A AIDS numa cultura de falsos-selves

Renate Meyer Sanches

Partindo da discussão das diferenças na visão de cultura em Freud e Winnicott, o texto procura situar o significado dos mitos e dos tabus. Neste contexto insere-se a questão da AIDS Social: um conjunto de representações, pré-conceitos e posturas ligados à AIDS, que tem a função de criar barreiras defensivas em relação aos conteúdos associados à mesma: sexualidade "ilícita", destrutividade, impotência e morte.

Situa-se a questão da AIDS Social como produto de uma cultura que vem sendo caracterizada como narcísica: discutem-se as características da mesma, relacionando-a especificamente a traços da cultura brasileira e reposicionando-a, numa leitura winnicottiana, como uma cultura de falsos-selves. A AIDS é colocada como, simultaneamente, um produto e uma denúncia (portanto, um sintoma) dessa cultura.

Quando, em 1930, em pleno período entre-guerras, Freud postulou sua posição de que o homem e a cultura são intrinsecamente inimigos, colocou em cheque mais uma das ilusões da humanidade: a de que a infelicidade é uma situação contingencial, circunstanciada, e que a felicidade a espera numa época mais ou menos distante. Essa crença, assumida de variadas formas por sistemas religiosos, filosóficos e políticos (como o marxismo, por exemplo), tem a função de manter a esperança e, conseqüentemente, a capacidade e o desejo de lutar por algo. A visão freudiana, pessimista, ao desiludir, seria então paralisante e, conseqüentemente, anticultural?

Creemos que não. Para Freud (1930), o litígio entre o homem e a cultura adviria do fato de que esta, necessariamente, pressupõe a renúncia pulsional, o recalque e a repressão, sem os quais a vida em grupo seria impossível. A cultura exige que se renuncie parcialmente à sexualidade e à agressividade, e que se canalize uma parcela dessa energia (através da sublimação) à construção cultural. A cultura, portanto,

seria “inimiga” do homem, à medida que é sempre restritiva. No entanto, o homem não pode prescindir dessa cultura, que lhe dá a proteção sem a qual ficaria submetido, sem armas, aos ataques vindos do mundo externo, do próprio corpo e dos outros homens. A ciência e a tecnologia, a religião, a lei e a arte são alguns dos recursos protetores que só a construção cultural dá. Temos, portanto, um paradoxo: o homem não sobrevive sem seu “inimigo”. E tem uma tarefa: encontrar as formas mais construtivas para canalizar seu desejo. A visão freudiana, portanto, ao desconstruir ilusões, abre caminhos de atividade mais fundamentados em termos de possibilidade.

Winnicott (1975), embora afastando-se da visão freudiana de que a base da construção cultural seria a sublimação, também desenvolve suas idéias a partir da constatação de um paradoxo: a existência de um espaço potencial, criado entre a mãe e o bebê, “entre o objeto subjetivo e o objeto objetivamente percebido, entre extensões do eu e o não-eu. Esse espaço potencial encontra-se na interação entre nada haver senão eu e a existência de objetos e fenômenos situados fora do controle onipotente” (p. 139). É nesse espaço potencial, que é e não é mãe (o outro), que é e não é bebê, que, segundo Winnicott, se dá a construção cultural, cuja primeira manifestação, ontogeneticamente, é o brincar. Um brincar que se desenvolve *a partir* da ilusão, mas que não é mais completamente ilusão. Poderíamos postular a hipótese de que a ilusão que, ao mesmo tempo, sobrevive e morre na criação cultural, permite que o luto do desejo não seja absoluto; a esperança sobrevive e se transforma, as defesas são parciais, e nesse espaço o novo surge.

Green (1994, p. 133) retoma essa idéia na discussão da construção dos mitos. De acordo com o autor,

(...) o mito não pertence à ordem da realidade exterior ou material (...) Se ele interpreta a realidade exterior, apenas transforma a subjetividade que a percebe. Também não pertence à ordem da realidade psíquica, pois afinal de contas esta só pode ser individual. O mito, assim como o jogo para a criança, situa-se na interseção: pertence em parte à realidade psíquica pelas relações que mantém com o sonho, com a fantasia e com as outras formações do inconsciente individual; liga-se de maneira evidente à realidade exterior, por sua interseção na realidade social e pelo consenso do qual ele é objeto.

