicóloga pela UFSJ; Docente do curso de Psicologia do Centro Universitário Doctum (UniDoctum); Membro do Laboratório de Clínica Psicanalítica: Invenções Subjetivas na Atualidade (LAPSI).

** Psicanalista. Doutora em Psicopatologia Fundamental e Psicanálise pela Universidade de Paris 7; Docente permanente do Programa de Pós-graduação Stricto-Sensu em Psicologia da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (PUC Minas); Professora Titular da Faculdade de Psicologia/FAPSI da PUC Minas; Coordenadora do Laboratório de Clínica Psicanalítica: Invenções Subjetivas na Atualidade (LAPSI); Bolsista de Produtividade em Pesquisa 2/Cnpq.

Supereu voraz, que, ao invés de funcionar a favor da causa de um desejo, revela-se como puro imperativo de gozo – diga-se de passagem, um gozo autoerótico e canibalístico. Para enriquecer o nosso debate, optamos por também nos valer aqui do filme *Tem um vidro sob minha pele* (2014), da diretora brasileira Moara Passoni. Assim, realizamos aproximações e tensionamentos entre os elementos cinematográficos e as discussões teórico-clínicas da psicanálise que muito contribuíram para uma elucidação acerca das versões do pai na anorexia.

Palavras-chave: Anorexia, versões do pai, aperitivo, Supereu, gozo

VERSIONS OF THE FATHER IN ANOREXIA: REFUSAL OF THE APERITIF AND GLUTTONY OF THE SUPEREGO

ABSTRACT

*In this article, we propose to address how two versions of the father are articulated in anorexia, namely: the father as an aperitif (a-père-itif) and as a Superego. The father, who enters psychic life through the mechanism of incorporation, cannot have his function disconnected from enjoyment. Thus, on the one hand we have the father in his appetizing version of jouissance, who, by knowing how to use a certain (sexual) jouissance, can bring into play the cause of his desire – configuring its transmission. On the other hand, we have the Superego as a nostalgia for a primitive father, for an absolute and impossible enjoyment, which subjects the subject to an imperative of unlimited enjoyment. The relationship that the anorexic establishes with food already allows us to consider that there would be a difficulty or even an impossibility of incorporating the father into his appetizing version of enjoyment, making it improbable that a loss of the object (a) would occur for the subject. So anorexia would denounce what fails in the paternal metaphor through the return of the object in the real; while keeping her mouth full of the nothing, she certainly exposes the trails of a voracious Superego, which instead of working in favor of the cause of a desire, reveals itself as a pure imperative of enjoyment – by the way, an autoerotic enjoyment. and cannibalistic. To enrich our debate, we chose to also use the film *Tem um vidro sob minha pele* (2014), by the Brazilian director Moara Passoni. Thus, we made approximations and tensions between the cinematographic elements and the theoretical-clinical discussions of psychoanalysis that greatly contributed to one elucidation of the versions of the father in anorexia.*

Keywords: Anorexia, versions of the father, aperitif, Superego, jouissance

VERSIONES DEL PADRE EN LA ANOREXIA: RECHAZO DEL APERITIVO Y GLOTONERÍA DEL SUPERYÓ

RESUMEN

*En este artículo nos proponemos abordar cómo se articulan dos versiones del padre en la anorexia, a saber: el padre como aperitivo (a-père-itif) y como Superyó. El padre, que ingresa a la vida psíquica a través del mecanismo de incorporación, no puede tener su función desconectada del goce. De ese modo, por un lado, tenemos al padre en su versión apetecible del goce, quien, sabiendo utilizar un determinado goce (sexual), puede poner en juego la causa de su deseo configurando su transmisión. Por otro lado, tenemos el Superyó como nostalgia de un padre primitivo, de un goce absoluto e imposible, que somete al sujeto a un imperativo de goce ilimitado. La relación que el anoréxico establece con la comida ya nos permite considerar que habría una dificultad o incluso una imposibilidad de incorporar al padre a su versión apetecible de goce, haciendo efectiva para el sujeto una pérdida del objeto. Así, la anorexia denunciaría lo que falla en la metáfora paterna mediante el retorno del objeto a lo real; manteniendo la boca llena de nada, ella expone los caminos de un superyó voraz, que, en lugar de operar a favor de la causa de un deseo, se revela como un puro imperativo de goce — por cierto, un goce autoerótico y caníbal. Para enriquecer nuestro debate, optamos por utilizar también la película *Tem um vidro sob minha pele* (2014), de la directora brasileña Moara Passoni. Así, realizamos aproximaciones y tensiones entre los elementos cinematográficos y las discusiones teórico-clínicas del psicoanálisis que contribuyeron en gran medida para dilucidar las versiones del padre en la anorexia.*

Palabras clave: Anorexia, versiones del padre, aperitivo, Superyó, goce

INTRODUÇÃO

Neste artigo, propomos abordar como se articulam duas versões do pai na anorexia, a saber: o pai como aperitivo (*a-père-itif*) e como Supereu. O pai, que faz a sua entrada na vida psíquica através do mecanismo da incorporação, não pode ter a sua função desatrelada do gozo. Lacan, em seu inédito *O seminário RSI* (1972-1973), fala-nos de uma versão do pai, articulada ao objeto *a*, cuja função ele denomina de aperitiva do gozar. Nessa versão, revela-se que há um certo gozo (sexual) do qual um pai se serve, em nome próprio, que o leva justamente a colocar em cena a causa do seu desejo, dando forma aí a sua transmissão — um modo

de saber fazer com o gozo e com a falta. No entanto, precisamos nos atentar que um encontro com o gozo do pai sempre comporta também um lado sombrio, que está ali mesmo, no avesso da sua metáfora, por onde o Supereu se apresenta. Pois o Supereu, enquanto o eco de um pai primitivo, é a própria instauração da gula pelo gozo absoluto e impossível, submetendo o sujeito a um imperativo de gozo sem limites.

A relação que a anoréxica estabelece com o alimento já nos permite considerar que haveria aí uma dificuldade ou mesmo uma impossibilidade de incorporação do pai em sua versão aperitiva do gozar, tornando improvável que uma perda do objeto (*a*) se efetive para o sujeito. Então a anorexia denunciaria o que falha na metáfora paterna a partir do retorno do objeto no real; enquanto mantém a boca cheia com o nada, ela certamente expõe as trilhas de um Supereu voraz, que ao invés de funcionar a favor da causa de um desejo, revela-se como puro imperativo de gozo – diga-se, um gozo autoerótico e canibalístico.

Sendo assim, a nossa hipótese de trabalho é que na anorexia nos deparamos com uma recusa do pai aperitivo, deixando o sujeito à mercê da gula implacável do Supereu. Para enriquecer o nosso debate, optamos por nos valer também aqui do filme *Tem um vidro sob minha pele* (2014) da diretora brasileira Moara Passoni. O filme nos conta a história da personagem Beatriz, uma arquiteta que aos trinta anos se (re)encontra com seus diários escritos entre as idades de onze e dezoito anos, tempo em que Beatriz vivenciou radicalmente a recusa, a fome, a dor, o isolamento e o autocontrole sob a forma da anorexia (recuperado de www.anorexia.org.br/historia). Com isso, realizamos aproximações e tensionamentos entre os elementos cinematográficos e as discussões teórico-clínicas da psicanálise, objetivando uma melhor elucidação acerca das versões do pai na anorexia.

