

Transformações psicomitológicas no Rorschach (*)

LUÍS MIGUEL BARREIROS (**)

MARIA EMÍLIA MARQUES (***)

INTRODUÇÃO

O Rorschach pode ser encarado, em duas dimensões básicas: uma dimensão intra-psíquica, em que se procura averiguar o funcionamento do aparelho psíquico do sujeito, o que é feito pela leitura dinâmica dos fantasmas transmitidos; ou numa dimensão inter-psíquica, na qual os fenómenos transferênciais e contra-transferenciais entre sujeito e psicólogo traduzem a mútua influência entre os dois sujeitos (Marques, 1999/2001).

Todo e qualquer tipo de objectos podem aparecer no protocolo, desde os objectos pertencentes aos reinos mineral, vegetal, animal até ao reino humano. O Rorschach aparece, assim, como uma espécie de espelho reflector entre os seres humanos e entre os seres humanos e o mundo. A subjectividade de cada ser humano parece imprimir, neste jogo de espelhos infinitos, um ângulo diferente às relações entre espelhos, produzindo de cada vez um grau de distorção (fantasmática) às figuras descritas. Torna-se

assim possível que, não só o Rorschach reflecta o mundo, mas também que o mundo nas suas variadas facetas metaforize o próprio Rorschach.

Tal como Lévi-Strauss (1964/1991) já tinha estabelecido para os mitos, parece que também para os temas rorschachianos “*não existe um verdadeiro término na análise mítica, nenhuma unidade secreta que se possa atingir ao final do trabalho de decomposição. Os temas desdobram-se ao infinito*” (op. cit., p.15).

Neste sentido, a unidade da semiologia do Rorschach é apenas tendencial e projectiva, tratando-se assim de um “*fenómeno imaginário implícito no esforço de interpretação, o seu papel é dar ao mito uma forma sintética e impedir que se dissolva na confusão dos contrários*” (Lévi-Strauss, op. cit., p. 15). Ou seja, trata-se de saber, no Rorschach, como e porque razão se passa de um termo ao seu contrário, de um termo ao seu oposto, procurando reter e interpretar esta passagem. É como se as passagens entre vários termos criassem, por um desdobramento ao infinito, a ilusão de uma unidade sempre temporária, precária e ameaçada, sempre relativa aos temas considerados. E porque as passagens se dão entre termos pertencentes a temas que se contêm e projectam uns nos outros, qualquer termo das séries em causa pode constituir um significado relativo a qualquer outro termo com ele relacionado. Qualquer objecto que aparece no Rorschach,

(*) Artigo elaborado a partir da dissertação de Mestrado em Psicopatologia e Psicologia Clínica com o mesmo título, apresentada e defendida no ISPA em 2008.

(**) Doutor em Psicanálise.

(***) Psicóloga Clínica, Professora Associada do Instituto Superior de Psicologia Aplicada.

pode constituir o significado apenas parcial para outro objecto com o qual se relacione. Algumas das relações entre objectos e temas do Rorschach são contidas, lidas e interpretadas por outras relações e noutros planos do próprio Rorschach, numa sempre procurada gradação contínua entre a descontinuidade objectal que o compõe. Tal como nos mitos de Lévi-Strauss, esta multiplicidade de objectos e temas “*oferece algo de essencial, pois está ligada ao duplo carácter do pensamento mítico que coincide com seu objeto, do qual constitui uma imagem homóloga mas sem jamais conseguir fundir-se com ele pois evolui num outro plano*”, podendo concluir-se por esta via que, assim como nos mitos, os temas e objectos do Rorschach “*são in-termináveis*” (Lévi-Strauss, op. cit., p. 15), embora finitos. O Rorschach torna-se assim um “*sujeito semiótico*” (significa sempre), na medida em que é o seu próprio objecto (relação de objectos).

Importa assim entender que consideramos o Rorschach, nesta perspectiva e na sua forma empírica, como um simples efeito de superfície de um vasto intervalo de significantes constituintes materiais do sentido da existência humana. Não interessa o facto de serem x cartões e estas ou aquelas manchas, isso é arbitrário, tal como o próprio Saussure (1916/1972) já tinha notado na relação, constitutiva do signo, entre significado e significante. A apresentação empírica do teste (os cartões, as manchas, o que se deve ou não perguntar, as reacções que se têm, o tempo de resposta, etc.) é apenas um conjunto de significantes, eles próprios pertencentes à cadeia significante enquanto suporte do sentido da vida. Esta cadeia significante que, ao contrário de Saussure, tomou a primazia na teoria linguística desde Jakobson (1977), e foi adoptada por autores como Lévi-Strauss (1955/1970, 1950/1988) e Lacan (1966/1998), corresponde àquilo que Eco (1973/1997) denomina por “*lei de progressividade do processo sígnico*” ou “*semiose ilimitada*” (pp. 151-152).

É nesta semiose ilimitada que, argumentamos, o Rorschach labora na sua ilimitada, embora finita nos temas, produção de significados, “*onde se joga um processo em que a simetria, ao abrir o espaço para o múltiplo e o infinito, obriga e impõe, também, o retorno, o reencontro e a fixação no uno, no indivisível, no unido, integrado*

e coeso para se operar, de novo, o espaço do múltiplo, do infinito finito. Este é o universo da transformação simbólica” (Marques, 1999/2001, p. 208). Na medida em que é um “*processo sígnico*”, designá-lo-emos por “*processo Rorschach*”, a fim de vincarmos a sua natureza semiótica, que subjaz à mera apresentação empírica do teste. O que designamos por “*processo Rorschach*” a esta luz, está na estreita continuidade das teses de Chabert (1998/2000) e de Marques (1999/2001). A continuidade que o Rorschach reconstitui na semiose ilimitada, opera a partir da descontinuidade dos significantes ou dos objectos que aparecem nas descrições dos protocolos Rorschach. Tal como Jakobson (1977) previa para os fonemas que isoladamente nada significam, mas apenas na sua mútua oposição, a mesma hipótese pode ser colocada sobre as relações entre os objectos descritos nos protocolos Rorschach. Isto implica, dentro do paradigma lévi-straussiano, que o Rorschach pode ser entendido como uma “*linguagem*”, embora use a própria linguagem como mediador descritivo das manchas. O Rorschach enquanto sistema (de interpretação) é o que mais se aproxima da linguagem (sistema por excelência), na medida em que seja entendido enquanto operador mítico que, precisamente nessa qualidade, detecta mitos pessoais constitutivos do aparelho psíquico do indivíduo.

Influenciado pela linguística estrutural de Saussure (1916/1972), Troubetzkoy (1939/1949) e Jakobson (1963, 1977), Lévi-Strauss (1955/1970) irá desenvolver uma análise consecutiva relativa à mitologia, que culminará numa grelha de duas entradas para análise dos mitos, a grelha sincro-diacrónica. É um procedimento diagramático que estará omnipresente, embora latente, em todas as obras das *Mitológicas*. A sua explicitação decorreu no entanto de maneira mais clara e metódica em *A Estrutura dos Mitos* (Lévi-Strauss, 1955/1970).

A proposta do autor, exemplificada com o mito de Édipo, consistiu em distribuir as acções das personagens em linhas horizontais denominadas, por inspiração na linguística, por “*sintagmas*” ou “*diacronias*”, uma vez que decorrem segundo a ordem cronológica do tempo linear. Aquilo que as acções diacrónicas têm em comum, quer em diferentes lugares no mesmo tempo, quer em diferentes momentos

do tempo no mesmo lugar, foi colocado em colunas verticais da grelha e denominado por “paradigmas” ou “sincronias”.

Pode-se ver aqui, desde logo, que o mito, segundo esta concepção, se joga numa constante tensão entre os acontecimentos reais e históricos do tempo e os desejos que, fora do tempo, os alimentam e condicionam. O mito fala, portanto, daquilo que aconteceu algures no passado (mas um passado que por não ser identificável remete para o não-tempo, para a ausência do tempo, para a sincronia) para explicar um estado de coisas no presente (no tempo, na diacronia). O desconhecimento do tempo por parte do inconsciente (Freud, 1915/1981) encontra-se, portanto, esquematizado nas colunas sincrónicas da grelha dos mitos de Lévi-Strauss. Segundo Lévi-Strauss (1955/1970), “um mito diz respeito, sempre, a acontecimentos passados: ‘antes da criação do mundo’, ou ‘durante os primeiros tempos’, em todo caso, ‘faz muito tempo’. Mas o valor intrínseco atribuído ao mito, provém de que estes acontecimentos, que decorrem supostamente em um momento do tempo, formam também uma estrutura permanente. Esta relaciona-se simultaneamente com o passado, o presente e o futuro” (p. 241).

Que lógica preside então à grelha de dupla entrada para análise dos mitos? A assumpção básica do autor é a da íntima relação entre mito e linguagem: “(...) Se os mitos têm um sentido, este não pode ater-se aos elementos isolados que entram na sua composição, mas à maneira pela qual estes elementos se encontram combinados. (...) O mito provém da ordem da linguagem, e faz parte integrante dela; entretanto, a linguagem, tal como é utilizada no mito, manifesta propriedades específicas. (...) Essas propriedades só podem ser pesquisadas acima do nível habitual da expressão linguística; dito de outro modo, elas são de natureza mais complexa do que as que se encontram numa expressão linguística de qualquer tipo” (op. cit., p. 242).

Daqui chega-se à conclusão de que “(...) como todo ser linguístico, o mito é formado por unidades constitutivas; (...) essas unidades constitutivas implicam a presença daquelas que intervêm normalmente na estrutura da língua, ou seja, os fonemas, os morfemas e os semantemas. Mas elas estão para os semantemas assim como os semantemas estão para os morfemas e assim

como os morfemas estão para os fonemas. Cada forma difere da que a precede, por um mais alto grau de complexidade. Por esta razão, denominaremos os elementos que provêm particularmente do mito (e que são os mais complexos de todos): grandes unidades constitutivas” (op. cit., p. 243).

As grandes unidades constitutivas são os feixes de relações sincrónicas nas colunas verticais da tabela. Chegámos então aos mitemas, as unidades mínimas constitutivas dos mitos: “Como se procederá para reconhecer e isolar essas grandes unidades constitutivas, ou mitemas? Sabemos que elas não são assimiláveis, nem aos fonemas, nem aos morfemas, nem aos semantemas, mas se situam num nível mais elevado: senão o mito seria indistinto de qualquer outra forma de discurso. Será necessário pois procurá-las no nível da oração” (op. cit., p. 243).

A questão agora é a de saber qual a melhor técnica para diferenciar os mitemas uns dos outros, na análise de cada mito e entre os mitos, a fim de os colocar nas colunas verticais da tabela. Lévi-Strauss (1955/1970) usará então “(...) a seguinte técnica: cada mito é analisado independentemente, procurando-se traduzir a sucessão de acontecimentos por meio de frases o mais curtas possíveis. Cada frase é inscrita numa ficha que traz um número correspondente ao seu lugar na narrativa. Percebe-se, então, que cada cartão consiste na atribuição de um predicado a um sujeito. Ou melhor, cada grande unidade constitutiva tem a natureza de uma relação” (p. 243).

Este ponto é importante para a tese aqui avançada, pois aqueles que denominamos por “objectos míticos” na estrutura dos protocolos Rorschach, consistem na atribuição de predicados a sujeitos detectáveis nas mais curtas frases possíveis fornecidas pelos sujeitos. Ora, a predicação de sujeitos constitui uma inevitável característica das relações interpessoais. Trata-se de um outro modo de ver a definição generalista de “objecto”, nas teorias das relações de objecto, dada por Greenberg e Mitchell (1983/2003): “o termo tem sido utilizado para descrever quer as pessoas reais no mundo externo, quer as imagens que delas são formadas internamente”(p. 34), acrescentando que o respectivo conceito está “em concordância com a experiência dos doentes cujo mundo pode ser descrito por “objectos” que estão activos ou estáticos, vivos ou mortos, que são

benignos ou malignos, etc. A própria generalidade do termo indica a variabilidade da experiência de cada um com outras pessoas” (pp. 34-35) e admitindo ainda que “*um objecto, de acordo com o emprego comum do termo, apesar da sua durabilidade, pode ser manipulado e modificado. Pode ser remodelado, pintado de novo, partido em dois, reparado ou pode mesmo ser destruído*” (p. 35) tal como os mitos, aliás, na acepção de Lévi-Strauss (1955/1970, 1964).