Assim como para a criança o jogo tem a função de inserir seu mundo interno no externo, e vice-versa, possibilitando uma adaptação criativa da qual se sente sujeito, o mito, ao nível coletivo, tem a função de ligar de uma forma socialmente validada a realidade subjetiva, singular, com a realidade exterior, coletiva e política

As questões levantadas em relação ao mito, entretanto, incluem um campo de fenômenos muito mais amplo:

Atualmente, o campo da mitologia ultrapassa muito a disciplina que leva esse nome. A “mitologia” contemporânea não se limita ao estudo dos mitos reconhecidos como tais, estende seu domínio às produções psíquicas culturais, das mais divertidas às mais sérias, nas quais o mito encontrou onde ancorar sob uma identidade emprestada. Lévi-Strauss não defendeu a idéia de que o modo pelo qual concebemos a história hoje em dia, através das ideologias políticas, poderia ser nossa mitologia? (Green, 1994, p. 138)

Se os mitos, assim como as ideologias políticas, têm a função de ligação social entre a realidade subjetiva, singular, e a realidade exterior, coletiva, cremos que também um certo conjunto de representações sociais, de pré-conceitos e preconceitos partilhados por amplos estratos sociais, podem ter um estatuto semelhante. Gostaríamos de discutir, aqui, um conjunto de crenças específico, que denominamos de AIDS Social (Sanches, 1997).

Caracterizada inicialmente como “Peste Gay”, a AIDS nasceu sob o signo da exclusão. Sexualidade “ilícita”, destrutividade, degradação, contágio e morte inelutável são as significações que lhe são dadas socialmente.

A AIDS Social, o conjunto de representações, pré-conceitos e preconceitos ligados ao significante AIDS, condena o indivíduo à morte social a partir do momento em que sua contaminação é constatada, numa reprodução moderna do que Lévi-Strauss (1996, p. 193) descreveu nas mortes por conjuro ou enfeitiçamento nas sociedades primitivas:

Um indivíduo, consciente de ser objeto de um malefício, é intimamente persuadido, pelas mais solenes tradições de seu grupo, de que está condenado; parentes e amigos partilham desta certeza. Desde então, a comunidade se retrai: afasta-se do maldito, conduz-se a seu respeito como se fosse, não apenas já morto, mas fonte de perigo para o seu círculo; em cada ocasião e por todas as suas condutas, o corpo social sugere a morte à infeliz vítima, que não pretende mais escapar àquilo que ela considera como seu destino inelutável. Logo, aliás, celebram-se por ela os ritos sagrados que a conduzirão ao reino das sombras. Incontinenti, brutalmente privado de todos os seus elos familiares e sociais, excluído de todas as funções e atividades pelas quais o indivíduo tomava consciência de si mesmo, depois encontrando essas forças tão imperiosas novamente conjuradas, mas somente para bani-lo do mundo dos vivos, o enfeitado cede à ação combinada do intenso terror que experimenta, da retirada súbita e total dos múltiplos sistemas de referência fornecidos pela convivência do grupo, enfim, à sua inversão decisiva que, de vivo, sujeito de direitos e de obrigações, o proclama morto, objeto de temores, de ritos e proibições. A integridade física não resiste à dissolução da personalidade social.

É impressionante a coincidência entre a descrição da situação do indivíduo objeto de tabu, feita por Lévi-Strauss, e o lugar reservado ao “aidético” (termo

que, em si, traz a marca do estigma) na sociedade contemporânea. A AIDS Social condena o indivíduo à morte social a partir do momento em que se dá a constatação da contaminação. O vírus HIV, que, biologicamente, pode ficar inativo (no sentido de tornar o indivíduo fisicamente doente) por muito tempo, torna-se social e psiquicamente ativo a partir do momento de sua constatação (real ou fictícia), podendo desencadear um processo que leva à aceleração da ação biológica do vírus: a integridade física não resiste à dissolução da personalidade social.

Mas a questão que necessita de reflexão é justamente: por que a AIDS é objeto de uma discriminação tão intensa que pode ser equiparada a um tabu? Como Freud (1912) já mostrou, o objeto de tabu é tão perigoso, a ponto de necessitar de esquemas de proteção tão rígidos, justamente pela sua proximidade com aqueles que dele se afastam. O imaginário social em torno da AIDS relaciona-a às questões mais inerentes à condição humana: sexualidade (em especial suas manifestações consideradas “ilícitas”), destrutividade, morte. Inerentes, mas negadas, ou por desafiarem as leis criadas para manutenção da cultura (certas manifestações de sexualidade e de agressividade), ou por defrontarem o ser humano com fantasmas de impotência não elaborados (a morte). Esta negação se dá a partir de um processo de cisão, ao nível tanto cultural quanto individual: estas questões são do outro, o excluído, aquele que nada tem a ver comigo. E, para garantir que esta ilusão se mantenha, o muro social que separa o “doente” do “não-doente” tem que ser enorme.

Mas, por maior que seja, este muro está sempre ameaçado de desmoronar. Pois acreditamos que a AIDS irrompeu numa sociedade marcada pela valorização do aparente em detrimento do verdadeiro; pela necessidade de sobre Adaptação a um ambiente com cada vez menos espaço para o reconhecimento do indivíduo e de suas necessidades; com redução do espaço para a criação, seja no trabalho, seja nas relações.

Lasch (1983), num trabalho que marcou época, cunhou a expressão “cultura do narcisismo”, cultura essa que, segundo o autor, teria sido gerada pelos grupos de vanguarda radical nos anos 60. Considera que, diante da decepção com os resultados do confronto com o *establishment* político, gerou-se uma cultura marcada pela desqualificação da atividade política, assim como de outros aparelhos ideológicos, tais como a família, a igreja etc. A busca de ideais coletivos foi substituída por uma valorização do prazer, pela busca da liberação sexual e pelo individualismo. O investimento no outro, na sociedade, na história é substituído pela busca do que é prazeroso para si.