A INCORPORAÇÃO CANIBALÍSTICA DO PAI

Depois de amanhã eu vou confessar. Eu quero sentir o gosto do sangue. Eu vou morder a hóstia com meus dentes. Se a gente morde a hóstia, daí ela sai sangue, e se não sair... Bom, e se não sair, é porque Deus não existe. (Passoni, 2014)

Assim Beatriz se reencontra com o registro das vésperas da sua primeira comunhão nas páginas de um dos seus velhos diários. Segundo Soria (2016), a clínica da anorexia demonstra que não é por acaso que o mito cristão verse sobre o corpo de Deus como aquilo que justamente se trata de comer, pois onde verificamos algum embaraço em torno do objeto alimentar, frequentemente é a função paterna que está em jogo.

É um fato que o alimento, em relação à pulsão oral, não serve apenas à nutrição, na medida em que não se trata simplesmente de satisfazer uma necessidade. Antes de compor a mesa do ser falante, o alimento deve ser revestido por palavras e, conseqüentemente, adentrar à ordem dos dons do Outro. Isso é exatamente o que nos ensina a criança, a qual responde pela anorexia à mãe que a empanturra com a papinha sufocante e confunde seus cuidados com o dom do seu amor (Lacan, 1958/1998). O alimento que sufoca é aquele tomado, sobretudo, em sua consistência material – deixando transparecer a dimensão real do objeto alimentar – por um Outro materno onipotente e caprichoso que empanturra o sujeito com seu gozo. Nesses termos, não há troca possível, fica explícito que o alimento não é signo do amor e do desejo do Outro, mas sim a marca do excesso do seu gozo, adquirindo o estatuto de um objeto ameaçador para o sujeito.

De acordo com Soria (2016), “nas anorexias, em maior ou menor medida, o alimento se apresenta com toda a sua crueza real, particularmente quando toma a consistência da carne, tornando-se persecutório” (p. 156, tradução nossa). Esse retorno do alimento no real nas anorexias é sinal de que a metáfora paterna não pode operar ou opera de forma muito precária nesse ponto, isso porque o pai parece “não ter terminado de se tornar um significante para o sujeito” (p. 156, tradução nossa).

O pai como significante é o que Lacan (1957-1958/1999) propõe chamar de Nome-do-Pai, cuja função de metáfora vem interditar o gozo da mãe, nessa operação que, ao inscrever o falo (Φ) no campo do Outro, produz para o sujeito a significação fálica e a sua entrada na partilha dos sexos. Essa versão do pai se faz conhecida no complexo de Édipo apenas quando mediada pelo discurso da mãe, não deixando dúvidas de que é para o pai que o desejo desta deve apontar. Com isso, a função paterna faz existir um para-além da criança na posição de falo materno, o que expõe

a divisão mãe/mulher e, por conseguinte, descortina a face do Outro sexuado para o sujeito.

É do oportuno equívoco na língua francesa entre os significantes *Non* = Não e *Nom* = Nome, ainda sem hesitar na sua referência ao texto bíblico, que Lacan pôde demonstrar como os significantes do Nome-do-Pai atuam em prol das operações de separação e de nomeação do sujeito. Um Nome-do-Pai é o significante que sustenta para cada sujeito a Lei simbólica, a ligação entre Lei e desejo, ao mesmo tempo que ele é ainda a oferta de um nome, um ingresso para uma vida no campo social, na cultura. No entanto, essa entrada oficial no mundo simbólico, a partir da incorporação do Nome-do-Pai, cobra do sujeito certo sacrifício – um sacrifício da carne, diz Lacan (1962-1963/2005a), “é que sempre há no corpo, em virtude desse engajamento na dialética significante, algo de sacrificado, algo de inerte, que é a libra de carne” (p. 242).

Lacan (1962-1963/2005a) se refere à libra de carne cedida pelo sujeito em sacrifício ao Outro, em uma tentativa de saldar a dívida herdada e contornar a culpa universal, a do filho, por aquele que foi o crime original, a saber, o assassinato do pai primevo. Logo, o pai que funciona no simbólico como Lei e ideal é o pai morto – fundamento da castração do Outro (Gerez-Ambertín, 2003) – que ritualizado se fez *Nome* entre seus filhos, com o qual estes podem se identificar, servindo-se dele, desde que aceitem perder o objeto e a parcela de gozo a ele vinculada.

Desse modo, faz-se notório que Lacan pensa as consequências da função paterna em seu ensino também a partir daquilo que ele pôde extrair da leitura do texto freudiano *Totem e tabu* (1912-1913/2012), este que, para o psicanalista francês, talvez seja “o único mito de que a época moderna tenha sido capaz” (Lacan, 1959-1960/1988, p. 212) de produzir. Se o mito de Édipo Rei (Sófocles, 2018) transmite, por meio da sua escrita épica, o que se apresenta na estrutura enquanto a proibição do incesto, em que a interdição de um gozo é colocada em cena em prol do enlace entre a Lei e o desejo, *Totem e tabu* (Freud, 1912-1913/2012), por sua vez, ficciona um Outro no qual a falta não se inscreve, um Outro onipotente, detentor de um gozo tanto impossível quanto insuportável, que somente pode ser pensado como tendo correspondência a um “antes” ou a um “fora” do tempo do sujeito, isto é, em função de um corte no

real pelo qual se dá o advento da própria Lei. “O parricídio como ato, desse modo, demarca um antes e um depois: o que outrora constituía um todo indiferenciado agora pode ser expresso em termos de diferença significante” (Souto et al., 2014, p. 39).

No mito freudiano de *Totem e tabu* – por meio do qual se revela ainda a estrutura do mito cristão – vemos aquele que seria o *antes do pai*, *Urvater* – “essa figura da qual não se pode deveras nada dizer, temível, temida assim como incerta, a do personagem onipotente, semianimal da horda primordial” (Lacan, 1959-1960/1988, p. 211) –, dar lugar ao pai morto, passível de ser devorado em um banquete totêmico partilhado entre os irmãos, ao converter-se em significante, suporte da identificação dos filhos para com o pai. Logo, o que se come nesse banquete são também as virtudes, os poderes reconhecidos no pai e simbolizados no totem. “A refeição totêmica, talvez a primeira festa da humanidade, seria a repetição e a celebração desse ato memorável e criminoso, com o qual teve início tanta coisa: as organizações sociais, as restrições morais, a religião” (Freud, 1912-1913/2012, pp. 216-217).

O mito freudiano nos ensina que o assassinato do pai da horda (*Urvater*) não é um ato simples para aqueles que o cometem; ao contrário, mostra-se também terrível e excessivo, emergindo dele a culpa e uma necessidade de honrar o pai, dada a ambivalência que os filhos manifestam diante dele. O pai da horda era ao mesmo tempo temido e invejado, o seu assassinato só se faz possível por meio do grupo de irmãos, os quais compartilharam da culpa e dos dons do pai. Dessa maneira, no ato de devorar, os irmãos realizam uma identificação, na qual cada um se apropria de parte da força do pai idealizado. Mas nenhum deles pode insurgir na condição de um novo pai para a horda, não há mais quem detenha toda aquela potência, mas, ainda que houvesse, este acabaria morto, uma vez que os combates seriam retomados. Por isso, uma nova organização social precisou ser estabelecida entre os irmãos, baseada na perda de um gozo e nas interdições aos crimes de parricídio e incesto (Freud, 1912-1913/2012).