É assim que para Lévi-Strauss (1955/1970), as verdadeiras unidades constitutivas do mito (unidades que dão sentido às acções predicadas dos sujeitos), na qualidade de mitemas, “*não são as relações isoladas, mas feixes de relações, e (...) é somente sob a forma de combinações de tais feixes que as unidades constitutivas adquirem uma função significativa. Relações que provêm do mesmo feixe podem aparecer em intervalos afastados, quando nos situamos num ponto de vista diacrónico, mas se chegamos a restabelecê-las no seu agrupamento ‘natural’, conseguimos ao mesmo tempo organizar o mito em função de um sistema de referência temporal de um novo tipo (...) Realmente, este sistema é de duas dimensões: ao mesmo tempo diacrónico e sincrónico, e reunindo assim as propriedades características da ‘língua’ e as da ‘palavra’*” (p. 244).

Deste modo acabamos por obter uma esquematização da tabela mítica na forma do quadro abaixo reproduzido. A ilustração do método de análise mítica pela grelha funciona “como se nos fosse apresentada uma sequência de números inteiros, do tipo 1, 2, 4, 7, 8, 2, 3, 4, 6, 8, 1, 4, 5, 7, 8, 1, 2, 5, 7, 3, 4, 5, 6, 8, sendo-nos atribuída a tarefa de reagrupar todos os 1, todos os 2, todos os 3 etc., sob forma de quadro” (Lévi-Strauss, op. cit., p. 246). E o “quadro” tomaria a forma abaixo indicada:

1	2		4		7	8
	2	3	4		6	8
1			4	5	7	8
1	2			5	7	
		3	4	5	6	8

É de acordo com tabelas reticulares sincro-diacrónicas desta natureza, que mais tarde o autor irá desenvolver a sua metodologia de análise mítica, descrita sumariamente segundo os seguintes procedimentos: “[a] nossa empresa (...) não se

deixa restringir a limites territoriais ou a classificações. Não importa o modo como a encaremos, ela desenvolve-se como uma nebulosa, sem jamais reunir de modo durável ou sistemático a soma total dos elementos de onde tira cegamente a sua substância, certa de que o real lhe servirá de guia e lhe mostrará um caminho mais seguro do que aqueles que poderia ter inventado. A partir de um mito escolhido, senão arbitrariamente, mas em virtude do sentimento intuitivo de sua riqueza e fecundidade, e em seguida analisado de acordo com as regras estabelecidas em trabalhos anteriores (...) configuramos o grupo de transformações de cada sequência, seja no interior do próprio mito, seja elucidando as relações de isomorfismo entre sequências extraídas de vários mitos provenientes da mesma população. Assim, já nos elevamos da consideração de mitos particulares à de certos esquemas condutores que se ordenam sobre um mesmo eixo. Em cada ponto desse eixo assinalado por um esquema, traçamos na vertical, digamos assim, outros eixos resultantes da mesma operação, mas agora não mais efectuada por meio dos mitos de uma única população, aparentemente diferentes, mas de mitos que, embora pertencentes a populações vizinhas, apresentam certas analogias com os primeiros. Desse modo, os esquemas condutores simplificam-se, enriquecem-se ou transformam-se. Cada um deles torna-se origem de novos eixos, perpendiculares aos precedentes em outros planos, aos quais logo irão agarrar-se por um duplo movimento prospectivo e retrospectivo, sequências extraídas de mitos provenientes de populações mais remotas ou de mitos inicialmente descartados por parecerem inúteis ou impossíveis de interpretar, embora pertencentes a povos já passados em revista. À medida que a nebulosa se expande, portanto, seu núcleo condensa-se e organiza-se. Filamentos esparsos soldam-se, lacunas preenchem-se, conexões estabelecem-se, algo que se assemelha a uma ordem transparece sob o caos. Como numa molécula germinal, sequências ordenadas em grupos de transformações vêm agregar-se ao grupo inicial, reproduzindo-lhe a estrutura e as determinações. Nasce um corpo multidimensional, cuja organização é revelada nas partes centrais, ao passo que na sua periferia ainda reinam a incerteza e a confusão” (Lévi-Strauss, 1964/1991, pp. 12-13).

Deste modo, todas as relações agrupadas na mesma coluna apresentam, por hipótese, um traço comum que se trata de evidenciar (Lévi-Strauss, 1955/1970). Neste ponto, e uma vez que não vamos seguir até ao fim a demonstração pormenorizada de Lévi-Strauss, importa acrescentar que o autor prevê que a narrativa do mito (exemplificado com o mito de Édipo) prossiga com a superação de oposições entre as colunas. Significa isto que, relativamente ao quadro acima esboçado, por exemplo “*a quarta coluna mantém com a coluna 3 a mesma relação que a coluna 1 com a coluna 2. A impossibilidade de manter em conexão grupos de relações é superada (ou mais exactamente substituída) pela afirmação de que duas relações contraditórias entre si são idênticas, na medida em que cada uma é, como a outra, contraditória consigo mesma*” (Lévi-Strauss, 1955/1970, p. 249). Este ponto é importante, pois retrata noutra paradigma um dos importantes conceitos freudianos, o de “série complementar”, que prevê que “*a constituição sexual hereditária apresenta-nos uma grande variedade de disposições, conforme seja herdado, com particular intensidade, um ou outro dos instintos parciais, sozinho ou em combinação com os outros. A constituição sexual forma, portanto, junto com o factor da experiência infantil, uma ‘série complementar’ exactamente semelhante àquela que já sabemos existir entre disposição e experiência casual do adulto*” (Freud, 1916-17/1996b, p. 365).

Ou seja, a “causação da neurose” requer uma “disposição devida à fixação da libido”, situada no domínio da experiência infantil, e uma experiência casual traumática no adulto (Freud, op. cit.) que a substitui e a expressa por outros meios. Trata-se da polémica teoria do duplo trauma no aparecimento da neurose. Interpretada em retrospectiva pelo prisma lévi-straussiano, diríamos que a neurose é uma transformação estrutural por oposição e substituição entre duas oposições traumáticas na vida humana com uma nova configuração mental como resultado: oposição traumática entre *id* e mundo externo, primeiro; oposição traumática entre *ego* e *super-ego* após internalização objectal, depois. Em termos de segunda tópica do aparelho psíquico, há assim uma “primeira” oposição pré-edipiana entre o *id* e as exigências do mundo externo – é

o passado: “antes da criação do mundo”, ou “durante os primeiros tempos”, em todo caso, “faz muito tempo” (Lévi-Strauss, 1955/1970) – e uma segunda oposição pós-edipiana entre *ego* e *super-ego* – é o presente do aparelho psíquico durante o qual os “mitos individuais dos neuróticos” (Lacan, 1953/1987) compõem e “transformam” (Bion, 1965/1991) constantemente o passado.

Nesta perspectiva, entenderemos o processo Rorschach como uma emissão de mitos transformáveis do presente para o passado (regressão) e do passado para o presente (progressão), na medida em que a combinatória das percepções e representações de cada cartão fornece uma constante resposta mutativa aos traumas do sujeito. Isto implica entender o Rorschach enquanto Complexo-Mítico-Dinâmico-Transformável, no qual as oposições entre [sujeito-prova] e [sujeito-sujeito psicólogo] são manifestadas, substituídas e superadas no processo Rorschach enquanto metáfora da segunda tópica do aparelho psíquico. A “exteriorização”, a “manifestação” do aparelho psíquico dá-se deste modo no processo Rorschach como o Outro Simbólico da interacção imaginária eu (sujeito)-outro (psicólogo). Nesta perspectiva a tese de Leichtman (1996) que admite o Rorschach como veículo ou meio de representação entre um emissor e um receptor seria entendida no sentido em que tal “veículo” se caracterizaria pela emissão e recepção de mitos, cuja combinatória transformadora entre percepções e representações trocadas forneceria o valor simbólico das interpretações.

Defendemos aqui que o Rorschach tem por função fornecer configurações temporárias estabilizadas dos mitos pessoais que o sujeito formou até ao momento em que lhe é proposto interpretar as manchas.

O PROTOCOLO RORSCHACH

Para podermos exemplificar o paradigma acima descrito, procederemos ao delineamento da grelha psicomítica aplicada ao protocolo de Rorschach de Régis, 24 anos, com diagnóstico de esquizofrenia paranóide, publicado *in* Chabert (1998/2000, pp. 235-240).

PROCEDIMENTOS DE ANÁLISE DO RORSCHACH

As configurações temporárias dos mitos pessoais formados são detectáveis através da metodologia agora proposta. Tal metodologia consiste na construção sistemática da denominada grelha sincro-diacrónica ou grelha psico-mítica. A grelha consiste numa tabela de dupla entrada, na qual constam as mais curtas frases possíveis relativas ao protocolo do sujeito. A tabela é formada por dez linhas horizontais relativas aos dez cartões que formam a prova. As linhas são designadas por linhas diacrónicas, na medida em que são reguladas pelo tempo cronológico da verbalização do sujeito. As frases numeradas dos protocolos são distribuídas pelas linhas horizontais relativas a cada cartão, respeitando sempre a sucessividade cronológica original. Cada frase ou oração corresponderá ao que designaremos por mitemas, significantes, objectos psicanalíticos ou elementos alfa, na medida em que constituem as mais pequenas unidades de significado constituintes dos mitos pessoais do sujeito. Estas unidades elementares ou mitemas são organizadas ou arrumadas nas colunas verticais da grelha, que designaremos por colunas sincrónicas. Tais colunas são a-temporais e são formadas pelos grandes temas da existência humana: morte, corpo, sexualidade, filiação intergeracional, entre outras. Cada mito pessoal será identificado na medida em que constitua uma relação de equilíbrio temporária entre cada quatro colunas, de acordo com a fórmula psicomítica de Lévi-Strauss (1955/1970).

Neste protocolo analisaremos primeiro os mecanismos de defesa compostos sobretudo por mitemas nos domínios anatómico, botânico e animal. Identificaremos dois códigos fundamentais no psicomito de Régis: o código espacial e o anatómico. A partir daqui deduziremos o núcleo central edipiano do sujeito e, finalmente, identificaremos a relação de equilíbrio entre as quatro colunas centrais do mito pessoal de Régis, de acordo com os procedimentos da fórmula canónica dos psicomitos inerente à estrutura da grelha. Construiremos, finalmente, a grelha de quatro colunas relativa ao mito pessoal de Régis vigente na altura da administração do teste.

ANÁLISE DO PROTOCOLO DE RÉGIS

Grelha sincro-diacrónica original designada por “grelha psicomitológica 1” na qual reproduzimos a narração cronológica conforme o protocolo de Régis.

Na grelha psicomitológica 1 (Anexo) podemos verificar que logo no início continuam as duas primeiras colunas do código edipiano (colunas da filiação) por preencher.

Tendo sempre em atenção o princípio segundo o qual aqui se trata de mediação de opostos, ultrapassagem de opostos a fim de construir novos “objectos psicanalíticos” (Bion, 1962/1991, p. 68), definidos pelas “hipóteses de definição” (Bion, 1962/1991, p. 67) geradas na cadeia significante no seio de novas versões míticas da narração do paciente, podemos verificar na diacronia narrativa dos cartões comentados um código espacial caracterizado pela oposição dos significantes dentro/fora e baixo/alto. No cartão II “*um objecto interplanetário entra na vagina*” (sentido “fora→dentro” e “alto→baixo”). No cartão IX um “*géiser sai do pescoço*” (sentido “dentro→fora”) e no cartão X um “*sinhal de progresso (procura de petróleo no solo)*” está “*apontado ao céu, à divindade*” (sentido “dentro→fora” e “baixo→alto”). A ordem cronológica do discurso do sujeito produz toda uma série de mediações, ao longo do Rorschach, entre, digamos assim, uma “entrada inaugural” (acontecimento mítico fundador, inaugural) e uma “saída final”. Entre esta entrada e esta saída, o *Ego* de Régis empreende uma longa viagem.