O sistema de produção e consumo de massa, característicos do capitalismo avançado, levam a um desencorajamento da iniciativa e da autoconfiança, incentivando a dependência e a passividade. O indivíduo, nesse sistema, torna-

se um espectador, tanto no lazer quanto no trabalho. A eliminação da diversão e da habilidade artesanal do processo de produção desapropriaram o ser humano do seu próprio produto e do seu potencial criativo.

As mudanças sociais – a substituição da observação e das medições no lugar dos tipos autoritários e “sentenciosos” de sanções sociais; a transformação da política em administração; a substituição do trabalho especializado pelas máquinas; a redefinição da educação como “seleção de mão de obra”, destinada não a conferir habilidades, mas a classificar os trabalhadores e a destiná-los seja à estreita classe dos administradores, técnicos e gerentes que tomam as decisões, seja à classe mais ampla dos operários minimamente qualificados que apenas executam ordens – transformaram gradualmente um sistema produtivo baseado na produção artesanal e nos intercâmbios regionais numa rede complexa e interligada de tecnologias fundadas na produção em massa, no consumo de massa, nos meios de comunicação de massa, na assimilação de todas as atividades, mesmo aquelas antes associadas à vida privada, às exigências do mercado. (Lasch, 1986, p. 42)

Segundo o autor, a negação do passado e a indiferença pelo futuro, características da cultura narcísica, encobrem uma hostilidade ativa e um empobrecimento narcisistas da psique, já que são denunciadoras de uma incapacidade do ser “moderno” de basear suas necessidades na experiência de satisfação e de contentamento. Por uma incapacidade de recorrer à própria experiência, o indivíduo passa a procurar definições externas, dadas por especialistas socialmente legitimados, que não só definem as necessidades como direcionam a maneira da satisfazê-las. O resultado evidente é uma sensação constante de insatisfação, já que nenhuma verdadeira necessidade pôde ser detectada, quanto mais efetivada.

Numa sociedade em que o passado perde seu valor, e o futuro não pode ser considerado, o temor da velhice e da morte tomam dimensões catastróficas. Se, em qualquer circunstância, a idéia de que a juventude, o poder, a beleza e o encanto se perdem, é difícil de aceitar, torna-se intolerável numa sociedade que não oferece nenhum substituto para o que foi perdido. A história e a tradição que os mais velhos encarnam não têm valor. O vazio interior resultante de uma vida onde tudo se perde no momento em que é consumido faz com que o indivíduo sinta que a morte pode lhe tirar uma vida que, na realidade, não foi vivida. Se os homens, em qualquer época, temeram a morte e desejaram viver eternamente, esse temor toma dimensões insuportáveis numa sociedade em que só o visível existe. Quando a imagem substitui a vivência, quando o álbum de fotos da viagem é mais importante do que a experiência em si, a desvalorização e o desaparecimento do valor aparente no envelhecimento e na morte não podem ser encarados.

Os meios de comunicação de massa, e, em especial, a publicidade, exercem um papel fundamental nessa forma de organização social. Primeiro, pelo seu poder econômico: a publicidade controla o poder de decisão do indivíduo, levando-o a consumir de acordo com as necessidades da economia capitalista. Além disso, como Lasch aponta, a publicidade tem outras funções estratégicas: abre um canal substitutivo ao protesto e à rebelião, e converte a própria alienação em mercadoria. Ao criar um imaginário social de acordo com o qual a desolação é inevitável, propõe como único remédio o consumo. Assim, a propaganda no capitalismo avançado não só anuncia um produto, como cria o seu consumidor, necessariamente insatisfeito, ansioso e entediado.

A valorização do corpo é outro subproduto da cultura narcísica.

Qual a melhor alternativa para o individualismo de nossa cultura e sua desconfiança nos valores do que escolher, como valor e alvo da existência, a boa manutenção de nossa vida fisiológica? Na falta de uma tradição, que precisamos sempre renegar, na falta de uma razão objetiva – traço distintivo de nossa cultura – o corpo real não poderia nos oferecer uma nova e aceitável objetividade que possa conferir autoridade a nossas escolhas? Ele tem a vantagem de ser ao mesmo tempo objetivo, comum e, para cada um, um bom representante de sua individualidade. (Calligaris, 1996, p. 22)

Num mundo marcado pela ditadura da imagem, é a imagem que necessita ser cuidada: um corpo de acordo com os padrões estéticos dominantes, cujo funcionamento tem-se a ilusão de controlar, é uma proteção contra a sensação de vazio interior e a impotência.