Eis que o pai morto volta ainda mais forte do que era quando vivo, à medida que a sua Lei é invocada por seus filhos. Entretanto, não se trata mais aqui de uma lei insensata restrita à presença de um pai terrível, bestial

na horda, já que agora nos remetemos a uma dimensão maior, à da Lei simbólica, que, inscrita na ordem social, passa a reger e a orientar cada um daqueles que compartilham do banquete do pai (Freud, 1912-1913/2012).

O que caracteriza o totemismo é então o estabelecimento de um pacto entre o pai morto e os seus filhos, cujo propósito principal não pode ser outro senão o de aplacar a culpa dos filhos e apaziguar o pai ofendido mediante uma obediência tardia, até mesmo nostálgica.

O sistema totêmico foi, digamos, um contrato com o pai, em que este concedia tudo o que a fantasia da criança podia dele esperar, proteção, cuidado, indulgência, em troca do compromisso de honrar sua vida, ou seja, não repetir contra ele o ato que havia destruído o pai real (Freud, 1912-1913/2012, p. 220).

Porém, mesmo uma religião, como é o totemismo, não é capaz de eliminar toda aquela tensão da ambivalência que existe desde o início com relação ao pai, essa ambivalência se mantém conservada em seus rituais: “a religião do totem não apenas compreende as manifestações de arrependimento e as tentativas de conciliação, mas serve também à lembrança do triunfo sobre o pai” (Freud, 1912-1913/2012, p. 221). Isso porque há sempre “um resto estranho, improcessável e inassimilável” (Gerez-Ambertín, 2003, p. 63) do pai morto, que não pôde ser sacralizado, isto é, que não pôde ser transformado em puro significante, passando a rondar, espreitar e ameaçar seus filhos com o retorno do que nele há de pior.

De acordo com Gerez-Ambertín (2003), a transformação em pai morto, que legifera e pacifica desde o seu lugar simbólico, não termina por dissolver completamente os restos do gozo impossível de *Urvater*. Afinal, “o pai se incorpora, não se assimila” (p. 63). A sua entrada na vida psíquica se dá na forma da identificação primária, constitutiva do sujeito primordial, por meio da incorporação intrusiva – “o objeto *incorporado* canibalisticamente é o Pai” (p. 63, ênfase da autora) –, esse ato primordial que comporta uma identificação direta e imediata (não mediada), é anterior a qualquer investimento objetual (Freud, 1923/2011a).

A incorporação reflete, dessa forma, toda a ambivalência do sujeito em relação ao objeto. Se, por um lado, o objeto da incorporação é aquele que é desejado e amado, devendo ser preservado e encarnado no próprio

corpo, por outro, essa também é a via da sua aniquilação, nesse ponto em que o desaparecimento do objeto é almejado, como ressalta Freud (1921/2020). Portanto, a necessidade de devorar, incorporar, o pai que jaz morto é ainda sinal de que o assassinato não foi suficiente para apagar todo registro dos crimes de *Urvater*. O pai morto requer ser ritualizado, metaforizado entre os seus filhos, que resgatam e exaltam os feitos e atributos do pai, celebrando-o e pacificando-o, conforme ele ascende ao lugar de significante da Lei e ideal. Sem esse tratamento do simbólico, é a dimensão real do cadáver que se apresenta como traumática, evidência maior do crime cometido contra o pai e sede da sua vingança.

Não por acaso, o ritual totêmico precisa ser repetido de tempos em tempos no âmbito da fratria, sempre que os dons prometidos por meio do pacto com o pai morto ameaçam desaparecer (Freud, 1912-1913/2012). Esse festival da carne, no qual há o sacrifício do animal totêmico (parricídio) e o seu ulterior devorar, revela-se como uma “paradoxal invocação por fora da Lei com vistas a obter, justamente, o restabelecimento da Lei” (Gerez-Ambertín, 2003, p. 117), o que nos indica que a Lei do pai, a sua metáfora, é estruturalmente falha, ela sofre fissuras pelas quais sempre se manifesta algo do real do gozo. Assim, o mesmo “lance que esconde o crime fundamental não pode renunciar ao gozo que este crime provoca” (Gerez-Ambertín, 2003, p. 117), na forma do excesso que transborda da violência do assassinato e da gula que impulsiona o canibalismo.

O SUPEREU E OS RESTOS DE GOZO

Pelo ato da incorporação, podemos depreender, é o pai da pré-história pessoal de cada um que se estabelece de uma maneira intrusiva no âmbito da subjetividade, assumindo desde o início uma relação êxtima com o Eu ao deter-se na “função do resto, essa função irredutível que sobrevive à prova do encontro com o significante puro” (Lacan, 1962-1963/2005a, p. 243). Esse resíduo inassimilável do pai real, avesso ao pai simbólico – quer dizer, contrário à sua palavra e à sua metáfora –, o qual comparece na vida psíquica como uma “moção maligna”, é conhecido também pelo nome de Supereu a partir de Freud (1923/2011a). É porque nem-todo-

pai legisla pelo simbólico, que o Supereu se estabelece enquanto os restos da lei insensata de um pai real gozador. Ele é esse “puro resto que se faz *ouvir em um eco crítico*” (Gerez-Ambertín, 2003, p. 64, ênfase da autora), reverberando a culpa.

Então, “nem tudo da lei do pai é normalizante. Na sua falha, no seu avesso: o gozo” (Gerez-Ambertín, 2003, p. 223). Se o pai do nome é o pai morto, enquanto significantizável, capaz de funcionar como legislador e ideal do Eu, no seu avesso, ali onde encontramos o Supereu, trata-se do pai identificado ao puro gozo, uma herança arcaica do sujeito, relativa à ideia primitiva que a criança tem do pai como aquele que não é submetido à castração. Por figurar essa exceção, é o pai primitivo quem exatamente funda a regra e a universalidade da castração para os filhos.

Assim, é o registro do pai arcaico que confere consistência imaginária a um gozo total, pela função do *menos-um*, afinal ele era o único que podia ter e guardar o gozo só para si, sem dividir ou ceder nada a ninguém. O gozo é, portanto, a marca indelével desse pai primitivo, comparecendo como o seu resto vivo, na medida em que é presentificado pelo Supereu – o que faz do Supereu propriamente a incidência de um excedente pulsional (*a* – olhar e voz) no sujeito.

O Supereu é efeito da incorporação dos restos de gozo do pai, os quais resistiram a toda prova ao encontro com o significante, sendo ele o real que fura toda-significação. Mas não nos enganemos, apesar da sua face real, o Supereu não se dá sem o simbólico. Longe disso, é pelo simbólico, mais especificamente valendo-se da estrutura do discurso, que o Supereu pode fazer circular o gozo na forma de uma lei insensata e do seu imperativo. Podemos dizer que “a horda e *Urvater* ficam, em sua dimensão real, encobertos, mascarados após o surgimento do pai simbólico-legislador” (Gerez-Ambertín, 2009, p. 47). Não obstante, é no tramitar da própria Lei que seus furos aparecem.