O *Ego* de Régis aparece no cartão IX recalcado pelo jogo anagramático da linguagem e investido na figura do “*géiser*”: “*Régis*” deslocado, condensado e figurado no anagrama do “*géiser*” tenta fazer um primeiro movimento de “dentro→fora” saindo de um pescoço, dimensão oral da sua regressão: “(...) o discurso em seu conjunto pode tornar-se objeto de uma erotização, que segue os deslocamentos da erotogenia na imagem corporal. O discurso assume então uma função fálico-uretral, erótico-anal ou sádico-oral” (Lacan, 1953/1998, pp. 302-303). O falicismo uretral ou o sadismo oral que o investimento no “*géiser*” por Régis parece indicar, desdobra-se mais uma vez segundo o modelo da grelha mítica sincro-diacrónica de duas entradas na medida em que se, com efeito, é necessária a linearidade que

Saussure (1916/1972) considera constitutiva da cadeia do discurso, em conformidade com sua emissão por uma só voz, e na horizontal em que ela se inscreve em nossa escrita, ela não é suficiente” pois “*não há cadeia significativa, com efeito, que não sustente, como que apenso na pontuação de cada uma de suas unidades, tudo o que se articula de contextos atestados na vertical, por assim dizer, desse ponto*” (Lacan, 1957/1998, pp. 506-507).

A revelação das pulsões de Régis no investimento da imagem do géiser ao nível do pescoço, denuncia, em todo o protocolo e em termos de código espacial e anatómico, o denominado deslocamento defensivo de baixo para cima, que acontece quando “*as sensações e as inervações e até mesmo os processos de erecção, que pertencem propriamente aos genitais, se [deslocam] para outras regiões remotas do corpo – como, por exemplo (...) para cima, para a cabeça e a face*” (Freud, 1916-17/1996a, p. 329). Sobre isto temos: no cartão III, *uma cabeça de monstro, uma auréola na cabeça de Cristo e um cérebro vermelho*; no cartão V, *uma cabeça de caracol*; no cartão VI, *os olhos e pulmões*; no cartão VII, *duas bocas*; no cartão VIII, *a árvore da vida em cima de duas estátuas, portanto acima do órgão da cabeça*; no cartão IX, *cornos e cérebro de rinoceronte, cabeça oculta e testículos no lugar dos braços no super-homem e busto de Deus*; no cartão X, *cabeça do diabo com capacetes*. Há, no entanto, movimentos inversos de cima para baixo, como no cartão IV, onde aparece *uma cauda de cacto picante e um monstro com ventosas no lugar dos pés*. Note-se agora como na coluna do cartão IV, onde aparece o mitema do “*monstro com ventosas no lugar dos pés*” aparece também o mitema que constitui o elemento culminante da narração do mito rorschachiano de Régis: o “*géiser*”, no cartão IX e o *petróleo*, no cartão X, cujo símbolo da sua busca surge apontado ao céu, à divindade. “*Géiser*” que, duas colunas à frente, no mesmo cartão IX, aparece associado ao significante “*pescoço*”. Portanto, no mesmo eixo semântico do código espacial e anatómico (imagem do corpo), temos mitemas que vectorialmente nos descrevem as direcções opostas de baixo para cima e de cima para baixo: o *Ego* de Régis obtém uma “*libertação*” sublimada, através de um

géiser que explode a partir de um *pescoço* (cartão IX) e o mesmo *Ego* está “*preso*” no cartão IV na figura de *um monstro* que tem dificuldade em descolar da superfície da terra, um monstro que funciona como figura mediadora, como termo mediador entre o *petróleo* (fonte de energia para combustão) abaixo da terra, contido no seio da terra e a ambivalência afectiva da divindade (deus e o diabo) que acima da terra tudo observa. Este tipo de monstro parece cinestésicamente semelhante aos monstros ctónicos de alguns mitos, monstros que saídos debaixo da terra aparentam um andar atabalhoado e ziguezagueante (as ventosas fixam-se à terra). Estes monstros estão classificados na quarta coluna da grelha mítica de Lévi-Strauss aplicada à análise do mito de Édipo: “*Em mitologia é frequente que os homens nascidos da Terra sejam representados, no momento da emergência, como ainda incapazes de andar, ou andando desajeitadamente*” (Lévi-Strauss, 1955/1970, p. 249).

O código espacial desdobra-se ainda noutra sub-código: o *Ego* de Régis projecta o conflito pulsional ao nível da imagem do corpo e da anatomia na geografia. De um código espacial interno (anatómico), passamos a um código espacial externo, a terra com os seus elementos dinâmicos e ocultos: *petróleo* e *géisers*. O alto e baixo são, neste código, definidos através de significantes que se situam abaixo ou acima da superfície da terra. A superfície da terra tornou-se agora significante do *Ego* dividido de Régis. A simetria do Rorschach transportou Régis para a metáfora da “*terra*” enquanto significante defensivo da cisão do seu *Ego* (cf. Freud, 1938/1996) e reconstrutor mítico temporário da função sintética do *Ego*. Abaixo da terra, as pulsões recalçadas, acima, a sua sublimação. Abaixo da terra, o *petróleo* a ser explorado, libertado, acima, a torrente fortíssima do *géiser* que expele o substituto do *petróleo*, a água (também ela subterrânea), bem acima da crosta terrestre (cartões IX e X). E no cartão IV, o código anatómico refere-nos a presença de um significante oposto às torres de *petróleo* apontadas para cima e ao *géiser* de natureza fálica – uma cauda de cacto, picante, apontada para baixo, para a terra. Uma cauda certamente penetrante, escavadora da superfície terrestre. Uma cauda que, enquanto membro sem cabeça (inverso de um pénis) nos remete para um super-homem sem cabeça e

cujos testículos ocupam o lugar dos braços. O corpo inteiro (com o tronco entre dois testículos) é agora metáfora do órgão masculino – Ferenczi (1924/1993, p. 268) já tinha chamado a atenção para a “identificação do organismo total com o órgão genital” enquanto uma das funções do coito. O pescoço sem cabeça (cartão IX), neste feixe de relações, é o oposto complementar da cauda picante (cartão IV). A correlação por opostos, em termos de imagem corporal e código anatómico, liga estes dois significantes de uma maneira surpreendente: pois um pescoço e uma cabeça constituem uma metáfora de um pénis e um pescoço sem cabeça um pénis castrado representado por uma cauda picante (analidade sádica). Segundo Wisdom (1961, p. 234), até os símbolos fálicos ocultos (como a chaminé) podem representar simultaneamente um pénis e uma vagina e, nesta medida, colocamos a hipótese segundo a qual um pescoço, na qualidade de órgão por onde passam conteúdos, poder representar também o órgão feminino. Se assim for, Régis estaria a usar regressivamente a bissexualidade, disfarçada sob conteúdos manifestos de falicidade encobridora de um “*conflito subjacente relativo a uma destrutividade em direcção à mãe e vinda da mãe; e que o simbolismo pode ser dito inteligentemente desenhado para nos colocar fora de cena na medida em que é exteriormente fálico e interiormente representativo da vagina*” (Wisdom, 1961, p. 234). Embora aplicada à conversão histórica, a hipótese de Wisdom sobre a relação sexual sádica, tomada e vivida como introjecto maligno ao serviço da defesa no mesmo indivíduo, poderia estar presente no caso Régis, desde a entrada do objecto interplanetário numa *vagina* (cartão II) até à explosão orgásmica num *géiser* metafórico (cartão IX). Na mesma linha de pensamento, a “*traqueia-artéria*”, significante morfologicamente próximo dos “*mísseis*” na cabeça e do “*objecto interplanetário*” (⇔ “*míssil*”), serve de mediador entre o alto e o baixo no código corporal anatómico, entre a cabeça e respectivos significantes associados e os pés que prendem à terra como ventosas. Esquematizemos:

“cabeça” → “traqueia-artéria” → “ventosas-pés”

Este é um dos segmentos da cadeia significativa ou função-alfa, cadeia que descreve a transição

mediadora entre termos opostos. Em termos de código anatómico na narração de Régis, a cabeça opõe-se à “traqueia-artéria” e esta opõe-se às “ventosas-pés”. Sendo extremo de duas cadeias (“cabeça” → “traqueia-artéria” + “traqueia-artéria” → “ventosas-pés”), o termo “traqueia-artéria” torna-se mediador entre dois extremos (este significante funciona agora como significante ao serviço da função sintética do *Ego* que, como Freud referia, quando não encontra associações verdadeiras não hesita em fabricar uma falsa). Estamos, todavia, no âmbito do mesmo código anatómico.

Note-se que o cartão que serve de mediador no código espacial anatómico contém um significante mediador (“traqueia-artéria”), que conduz a outro significante que agora medeia entre dois códigos. As ventosas constituem uma mediação entre o que se situa agora no alto, o corpo, e o baixo – o subterrâneo –, o qual nos conduzirá aos significantes “petróleo” e “géiser” que defensivamente aparecem invertidos, ou seja, no extremo semântico do código espacial interno anatómico (alto).

“cabeça”-“mísseis” → “traqueia-artéria” →
→ “ventosas-pés” → “géiser”, “petróleo”

Já estamos perante dois códigos: o código anatómico, interno, podendo ser lido espacialmente em termos de imagem do corpo e o código espacial externo, que pode ser lido em termos dos significantes que se situam abaixo da superfície da terra e acima dela. A imagem do corpo bipartida entre o alto e o baixo está agora investida no código espacial externo. O mesmo par de opostos atravessa agora dois códigos. Este processo desdobra-se a partir do significante “ventosas-pés”: o monstro que se desloca com ventosas anuncia uma “libertação” por vir; a extrema dificuldade do movimento com ventosas sobre a superfície terrestre é o oposto complementar da extrema facilidade com que se liberta a energia antes contida sob a terra: a explosão do géiser. Por isso, os significantes “géiser-petróleo” vão aparecer ao nível do pescoço, enquanto órgão anatómico situado no alto. Sigamos a cadeia significativa, tal como enquadrada pela tabela mítica, a fim de extrairmos mais conclusões. No cartão IX, podemos ver a presença enigmática dos duplicados. Muitos significantes

aparecem aos pares ao longo dos cartões e na mesma célula da grelha do cartão IX podemos encontrar *dois diabos que observam* e *dois cérebros* na qualidade de órgão da cabeça. O código espacial inerente à cadeia significativa pode ajudar-nos a encontrar resposta para estas presenças. O diabo, enquanto oposto do divino, é considerado pelo senso comum como um ser do inferno situado abaixo da terra, em oposição complementar a Deus, cuja presença é frequentemente conotada, ao alto, no céu. O *voyeurismo* da pulsão escopofílica, traduzido pelo significante do “diabo” duplicado, pode indicar uma ambiguidade afectiva de Régis relativamente à figura paterna. Mas a cadeia significativa “obriga-nos” a identificar a cisão de Régis relativamente a esta figura como uma cisão defensiva do seu *Ego*, que coloca o diabo observador enquanto mau objecto abaixo da terra e o diabo observador enquanto bom objecto acima da terra. O diabo é uma figura monstruosa que anuncia também ele a explosão por vir. A ambiguidade afectiva relativa ao monstro com ventosas sobre a terra marca o limiar de passagem entre o mau objecto diabólico abaixo da terra e o bom objecto acima, na medida em que se assemelha a figuras divinas do alto (no cartão IX, nesta célula, Régis equipara os “*diabos grávidas*” a “*estátuas da Virgem*” e ao “*busto de Deus*”). A gravidez diabólica anuncia também um “inchaço” anatómico (código anatómico) enquanto significante contendor de uma energia por explodir. E deveríamos também identificar neste segmento da cadeia significativa a explosão do géiser com o nascimento proveniente da gravidez. Aparecem ainda *dois cérebros verdes*. O significante “verde” é mais difícil de explicar, mas parece-nos possível classificá-lo como objecto bizarro, no sentido de Bion (1962/1991). Entretanto, o cérebro, enquanto órgão anatómico da cabeça e possuidor de dois hemisférios, pode remeter-nos mais uma vez para o código espacial que divide a terra em dois hemisférios pela linha do equador. Aqui, a linha divisória entre o que está abaixo e o que está acima da terra torna a merecer a nossa atenção enquanto significante organizador dos mecanismos de defesa de Régis. No mesmo cartão IX, Régis refere *dois diabos com cornos de rinoceronte*: tendo o rinoceronte um só corno fálico, novamente a cadeia significativa e a

estrutura binária do código espacial e anatómico nos remetem para a duplicidade da figura diabólica enquanto situada abaixo e acima da terra (mundo cortado em dois), e para a terra enquanto dividida entre o alto e o baixo relativamente à sua linha de superfície.