Segundo Lasch, as mudanças na estrutura familiar decorrentes das transformações sócio-econômicas são o principal elo entre esta nova organização social e o indivíduo. Aponta que a emancipação das mulheres e das crianças da autoridade patriarcal alterou o equilíbrio de forças dentro da família. O papel antes exercido pelo pai passou para a indústria da publicidade, os especialistas socialmente validados e o Estado.

A monopolização da administração de habilidades técnicas, seguida, em um estágio ainda mais posterior, pela socialização das técnicas de criação de filhos, deixou pouco para os pais transmitirem a seus filhos, exceto o amor; e amor sem disciplina não basta para assegurar a continuidade das gerações, da qual depende toda cultura. (Lasch, 1983, p. 210)

Os pais, em vez de assumir seu lugar diferenciado, competem com os filhos, tentando anular as diferenças, imitando seus modos de vestir, de falar e de se comportar. Diante de um padrão socialmente estabelecido de uma paternidade perfeita, a confiança dos pais em sua capacidade de criar seus filhos foi minada nas bases.

Os deveres tradicionais para com as crianças eram de mais fácil observância do que o imperativo de amá-las. Este, por exemplo, joga na angústia e na culpa os pais que achem seu amor insuficiente, o que é freqüente, se o amor é aqui sobretudo a necessidade narcísica de ver suas crianças felizes. Qualquer obstáculo real ou imaginário oposto a este ideal de felicidade (por exemplo, uma mínima intervenção educativa) acabará impondo aos pais uma culpa de algoz arrependido. (Calligaris, 1996, p. 56)

A espontaneidade nas relações foi substituída pelo recurso aos manuais técnicos, ou pelas indicações de especialistas. A mãe narcisista, segundo Lasch tende a ser guiada cada vez menos pelos próprios sentimentos, substituídos pela imagem do que deveria ser uma boa mãe. Conseqüentemente, a criança se defronta com uma mãe que a percebe como uma extensão narcísica de si mesma, esbanjando atenções em total descompasso com suas reais necessidades. Ao mesmo tempo que passa a ter uma imagem inflada de sua importância, a criança perde a oportunidade de conhecer seus limites e deficiências. Temos, assim, que uma sociedade narcísica gera uma família narcísica, a qual, por sua vez, produz o narcisista, que realimenta, num círculo vicioso, essa mesma sociedade.

A marca mais profunda desta sociedade nos seus membros é a impotência. O indivíduo, submetido a uma constante autovigilância constrangida, submetendo-se ao julgamento dos especialistas, descrente de sua capacidade de tomar decisões, aprende a ver-se através dos olhos alheios. Conseqüentemente, o poder do outro passa a ter dimensões cada vez maiores. Um outro sobre o qual não se tem controle. Diante de um mundo marcado pela violência potencial em todos os níveis, perante o qual o indivíduo se sente cada vez mais impotente, viver significa sobreviver.

Freire (1991, p. 127) redefine a cultura do narcisismo como “aquela em que o conjunto de itens materiais e simbólicos maximiza, real ou imaginariamente, os efeitos de *Ananké*, forçando o ego a ativar paroxisticamente os automatismos de preservação, em face do recrudescimento da impotência”. Considera que, neste contexto, a experiência de impotência/desamparo é tão extremada que afeta profundamente a possibilidade da prática da solidariedade social.

O autor aponta alguns aspectos da história recente da realidade sócio-econômico-política brasileira que dão forma a este desamparo já presente, ao mesmo tempo que geram mais angústia de impotência: a dívida externa, o fracasso do Plano Cruzado, a desordem do déficit público, o emperramento do aparelho produtivo, os impasses da questão agrária, a degradação da vida urbana e da ecologia como um todo, a criminalidade das grandes cidades, o empobrecimento da classe média, o desemprego, o panorama atroz da mendicância e das crianças abandonadas, a impunidade com que é tratada a corrupção de políticos, altos burocratas e empresários. Simultaneamente causa e conseqüência de um

sentimento generalizado de descrença na Lei, no sentido mais amplo da palavra, tiram do ser da Cultura o sentimento de que há uma troca válida: abdica parcialmente de seus desejos (ligados basicamente à sexualidade e à destrutividade), em prol de um benefício coletivo, e recebe em troca a proteção dada pela lei. Como Freud (1930) demonstrou, este pacto é a base da vida na cultura.

Quando, entretanto, a sociedade tem pouco a oferecer nesta troca, corre-se o risco de rompimento desse pacto. Pellegrino (1986) coloca essa questão como fundante da violência entre os estratos excluídos da sociedade. Estaríamos falando, segundo o autor, da reprodução do pacto edípico, que, quando rompido, provoca uma regressão à destrutividade ligada à analidade. Acreditamos, entretanto, que se trata de uma questão que não se restringe mais a grupos sociais específicos, constituindo-se numa problemática que atinge todos os estratos sociais. Se a exclusão social pode ser uma das causas geradoras da criminalidade, por exemplo, essa mesma criminalidade gera respostas excludentes e extremamente destrutivas também naqueles que se sentem ameaçados pela mesma. Já que não se acredita mais numa Lei, numa autoridade que protege cada um, resta a possibilidade de respostas individualistas: os condomínios fechados com seus muros cada vez mais altos, as polícias particulares, os cães assassinos, o armamento da população.