... Por onde se filtram tanto a identificação ao pai por incorporação, como a intensificação da proibição de matar que pode derivar em um imperativo de direção oposta: *Mata! ou Fornica incestuosamente!* . . . Por uma banda möebiana o pai maldito e sanguinário desliza junto com o pai purificado, pura bondade. (Gerez-Ambertín, 2009, p. 53, ênfase da autora)

Desse modo, quando a anorexia denuncia o que falha na metáfora paterna a partir do retorno do objeto no real, demonstrando que “certa dimensão do cadáver permanece, deixando o sujeito, por assim dizer, engasgado” (Soria, 2016, p. 156, tradução nossa), certamente ela expõe as trilhas do Supereu através daquilo que a Lei do pai não pôde separar pelo efeito de corte, de negativização, que o significante tem sobre a carne. É por aí que verificamos o funcionamento antimetafórico da anorexia, o qual não se estrutura em prol de uma separação entre o sujeito e o objeto, ao revés, constitui um modo de reter e eternizar o objeto no corpo (Cosenza, 2018).

Vimos que o Supereu apenas se faz possível perante a perda de um gozo – referente a um gozo mítico, absoluto, que se supõe presente naquele que um dia foi exceção à castração (*Urvater*) – e a promessa de sua recuperação. A nostalgia do pai ecoada pelo Supereu é principalmente uma nostalgia pelo gozo perdido após o seu assassinato. Soria (2016) chama a nossa atenção para esse traço presente na clínica da melancolia – na qual também encontramos com certa frequência a repulsa aos alimentos – que se refere precisamente a uma dificuldade ou mesmo uma impossibilidade de se perder o pai como corpo. Uma renúncia crucial, a qual o sujeito precisa realizar para que enfim o pai possa alcançar a posição de significante. Esse traço da melancolia que surge como uma espécie de nostalgia irredutível, prendendo o sujeito ao objeto na rígida trama da identificação primária, a autora também pôde localizá-lo na clínica com as anorexias – mesmo naquelas que se apresentam pela clínica das neuroses.

Isso explicaria, ainda, a presença de uma série de fenômenos no campo perceptivo bastante conhecida das anorexias, tal como a distorção da imagem especular, a qual, de acordo com Soria (2016), configura-se como um dos tantos modos de tratar um gozo que não pôde ser completamente extraído do corpo. Nesse sentido, a autora defende que “poderia se dizer que nas anorexias o objeto *a* não adquiriu sua consistência lógica” (p. 157, tradução nossa), posto que o objeto *a*, como consistência lógica, é aquele que está apto a encarnar o que falta ao sujeito, conferindo um lugar ao gozo interdito, ao objeto perdido (Miller, 1996). Esse aspecto nos leva a refletir, uma vez mais, sobre a função da recusa anoréxica, principalmente em relação àquilo que Lacan (1962-1963/2005a) vê como sendo o trabalho que a entrada da puberdade convoca a favor da maturação do objeto *a*.

O despertar pulsional da puberdade marca o reencontro do sujeito com o objeto *a*, enquanto objeto causa do desejo. Isso quer dizer que a travessia do cruzamento estrutural da puberdade implica um reposicionamento do sujeito no interior do vínculo com a pulsão. Por isso, a adolescência compreende justamente o tempo lógico no qual a questão edipiana da criança deve ser revisitada, extraindo-se dela novas consequências para a partilha dos sexos e a inscrição da norma fálica, em uma das realizações psíquicas mais significativas e, ao mesmo tempo, mais dolorosas para o sujeito, que visa a sua separação da autoridade dos pais e à assunção da responsabilidade pelo desejo. A adolescência abre espaço para um futuro em que o sujeito pode ressituar a função do objeto *a* enquanto um efeito da *se-partição*, através da cessão do objeto (outrora, parte de si mesmo) ao campo do Outro e de uma nova perspectiva, própria a esse tempo lógico, que permite localizar o *a* no corpo do Outro sexo. Há, portanto, uma reestruturação pulsional que se produz a partir da sexuação, a qual permite que um parceiro possa ocupar a posição de objeto *a* para o sujeito, ou seja, do objeto que causa o seu desejo (Cosenza, 2018).

Lacan, em seu inédito *O seminário RSI* (1972-1973), declara que o mais-de-gozar, enquanto a modalidade de um gozo excedente para sempre perdido, tornando-se situável pelo objeto *a*, só pode ser efeito de uma pai-versão (*père-version*), em especial daquela que é a versão aperitiva (*a-pèrè-itive*) do gozar. Nessa versão, o pai se apresenta na condição de um Outro sexuado, orientado para um determinado tipo de gozo e capaz de fazer de uma mulher a causa do seu desejo, sobretudo, no que diz respeito àquela que é a mãe dos seus filhos. É o pai-verso (*père-vers*) que aponta para a mulher na mãe, trazendo à luz o enigma do desejo do Outro – um desejo que não pode mais ser respondido no nível da identificação imaginária da criança ao falo. Então, para Soria (2016), se há uma recusa do pai em sua versão aperitiva, cuja função primeira seria a de excitar o apetite, “é a constituição mesma do gozo sob a forma do mais-de-gozar que se encontra em questão, o que torna o anoréxico um sujeito em estado de defesa perpétua ante um gozo que o invade corporalmente” (pp. 157-158, tradução nossa).

Lembremos que Freud, em *Rascunho G* (1895/2006), define a anorexia como “a neurose nutricional paralela à melancolia” (p. 150). A partir daí, o autor faz equivaler a perda do apetite das jovens anoréxicas à perda

da libido, acrescentando, ainda, na sequência dessas elaborações, que a melancolia consistiria no luto pela perda da libido. A nosso ver, Freud nos indica que o ponto de sustentação desse paralelo entre a anorexia e a melancolia está no modo através do qual o sujeito opera com o afeto do luto diante do que seria para ele a perda de um gozo.

Se o apetite é um dos primeiros nomes dados ao desejo, a libido é o nome do órgão do gozo, conforme destaca Lacan (1964/2008a). “Descobrimos que é precisamente o órgão da libido, a lâmina, que liga ao inconsciente a pulsão” (p. 188). Isso porque a libido é esse órgão já fora do corpo, que dá forma a um gozo extraído, estrangeiro, em decorrência da negativização, do corte que o significante realiza na carne, isto é, o significante como capaz de produzir no corpo o incorpóreo (Lacan, 1970/2003). Dessa maneira, é a inscrição do Nome-do-Pai que demonstra ser possível, mediante a perda de um gozo e a perda do objeto enquanto órgão (castração), o despertar do desejo e o encontro com o Outro do dom de amor. Ou seja, a inscrição do menos-de-gozo da castração, como consequência da constituição do sujeito na linguagem, é a própria condição de busca do objeto mais-de-gozar pela função de causa do desejo.