A questão que agora se coloca é: porque razão a rigidez típica da figura da estátua (neste caso de uma mulher, a Virgem, e de um homem, Deus, aparece no cartão IX precisamente ao nível da cabeça (ao nível do “alto” enquanto significante condensador dos códigos anatómico e espacial interno)? E porque razão o significante da “estátua” é aplicado a um aparente substituto do casal parental (“Virgem+Deus”), numa espécie de tentativa de reconstituição da “unidade parental” (1930/1996)? Segundo a tese de Freud (1922/1981), a decapitação da cabeça da Medusa, assim como o medo petrificante de tomá-la como objecto do olhar, com os seus vários cabelos, simbolizava o medo petrificante da castração, medo derivado da eventual observação ou imaginação do órgão sexual feminino enquanto castrado (teoria sexual infantil) tendo os cabelos (púbicos) a função de substituição do pénis em falta. Recordamos que o significante da “estátua” aparece no mesmo cartão IX e na mesma célula da grelha psicomitológica onde se encontra um “super-homem sem cabeça”. Este segmento da cadeia significativa da narração de Régis indica-nos, portanto, a equiparação entre o “super-homem sem cabeça” e as figuras divinas em “estátua” através da castração. Para “provarmos” isto, temos que ter uma correspondência em termos de código anatómico e espacial que nos apresente um oposto complementar da castração enquanto ausência de cabeça. Para tal, importa entender qual a função da reunião dos pais na economia libidinal do ser humano.

Segundo Klein (1930/1996), “*a criança espera encontrar dentro da mãe (a) o pénis do pai, (b) excrementos e (c) crianças, identificando todas essas coisas com substâncias comestíveis. De acordo com as fantasias (ou “teorias sexuais”) mais iniciais da criança a respeito do coito entre os pais, o pénis do pai (ou seu corpo inteiro) se incorpora à mãe durante o acto sexual. Assim, os ataques sádicos da criança têm como objecto tanto o pai quanto a mãe, que são mordidos, despedaçados, cortados ou esmagados*”

na fantasia. Os ataques dão origem à ansiedade de que o indivíduo seja punido pelos pais em conjunto. Essa ansiedade também é internalizada em consequência da introjecção sádico-oral dos objetos e, assim, já é dirigida para o superego primitivo. A minha experiência mostra que essas situações de ansiedade nas fases iniciais do desenvolvimento mental são as mais profundas e poderosas. Também descobri que o sadismo uretral e anal, que logo se soma ao sadismo oral e muscular, desempenha um papel importante no ataque fantasiado ao corpo da mãe. Na fantasia, os excrementos transformam-se em armas perigosas: o acto de urinar é equiparado a cortar, furar, queimar e afogar, enquanto a massa fecal é encarada como armas e mísseis. Num estágio posterior da fase que acabo de descrever, esses modos violentos de ataque dão lugar a agressões ocultas pelos métodos mais refinados que o sadismo pode criar, e os excrementos passam a ser iguados a substâncias venenosas” (p. 251).

Os “mísseis” que alguns psicomitemas do Rorschach indicam estar ao nível da “cabeça” ficam assim ligados, por inversão (transformação) dos significantes do código anatómico e espacial de Régis, à analidade sádica da “*cauda de cacto picante do monstro*” (cartão IV). Agora já podemos lançar uma nova hipótese sobre o enigma do “*mundo cortado em dois*” (cartão IX), do “*objecto interplanetário na vagina*” (cartão II), da “*França cortada em duas*” e do “*totem cortado em dois*” (cartão VI) ou do “*sinal de progresso (procura de petróleo no solo) apontado ao céu, à divindade*” (cartão X): constituem significantes da angústia suscitada pela possibilidade de punição dos “pais em conjunto” sobre o sadismo da criança.

É de notar que continuamos a seguir a mudança de “vértice” (Bion, 1965/1991) entre estes dois códigos, a transformação de um código noutra através de significantes-charneira, significantes ou figuras intermediárias entre opostos consecutivos – recordemos a assumpção básica da linguística estrutural importada por Lévi-Strauss (1955/1970, 1964/1991) e Lacan (1966/1998) para as ciências sociais e a psicanálise, assumpção através da qual Saussure (1916/1995) se referia ao valor dos signos dizendo destes que “*quando dizemos que correspondem a conceitos, subentendemos que estes são puramente diferenciais, definidos não*

positivamente pelo seu conteúdo, mas negativamente pelas suas relações com os outros termos do sistema. A sua mais exacta característica é serem o que os outros não são” (p. 198). O oposto de cada significante no sistema dos psicomitemas Rorschach implica precisamente que o seu significado esteja sempre no significante onde o primeiro não está e no significante que o primeiro não é. Um significante obtém o significado deslocado noutra significante, construindo assim uma significação parcial, transitória: “*a palavra contém a significação; inversamente, a significação contém a palavra que se descobre ou não*” (Bion, 1970/1991, p. 117).

Os psicomitemas rorschachianos formam assim sistemas de forças contraditórias sempre em transformação, através de significantes-charneira que ligam, “soldam”, códigos diferentes. A nossa grelha psicomitológica rorschachiana funciona também segundo a conceptualização de Bion. A mudança de códigos, neste caso entre o espacial e o anatómico e sua recíproca, corresponde ao conceito de “mudança catastrófica” enquanto relação “transformada” com mudança de “vértice”. A relação recíproca entre contentor e conteúdo no sistema ♀ ♂ prevê mudanças catastróficas sempre que um significante ou elemento alfa passa a conter outro quando antes era contido e sua recíproca: isto verifica-se na grelha sempre que o código muda – mudança de vértice – e um significante transita para o seu oposto através de um significante mediador – figura mediadora na fórmula canónica dos mitos de Lévi-Strauss (1955/1970). Deve dar-se atenção, ainda, ao facto de os códigos anatómico e, sobretudo, espacial, serem manifestações da proeminência da contrapartida mental da visão ou do vértice visual: afinal, as “*imagens mentais prestam-se elas próprias à transformação em diferentes meios*” (Bion, 1965/1991, p. 92). Note-se como no caso aqui analisado o código anatómico se tornou um meio transformado de manifestação do código espacial e este um meio transformado da manifestação do vértice visual, vértice através do qual a nossa análise contentora (continente) e, nela contidos, os protocolos de Régis (conteúdos), se transformaram mutuamente.

No cartão X aparecem *aranhas e flores*. Retornemos à divisão dual imposta pelo código

espacial através da linha da terra ou superfície terrestre. As “aranhas” e as “flores” são seres vivos que se encontram sobre a superfície da terra. Residem, portanto, numa zona mediadora entre o alto e o baixo. Depois aparece a cinestesia do sadismo de origem muscular sob a forma de “*aranhas esmagadas*”. Recordemos a tese de Abraham (1922/2000), segundo a qual a aranha remeteria simbolicamente para o medo da mãe fálica castradora. Não se trata de uma interpretação fixista, no sentido em que a aranha teria sempre que remeter, como que num dicionário, para o significado “congelado” da figura materna. Trata-se de verificar que na nossa interpretação dinâmica do jogo entre mitemas do Rorschach o significado da aranha parece remeter também para a mãe. O “esmagamento” dá-se sobre algo que vem da terra, as “flores” e sobre algo que se encontra em cima das flores, as “aranhas”. As “flores”, com as suas raízes abaixo da terra remetem-nos agora, através da cadeia significativa, para a “*árvore da vida*” no cartão VIII: aqui vamos encontrar o “*fogo da terra*” – significativo do inferno e, portanto, do “*diabo*” já considerado –, abaixo da “*árvore da vida*”. Isto concorda ainda com a afirmação através da qual a “*árvore da vida*” se encontra acima das “*estátuas da catedral de Paris*” (ligadas às figuras divinas de Deus e da Virgem, no cartão IX). Assim sendo temos, abaixo da figura mediadora da superfície terrestre, Deus e a Virgem (casal parental unido) e o seu contrário, o Diabo. O Diabo representa, agora, o medo persecutório das retaliações do casal unido sobre Régis. A zona de ambivalência afectiva do código espacial, a superfície terrestre enquanto significativo mediador, “evacua” psicoticamente os maus objectos internalizados, fazendo com que tudo o que seja filho do interior da “terra” tudo o que brote da superfície terrestre, seja sadicamente esmagado: recorde-se que é na superfície da terra que se movimenta desajeitadamente o “monstro” com “ventosas” nos “pés”, ventosas que, enquanto elemento do código anatómico, anunciam o vínculo persistente ao casal unido. Além disto, a ligação entre os significantes “*aranhas azuis*” e “*par de soutien azul*” (cartão X) leva-nos a reforçar a tese da maternalidade do símbolo da aranha e, além disso, permite-nos classificar o “azul” como objecto bizarro, no sentido em que, pela

definição de Bion já considerada, contém um elemento puro da sensação (elemento-beta). Havendo proximidade entre os significantes de “*soutien*” e “*busto*” podemos tornar a encontrar a presença da mãe fálica persecutória no extremo superior (alto) do código espacial, agora imbuída de uma concepção imaculada da gestação e do nascimento: sendo o busto uma figura humana considerada em termos de peito e cabeça mas sem braços, torna-se possível ver como a ausência de braços implica uma castração, na medida em que estes tinham sido substituídos imediatamente antes pela deslocação dos testículos de baixo para cima (tudo na mesma célula do cartão IX). Não obstante o fantasma da união parental estar presente na narração de Régis, a conjunção da *Virgem* e do *busto de Deus* parece indicar a presença de uma mãe fálica auto-fecundante e de um pai passivo e castrado. Isto liga-se na mesma célula à presença de “*diabos grávidas*” o que reforça, por sua vez, a possibilidade da função da mãe enquanto mau objecto para Régis.

A “unidade parental” (Klein, 1930) tem que se traduzir, em termos de projecção no código espacial, na conjunção entre o alto e o baixo. Além do cartão IV já analisado, no qual se dá uma descida de cima para baixo até à conjunção mediadora no significativo do *monstro* sobre a terra, também o cartão VI se revela agora como um cartão de conjunção. Une o alto e o baixo sob a figura mediadora de *dois pássaros num beijo*. A oralidade (alto) de dois pássaros (seres que se movem no alto) a beijarem-se à distância (disjunção) é substituída na diacronia imediatamente seguinte do mesmo cartão VII pela descida dos mesmos à superfície terrestre (mediação entre o alto e o baixo), lugar onde se dão as mãos (conjunção). A conjunção do código anatómico (*mãos unidas*) tem o seu correspondente no código espacial (*pássaros na terra, sobre uma rocha*). A mudança de “vértice” é possível através do isomorfismo dos dois códigos dominantes no protocolo de Régis.

O cartão VII continua a ser um desenvolvimento do cartão VI. O cartão VI revela-se como um cartão de mediação potencial através da figura da conjunção de opostos, por excelência: a *cruz*. O significativo “cruz” é um significativo-charneira entre o alto (vertical) e o baixo (horizontal). A cadeia significativa oferece a Régis a

possibilidade de colocar as “asas” na linha “horizontal” da “cruz”. Isto é congruente com o desdobramento do segmento seguinte da cadeia significante, no cartão VII, onde Régis irá colocar dois “pássaros” (seres com “asas”) sobre a linha horizontal da superfície terrestre, sobre “duas pedras”. O mesclar dos códigos espacial e anatómico (“horizontal” da “cruz” e “asas” na “cruz”) no cartão VI, desdobra-se no cartão VII. Os “pulmões” e o “amendoado” dos “olhos” na vertical da “cruz”, pelo seu contorno morfológico externo, anunciam a sua posterior substituição pelos “testículos” no cartão IX. A “cruz na placa de insectos” (“cruz” “esmagada”) remete-nos para a cinestesia do “esmagamento” posterior, no cartão X: as “aranhas esmagadas” são seres que vivem ao nível da “superfície da terra” enquanto figura mediadora entre o alto e o baixo, entre o vertical e o horizontal, no fundo enquanto símbolo dos “pais unidos” (Klein, 1930).

O cartão V é também um cartão de conjunção entre o alto (“borboleta”) e o baixo (“caracol”). No entanto, a “cabeça de caracol” permite a posterior subida ao serviço do recalçamento no código espacial e anatómico, potencializando desde logo as funções já analisadas que a “cabeça” irá desempenhar quando agregada a outros significantes. Embora situado no baixo (superfície da terra sobre a qual se arrasta), relativamente ao alto onde a “borboleta” se movimenta, a cinestesia do movimento do “caracol” contém já em si a mediação anunciada na linha da superfície da terra enquanto ambiente no qual se desloca.