Cada vez menos a sociedade dá ao indivíduo aquilo que se propõe a dar: segurança. O clima absolutamente competitivo e excludente nas empresas, por exemplo, cria a lei do “salve-se quem puder”, mais apropriada na selva. Os altos índices de desemprego funcionam como uma espada que está sempre pronta para cair em cima de todos: qualquer falha significa possibilidade de exclusão, pois há muitos para preencher um lugar sem nome nem identidade. Aqueles que não conseguem estabelecer seu lugar no mundo profissional até os 40 anos de idade (ou, em certos setores, mais cedo) vão para o “lixo” social. Para sobreviver nessa selva, predomina a lei do mais forte.

Lasch (1986) mostra como as estratégias de sobrevivência nessa cultura se assemelham às utilizadas pelos que enfrentam situações extremas, como um campo de concentração. Quem quer sobreviver, nessas circunstâncias, não pode se vincular ao passado, para que não deseje a morte. Seus olhos precisam estar concentrados na estrada que está à sua frente. Cada comportamento, cada evento é uma situação isolada, sem história, sem plano, sem estrutura. Para evitar a desintegração total, a loucura, resta o caminho de se tentar agarrar à individualidade, como forma de preservar algum núcleo interior de integridade (Bettelheim, 1985). A individualidade, que supõe uma história pessoal, amigos, família, um sentido de situação, transforma-se num bem de luxo. Constantemente ameaçado, o eu, para sobreviver, contrai-se num núcleo defensivo: o eu mínimo.

O ego não teria condição de existência sem o narcisismo. É a compulsão à síntese ego-narcísica que permite que o ego, uma ficção imprescindível para a adaptação ao mundo, possa se representar como unidade (Freire, 1991). É ele que permite que experiências, sensações, sentimentos e pensamentos que de outra forma se perderiam num caos sem história e sem sentido, encontrem alguma forma de integração.

Além disso, é a função ego-narcísica que permite criar um primeiro anteparo imaginário ao estado inicial de impotência/desamparo (*Hilflosigkeit*) que Freud demonstrou constituir os primórdios da vida psíquica. O ego é a primeira resposta defensiva à onipotência do outro, pois permite uma diferenciação entre fonte e objeto da angústia. No entanto, diante de um mundo que o ameaça constantemente, só resta ao ego reduzir-se ao mínimo necessário passível de ser defendido. O ego é cindido, e uma parte passa a ser protegida no desconhecimento.

O mesmo ocorre com o *self* (Winnicott, 1994). Este, segundo Winnicott, é uma organização interna que depende do “ambiente suficientemente bom” para se integrar. À falta deste, o processo de integração fica prejudicado, resultando num desenvolvimento parcial ou falso, no qual aspectos potenciais não encontram possibilidade de expressão – ficando, portanto, no desconhecimento.

A cisão tão claramente encontrada no mundo interno constitui também um aspecto marcante da cultura contemporânea, em especial da realidade brasileira. Parker (1991) aponta que a cultura sexual brasileira tem traços específicos. Segundo o autor, esta cultura se caracteriza por uma ideologia de gênero patriarcal, tendo como pólos o feminino-passivo e o masculino-ativo; os padrões morais derivam do discurso religioso judaico-cristão, valorizando o casamento, a monogamia e o sexo procriativo. Ressalta, também, algo muito próprio da cultura brasileira: a ideologia do erótico, que define o brasileiro como sensual e sedutor, cuja norma é transgredir-a-norma-para-obter-prazer (ideologia da sacanagem). Nesse contexto, a dupla moral passa a fazer parte do mundo sexual. A separação entre o certo e o errado, entre o público e o privado são aspectos inerentes ao nosso cenário cultural.

No campo da legalidade, Figueiredo (1996) descreve um quadro marcado por uma aparente contradição entre a ênfase e a expectativa nas soluções e nas construções legais da realidade, e o desrespeito generalizado e reincidente às leis. Tem-se, de um lado, uma “nação fictícia”, um país de imitadores, uma legalidade ostensiva e vazia; de outro, uma marginalidade legítima.

Essa cisão se rompe, entretanto, num campo intermediário, onde se encontram tanto as transgressões paradoxais – favor e corrupção – quanto as transgressões legítimas e consensuais (o jeitinho, marca registrada do brasileiro). Se a corrupção faz a crítica cínica: “ou restaure-se a moralidade ou todos nos

locupletemos”, o jeitinho envolve a criatividade, a espontaneidade, a fluidez na transgressão das formas rígidas. Produto e, simultaneamente, denunciador da cisão, leva-nos a pensar que se trata de um fenômeno no campo da transicionalidade.

A cisão, quando extremada, gera, portanto, produtos que ora a denunciam, ora ameaçam eclodi-la. É nesse contexto que, acreditamos, tem que ser lido historicamente o aparecimento da AIDS.