Quanto ao luto, Lacan (1962-1963/2005a) anuncia: no seu princípio está a identificação. Ele não nos diz à qual identificação se refere; no entanto, segundo Lima (2012) ressalta, é possível inferir de início que Lacan trata aí de uma identificação ao objeto amado que foi perdido. Afinal, ele pergunta “como *a*, objeto de identificação, é também objeto de amor?” (Lacan, 1962-1963/2005a, p. 131), respondendo em seguida: “É isso que lhe dá, se assim posso dizer, o instrumento do amor, uma vez que se ama, que se é amante com aquilo que não se tem” (Lacan, 1962-1963/2005a, p. 132) – ou seja, com o objeto *a* na sua função de causa de desejo. “É por isso que podemos encontrar esse objeto *a*, na via regressiva, na identificação, sob a forma da identificação ao ser” (Lima, 2012, p. 260).

Freud, no texto *Luto e melancolia* (1917[1915]/2013), reconhece na melancolia uma regressão da escolha de objeto narcisista à identificação ao objeto amoroso perdido em decorrência de um luto não elaborado. Todavia, é com Lacan (1962-1963/2005a) que se torna mais nítido que a via regressiva tomada pelo melancólico já não o conduz ao reencontro com aquele que fora o objeto perdido do seu amor, mas o coloca de frente com o

que resta de inassimilável mesmo ao desejo e ao amor: o gozo. À vista disso, o que se apresenta na melancolia é uma identificação adesiva ao objeto *a*, que claramente já não aparece aqui na função de causa de desejo, e, sim, enquanto condensador de gozo.

Lacan (1962-1963/2005a) abre a perspectiva de que na melancolia haveria um tipo de identificação ao resto, ao dejetivo, a qual não se faz pelo traço unário nem pela via narcísica do semelhante, revelando-se como uma identificação pela via do gozo. Logo, uma aproximação entre a melancolia e a anorexia se justificaria por uma especificidade da identificação que ocorre nesses dois quadros clínicos (Lima, 2012).

Podemos dizer que tanto na melancolia quanto na anorexia é a matriz canibalística da identificação primária ao pai que toma a cena a partir do Supereu. Freud (1917[1915]/2013) observa, por exemplo, que a identificação presente na melancolia tem como consequência um Eu convertido em alvo de todas as recriminações anteriormente destinadas ao objeto de amor perdido pela incidência de uma instância crítica – o Supereu. “Desse modo a perda do objeto se transformou numa perda do Eu, e o conflito entre o Eu e a pessoa amada, numa cisão entre a crítica do Eu e o Eu modificado pela identificação” (p. 181). Tudo isso seria o saldo do Supereu em razão de um luto impossível, como uma consequência do próprio desarranjo da Lei paterna.

Na anorexia, uma dificuldade ou mesmo uma impossibilidade de perder o objeto e o gozo a ele atrelado tem correlato no fundamento pseudosseparatista – um aspecto transestrutural dessa clínica, conforme Cosenza (2018) sublinha –, em que a recusa do alimento é o modo pelo qual o sujeito continua a devorar o seu nada, sem que uma perda seja realmente efetivada. Nessa mesma linha, Recalcati (2011) nos fala que a resposta anoréxica, ante o evento da perda do objeto, coloca em relevo a diferença entre a dimensão do luto e o trabalho do luto, uma vez que aqui o luto pelo objeto perdido é exatamente o que impossibilita, em maior ou menor medida, a realização de um trabalho do luto, isto é, de uma separação do objeto. Na anorexia, o luto seria a própria via de conservação do objeto, a partir “dos seus despojos mumificados” (p. 155, tradução nossa). Não é incomum localizarmos nos casos agravados a anoréxica identificada ao resto, “convertendo-se ela mesma em múmia, no ícone vivente do objeto perdido” (p. 155, tradução nossa).

“ATÉ QUE ELES OU EU APODREÇA”

A personagem Beatriz nos conta sobre as suas idas ao supermercado: “Eu entro, compro aos montes. Levo tudo para casa. Não como. Fico olhando mais e mais para eles, até que eles ou eu apodreça” (Passoni, 2014). Em outra cena, ela também nos diz que não pode “verdadeiramente comer” (Passoni, 2014), pois comer é um modo de perder o objeto, como nos ensina Freud (1912-1913/2012). Mas não se trata apenas do alimento, que se metaforiza à mesa do Outro, deixando para trás a marca de objeto da necessidade; comer para a anoréxica é, principalmente, sobre perder o seu nada. Em outras palavras, o não comer da anorexia não almeja tão somente a conservação da integridade do alimento – seja na condição de objeto de um desejo insatisfeito (histeria) ou de objeto identificado à Coisa (psicose) –, mas também manter a boca cheia do nada, este enquanto objeto de um gozo a-dialético.

Dessa forma, a anoréxica recusa sentar-se à mesa do Outro. A comensalidade mostra-se, então, como algo cada vez mais raro a esse sujeito. Beatriz descreve o banquete e os códigos de conduta à mesa com grande desdém ao som da canção lírica *Amor, dov'è la fè*, de Luciano Berio e cantada por Cathy Berberian (1971).

Eu tenho que ir em mais um dos jantares da família. Em torno da mesa eu sinto as bocas se encherem e cuspirem o som que delas sai, quer dizer, as palavras. Fragmentos repetitivos de saliva e socialização... e gordura. As cabeças, os braços, os pés se articulando em seus modos de comer... seus gestos, seus gemidos e cheiros uns com os outros, uns aos outros... a sua proximidade me enjoa, me enoja. Meu estômago dá voltas diante da minha participação naquilo que a alimentação dissimula. Mas nessa mesa, eu sei bem, é possível se vomitar, se amar com fervor e se detestar também. (Passoni, 2014)

O comer nada da anorexia revela um empuxo no sujeito rumo a fazer-se Um com o objeto, no qual identificamos o traço melancolizado das anorexias. Quanto mais a anoréxica recusa o alimento, mais ela goza sem limites do nada. O nada não é um objeto cedido ao Outro, ele é mantido preso ao corpo, parasitando e mortificando-o. Assim, a dimensão do cadáver que a princípio vemos situada no objeto, também passa a se presentificar

no próprio corpo anoréxico. Para Recalcati (2011), a anoréxica incorpora o vazio – trata-se do nada positivado que se converte em objeto de gozo; todavia, um gozo fora do discurso, massivo e desertificador. A partir dessa manobra, é como se o objeto perdido pudesse sobreviver incrustado no corpo da anoréxica, sendo a imagem do corpo magro um “signo da presença material do morto que acompanha o sujeito” (p. 160, tradução nossa).

