



Ramiro Barcelos, 718

CENTRO DE ESTUDOS PSICANALÍTICOS DE PORTO ALEGRE (CEPdePA)



**Filiado à Federação Latino-americana de
Associações de Psicoterapia Psicanalítica e Psicanálise - FLAPPSIP**

**DIRETORIA
Biênio 2023/2025**

Lores Pedro Meller
Presidente

Gustavo Gazzana Flores
Secretário

Claudio Carvalho
Tesoureiro

Luciana Salgado Firpo
Departamento de Escola de Psicanálise

Ana Luiza Neuenfeldt
Departamento de Clínica Psicanalítica

Camila Terra da Rosa
Departamento Científico e de Eventos

Luciana Nunes de Nunes
Departamento de Biblioteca e Publicações

Ivete Maria Caon Biondo
Departamento de Administração e Informática

Viviane Leal Pickering
Departamento de Grupos de Estudo e Relações com a Comunidade

Denise Casara
Departamento do CEPserra

Presidente do Conselho Diretor
Christiane Paixão

REVISTA DO CEPdePA

Centro de Estudos Psicanalíticos de Porto Alegre

v. 31, 2024

Editora

Luciana Nunes de Nunes

Conselho Editorial

Amadeu de Oliveira Weinmann

Ana Cláudia Santos Meira

Anelise Hauschild Mondardo

Augusto Paim

Bárbara de Souza Conte

Edson Souza

Ignácio Paim

Jefferson Silva Krug

João Vitor Haerberle Jaeger

Juliana Lang Lima

Ismael Salaberry

Laura Suzana Jaskulski

Lísia Refosco

Luísa Puricelli Pires

Lucia Serrano Pereira

Mariana Hollweg Dias

Marta D'Agord

Norton da Rosa Jr.

Paula Sarmento Leite

Priscilla Machado de Souza

Renata Udler Cromberg

Sander Machado

Thomás Gomes

Valéria Quadros

Viviane de Freitas Souto

Comissão Editorial

Camila de Lucena Iotti

Lorete Mattos

Luciana Nunes de Nunes

Maurício Moroso Knevez

Patricia Stefani

Paula Triches

Bibliotecário

Maurício Moroso Knevez

CRB 10/000047/P

Revisão

Gabriela Dal Bosco Sitta

Editoração e Impressão

Evangraf

A *Revista do CEPdePA* é uma publicação anual do Centro de Estudos Psicanalíticos de Porto Alegre e tem por finalidade expressar prioritariamente a produção científica na área psicanalítica, através de trabalhos originais, revisões críticas da literatura, relatos de experiência profissional, resenhas, debates, entrevistas e ensaios.

La *Revista del CEPdePA* es una publicación anual del Centro de Estudios Psicanalíticos de Porto Alegre y tiene por finalidad expresar, prioritariamente, la producción científica en el área psicoanalítica por medio de trabajos originales, revisiones críticas de la literatura, relatos de experiencia profesional, reseñas, debates, entrevistas y ensayos.

R454 Revista do CEPdePA / Centro de Estudos Psicanalíticos de
Porto Alegre. - v. 31, 2024. - Porto Alegre: CEPdePA, 2024.

Anual
ISSN 1413-8026

1. Psicanálise - Periódicos I. Centro de Estudos
Psicanalíticos de Porto Alegre.

CDU: 159.964.2 (05)
616.89.072.87 (05)
CDD: 616.891.7

Bibliotecário responsável: Maurício Moroso Knevez - CRB 10/000047/P

Indexação: BVS-Psi - Index Psi Periódicos Técnicos Científicos (www.bvs-psi.org.br)
BIVIPSI - Biblioteca Virtual de Psicanálise (www.bivipsi.org)



CEPdePA
Ramiro Barcelos, 718 - Bairro Moinhos de Vento,
CEP 90560-032. Fone: (51) 3222-3900
E-mail: cepdepa@cepdepa.com.br
Site: www.cepdepa.com.br



CEPSerra
Rua Sinimbu, 973 - Nossa Senhora de Lourdes
CEP 95020-510 Caxias do Sul/RS
(54) 3223-3209 e (54) 98416-6397
E-mail: cepserra@cepdepa.com.br