Mello (1995), discutindo aspectos do momento histórico-social e, especialmente, político do Brasil, aponta para a existência do que ele chama de um “país de falsos-*selves*”. Partindo de sua prática clínica e da observação do cotidiano, descreve um quadro que lhe chamou a atenção: o “normótico”, conceito de Bollas (1992), pelo qual entende o indivíduo “absolutamente normal”. Trata-se de pessoas socialmente extremamente adaptadas, estáveis, seguras e extrovertidas. Seu interesse se volta intensamente para objetos e fenômenos materiais, o que se opõe a um desinteresse absoluto pela vida subjetiva. Costumam ser *workaholic*, profissionalmente bem-sucedidos, marcados pela competição, que torna também a recreação um ponto de agenda. Nesses indivíduos, o senso de isolamento é mitigado pela identificação com o mundo de objetos materiais, com os quais se mistura.

Mello equipara essa personalidade “normótica” à estrutura falso-*self*, embora Bollas faça uma diferenciação entre as duas organizações, no sentido de que a primeira possui um sentimento de identidade (extremamente empobrecido, é verdade), e não se constitui numa “pretensa pessoa”. No entanto, o que chama a atenção é a semelhança, do ponto de vista sintomático, entre o indivíduo normótico, as estruturas falso-*self* e a “personalidade narcísica”. Pois, como aponta Mello (p. 81), “os traços maníacos, a onipotência, o narcisismo são freqüentes coadjuvantes das personalidades falsos-*selves* (...) A concomitância maior é de falso-*self* e narcisismo, fato tão freqüente que é difícil admitir um paciente falso-*self* sem narcisismo”.

As questões acima nos levam a pensar, então, até que ponto a chamada “cultura do narcisismo” pode ser encarada como uma “cultura de falsos-*selves*”, isto é, um conjunto de condições sócio-econômico-político-culturais propiciadoras de estruturas falso-*self*. Indo um pouco além da proposta de Mello, portanto, discutiremos se este “país de falsos-*selves*” não é uma consequência de condições culturais mais amplas.

Segundo Winnicott (1990), o *self*, responsável pela organização das atividades pulsionais e egóicas, se forma a partir de um ambiente que se adapta às suas necessidades. O falso-*self* seria, então, o herdeiro de um *split* precoce (*self*/falso-*self*) que leva o indivíduo a basicamente aceitar, conciliar, ceder. Esse ambiente se centra no que Winnicott (1988) denominou “a mãe suficientemente

boa", isto é, a mãe que desenvolveu uma capacidade de empatia com seu bebê que lhe permite ir ao encontro de suas necessidades, criando uma experiência de mutualidade (Winnicott, 1994). A experiência repetida de se sentir atendido cria, no bebê, uma vivência de "continuidade de ser", integradora, que se constitui no núcleo do *self*. Pelo contrário, a vivência de uma mãe incapaz de prover o bebê dessa experiência de mutualidade impede o desenvolvimento do *self*. O indivíduo perde a noção de realidade, substituída pela de futilidade, em decorrência de uma hipertrofia do princípio de realidade em detrimento do de prazer (Francisco, 1995). O bebê é obrigado a se sobreadaptar a esta mãe-ambiente, desenvolvendo um falso-*self* que tem a função de esconder e proteger o *self* verdadeiro.

Se a marca definidora da "mãe suficientemente boa" é a criação de um espaço de "escuta" do outro, pode-se pensar que um "ambiente suficientemente bom" seria aquele em que o indivíduo encontra condições para se ver na condição de sujeito da própria vida. Ao discutir a cultura do narcisismo, Lasch mostrou como, pelo contrário, o sistema de produção e consumo de massa desapropriou o indivíduo do produto de seu trabalho, dificultando ao extremo o processo de criação, o que torna o trabalhador um indivíduo dependente e passivo. O espaço transicional onde o indivíduo pode se apropriar dos produtos culturais que cria é cada vez mais reduzido, substituído por produtos prontos e acabados: técnicas, máquinas, normas exteriores. A valorização do aparente e do visível é substituída do vazio decorrente da ausência do espaço criativo. A um nível macro, vemos o modelo-reprodução (o que vem antes?) da estrutura falso-*self*, uma aparência exageradamente adequada para encobrir um vazio, que, por sua vez, esconde um caos. A sobreadaptação, neste ambiente, é necessária à sobrevivência no sentido mais concreto do termo. O operário que não se adapta à máquina (da forma rigidamente predeterminada para ela) ou o executivo que não se enquadra às regras do mercado simplesmente são expulsos do sistema. A dependência da aprovação, dando ao outro um poder superdimensionado, característica ressaltada por Lasch como marcante na cultura do narcisismo é, simultaneamente, criadora/criação de estruturas falso-*self*.