O cartão III reconduz-nos novamente à concepção sádica do coito enquanto teoria sexual infantil: *uma cabeça com coroa de sangue*. Note-se como um dos mitemas ou significantes bloqueou a associação livre mais tarde explorada nos cartões IX e X: não se trata de uma “auréola”, pois “Cristo tinha uma”. O divino irá no entanto aparecer ao nível da “cabeça” (no alto do código anatómico), mais tarde. Por agora, a cabeça representa uma racionalização defensiva inacabada, imperfeita – *uma inteligência degradante dos civilizados*, civilizados que, na medida em que discutem, apresentam um “cérebro vermelho” por detrás da “cabeça”. O “vermelho” enquanto elemento beta pode assim deixar antever na cadeia significante a futura cinestesia do “esmagamento” da “cruz” (cartão VI) – que se encontra na mesma

coluna contendo a “auréola” de “Cristo” – as “flores” e “aranhas” (cartão X), do esmagamento, afinal, dos pais unidos e sua retaliação fantasmaticizada. Note-se o eixo semântico de opostos em torno destes significantes: *os dois tipos que discutem* estão associados, no mesmo cartão, à cabeça (órgão anatómico do alto), atrás da qual cada indivíduo esconde um cérebro vermelho – também no cartão VII dois seres do reino animal, dois pássaros, fazem boca a boca à distância. A cadeia significante liga dois cartões através de dois opostos complementares, mediante a conjunção de dois códigos, o anatómico (duas cabeças discutem – disjunção) e o anatómico-animal (bocas de pássaros unidas – conjunção). Os significantes de ambos os códigos transformam-se entre si através da projecção defensiva no código espacial: é no alto que tudo se passa.

Todo o processo de análise até agora realizado tem que ser sintetizado em oposições fundamentais em equilíbrio pertencentes a códigos. Defendemos que estas oposições temporariamente estáveis são as que formam versões temporariamente estáveis de psicomitóides individuais no seio de estruturas psicopatológicas. Quando os significantes transitam na cadeia significante ou função alfa para outros códigos, determinada versão psicomítica transforma-se noutra e a estrutura psicopatológica passa a apresentar uma configuração narrativa diferente.

Detectámos então dois códigos estruturadores da narração rorschachiana de Régis: o código espacial externo constituído pelo eixo semântico do baixo-alto e o código anatómico interno, também ele espacializável na medida em que disposto segundo o alto e o baixo da imagem corporal. Pode dizer-se que, de um modo geral, os significantes do discurso de Régis se articulam segundo o eixo semântico do baixo-alto na imagem corporal. Neste sentido, importa começarmos por isolar uma figura mediadora e ver como, a partir desta, outras figuras mediadoras vão surgindo na narração enquanto forma de ultrapassagem de opostos. Isto deve ser feito segundo a lógica da fórmula canónica dos mitos de Lévi-Strauss (1955/1970), fórmula que nos ajuda a melhor definir o que entendemos por psicomito individual enquanto formação temporária do inconsciente, tradutora da denominada “equação etiológica” ou “série complementar” da neurose (Freud, 1916-17/1981).

Importa, deste modo, explicar a lógica subjacente à fórmula dos mitos, na perspectiva de Lévi-Strauss (1955/1970). Para o autor, “*todo mito (considerado como o conjunto de suas variantes) é redutível a uma relação canônica do tipo: $Fx(a):Fy(b)::Fx(b):Fa-1(y)$ na qual, dois termos a e b sendo dados simultaneamente do mesmo modo que duas funções, x e y , destes termos, afirma-se que existe uma relação de equivalência entre duas situações, definidas respectivamente por uma inversão de termos e de relações, sob duas condições: 1ª que um dos termos seja substituído por seu contrário (na expressão acima: a e $a-1$); 2ª que uma inversão correlativa se produza entre o valor de função e o valor de termo de dois elementos (acima: y e a). A fórmula acima adquirirá todo seu sentido se nos recordarmos que, para Freud, são exigidos dois traumatismos (e não apenas um, como se tem a tendência de acreditar, tão frequentemente) para que nasça esse mito individual em que consiste uma neurose. Tratando de aplicar a fórmula à análise desses traumatismos (dos quais se postulará que satisfaçam respectivamente às condições 1 e 2 acima enunciadas), chegar-se-á sem dúvida a dar, da lei genética do mito, uma expressão mais precisa e rigorosa” (p. 263).*

Na fórmula do mito individual, $Fx(a):Fy(b)::Fx(b):Fa-1(y)$, o símbolo “ $::$ ” pode ler-se “*opõe-se a*” e “ $::$ ” pode ler-se “*tal como*”. O símbolo “ $::$ ” (*tal como*) designa também ele uma segunda oposição entre termos, embora tratando-se de uma oposição que faz equivaler entre si as duas oposições da fórmula. “Resolve-as”, “anula-as”, como que temporariamente. Para que uma nova oposição estabilizadora surja na cadeia significante (= cadeia de oposições da fórmula mítica), algo tem que acontecer. Podemos, para tal, reparar que um termo, o termo “ b ”, transitou da segunda componente da primeira oposição da equação para a primeira componente da segunda oposição. Passou de um domínio de acção, o domínio y , onde os valores concretos das suas acções se actualizam, para um segundo domínio, o domínio x . Ora, assim sendo, este termo b , mediando entre dois domínios da função, constitui a nossa *figura mediadora*. Note-se que se a figura mediadora é o elo de conexão entre uma longa cadeia de mediações (cadeia significante, cadeia mítica ou função alfa), então teremos em

qualquer narração uma longa série de figuras mediadoras. Importa destacar, para começar, uma delas, aquela que mais tenha impressionado a nossa atenção durante a análise da narração, aquela que tenha produzido a Transformação mais notória entre o Vértice da narração rorschachiana do paciente e o Vértice da compreensão possível daquele que procede à análise do discurso sintomático. Qualquer uma das figuras mediadoras na cadeia significante conduz às outras. Por isso, fica resolvida a questão da arbitrariedade da razão pela qual se escolhe uma e não outra figura mediadora em determinada narração do Rorschach. Para que a figura mediadora entre oposições possa existir, tal implica a ocorrência simultânea das duas outras condições referidas por Lévi-Strauss, nomeadamente a transformação de um elemento no seu contrário (a em a^{-}) e a substituição (transformação) entre um valor de termo (a) e um valor de função (y).

Note-se ainda que a fórmula no seu geral é a ilustração de uma metáfora e não de uma analogia. Se fosse uma analogia, tal implicaria a recusa da sua transformação dinâmica e assumiria esta expressão: $Fx(a):Fy(b)::Fx(b):Fy(a)$. A analogia é estática e não dinâmica. A proporção das relações entre os seus componentes é absoluta, não deixando qualquer “resto”. O “resto” que constituirá aquilo que Lévi-Strauss colocará do lado do “significante flutuante” (Lévi-Strauss, 1950/1988, p. 34), enquanto desfasagem insanável entre significante/significado e como tal fundamento da função simbólica (Merquior, 1975). Por outras palavras, o “resto” que sempre sobra de uma relação entre os componentes da fórmula e que constituirá material significante para produção de mais significados: a metáfora. A fórmula no seu geral constitui a expressão do tropo da metáfora enquanto eterna produção de novos significados. A quarta componente da fórmula dos psicomitos corresponde aos elementos não-saturados (ξ) de Bion, na medida em que o universo da significação caminha sempre à frente daquilo que constitui o Ego do testado. A saturação é relativa e expressa por “ $\Psi(\xi)$ ” (Bion, 1962/1991, pp. 95-96), correspondendo neste caso à estabilidade temporária das oposições resolvidas na fórmula. O encontro de determinado significado parcial pelo sujeito na interpretação da mancha ou a execução de determinada acção

por parte do Ego, via identificação projectiva ou qualquer outro mecanismo de defesa, durante a narração, constituem sempre uma “realização apropriada” (Bion, 1962/1991, pp. 95-96), relativa porque constituinte de uma versão mítica, versão existente entre outras do universo mítico (sistema $\varphi \sigma$). Em termos linguísticos, o operador de abertura da fórmula, o último membro $Fa^{-1}(y)$, constitui uma metonímia (inversão da relação todo-parte) que traduz a capacidade de desenvolvimento da cadeia significante para novas mediações.

Como consideração geral poderemos considerar que, nos desenvolvimentos da fórmula, o *Ego* de Régis é representado pela figura mediadora b . Isto porque a viagem (passagem de uma função a outra) que o *Ego* de Régis empreende através dos disfarces, das máscaras, no fundo através dos significantes dos códigos animal e botânico, constituem os seus mecanismos de defesa. A projecção do *Ego* de Régis nos diversos significantes será, assim, representada pelo valor de termo a e de função a^{-1} , na medida em que as contradições das figuras que Régis encarna durante a sua narração se traduzem em oposições entre si. Considerar a figura mediadora b como a mais aproximada representação do *Ego*, e colocá-la necessariamente como mediadora de dois opostos, leva-nos a tecer a consideração generalizada de o valor de termo a [em $Fx(a)$] e o valor de função a^{-1} [em $Fa^{-1}(y)$] ao qual se opõe, poderem constituir a representação mais aproximada possível do *Id*, para a primeira, e do *Superego* para a segunda, isto em termos da segunda tópica freudiana.

De acordo com a fórmula, só podem assumir valores de termo os significantes expressamente enunciados (Lévi-Strauss, 1985/1987, p. 64): neste caso, no contexto da narração do protocolo Rorschach, os animais, plantas, objectos ou figuras antropomórficas. Os valores de função designam o possível campo ou domínio da sua acção. Enquanto valor de função pode aparecer, naturalmente, o código espacial enquanto código por excelência estruturador da projecção defensiva do *Ego* de Régis e outros valores como os de “esmagamento”, “libertação”, “conflito ou discussão”, “morte”, “alimentação” ou “educação”.

Tendo presente a fórmula dos psicomitócos, $Fx(a):Fy(b)::Fx(b):Fa^{-1}(y)$, façamos agora o

exercício de procurar na cadeia significante ou psicomítica um segmento onde os significantes ou mitemas se manifestem enquanto valores de termo traduzidos por oposições nítidas. Ao nível do cartão IX aparecem as figuras de Deus, Virgem e o Diabo. A fórmula psicomítica obriga-nos, então, a colocar os opostos do seguinte modo:

$$Fx(\text{diabo}):Fy(b)::Fx(b):F\text{divindade}(y)$$

Sendo um valor de função e não de termo, a^{-1} designa um domínio de acções e não uma figura concreta da narração de Régis. Por isso preferimos colocar o seu valor como “divino” e não como “deus”. Enquanto valor de termo $a=\text{diabo}$ e $a^{-1}=\text{deus}$, mas o inverso também se poderia fazer, porque as transformações dos termos entre si conduzem ao mesmo resultado. Também poderíamos ter começado por procurar a figura mediadora b , mas sendo várias as figuras mediadoras enquanto avatares do *Ego* de Régis, a tarefa tornava-se mais difícil. Trata-se agora de, entre dois opostos nítidos da cadeia significante, procurarmos os significantes mediadores que lhes estejam ligados com maior proximidade.