Sumário

EDITORIAL

Editorial	09
LUCIANA NUNES DE NUNES	

ARTIGOS

O fascismo como ricochete do trauma colonial: uma leitura contra-hegemônica	13
BRYAN MENDER DOS SANTOS	
Algumas consequências do significante fálico na constituição do sujeito	35
MARGARIDA VIÑAS	
Tempo, restos, narrativa e relicário: costuras entre experiência benjaminiana e clínica psicanalítica	53
CAROLINA BORTOLOZZO GUTIERREZ E PAULA KEGLER	
Navegar em outros mares: a transmissão simbólica enegrecida em <i>O Barco</i> de Grada Kilomba	87
CAROLINA DA SILVA PEREIRA E KEILA MÁXIMO DOS REIS	
A relação entre o psíquico e o somático: um estudo acerca das afecções orgânicas na psicanálise	117
TATIANA CRISTINA GALLI	

Freud, o linguista sem saber	141
FÁBIO RAMOS BARBOSA FILHO	

PRÊMIO TUTI

Um (re)encontro com o pai	171
RICARDO SIQUEIRA REMIÃO	

RESENHA

“Mamãe, você também tem um faz-pipi?”: resenha do texto <i>Sobre as teorias sexuais infantis</i> (1908)	205
CAROLINA CAVALCANTE ASCAL	

ENTREVISTA

“Do ponto de vista do mercado, ele oferece a ilusão do consumo, por meio do qual se pode tamponar o que nos falta”: entrevista com Sueli Souza dos Santos	215
PAULA CHIAPINOTTO TRICHES, LORETE MATTOS E MARIA LIANE PORN DUTRA	

EDITORIAL

Editorial

Luciana Nunes de Nunes

É com grande alegria que compartilhamos o 31º número de nossa revista científica, lançado neste ano marcante em que nossa instituição celebra 40 anos de dedicação à formação e à transmissão da psicanálise. Este ano festivo é duplamente especial, pois marca a inauguração de novos espaços de crescimento e transformação. Finalmente, após anos de luta, concretizamos o sonho de uma sede própria. Além disso, implementamos o projeto de ações afirmativas Ananse, abrindo, a partir de 2024, um espaço de reparação histórica e, fundamentalmente, de transformação social.

Nosso ano de estudos começou com a aula inaugural intitulada “Por um novo retorno a Freud”, em que tivemos o privilégio de receber o psicanalista Gilson Iannini para o lançamento de sua obra *Freud no século XXI*. Nela, o autor nos convida a revisitar Freud explorando o conceito de um “inconsciente litoral” — o inconsciente situado entre o real e o simbólico, fundado no inconsciente pulsional. Esse chamado a um “novo retorno a Freud” instiga pesquisadores e leitores dedicados ao texto freudiano, ao mesmo tempo que nos provoca a refletir sobre o inconsciente em diálogo com as complexas questões do nosso tempo.

Ao longo do ano, também promovemos nossa jornada científica, com o tema “Psicanálise e decolonialidade: memória e trauma sob emergências climáticas”. Nesse evento, discutimos a importância de um olhar crítico sobre as condições históricas, culturais e epistemológicas de produção do saber analítico em suas origens patriarcais e eu-

ropeias, bem como a potência da psicanálise latino-americana. Nesse recorte, torna-se imprescindível dialogar, de forma interseccional, com saberes relacionados a gênero, raça, classe e perspectivas identitárias.

Nesta edição de temática livre, os artigos apresentados continuam a responder a esse impulso de renovação e questionamento constante da psicanálise. Cada texto, à sua maneira, convida-nos a um retorno crítico aos fundamentos teóricos psicanalíticos, tendo no horizonte os desafios que nossa prática clínica e nosso tempo nos impõem.

ARTIGOS

O fascismo como ricochete do trauma colonial: uma leitura contra-hegemônica

Bryan Menger dos Santos¹

RESUMO

Em contraste com a teoria política ocidental e suas partições epistemológicas, o presente artigo visa desenvolver uma leitura contra-hegemônica e instrumental do conceito de fascismo. Compreende-se que na perspectiva da psicanálise extramuros, entendida não apenas como uma terapêutica, mas também como uma teoria crítica do social, que a política fascista e as tecnologias de dominação de corpos herdadas no trauma colonial são de extrema importância para a experiência clínica, pois enunciam uma economia do horror às alteridades como estruturante da organização social. Nesse sentido, dialoga-se com as escolas de pensamento ocidentais e decoloniais, desvelando suas diferenças irreconciliáveis e o quanto o sistema de solidariedade conceitual entre colonialismo-modernidade-fascismo persiste de maneira fantasmática no subsolo das democracias liberais, produzindo subjetividades, discursividades e gramáticas sociais do sofrimento.

Palavras-chave: Fascismo. Colonialismo. Modernidade. Psicanálise extramuros.