De acordo com André (1991), o encontro com o cadáver é sempre marcado por “uma queda ou uma destituição da imagem corporal” (p. 90). Então, o valor traumático do cadáver está no desvelamento da “carne bruta, essa parte real pela qual o corpo não é mais que uma coisa no limite da imundice” (p. 91). As cenas de *Tem um vidro sob minha pele* (Passoni, 2014) que trazem o foco nas peças anatômicas no museu não deixam de nos remeter à dimensão do cadáver na anorexia. Órgãos, ossos e carne dissecados e conservados em formol que, quando expostos em vidros, ganham outra função, outro destino para além daquele de uma rápida putrefação, ao serem transformados em objetos da ciência, podem despertar ora fascínio, ora horror aos olhares dos sujeitos pela tentativa de imaginarização do real do corpo, pela tentativa de conter esse real. Beatriz nos narra as suas visitas frequentes ao museu de anatomia durante a adolescência; ali se deparava com essas peças anatômicas, as quais, sem dúvida, fascinavam-na; no entanto, também lhe provocavam repulsa quando era justamente a “carne” o que ela tinha à sua frente:

Eu olho esses corpos abertos e esquematizados ao ponto de parecerem bonecos. Os corpos já não têm peso, flutuam no formol. É irracional aceitar como uma coisa tão vulgar como um pedaço de carne produza obras tão sutis como as ideias e os pensamentos. (Passoni, 2014)

Podemos depreender que a recusa anoréxica é, portanto, expressão de um trabalho impossível de luto, caracterizando uma manobra do sujeito, a qual pretende a conservação do que resta do objeto perdido mantido preso ao corpo: o gozo. Voltemo-nos a Lacan (1964/2008a), quando ele nos fala que:

No nível oral, é o nada, no que aquilo de que o sujeito foi desmamado não é nada mais para ele. Na anorexia mental, o que a criança come é o nada. Vocês percebem, por esse viés, como o objeto do desmame pode vir a funcionar, no nível da castração, como privação. (p. 101)

Ou seja, se o evento do desmame deve configurar uma separação entre o sujeito e o Outro, a partir da perda de um objeto e do gozo a ele atrelado, na operação anoréxica, vemos o nada emergir como esse objeto do desmame que não se negativiza. Ao contrário, o nada é positivado, ascendendo ao estatuto de um objeto real, “objeto vazio não perdido, cerne do gozo oral da anoréxica” (Cosenza, 2018, p. 198).

Dessa forma, na anorexia há sempre o nada do qual o sujeito não se separa. Inclusive, em certos momentos da crise anoréxica, podemos encontrar a instância do Eu mais ou menos identificada ao objeto nada, a depender também de cada caso. De acordo com Soria (2016), o nada que se mantém enquistado no interior do corpo não pôde assumir a sua consistência lógica do objeto *a*, de ser causa do desejo, o que é precisamente um efeito da recusa da anoréxica à incorporação simbólica do pai, quer dizer, da versão aperitiva (*a-père-itive*) do pai. Nesse sentido, a autora chega a questionar se haveria uma verdadeira estruturação da fantasia na anorexia, uma vez que o objeto nada, em torno do qual se condensa o gozo anoréxico, não é destacado do corpo.

Perguntamo-nos se a questão apresentada por Soria (2016), acerca da problemática da fantasia na anorexia, não esbarra também no comentário de Lacan (1964/2008a), no qual o psicanalista francês nos fala da criança que, em face do enigma do desejo do Outro, somente consegue responder com a fantasia da própria morte.

O primeiro objeto que ele propõe a esse desejo parental cujo objeto é desconhecido, é sua própria perda – *Pode ele [Outro] me perder?* A fantasia de sua morte, de seu desaparecimento, é o primeiro objeto que o sujeito tem a pôr em jogo nessa dialética, e ele o põe, com efeito – sabemos disto por mil fatos, ainda que fosse pela anorexia mental. (p. 203, ênfase do autor)

Na impossibilidade de se separar do objeto nada e em uma certa identificação a este, a anoréxica atua a fantasia da sua própria perda, do seu desaparecimento, para provocar uma falta no Outro. Ela quer saber o quanto o Outro a quer, o quanto o Outro a ama – *Pode o Outro me perder?* Para tanto, o Eu é tomado pelo estatuto de objeto, sob os riscos de se situar não apenas no lugar de objeto do desejo do Outro, mas também dos seus caprichos, do seu gozo – porque, nesse caso, uma coisa nunca vem sem a outra. Assim,

percebemos que o sujeito que se coloca como objeto do desejo do Outro é o mesmo que assume uma posição de oferecimento sacrificial.

O estado do corpo, que corre o risco de morrer, se torna, para o próprio sujeito, a encarnação muda de uma demanda de amor radical que interroga o Outro sobre o lugar que ele reserva, em seu desejo, ao sujeito anoréxico, e ao fato de que ele esteja vivo ou morto. (Cosenza, 2018, p. 175)

Segundo Lacan (1962-1963/2005a), o sacrifício visa à “captura do Outro na rede do desejo” (p. 302), isto é, o sacrifício enquanto um artifício pelo qual se põe à prova o desejo do Outro, na espera de se obter uma resposta a respeito do lugar do sujeito nesse desejo e, dessa forma, atenuar a angústia. Trata-se, nesses termos, da renovação do pacto de aliança entre o sujeito e o Outro, em que uma libra de carne é empenhada na relação com o significante (Gerez-Ambertín, 2009).

Não podemos deixar de enfatizar que o sacrifício implica a ideia de que há um Outro que deseja como nós; em vista disso, um Outro que demonstra toda a sua inconsistência (Lacan, 1962-1963/2005a). Porém, nem sempre a falta do Outro é suportada pelo sujeito, é aí que o próprio sacrifício pode se converter em “uma forma de legitimar plenamente o Outro, outorgando-lhe uma consistência que ele não tem” (Gerez-Ambertín, 2006, p. 147). Significa que o mesmo movimento que o sujeito opera por meio do sacrifício em prol da captura da falta do Outro age paradoxalmente para encobri-la, para velar a sua inconsistência, ou, ainda, na época do Outro que não existe, para fazê-lo existir (Gerez-Ambertín, 2006).

Por essa via, o sacrifício não é apenas uma oferenda de reconciliação com o Outro, a fim de capturar o seu desejo, mas também uma maneira de alimentar o seu gozo. Gerez-Ambertín (2009) associa, então, o sacrifício “aos impedimentos do luto pelo pai ideal. Salvar o pai idealizado parece uma consigna universal de todo filho” (p. 87). Ao colocar-se como aquilo que falta ao Outro, o sujeito espera contar com a benevolência do pai – não fosse a culpa que incansavelmente o lança para “uma necessidade de punição” (Freud, 1924/2011b, p. 200). Portanto, não é tão difícil que o sujeito caia na fascinação do gozo sacrificial diante de um Outro consistente, obscuro, cuja exigência não é possível aplacar, ele oprime para além de qualquer pacto e intercâmbio (Lacan, 1964/2008a).

O gozo, como já mencionamos, não é desarticulado da Lei, ele é o avesso da Lei. O gozo, intrínseco ao desarranjo da Lei simbólica, é ainda o que nos permite pensar o sacrifício a partir dos Nomes-do-Pai e os seus paradoxos. Afinal, conforme Lacan (1963/2005b) ressalta, a conjugação entre Lei e desejo não se dá sem a “suposição do gozo puro do pai como primordial” (p. 75). Desse modo, onde o pai falha no Nome, o seu legado ancestral ecoa como imperativo de gozo. Aqui vemos que uma recusa do pai aperitivo abre espaço para que uma outra modalidade da *père-version* se apresente, “talvez a menos suspeita de todas” (Gerez-Ambertín, 2003, p. 250): o Supereu.