A questão que se impõe agora é: qual a função do diabo ou o que faz o diabo, i.e., $Fx(\text{diabo})$? Neste segmento da cadeia significante sabemos que seja qual for a função ou acções do diabo, este será substituído por uma figura (y) cujas acções se desenrolarão num domínio a^{-1} de acções benéficas, divinas, $F\text{divindade}(y)$. Aqui temos que invocar o código espacial subjacente à projecção defensiva de Régis. Já vimos que o diabo, sendo uma figura associada ao “fogo” (cartão VIII) debaixo da terra, implica uma situação de contenção (baixo). O diabo, e o que ele representa em termos de pulsões sexuais e seus avatares, reside contido abaixo da linha de superfície da terra. Depois vamos encontrar a mesma figura do diabo na posição voyeurista de observação de um *géiser em libertação* (cartão IX). A função de contenção deu lugar à função de libertação. Para mais, o diabo encontra-se associado à figura de deus, na medida em que é expressamente identificado por Régis com a “estátua da Virgem” e o “busto de Deus”. Isto leva-nos a ponderar sobre a ambivalência de Régis a respeito da eventual bondade ou maldade inerentes à desejada libertação catártica (géiseriana) das suas pulsões sexuais. Basicamente, podemos dizer que o que estava contido

em baixo passou a estar libertado em cima (código espacial). Agora passemos à fórmula novamente:

$$Fx(\text{diabo}):Fy(b)::Fx(b):F\text{divindade}(y),$$

vai dar lugar a:

$$F\text{contenção}(\text{diabo}):Fy(b)::Fx(b):F\text{divindade}(y?)$$

Mas em que figura (y) se dá a libertação? Estamos no alto do código espacial e anatômico (cabeça e pescoço), e no psicomitema da célula da grelha em consideração, Régis indica-nos que a libertação géiseriana se dá na figura de um suposto “super-homem” dubiamente caracterizado, primeiro, sem cabeça e, logo a seguir, com cabeça e um pescoço onde explode o géiser, tudo observado por “dois diabos grávidas” (cartão IX) semelhantes à “estátua da Virgem” e ao “busto de Deus”. Os “diabos grávidas” reforçam a tese da contenção dos significantes que remetem para debaixo da linha da terra, para dentro da terra, e o géiser para a sua libertação. O que este “super-homem” realiza é, basicamente, a conclusão de um processo de libertação, uma catarse libertadora sendo isto conotado com uma acção imbuída de valores divinos (valor de função a^{-1}). Talvez por isso mesmo tenha que ser um super-homem. O que antes oprimia (diabo), depois liberta (super-homem de características divinas). Teremos assim a seguinte fórmula:

$$F\text{contenção}(\text{diabo}):Fy(b)::Fx(b):F\text{divindade}(\text{super-homem})$$

No contexto da tabela psicomítica rorschachiana a apresentação da fórmula acima transcrita far-se-á do seguinte modo:

	Filiação subestimada (contenção)	Filiação sobrestimada (libertação)
Cartão I		
Cartão II		
Cartão III		
Cartão IV		
Cartão V		
Cartão VI		
Cartão VII		
Cartão VIII	Fogo	
Cartão IX	Diabo	Deus, Virgem
	Dois diabos observam	Estátua da Virgem, busto de Deus
	Dois diabos grávidas	Super-homem
		Géiser
Cartão X		

Note-se que deixámos à direita duas colunas livres. Isto porque trata-se de descobrir em seguida qual o significante que irá mediar entre

as duas colunas opostas já identificadas na tabela. Esse significante terá uma determinada função na oposição a uma das colunas e outra função na oposição a outra das colunas e, ao opôr-se a uma e a outra das colunas em simultâneo – “duas relações contraditórias entre si são idênticas, na medida em que cada uma é, como a outra, contraditória consigo mesma” (Lévi-Strauss, 1955/1970, p. 249) –, opera uma estabilização temporária que permitirá identificar um mito pessoal precariamente configurado.

A pergunta a colocar agora será: que mediações defensivas conciliadoras teve o *Ego* de Régis de investir, a fim de resolver a contradição entre uma contenção pulsional tida como má e a sua libertação desejada? Esta é a questão fulcral a que o psicomito de Régis tenta responder. Todo o protocolo de Régis constitui uma narração sucessiva sobre as vicissitudes pulsionais de um *Ego* atormentado que descreve um percurso que vai da prisão do recalçamento pulsional à tentativa da sua libertação.

Pelo caminho Régis houve um “monstro”, cujas “ventosas” (cartão IV) o fixam ao continente da terra materna, continente que o atrai e o assusta. Um monstro que se desloca projectivamente no código espacial e anatômico, sabendo que para deixar o baixo da terra-mãe em direcção ao cimo da “cabeça” libertadora (cartão IX), tem que pagar o preço do sofrimento inerente à ansiedade de separação dos pais (“cabeça de monstro com coroa de sangue”, “Cristo”, no cartão III). O *Ego* de Régis vive na ambiguidade da bondade *versus* maldade dos pais, ele próprio ora assume figuras diabólicas, ora divinas. O “monstro”, enquanto figura compósita e agregadora de vários significantes (cabeças, asas, pássaros, ventosas, cruces, estátuas, etc.), serve neste protocolo Rorschach como metáfora de todas as outras figuras mediadoras. O “monstro” é a figura mediadora da Transformação, por excelência, Transformação que vai desde as pulsões primárias subterrâneas diabólicas ao alto da “inteligência degradante dos civilizados” (cartão III). “Inteligência” por saber que só através do auto-conhecimento (“cabeça”) se chega à libertação pulsional “géiseriana”, “inteligência degradante dos civilizados” porque a essência do processo civilizacional reside na iluminação sublimatória, que deixa obrigatoriamente no

escuro o segredo das pulsões mais íntimas do indivíduo. Para Freud, as vicissitudes de uma pulsão até à sua sublimação percorriam as etapas da “reversão a seu oposto”, “retorno em direção ao próprio Eu do indivíduo”, “repressão” e finalmente “sublimação” (Freud, 1915/1996, p. 132). É isto que se passa na narração de Régis e é isto que a fórmula dos psicomitos enquadra no mito pessoal de Régis. A “inversão no seu oposto” traduz o conflito das pulsões e escolhas objectais do Ego de Régis, figuradas nos significantes mediadores da narração. Toda a inversão ou mediação entre dois opostos implica sempre um retorno em direcção ao Eu do indivíduo, porque toda a mediação constitui um investimento do *Ego* na resolução de um conflito. Toda a mediação feita é, simultaneamente, um recalçamento, na medida em que determinado conflito fica associado a outra corrente associativa de ideias que se torna prevalecte. E tudo isto constitui um processo de sublimações parciais sucessivas (mediações parciais), que se estabelecem na relação do aparelho psíquico com o mundo externo e que se estabilizam temporariamente em diversas versões de mitos pessoais do indivíduo.

Passemos novamente à fórmula dos psicomitos a fim de concretizarmos mais valores. A fórmula $F_{\text{contenção}}(\text{diabo}):Fy(b)::Fx(b):F_{\text{divindade}}(\text{super-homem})$ fica, então, com a seguinte aparência:

$$F_{\text{contenção}}(\text{diabo}):Fy(\text{monstro}):: \\ F_{\text{contenção}}(\text{monstro}):F_{\text{divindade}}(\text{super-homem})$$

Primeira constatação: o “monstro” transitou de uma Função y para uma Função x . O mesmo é perguntar: qual a função deste monstro, ou seja, que acções (y e x) desempenhou este monstro na narração de Régis? A análise ao nível deste segmento da cadeia significante obriga-nos a identificar as acções num domínio x como sendo as acções desenvolvidas num domínio de *contenção* já identificado anteriormente (o domínio do diabo). A fórmula fica assim:

$$F_{\text{contenção}}(\text{diabo}):Fy(\text{monstro}):: \\ F_{\text{contenção}}(\text{monstro}):F_{\text{divindade}}(\text{super-homem})$$

Agora temos que encontrar na narração de Régis um psicomitema de algum cartão que “empiricamente” verifique a dedução imposta pela fórmula do mito individual estabilizado. Podemos encontrá-la no cartão IV, no qual o

“monstro” se desloca com ventosas num movimento que tanto transmite uma sensação cinestésica de fixação à terra, de dificuldade de libertação da terra como de *contenção* do que se encontra no interior da terra. A *contenção* realizada pelo monstro é um domínio de acção compatível, aliás, com o *esmagamento* de animais que vai aparecer posteriormente no cartão X.

O próximo passo é descobrir em que consiste o domínio de acções (y) do monstro, quando se opõe ao recalçamento diabólico, à *contenção* diabólica das pulsões. O periclitante andar do monstro, como que a “coxear”, a balbuciar como um ser acabado de nascer da mãe-terra já nos deixa adivinhar (conforme analisado mais atrás) que seja a *libertação* o seu valor de função ou domínio de acção. Mas é a “lógica” da estrutura da fórmula do psicomito de Régis que tem que nos guiar, a fim de confirmarmos esta hipótese (recordemo-nos que os cartões representam segmentos da cadeia significante que se “dobram” sobre si próprios num processo de “semiose ilimitada”, o denominado “processo Rorschach”). Ora, sendo o “super-homem” o valor de termo (y) expressamente referenciado por Régis na narração do protocolo e sendo no “pescoço” do “super-homem” que se dá a *libertação* géyseriana anagramática das pulsões (cartão IX), podemos concluir que a *libertação* é o domínio de acção y do monstro no segundo membro da primeira oposição da fórmula [$Fy(b)=F_{\text{libertação}}(\text{monstro})$]. Uma figura mediadora que, simultaneamente, contém e liberta é uma figura que expressa uma das características mais prementes do inconsciente, segundo Freud, o não respeito pelo princípio de não-contradição (Freud, 1915/1991). Por isso, já o defendemos, as sucessivas mediações traduzidas pela fórmula dos psicomitos na cadeia significante rorschachiana constituem formações do recalçado a caminho da sublimação.

A versão temporariamente estacionária construída pelos mecanismos de defesa de Régis toma então a seguinte aparência mítica:

$$F_{\text{contenção}}(\text{diabo}):F_{\text{libertação}}(\text{monstro}):: \\ F_{\text{contenção}}(\text{monstro}):F_{\text{divindade}}(\text{super-homem})$$

Retenhamos a última apresentação da fórmula. Seguidamente apresentamos a nova configuração da tabela psicomítica de acordo com a sucessão cronológica dos significantes mais marcantes:

	Filiação subestimada (contenção)	Filiação sobrestimada (libertação)	Monstro contendor	Monstro libertador
Cartão I				
Cartão II				
Cartão III				Cabeça de monstro com coroa de sangue Cristo Inteligência degradante dos civilizados
Cartão IV			Monstro c/ ventosas	Monstro c/ ventosas
Cartão V				
Cartão VI				
Cartão VII				
Cartão VIII	Fogo			
Cartão IX	Diabo Dois diabos observam Dois diabos grávidas	Deus, Virgem Estátua da Virgem, busto de Deus Super-homem Géiser/pescoço		Cabeça
Cartão X			Flores campestres por baixo das aranhas esmagadas	

Note-se que a figura mediadora do monstro se encontra à direita da primeira oposição filiação subestimada/filiação sobrestimada. E precisamos, de acordo com a lógica da fórmula psicomítica, de duas oposições que se anulem entre si uma terceira oposição surge para que se gere uma identidade de relações estável. Para tal, teremos que nos regular pelas funções nas quais os significantes se expressam, e as funções são as de “contenção” e “libertação”. Assim sendo, à primeira função de “contenção” na “filiação subestimada” (primeira coluna), oporemos a

função de “libertação” da figura mediadora ou valor de termo do “monstro” (quarta coluna). E à função de “libertação” na “filiação sobrestimada” (segunda coluna), oporemos a função de “contenção” da figura mediadora ou valor de termo do “monstro” (terceira coluna). É a figura mediadora ambivalente que permite a transição dinâmica entre as duas funções opostas da primeira oposição e o consequente desenvolvimento do psicomito no aparelho mental. A tabela adquire agora a seguinte aparência, de acordo com a última expressão da fórmula psicomítica:

	Filiação subestimada (contenção)	Monstro libertador	Monstro contendor	Filiação sobrestimada (libertação)
Cartão I				
Cartão II				
Cartão III		Cabeça de monstro com coroa de sangue Cristo Inteligência degradante dos civilizados		
Cartão IV		Monstro c/ ventosas	Monstro c/ ventosas	
Cartão V				
Cartão VI				
Cartão VII				
Cartão VIII	Fogo			
Cartão IX	Diabo Dois diabos observam Dois diabos grávidas	Cabeça		Deus, Virgem Estátua da Virgem, busto de Deus Super-homem Géiser/pescoço
Cartão X			Flores campestres por baixo das aranhas esmagadas Sinal de progresso (procura de petróleo no solo) apontado ao céu, à divindade	

A apresentação cronológica dos significantes ficou subvertida, na medida em que sobreveio a apresentação lógica inerente à fórmula do mito pessoal agora construído, apresentação lógica latente no discurso manifesto de Régis. A leitura

da tabela psicomítica e, conseqüentemente, da fórmula, também nos diz que a ambivalência afectiva de Régis luta pela libertação do núcleo edipiano, diabolizando-o, mas também teme uma excessiva liberdade que possa aniquilar os

conflitos inevitáveis inerentes ao Édipo. Isto na medida em que o monstro mediador tenta libertar Régis do diabo edipiano castrador, mas, simultaneamente, também cerceia uma idealização excessiva do Édipo, idealização que poderia chegar ao ponto de o divinizar (no cartão X, uma contenção num esmagamento de aranhas coexiste com uma libertação fálica apontada ao céu e à divindade).