¹ Bacharel em psicologia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS); psicanalista; mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Psicanálise: Clínica e Cultura; membro associado dos Estudos Integrados de Psicoterapia Psicanalítica (ESIPP). E-mail: bryanmenger@gmail.com.

1 O FASCISMO NÃO ESTÁ MORTO!

Do ponto de vista histórico, o fascismo é uma modalidade particular de ditadura no espectro da extrema-direita que ficou popularmente conhecida na primeira metade do século XX, contexto em que as massas europeias foram investidas de um relativo empoderamento para lidar com os assuntos de Estado — efeito tardio da Revolução Francesa e da fundação das democracias liberais. No que compete à psicanálise extramuros (LAPLANCHE, 1992), concebida não apenas como uma terapêutica, mas também como uma teoria crítica do social, é de extrema importância compreender os pormenores das políticas fascistas, assim como os seus intentos tanáticos, os quais produzem ecos tanto na experiência clínica como na experiência social.

É preciso iniciar demonstrando o grande número de pensadores no âmbito das ciências políticas que advertem contra a falácia de avaliar que o fascismo está morto. Robert Paxton (2007), Michael Mann (2008), Jason Stanley (2019), Vladimir Safatle (2023), Maurizio Lazzarato (2019), Joel Birman (2000; 2017) e Achille Mbembe (2011; 2017) são algumas dessas referências de distintas escolas de pensamento que serão abordadas ao longo deste artigo.

Para dar conta desse raciocínio, atendo-me inicialmente ao pensamento de Paul Gilroy (2007), que afirma que ações como o justicamento de Mussolini, o declínio do Terceiro Reich ou a tentativa de supressão ostensiva dos símbolos nazifascistas teriam sido insuficientes para eliminar o fascismo de modo definitivo. Ao seu ver, o término das guerras totais teria produzido uma série de ramificações nas políticas fascistas para diversos segmentos sociais; embora essas ramificações não sejam facilmente detectáveis, ainda assim representariam um perigo universal mais próximo do estado de coisas do que se gostaria de imaginar.

De acordo com a interpretação da geopolítica de Jason Stanley (2019), professor de filosofia na Universidade de Yale, observa-se um

avanço considerável nas ondas ultranacionalistas ao redor do mundo, com aparência similar à daquelas que macularam de sangue a primeira metade do século XX. Ao seu ver, a experiência política contemporânea está assentada em dispositivos retóricos de cunho nacionalista que se inserem no tecido social promovendo uma distinção ontológica — a política do “nós” e “eles” — através de categorias como classe, raça e gênero. Essa clivagem do humano ditaria a tônica das regressões políticas atuais, engendrando-se nos movimentos de massa, nos partidos políticos e no discurso hegemônico de grandes líderes mundiais, com o trumpismo estadunidense como seu exemplo por excelência.

Com base nessas considerações, é preciso destacar que a definição conceitual de fascismo sempre foi motivo de controvérsias, em razão das particularidades de cada contexto histórico, da variação dos elementos cultuados por cada um dos regimes, das contradições entre teoria e prática fascista, bem como da metodologia teórica empregada para interpretá-lo. Apesar disso, observa-se um padrão em relação à teoria política ocidental: o fascismo é compreendido como um fenômeno *sui generis* — melhor dizendo, como uma força política que não derivaria de nenhum outro embrião político, irrompendo subitamente nas contingências de massa do início do século XX europeu. Isso significa dizer que as tecnologias de dominação e desumanização de corpos empreendidas pelas gestões fascistas seriam inéditas, fabricando um novo paradigma político e diferindo de outras ideologias herdeiras do pensamento iluminista, como o conservadorismo, o liberalismo e o socialismo.

No que se refere ao seu estatuto epistemológico, essa compreensão gera graves repercussões, na medida em que ignora a similitude tanática entre as políticas fascistas e as tecnologias coloniais perpetradas por séculos pelo europeu na Ásia, na África e nas Américas. Tal concepção reforça a cisão entre modernidade e colonialidade que se apresenta como matriz privilegiada da racionalidade ocidental, contribuindo para o apagamento do aparato colonial, o qual segue produ-

zindo seus ecos na experiência social.

Em vista dessas questões, torna-se uma tarefa urgente a construção de uma leitura contra-hegemônica do conceito de fascismo — levando em consideração os pressupostos da escola de pensamento decolonial — como estratégia de denúncia das latências coloniais que sustentam o laço social, fabricando a adesão social aos regimes fascistas.