Enquanto aperitivo, o pai é aquele que demonstra o seu modo singular de gozar, algumas vezes na forma de fazer de uma mulher a causa do seu desejo. Aliás, o aperitivo é justamente essa “entrada à mesa”, um pequeno prazer que alguns se dão antes do prato principal. O aperitivo é algo sempre limitado, come-se pouco, porque o seu objetivo principal nunca é o de saciar, e, sim, de abrir o apetite para o que está por vir. Já o Supereu, como resíduo vivo do pai primitivo (*Urvater*), é a própria instauração da gula pelo gozo absoluto e impossível, por isso mortífero ao sujeito – conforme Lacan (1972-1973/2008b) declara: “Nada força ninguém a gozar, senão o Supereu. O Supereu é o imperativo do gozo – Goza!” (p. 11).

Então, o pai aperitivo é aquele que orienta o sujeito na articulação da separação, pela qual a perda de um gozo acaba por se transformar em causa de desejo. Por sua vez, o Supereu submete-o pela alienação a um gozo mortífero. Ambas, alienação e separação, são operações constitutivas do sujeito na linguagem, pelas quais ele transita ao longo da sua vida. De acordo com Miller (2012), sendo a alienação a operação em que se funda o sujeito, “própria e mesmo puramente de ordem simbólica” (p. 18), Lacan precisa se esforçar para demonstrar que o seu resultado implica, necessariamente, uma resposta de gozo – a separação é uma resposta de gozo à alienação, a qual se dá em função do objeto *a*. Deste ponto, exatamente, podemos extrair como a dinâmica do sacrifício participa dessa passagem da alienação à separação (Gerez-Ambertín, 2009).

O sujeito na alienação responde à lógica do *vel*, que o implica em uma forma excludente de relação com o Outro, como uma “escolha forçada” – “a *bolsa ou a vida*!”, Lacan (1964/2008a, p. 201, ênfase do autor) exemplifica:

“Se escolho a bolsa, perco as duas. Se escolho a vida, tenho a vida sem a bolsa, isto é, uma vida decepada” (p. 201). A escolha do sujeito na alienação se dá entre o ser e o sentido. Se escolher o ser, o sujeito desaparece, cai no não senso – o que equivale à escolha da bolsa, na qual se perde também a vida –; se escolher o sentido, este último somente subsiste decepada de parte do não-senso; por essa via, o sujeito está condenado à falta-a-ser e a aparecer apenas na divisão, quer dizer, no intervalo entre os significantes (S1-S2). Lacan considera que a alienação compreende, dessa maneira, um “fator letal” (p. 201), o qual podemos encontrar em certas modalidades de relação do sujeito com o Outro que conduzem ao sacrifício da própria vida (Dias et al., 2019).

Já a separação, diferentemente da lógica de exclusão da alienação, conforme Lacan (1964/2008a), funda-se na interseção, que é formada pelos elementos comuns aos dois conjuntos. “É aqui que se vai produzir a operação segunda, em que o sujeito é conduzido por essa dialética” (p. 202). Para que a separação se suceda, é necessário, portanto, que uma falta possa ser localizada do lado do Outro – o que é comum ao sujeito e ao Outro é um ponto de falta. Desse modo, a interseção “surge do recobrimento de duas faltas” (p. 203). Situado no entrecruzamento da incompletude do Outro com a falta do sujeito, o sacrifício opera justamente sobre o resíduo dessa articulação. É a libra de carne que o sujeito sacrifica, em uma realização que visa assegurar a existência do Outro, recobrando o que falta neste.

Uma falta recobre a outra. Daí, a dialética dos objetos do desejo, no que ela faz a junção do desejo do sujeito com o desejo do Outro – há muito tempo que eu lhes disse que era a mesma coisa – essa dialética passa pelo seguinte: que aí ele não é respondido diretamente. É uma falta engendrada pelo tempo precedente que serve para responder à falta suscitada pelo tempo seguinte. (Lacan, 1964/2008a, p. 203)

Com isso, Lacan (1964/2008a) nos alerta que esse recobrimento não envolve proporção nem reciprocidade; não obstante, se trata de uma torção no retorno. Uma separação nunca é livre de riscos, já que no interior de sua dinâmica o sujeito pode se encontrar com “a fascinação de retorno à abismal *alienação*” (Gerez-Ambertín, 2009, p. 98, ênfase da autora), seu fator letal. Nesse caso, o que é sacrificado da pulsão, em prol do desejo e

do laço social, retorna para o sujeito na forma de uma compulsão sacrificial que, em vez de apaziguar, lança ainda mais o sujeito na angústia. É quando percebemos que da pretensão de extrair, de conter o gozo, persiste um excedente dessexualizado e irreduzível, o qual, sob o registro do Supereu, termina reinstalando a pulsão de morte (Gerez-Ambertin, 2009).

A adolescência é o tempo lógico da separação, e, nesse caso, não é mera coincidência que a anorexia possa ser localizada precisamente sobre a vertente da separação (Miller, 2005). A manobra anoréxica supõe uma separação do Outro; entretanto, uma separação que acaba por não se efetivar no nível simbólico, uma vez que ela paradoxalmente espera conservar a integridade imaginária do objeto do qual pretende se separar. Desse modo, Recalcati (2011) afirma que na anorexia estamos diante de uma pseudosseparação, quer dizer, apenas um distanciamento imaginário, “que não coloca em questão a economia real de gozo que aprisiona o sujeito nas malhas do Outro” (Cosenza, 2018, p. 192).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O sujeito na anorexia cai na fascinação do sacrifício exatamente ao tomar a via de sustentar uma completude para o Outro, o que o deixa sempre em face de um Outro de inexorável consistência e onipotência. Cabe comentar que, em uma época de desvelamento radical da inconsistência do Outro, ou mesmo da inexistência do Outro, não fica difícil supor que a exigência de sacrifício sobre os sujeitos, enquanto estratégia para fazer existir o Outro, torna-se ainda mais cruel e avassaladora.

Se o ato do sacrifício pode ser considerado um aliado da cultura, é porque ele abre espaço para o intercâmbio de dons. De um lado, o sujeito cede ao Outro parte de si mesmo, uma libra de carne; de outro lado, é a falta do Outro que é encoberta em troca da doação de seu dom. Por isso, a partir da separação, aquilo que foi perdido do gozo pode ser reencontrado como causa de desejo no campo do Outro pelo sujeito, em uma dialética que permite a circulação dos dons e o laço social, tal a função do aperitivo (*a-père-itif*). Todavia, quando o sujeito não cede de um gozo e, mesmo assim, o recurso da onipotência do Outro deve ser preservado, institui-se uma lógica do tudo/nada, da autonomia/dependência, que aqui ganha a

forma do posicionamento radical da anorexia, no qual reconhecemos a ação a-dialética e de afânise promovida pelo Supereu.

A anorexia configura-se como uma resposta a uma relação insustentável do sujeito com o Outro (Cosenza, 2018). Trata-se de uma tentativa de separação imaginária do Outro, que termina por capturar o sujeito pela fascinação sacrificial, tomando uma direção em que já não é mais possível apaziguar a tirania e as exigências do Outro, que é convertido em um amo atroz. Nesse caso, o sacrifício não atua mais a favor de uma separação simbólica, ele responde à “escolha forçada” da alienação, na sua vertente mais letal, de terror – *a liberdade ou a morte!* De acordo com Lacan (1964/2008a), essa seria a escolha do escravo que, ao optar pela liberdade, escolhe tão somente a liberdade de morrer. A recusa do Outro na anorexia seria, portanto, uma expressão da escolha do escravo, o qual elege a liberdade de morrer.