A negação do passado e a indiferença pelo futuro também se enquadram neste contexto. Se não há vivências interiores significativas, decorrentes do processo de criar numa relação de mutualidade, a história não se torna algo que pertence ao indivíduo. É exterior, como são exteriores as expectativas e exigências que a determinaram. Não há um processo de apropriação dessa história que, conseqüentemente, não é considerada. E não sobra energia para se investir na esperança, determinante da consideração do futuro como algo a ser alcançado. Esse futuro, assim como o passado, é vivido como exterior.

Se há uma absoluta pobreza na criação de parâmetros interiores para avaliar e direcionar o indivíduo, esses parâmetros têm que ser procurados no exterior.

Ao nível da dinâmica familiar, a sociedade é a primeira a dizer àquela que exerce a função materna que ela nada sabe: sua intuição e sua empatia são substituídas pelos especialistas que têm a “verdade”. Além disso, tem-se que considerar as rápidas mudanças pelas quais vem passando as relações de gênero na sociedade contemporânea, num processo de ressignificação dos papéis de homem e de mulher que se encontra em pleno andamento. Se, antes, havia papéis claramente definidos, atualmente cada relação exige que se definam suas normas próprias. A falta de padrões claramente definidos ao nível mais amplo (para serem seguidos ou desafiados), nesse aspecto, deixa cada casal entregue à própria sorte no que se refere tanto a padrões de relacionamento entre si, quanto à definição de seus papéis paternos. A perda de normas sociais claras e de aparatos sustentadores dos mesmos traz uma sensação de desamparo à relação mãe-filho e, mais ainda, à relação pai-filho: qual é a lei que esse pai representa? Esse casal, não sustentado por uma rede social que lhe permita viver sua própria criatividade na definição de seus papéis, tem que se enrijecer na procura de padrões norteadores, padrões esses procurados nos lugares que a sociedade lhes indica: os especialistas. E a relação concreta vivida é cada vez mais desfocada. Podemos trabalhar com a hipótese de que pais que não são ouvidos e contidos (por uma regra clara, da qual podem se apropriar a seu modo), também não poderão ouvir e conter. Têm que se adaptar, e exigir adaptação. Ou, melhor dizendo, estão todos envolvidos num processo de sobreaptação, gerador da estrutura falso-*self*.

Acreditamos, assim, que a cultura contemporânea caminha num processo de redução do espaço da transicionalidade, tanto na relação mãe-bebê, quanto na relação mãe-cultura. E que, nesse vazio, referenciais pré-estabelecidos, que tem função semelhante à dos mitos – dizer e ocultar, dar parâmetros externos ao que é interno – ganham espaço. É nesse contexto que surge a questão da AIDS Social. Se o espaço transicional tem uma função simultaneamente defensiva e transformadora, pode ser usado com mais ênfase para um ou outro lado. No caso da AIDS Social, o aspecto defensivo nos parece claramente predominante, tanto no sentido individual quanto no social. Protege o indivíduo de se defrontar com os aspectos renegados de si mesmo, e é espelho-produto deformado de uma cultura cindida. Atuar sobre ela, no sentido de mudar significados e usos dos mesmos, pode abrir espaço para que a dimensão transformadora do espaço transicional ganhe dimensões maiores. Mesmo porque a AIDS denuncia que aquilo que era negado, **ESTÁ AÍ**. O marido exemplar, o artista idolatrado, o político reconhecido, a dona de casa perfeita, a criança inocente – podem ter AIDS. Meu filho, meu amigo, meu colega, eu mesmo – podemos ter AIDS. Todos entraram em contato com o tabu: como culpados ou como supostas vítimas, não importa, mas estão impregnados. A “rua” invade a “casa” (Da Matta, 1991). O espaço do público e do privado que, no Brasil, convivem tão bem nas suas contradições

desde que sejam mantidos adequadamente separados, de repente se misturam. O que ficava "embaixo do cobertor" se revela, o cobertor é brusca e violentamente arrancado e o indivíduo e a cultura se defrontam com o inominável: o que deveria ficar cindido está junto.

Culturalmente falando, a AIDS representa a ameaça de que mitos adequadamente criados se desfaçam. Pode ser vista, assim, como aquilo que denuncia uma sociedade cindida, em que o aparente, tão valorizado, esconde um não aparente inaceitável. E ambos pertencem ao mesmo objeto. Seria, nessa linha de raciocínio, sintoma denunciador de uma cultura falso-*self*. E que, como todo sintoma, abre a possibilidade de uma mudança. A proximidade forçada pelo fato de a AIDS estar atingindo amplos estratos da população, pela realidade de que cada vez mais alguém muito próximo esteja contaminado, pode abrir rachaduras no muro social necessário para manter esses tabus. E que, por identificação, valores estabelecidos (como a valorização do aparente) sejam questionados. Que o inaceitável (como, por exemplo, a homossexualidade) possa ser visto como algo mais próximo do campo do potencialmente aceitável. Enfim, que a AIDS, produto de uma cultura de falsos-*selves*, abra possibilidades de vivências mais verdadeiras, questionando, conseqüentemente, essa própria cultura.