Embora consideremos esta uma formação pessoal mítica caracterizadora dos conflitos psíquicos de Régis, tal não implica que a fórmula não adquira outras variantes. Para chegar a esta variante pessoal estacionária do psicomito de Régis, procedemos a algumas explicações do processo de formação de mediações. O processo analítico, ou eventualmente a administração de mais protocolos Rorschach, certamente fariam aparecer outras variantes da fórmula, traduzindo outras formações psicomíticas na galáxia psicomítica do aparelho mental de Régis. Poderiam ser versões desta variante como poderiam também ser outras variantes que viessem a englobar aquela que aqui expressámos. A problemática freudiana da análise terminável ou interminável (Freud, (1937/1981) pode ser encarada nestes termos. Qual a versão mítica que melhor responderia às necessidades do paciente é uma problemática que só a dinâmica da relação analista-analisando e a administração de Rorschachs sucessivos poderia responder. Isso significaria analisar outros segmentos da cadeia significativa ou mítica estruturadora do aparelho psíquico de Régis.

O mito pessoal de Régis parece assim indicar, através duma projecção do complexo de Édipo, que duas correntes contrárias se debatem nos seus fantasmas sobre o complexo familiar. As relações de filiação aos pais são sobrestimadas, na medida em que a bondade libertadora destes se projecta numa boa figura divina (Deus, Virgem). As mesmas relações de filiação são subestimadas na medida em que estes são maldosamente fantasmáticos como figuras diabólicas. Todos os outros significantes considerados conduzem, conforme a análise já feita, a estes significantes nucleares edipianos. De um modo geral, as duas outras colunas onde se arrumam todos os outros significantes analisados são encabeçadas pela figura mediadora do monstro que, ambivalentemente, ora contém ora liberta as pulsões, num movimento ascendente que culmina na libertação explosiva géiseriana

de um super-homem de características divinas sob observação de “dois diabos grávidas”.

A questão a que o mito pessoal de Régis tenta responder é assim a de saber como se libertar de uma contenção pulsional (duas colunas centrais da fórmula onde impera a figura do monstro), gerindo simultaneamente a ambivalência inerente aos vínculos de amor (coluna da filiação parental sobrestimada; vínculo L, de Bion) e ódio (coluna da filiação parental subestimada; vínculo H, de Bion) relativos ao complexo familiar salvaguardando a integridade do aparelho mental?

CONCLUSÃO

De um modo geral podemos referir como vantagens da análise do Rorschach segundo a metodologia para detecção de mitos individuais, que estes agregam em si a dinâmica operada entre a *simetria* e o *valor simbólico* no espaço virtual Rorschach, dinâmica que constitui o “universo da transformação simbólica” (Marques, 1999/2001, p. 208).

A transformação simbólica explana-se na fórmula canónica dos mitos, que inclui no seu quarto membro o valor simbólico responsável pela conflitualidade assimétrica no universo ideal das simetrias opostas mas sempre superadas. É o quarto membro da equação que representa a pulsão dinâmica do universo mítico que, caso contrário, permaneceria estático no reino das simetrias perfeitas.

É este universo Rorschach de transformação simbólica que, defendemos, se desenvolve “*como uma nebulosa*” (Lévi-Strauss, 1964, p. 13) no universo dos psicomitos. Aquilo a chamámos “processo Rorschach”, assente num processo semiológico mais vasto, constitui a transformação simbólica que o teste empírico permite que se manifeste. O sujeito submetido à situação de prova, vive o processo Rorschach através da formação de mitos pessoais ou psicomitos.

O universo dos mitos pessoais do Rorschach é um universo que opera entre contracções e expansões e onde “*o desenvolvimento e o crescimento impõem que se desfaçam e refaçam, num sem-cessar permanente, e face a elementos estranhos e disruptivos, novas relações, novas significações, mas sempre num processo que*

reconduz de novo ao encontro com o igual, mas um igual idêntico, donde modificado e transformado, estabelecendo novas relações continente-conteúdo” (Marques, 1999, p. 207).

As contracções e expansões do universo psicomítico do Rorschach processam-se de acordo com o conceito de “cadeia significativa”, conforme foi identificado no protocolo de Régis. A cadeia significativa é sempre uma porção do processo semiológico inerente ao processo Rorschach e é formada pelos mitemas ou frases numeradas dos protocolos Rorschach. A sucessividade cronológica dos mitemas que aparecem no protocolo é preenchida nas linhas horizontais diacrónicas da grelha psico-mítica de cima para baixo e da esquerda para a direita. Os espaços vazios na grelha relativos a alguns cartões podem ser preenchidos por outros mitemas de outros cartões num processo de alternância regressiva/progressiva do aparelho psíquico. Assim, novos temas aparecem, à medida que os mitemas se reagrupam ou se rearranjam em novas séries. Os novos temas que se constituem formam as denominadas colunas sincrónicas verticais, colunas que subvertem a ordem original que aparece no conteúdo manifesto do discurso do sujeito. Estas séries ou colunas correspondem ao conceito cartesiano de série de enumeração de elementos, ao conceito bioniano da função alfa, ao *chunk* milleriano, ou ainda à cadeia significativa lacaniana. A subversão da ordem dos mitemas originais na criação de novas colunas, corresponde ao conceito freudiano da “razão oculta” ou função intelectual que exige unidade. O cruzamento das cadeias significantes forma a rede da grelha psico-mítica e nesta pode graficamente observar-se a explanação do referido conceito de “enxertagem” de mitemas de uma cadeia significativa noutra. Esta “enxertagem” mostra a expansão da grelha, na medida em que uma cadeia significativa ou cadeia psicomítica que agregue mais mitemas de outras cadeias faz aumentar o número de mitemas inter-relacionados, fazendo aparecer um núcleo duro que formará um futuro mito pessoal. Os mitemas mais fortemente relacionados por oposições, temporariamente resolvidas por mediações, formam o núcleo duro de um novo mito pessoal. É o caso das oposições entre Deus e o Diabo mediados pelo Monstro no mito pessoal de Régis. Os mitemas mais ambíguos ficam na periferia do

núcleo e conectar-se-ão a outros mitemas com os quais formem oposições sem ambiguidade. Todo o mitema mediador é um potencial agregador de outros mitemas. É o caso do Monstro no mito pessoal de Régis que desempenha funções de mediação também noutros significantes do código espacial, por exemplo, na superfície terrestre onde medeia entre os significantes do petróleo abaixo da terra e do céu para onde as torres petrolíferas apontam. Outro núcleo mítico pessoal poderia nascer a partir daqui.

O universo psicomítico da grelha expande-se na medida em que uma cadeia agrega novos significantes, contrai-se na medida em que os perde. No universo psicomítico nada se perde, nada se ganha, todos os mitos pessoais se transformam. As cadeias significantes que conectam novos significantes ou mitemas formam novos continentes, as que os perdem tornam-se conteúdos de outros continentes. Formam-se assim novas relações continente-conteúdo.

Estas “novas relações continente-conteúdo” traduzem-se, afinal, pelas múltiplas “versões míticas”, versões que correspondem às transformações de um suposto “mito originário” ou “objecto perdido”. De notar que a “realidade última” – “O” de Bion – neste paradigma não só é a última inatingível como também a primeira. A transformação $K \rightarrow O$, a transformação que leva do “saber a respeito” da realidade psíquica ao “tornar-se” a própria realidade psíquica, significa assim a transformação do “saber a respeito” de determinada versão do mito individual da mente do indivíduo particular ao “tornar-se” a realidade da própria versão do mito que o anima: “As qualidades atribuídas a *O*, os vínculos com *O*, todos são transformações de *O*, sendo *O*” (Bion, 1965/1991, p. 140). As qualidades ou versões de “O” são as versões do mito original ou mito único. Este constitui o ideal inatingível das versões que se desenrolam no espaço virtual Rorschach.

Depois de Kris (1956), e na senda deste, autores houve que entenderam o mito individual como uma formação inconsciente ao serviço dos mecanismos de defesa do ego. Importa esclarecer que, em nossa opinião, tal posição se mantém, embora ressaltando o pormenor de o *continuum* das variantes do mito, através do qual o aparelho psíquico tinge as suas transformações, não estar estritamente ao serviço de mecanismos de defesa. As variantes do mito

individual assumidas pelo aparelho psíquico constituem a essência da maior aproximação possível à verdade que o indivíduo é capaz de atingir, “tornando-se” a realidade da versão mítica que o anima. Foi o que Régis conseguiu fazer na altura do seu protocolo, ao tentar unificar a imagem corporal fragmentada através do mitema mediador do Monstro. Esta posição reenquadra o que Bion (1965/1991) já referiu, segundo o qual “*existe uma profunda diferença entre estar a ser ‘O’ e a rivalidade com O. Esta última é caracterizada por inveja, ódio, amor, megalomania e o estado conhecido pelos analistas como acting-out que pode ser diferenciado da acção; isto é característico de ‘estar a ser’ O*” (p. 141). Como distinguir deste modo o mito individual *agido* (*acting out*), como resistência, do mito individual em *acção* (*acting*)? Pela distância que o separa do mito originário. Esta espécie de “distância topológica” entre versões míticas “mede-se” pela capacidade generativa de uma versão relativamente a outras. Quanto mais uma versão mítica individual for capaz de gerar outras versões alternativas, mais antiga é – mais perto do “mito originário” se encontra – residindo nas camadas mais profundas do aparelho psíquico, sendo a sua resistência à generatividade de novas versões mais fraca. Em contrapartida, quanto menos uma versão mítica individual for capaz de gerar novas versões míticas alternativas, mais longe do “mito originário” ela se encontra, mais recente é, sendo a sua resistência à generatividade de novas versões mais forte.

A fragmentação dos mitemas fornecidos no protocolo Rorschach por Régis, indica que este vivia uma versão mítica pessoal próxima de um suposto mito originário estruturado em termos pré-edipianos, no caso, de natureza psicótica.

REFERÊNCIAS

- Abraham, K. (1922/2000). *L’araignée, symbole onirique* (1922). In K. Abraham (Ed.), *Oeuvres complètes / II (1915-1925)*. Paris: Payot & Rivages.
- Bion, W. R. (1962/1991). *Learning from experience*. London: Karnac [Orig: 1962].
- Bion, W. R. (1965/1991). *Transformations*. London: Karnac Books [Orig: 1965].
- Bion, W. R. (1970/1991). *A atenção e interpretação – O acesso científico à intuição em psicanálise e grupos*. Rio de Janeiro: Imago Editora [Orig: 1970].
- Chabert, C. (1998/2000). *A psicopatologia à prova no Rorschach*. Lisboa: Climepsi [Orig: *La psychopathologie à l’épreuve du Rorschach*, Dunod, Paris, 1998].
- Eco, U. (1973/1997). *O signo* (5ª ed.). Lisboa: Editorial Presença [Orig: 1973].
- Ferenczi, S. (1924/1993). *Thalassa, ensaio sobre a teoria da genitalidade* (1924). In S. Ferenczi (Ed.), *Psicanálise 3 – Obras completas*. São Paulo: Martins Fontes.
- Freud, S. (1915/1981). *The unconscious* (1915) (J. Strachey, A. Freud, A. Strachey, & A. Tyson, Trans.). In S. Freud (Ed.), *On the history of the psycho-analytic movement, articles about metapsychology and other works (1914-1916)* (Vol. S. E., 14, pp. 141-216). London: The Hogarth Press / Institute of Psychoanalysis [Orig.: 1915].
- Freud, S. (1915/1991). *The Unconscious*. In S. Freud (Ed.), *On metapsychology – The theory of psychoanalysis* (Vol. 11 / S. E., 14). London: Penguin Books (Orig.: *The unconscious* (J. Strachey, A. Freud, A. Strachey & A. Tyson, Trans.). In S. Freud (Ed.), *On the history of the psycho-analytic movement, Articles about metapsychology and other works (1914-1916)* (Vol. S. E., 14). London: The Hogarth Press / Institute of Psychoanalysis [Orig.: 1915].
- Freud, S. (1915/1996). *Os instintos e suas vicissitudes* (1915). In S. Freud (Ed.), *A história do movimento psicanalítico, artigos sobre metapsicologia e outros trabalhos (1913-1916)* (Vol. S. E., 14). Rio de Janeiro: Imago Editora.
- Freud, S. (1916-17/1981). *Lecture XXIII – The paths to the formation of symptoms / [Part III] General theory of the neurosis* (1917 [1916-17]) (J. Strachey, A. Freud, A. Strachey, & A. Tyson, Trans.). In S. Freud (Ed.), *Introductory lectures on psychoanalysis (1916-1917 [1915-1917])*, Part III (Vol. S. E., 16, pp. 358-377). London: The Hogarth Press / Institute of Psychoanalysis (Orig.: 1916-17).
- Freud, S. (1916-17/1996a). *Conferência XXI – O desenvolvimento da libido e as organizações sexuais*. In S. Freud (Ed.), *Conferências introdutórias sobre psicanálise (Parte III) (1916-17)* (Vol. S.E., 16). Rio de Janeiro: Imago Editora (Orig.: 1916-17).
- Freud, S. (1916-17/1996b). *Conferência XXIII – Os caminhos para a formação dos sintomas*. In S. Freud (Ed.), *Conferências introdutórias sobre psicanálise (Parte III) (1916-17)* (Vol. S. E., 16). Rio de Janeiro: Imago Editora.