Dessa maneira, compreendemos “o autonomismo imaginário e fundamentalista que está frequentemente presente no discurso do sujeito anorético” (Cosenza, 2018, p. 192). A anorética fica à mercê da própria onipotência, em uma posição que não é menos avassaladora para o sujeito do que a própria dependência radical ao Outro, na medida em que a onipotência anorética prevê uma relação com o gozo sem mediação, entregando o corpo a um consumo irrestrito do nada. “Se os corpos são consumidos ou purificados pela fome, é para que eles ascendam à imortalidade” (Passoni, 2014), declama Beatriz.

Logo, depreendemos de nosso percurso que, na anorexia, a recusa do pai aperitivo é ainda expressão de uma recusa à castração. Em uma época como a nossa, em que o Outro se mostra mais inconsistente, a anorexia se apresenta como uma solução inconsciente a que o sujeito recorre em face de uma angústia insuportável, principalmente se considerarmos um cenário no qual a inconsistência do Outro, desvelada por uma tentativa de separação, não coloca em cena a possibilidade do desejo, mas, sim, um desamparo radical. Sem lograr perder nada, no ímpeto a fazer-se Um, a anorética torna-se, ela própria, o objeto do sacrifício, que implica uma manobra impossível de garantir ao Outro uma inexorável consistência. A anorética fica presa na trama da fascinação sacrificial, submetida ao imperativo de gozo do Supereu, cuja gula implacável só pode conduzir a uma aniquilação do sujeito.

REFERÊNCIAS

- André, S. (1991). *O que quer uma mulher?* Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Cosenza, D. (2018). A recusa na anorexia. Belo Horizonte: Scriptum.
- Dias, V. C., Viola, D. T. D., Gomes, P. da S., Lima, N. L. de, Kelles, N. F. & Silva, C. R. da. (2019). Adolescentes na rede: riscos ou ritos de passagem? *Psicologia: Ciência e Profissão*, 39, 1-15. Recuperado em: <https://doi.org/10.1590/1982-3703003179048>
- Freud, S. (2006). Rascunho G. In Freud, S. *Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud*. (Vol. 1). Rio de Janeiro: Imago. (Obra original publicada em 1895).
- Freud, S. (2011a). O Eu e o Id. In: *Obras completas: o Eu e o Id, "Autobiografia" e outros textos (1923-1925)*. (Vol. 16). São Paulo: Companhia das Letras. (Obra original publicada em 1923).
- Freud, S. (2011b) O problema econômico do masoquismo. In Freud, S. *Obras completas: o Eu e o Id, "Autobiografia" e outros textos (1923-1925)*. (Vol. 16). São Paulo: Companhia das Letras. (Obra original publicada em 1924).
- Freud, S. (2012). Totem e tabu. In Freud, S. *Obras completas: Totem e tabu, Contribuição à história do movimento psicanalítico e outros textos (1912-1914)*. (Vol. 11). São Paulo: Companhia das Letras. (Obra original publicada em 1912-1913).
- Freud, S. (2013). Luto e melancolia. In Freud, S. *Obras completas: Introdução ao narcisismo, Ensaio de metapsicologia e outros textos (1914-1916)*. (Vol. 12). São Paulo: Companhia das Letras. (Obra original publicada em 1917[1915]).
- Freud, S. (2020). Psicologia das massas e análise do Eu. In Freud, S. *Obras incompletas de Sigmund Freud: O mal-estar na cultura e outros textos de cultura, sociedade e religião*. São Paulo: Autêntica. (Obra original publicada em 1921).
- Gerez-Ambertín, M. (2003). *As vozes do Supereu: na clínica psicanalítica e no mal-estar da civilização*. Caxias do Sul: Editora de Cultura, EDUCS.
- Gerez-Ambertín, M. (2006). Aposta no sacrifício e no lado implacável do Outro. *Psicologia Clínica*, 18(1), 147-152. Recuperado em: <https://doi.org/10.1590/S0103-56652006000100012>

- Gerez-Ambertín, M. (2009). *Entre dívidas e culpas: sacrifícios: crítica da razão sacrificial*. São Paulo: Companhia de Freud.
- Lacan, J. (1988). *O seminário. Livro 7: a ética da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Obra original apresentada em 1959-1960).
- Lacan, J. (1998). A direção do tratamento e os princípios do seu poder. In Lacan, J. *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Obra original publicada em 1958).
- Lacan, J. (1999). *O seminário. Livro 5: as formações do inconsciente*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Obra original apresentada em 1957-1958).
- Lacan, J. (2003). Radiofonia. In Lacan, J. *Outros escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Obra original publicada em 1970).
- Lacan, J. (2005a). *O seminário. Livro 10: a angústia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Obra original apresentada em 1962-1963).
- Lacan, J. (2005b). *Nomes-do-pai*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Obra original apresentada em 1963).
- Lacan, J. (2008a). *O seminário. Livro 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Obra original apresentada em 1964).
- Lacan, J. (2008b). *O seminário. Livro 20: mais, ainda*. Jorge Zahar. (Obra original apresentada em 1972-1973).
- Lacan, J. (inédito). *O seminário. RSI*. (Obra original apresentada em 1972-1973).
- Lima, M. A. C. (2012). Anorexia e melancolia. *Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental*, 15(2), 251-264. Recuperado em: <https://doi.org/10.1590/S1415-47142012000200003>
- Marcos, C. M. & Sales, E. A. de S. (2017). Os nomes do pai e a generalização da castração. *Ágora: Estudos em Teoria Psicanalítica [online]*, 20(2), 575-590. Recuperado em: <https://doi.org/10.1590/1809-44142017002013>
- Miller, J.-A. (1996). *Matemas I*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Miller, J.-A. (2005). *El Otro que no existe y sus comités de ética: seminario en colaboración con Éric Laurent*. Buenos Aires: Paidós.
- Miller, J.-A. (2012). Os seis paradigmas do gozo. *Opção Lacaniana Online*, 3(7), 1-49. Recuperado em: http://opcaolacaniana.com.br/pdf/numero_7/Os_seis_paradigmas_do_gozo.pdf

- Passoni, M. R. (Diretora). (2014). *Tem um vidro sob minha pele* [Filme]. DOC.FILMES.
- Sófocles (2018). *Édipo Rei*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Soria, N. (2016). *Psicoanálisis de la anorexia y la bulimia*. Buenos Aires: Del bucle.
- Souto, L. A. S., D'agord, M. R. de L. & Sgarioni, M. M. (2014). Gozo e mais-de-gozar: do mito à estrutura. *Clínica & Cultura*, 3(1), 34-44. Recuperado de: <https://seer.ufs.br/index.php/clinicaecultura/article/download/644/2508>
- Recalcati, M. (2011). *La última cena: anorexia y bulimia*. Madri: Del cifrado.

NOTAS

- ¹ As autoras agradecem o apoio do CNPq, por meio da Chamada Universal No 18/2021, e da CAPES (Código de Financiamento 001) pelo suporte para o desenvolvimento deste trabalho.