Bibliografia

- BETTELHEIM, B. A. *O coração informado*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1985.
- BOLLAS, C. *A sombra do objeto*. Rio de Janeiro, Imago, 1992.
- CALLIGARIS, C. *Crônicas do individualismo cotidiano*. São Paulo, Ática, 1996.
- DA MATTA, R. *A casa e a rua*. Rio de Janeiro, Guanabara/Koogan, 1991.
- FIGUEIREDO, L. C. "Adolescência e violência: considerações sobre o caso brasileiro". *Boletim de Novidades da Livraria Pulsional*. Ano X, n^o 95, Março, 1997.
- FRANCISCO, B. S. da S. "Verdadeiro e falso-*self*: aproximações metapsicológicas". In *Winnicott: 24 anos depois*. Rio de Janeiro, Revinter, 1995.
- FREIRE COSTA, J. "Narcisismo em tempos sombrios". In *Tempo de desejo. Democracia e psicanálise*. FERNANDES, R. H. (org.). São Paulo, Brasiliense, 1991.
- FREUD, S. (1912). "Totem e tabu". In *Obras Completas de Sigmund Freud*. Tomo II. Madrid, Biblioteca Nueva, 1981.
- _____. (1930). "El malestar en la cultura". Tomo III. Op. cit.
- GREEN, A. *O desligamento*. Rio de Janeiro, Imago, 1994.
- LASCH, C. *A cultura do narcisismo*. Rio de Janeiro, Imago, 1983.
- _____. *O mínimo eu*. São Paulo, Brasiliense, 1986.
- LÉVI-STRAUSS, C. *Antropologia cultural*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1996.

- MELLO, F. J. "Vivendo num país de falsos-selves". In *Winnicott: 24 anos depois*. Rio de Janeiro, Revinter 1995.
- PARKER, R. "Um americano quando cai no samba, ou a cultura sexual brasileira e a AIDS". In DANIEL, H. e PARKER, R. *AIDS: A terceira epidemia*. São Paulo, Iglu, 1991.
- PELLEGRINO, H. "Psicanálise da criminalidade brasileira". In PINHEIRO, P. S. e BRAUN, E. (orgs.). *Democracia x violência*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1986.
- SANCHES, R. M. *Escolhi a Vida: desafios da AIDS Mental*. São Paulo, Olho D'Água, 1997.
- WINNICOTT, D. W. *O brincar e a realidade*. Rio de Janeiro, Imago, 1975.
- _____. *Da pediatria à psicanálise*. Rio de Janeiro, Francisco Alves, 1988.
- _____. *O ambiente e os processos de maturação*. Porto Alegre, Artes Médicas, 1990.
- _____. *Explorações psicanalíticas*. Porto Alegre, Artes Médicas, 1994.

Resumos

Este texto busca situar el significado de los mitos y de los tabús partiendo de la discusión de las diferencias en la visión de la cultura que tienen Freud y Winnicott. En este contexto se insiere la cuestión del SIDA social: un conjunto de representaciones, prejuicios y posturas relacionados al SIDA, que tienen la función de crear barreras defensivas en relación a los contenidos asociados al mismo: sexualidad "ilícita", destrutividad, impotencia y muerte.

Se situa la cuestión del SIDA social como producto de una cultura que viene siendo caracterizada como narcisista: se discuten sus características, relacionándolas específicamente a rasgos de la cultura brasileña y reposicionándola, desde una lectura winnicottiana, como una cultura de falsos-selves. El SIDA es colocado como, simultáneamente, un producto y una denuncia (por tanto, un síntoma) de esa cultura.

A partir d'une discussion des différences de vue sur la culture chez Freud et Winnicott, ce texte cherche à situer la signification des mythes et des tabous. Tel est le contexte où est insérée la question du Sida Social, cet ensemble de représentations sociales et de postures discriminatoires vis-à-vis du Sida, et dont la fonction est de créer des barrières défensives contre les contenus associés à ce dernier: sexualité "illicite", destructivité, impotence et mort.

La question du Sida Social est envisagée comme le produit d'une culture de plus en plus caractérisée comme narcissique, et dont les attributs sont discutés par rapport à des traits spécifiques de la culture brésilienne. Sous une lecture

winnicottienne cette culture s'avère être une culture de faux selfs. Le Sida est présenté à la fois comme un produit et une dénonciation (et donc un symptôme) de cette culture.

Based on the discussion of the differences between Freud and Winnicott's views on culture, this text strives to set the signification of myths and taboos. Within this context, we discuss the issue of Social Aids, that cluster of social representations and discriminatory postures with regard to Aids, which function is to create defensive barriers against the Aids-associated contents: "illicit" sexuality, destructiveness, impotence and death.

The issue of Social Aids is delineated as the product of a culture more and more characterized as a narcissist one, which attributes are discussed in relation to some specifically Brazilian cultural features. This culture is eventually reinstated, through a winicottian reading, as a culture of false selves. Aids is put forward as both a product and a denunciation (and thus a symptom) of this culture.