- Freud, S. (1922/1981). Medusa's head (1940 [1922]) (J. Strachey, A. Freud, A. Strachey & A. Tyson, Trans.). In S. Freud (Ed.), *Beyond the pleasure principle, group psychology and other works (1925-1926)* (Vol. S. E., 18, pp. 273-274). London: The Hogarth Press / Institute of Psychoanalysis [Orig.: 1922].
- Freud, S. (1937/1981). Analysis terminable and interminable (1937) (J. Strachey, A. Freud, A. Strachey, & A. Tyson, Trans.). In S. Freud (Ed.), *Moses and monotheism, an outline of psychoanalysis and other works (1937-1939)* (Vol. S. E., 23, pp. 216-254). London: The Hogarth Press / Institute of Psychoanalysis [Orig.: 1937].
- Freud, S. (1938/1996). A divisão do ego no processo de defesa, 1940 (1938). In S. Freud (Ed.), *Moisés e o monoteísmo, esboço de psicanálise e outros trabalhos (1937-1939)* (Vol. S. E., 23). Rio de Janeiro: Imago Editora.
- Greenberg, J. R., & Mitchell, S. A. (1983/2003). *Relações de objecto na teoria psicanalítica*. Lisboa: Climepsi [Orig.: *Object relations in psychoanalytic theory*, Harvard University Press, 1983].
- Jakobson, R. (1963). *Essais de linguistique générale*. Paris: Minuit.
- Jakobson, R. (1977). *Seis lições sobre o som e o sentido* (1 ed.). São Paulo: Moraes Editores.
- Klein, M. (1930). The importance of symbol-formation in the development of the Ego. *International Journal of Psycho-Analysis*, 11, 24-39.
- Klein, M. (1930/1996). A importância da formação de símbolos no desenvolvimento do ego (1930). In M. Klein (Ed.), *Amor, culpa e reparação e outros trabalhos (1921-1945)*. Rio de Janeiro: Imago [Orig.: 1930].
- Kris, E. (1956). The personal myth. A problem in psychoanalytic technique. *Amer. Psychoanal. Asso.*, 4, 653-681.
- Lacan, J. (1953/1987). *O mito individual do neurótico* (F. B. Brigitte Cardoso e Cunha, Margarida Medeiros, & Tito Cardoso e Cunha, Trans. 2ª ed.). Lisboa: Assírio & Alvim (Orig.: 1978 (versão corrigida por J. A. Miller); 1966 (proferida por Lacan em Seminário); [1953]).
- Lacan, J. (1953/1998). Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise. In J. Lacan (Ed.), *Escritos* (pp. 238-324). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, Lda [Orig.: *Relatório do Congresso de Roma, Istituto di Psicologia della Università di Roma, 26-27 de Setembro de 1953*]. Publicado em *La Psychanalyse*, vol. I, 81-166 (1956), Paris, Presses Universitaires de France.
- Lacan, J. (1957/1998). A instância da letra no inconsciente ou a razão desde Freud. In J. Lacan (Ed.), *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, Lda [Orig.: Pronunciado em 9 de Maio de 1957 no anfiteatro Descartes, na Sorbonne, a pedido do Grupo de Filosofia da Federação dos Estudantes de Letras. Redação datada de 14-16 de maio de 1957]. Publicado em *La Psychanalyse* (sobre o tema "Psicanálise e ciências humanas"), vol. III, 47-81, (1957), Paris, Presses Universitaires de France.
- Lacan, J. (1966/1998). *Escritos* (V. Ribeiro, Trans. 3ª ed.). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, Ltda [Orig.: *Écrits*, Paris, Éditions du Seuil, 1966].
- Leichtman, M. (1996). The nature of the Rorschach task. *Journal of Personality Assessment*, 67(3).
- Lévi-Strauss, C. (1950/1988). Introdução à obra de Marcel Mauss. In M. Mauss (Ed.), *Ensaio sobre a dádiva* (pp. 9-45). Lisboa: Edições 70 [Orig.: *In sociologie et Anthropologie*, Paris, Presses Universitaires de France, 1950].
- Lévi-Strauss, C. (1955/1970). A estrutura dos mitos. In C. Lévi-Strauss (Ed.), *Antropologia Estrutural* (pp. 237-). Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro [Orig.: The structural study of myth, in *Myth, A Symposium, Journal of American Folklore*, vol 78(270) (out-dez, 1955), 428-444].
- Lévi-Strauss, C. (1964). *Mythologiques – Le crut et le cuit* (1ª ed. Vol. 1). Paris: Plon
- Lévi-Strauss, C. (1964/1991). *Mitológicas – O cru e o cozido* (B. Perrone-Moisés, Trans. 1ª ed. Vol. 1). São Paulo: Editora Brasileira [Orig.: *Le crut et le cuit*, Librairie Plon, 1964].
- Lévi-Strauss, C. (1985/1987). *A oleira ciumenta* (J. A. B. F. Dias, Trans.). Lisboa: Edições 70 [Orig.: *La Potière Jalouse*, Librairie Plon, 1985].
- Marques, M. E. (1999/2001). *A psicologia clínica e o Rorschach – Modelos de observação e teorias das transformações em psicologia clínica* (2ª ed.). Lisboa: Climepsi [Orig.: 1999].
- Merquior, J. G. (1975). *A estética de Lévi-Strauss*. RJ: Tempo Brasileiro.
- Saussure, F. d. (1916/1972). *Cours de linguistique générale*. Paris: Payot [Orig.: publiée par Bally et Albert Séchehaye avec la collaboration de Albert Riedlinger (1916)].
- Saussure, F. d. (1916/1995). *Curso de linguística geral*. Lisboa: Publicações Dom Quixote [Orig.: *Cours de linguistique générale*, Paris: Payot, 1971, (1916)].
- Troubetzkoy, N. (1939/1949). *Principes de phonologie*. Paris [Orig.: 1939].
- Wisdom, J. O. (1961). A methodological approach to the problem of hysteria. *International Journal of Psychoanalysis*, 42, 224-237.

ANEXO
GRELHA PSICOMITOLÓGICA 1 (Protocolo de Régis)

I	1. Insecto	2. borboleta	(a mesma coisa...o nada) (2ª Prot.)	8. inteligência degradante dos civilizados			
II	3. Concorde (avião)	4. Objecto inter planetário que entra na vagina	7. cada tipo tem um cérebro vermelho por detrás da cabeça				
III	5. Dois tipos que discutem	6. cabeça de monstro c/ coroa de sangue, não uma auréola, Cristo tinha auréola					
IV	9. Monstro negro, simétrico, c/ cauda de cacto, mãos de pinças, picante	10. traqueia-artéria do monstro c/ ventosas nos pés					
V	11. Borboleta c/ cabeça de caracol						
VI	12. Cruz	13. cruz c/ dois olhos e pulmões na vertical e asas na horizontal; cruz na placa de insetos; insetos em formol	14. cabeça c/ olhos maus, não respira mas tem pulmões, é imortal	15. folha de palmeira p/educar subdesenvolvidos	(Franca cortada em duas, estandarte ao meio; Breitana ao lado, <i>iomawak</i> em baixo; totem cortado em dois) (2ª Prot.)		
VII	16. dois pássaros que fazem boca a boca à distância	17. pousados s/ duas pedras, unidos pelas mãos, como vagões	(O nada; morto, depois do nada; o nihilista agarra-se ao nada) (2ª Prot.)				
VIII	18. Ratos rosa na engorda (só comem, como porcos) para serem comidos	19. Estátuas da cated. Paris; Árvore da vida em cima delas; Mãos fixadas na catedral e na árvore da vida	20. fogo da terra debaixo da árvore da vida				
IX	21. dois diabos c/ cornos de rinoceronte	22. de cada lado um géiser	23. c/ um cérebro verde de rinoceronte	24. super-homem sem cabeça com testículos no lugar dos braços;na cabeça o super-homem tem dois cérebros verdes de rinoceronte, o géiser sai do pescoço e dois diabos observam; diabos grávidas; diabos em estátua; diabos<->estátua da Virgem e busto de Deus	(Mundo cortado em dois, sentado sobre um falo, representado duas vezes, duas partes do mundo) (2ª Prot.)		
X	25. uma aranha azul de cada lado; duas aranhas azuis	26. sinal de progresso (procura de petróleo no solo) apontado ao céu, à divindade	27. flores campestres por baixo das aranhas esmagadas	28. um par de soutien azul	29. com uma lagarta vermelha de cada lado	30. dois pintainhos em baixo	31. cabeça do diabo com dois capacetes ou misseis

RESUMO

Procuramos estabelecer, através do processo-resposta Rorschach, o acesso aos mitos pessoais, pelo que propusemos uma metodologia assente na construção de uma grelha, que denominamos por grelha psicomítica, enquanto estruturadora da narrativa Rorschach.

Através de uma revisão teórica onde procurámos estabelecer a natureza e essência do mito, tal como está expresso no paradigma lévi-straussiano e na psicanálise, avançámos os pressupostos epistemológicos subjacentes à construção da grelha psicomítica rorschachiana identificadora dos mitos pessoais no aparelho psíquico.

O material usado como exercício de demonstração foi num protocolo retirado de uma das obras de Chabert (1998/2000), de um indivíduo de nome Régis, diagnosticado como sendo uma esquizofrenia paranóide.

Na aplicação da grelha a este protocolo, o Rorschach foi entendido como um processo semiótico assente numa constante transformação de mitos pessoais entre si. A dinâmica desta transformação foi demonstrada através da fórmula canónica dos psicomitótipos, de Lévi-Strauss (1955/1970) e do conceito de série complementar ou equação etiológica das neuroses, de Freud (1916-17/1981), enquanto conceitos subjacentes à grelha dos psicomitótipos.

Seguindo as transformações dos psicomitótipos de Régis determinámos qual o mito pessoal prevalecente que presidia ao seu aparelho mental na altura da aplicação da prova.

Concluimos com o conceito de “transformações psicomitológicas” enquanto paradigma de análise do Rorschach.

Palavras chave: Mito pessoal, Rorschach, Transformações psicomitológicas.

ABSTRACT

We try to reach the personal myths through the Rorschach response-process. To identify the personal myths in Rorschach we proposed a methodology based on a psycho-mythic grid underlying the narrative of the tested subject.

Through a theoretical review which sought to establish the nature and essence of the myth as expressed in the lévi-straussian and psychoanalytic paradigm, we have made the epistemological assumptions underlying the construction of the Rorschach psycho-mythic grid identifying the personal myths in the psychic apparatus.

The material used as a demonstration exercise consisted on a protocol taken from a Chabert's (1998/2000) work about a man named Régis who was diagnosed with paranoid schizophrenia.

In applying the grid to the protocol the Rorschach test was seen as a semiotic process based on the transformations between personal myths. The dynamic of those transformations was demonstrated by the canonical formula of the psycho-myths (Lévi-Strauss, 1955/1970) and the concept of complementary series or etiology equation of the neurosis (Freud, 1916-17/1981) underlying the concepts of the psycho-myths grid. We concluded in the end with the identification of the prevailing personal myth presiding temporarily to the Régis's mental apparatus at the time of the test.

We finished with the concept of *psycho-mythological transformations* as a paradigm for analyzing the Rorschach.

Key-words: Personal myth, Psycho-mythological transformations, Rorschach.