2 O FASCISMO NA INTERPRETAÇÃO OCIDENTAL

Um anatomista estuda a forma, os sistemas, as localizações e as estruturas que compõem o organismo humano. É a partir dessa metáfora que o historiador e cientista político Robert Paxton (2007) almeja a ousada tarefa de esboçar uma *Anatomia do fascismo*. Apesar da conotação dura que o título transmite, o pensador empenha-se constantemente diante das seduições de produzir uma definição binária do conceito, esquivando-se de um essencialismo terminológico para melhor percorrer as raízes intelectuais, culturais e emocionais que desenharam a experiência fascista.

Em razão da recusa dos socialistas em abrigarem o nacionalismo dentro do seu corpo ideológico, Paxton afirma que o fascismo deve ser abordado como um fenômeno *sui-generis*, isto é, como uma doutrina política criada “a partir do zero” nas contingências de massa do século XX. Nesse viés de interpretação, ao contrário de outras ideologias políticas herdeiras do projeto iluminista — que já haviam atingido a sua plena maturidade há pelo menos um século —, como o conservadorismo, o liberalismo e o socialismo, o fascismo se apresentaria como uma irrupção espontânea, não derivando de qualquer outro embrião político. Nas palavras do próprio autor, ele emergiria como “a grande inovação política do século XX, e também a origem de boa parte dos seus sofrimentos” (PAXTON, 2007, p. 13).

Na abordagem historiográfica desenvolvida por Paxton (2007), embora o pensador milite constantemente contra à cristalização con-

ceitual do fenômeno fascista, são oferecidas duas definições desse fenômeno:

O fascismo no poder consiste num composto, um amálgama poderoso dos ingredientes distintos, mas combináveis, do conservadorismo, do nacional-socialismo e da direita radical, unidos por um inimigo em comum e pela mesma paixão pela regeneração, energização e purificação da Nação, qualquer que seja o preço a ser pago em termos de instituições livres e do estado de direito [...]. O fascismo em ação se assemelha muito mais a uma rede de relações do que a uma essência fixa (PAXTON, 2007, p. 336). O fascismo tem que ser definido como uma forma de comportamento político marcada por uma preocupação obsessiva com a decadência e a humilhação da comunidade, vista como vítima, e por cultos compensatórios da unidade, da energia e da pureza, nos quais um partido de base popular formado por militantes nacionalistas engajados, operando em cooperação desconfortável, mas eficaz com as elites tradicionais, repudia as liberdades democráticas e passa a perseguir objetivos de limpeza étnica e expansão externa por meio de uma violência redentora e sem estar submetido a restrições éticas ou legais de qualquer natureza (PAXTON, 2007, p. 358).

Nas definições apresentadas acima, Paxton (2007) destaca o nacionalismo² — a eliminação das alteridades sociais — como condição fundamental dos fascismos, associados a um ideal de homogeneidade étnica e purificação do corpo nacional.

2 Cabe o adendo de que os nacionalismos não teriam uma essência pura, devendo ser analisados conforme a sua singularidade, sem recair em generalidades convencionais. Diante disso, o nacionalismo plural de Gandhi, constituído como forma de resistência não violenta, não pode ser equiparado ao nacionalismo militarista de Bismarck, que aspirava a guerras e desejava a unificação da Alemanha, assim como ambos são totalmente incompatíveis com o nacionalismo disposto pela Libertação Nacional Argelina (FLN) como estratégia de defesa frente ao imperialismo colonial.

Na obra *Fascistas*, o sociólogo político Michael Mann (2008) segue uma linha de raciocínio semelhante à esboçada por Paxton (2007), descrevendo o fascismo italiano como o primeiro dos fascismos. Ainda que o pensador recorra a uma metodologia de pesquisa distinta com o propósito de traçar um estudo empírico sobre cada um dos regimes fascistas que macularam de sangue a Europa no século XX, a condição de pioneirismo de Mussolini, assim como a da Itália como berço dos fascismos posteriores, se mantém intacta, corroborando a noção de um fascismo *sui generis*.

Ao seu ver, os diversos regimes fascistas apresentam poucos elementos em comum, variando conforme as estruturas sociais, políticas e econômicas que vigoravam em cada contexto. De acordo com Mann (2008), haveria grandes diferenças entre as ações de Mussolini e as de Hitler, assim como uma imensa falta de coerência entre teoria e prática em ambos os regimes — em razão de seu oportunismo político —, constituindo obstáculos praticamente intransponíveis para uma formulação conceitual definitiva do fenômeno fascista.

Apesar disso, em uma postura bastante comedida, Mann (2008) ousa estabelecer um *mininum fascista*, através de cinco características invariáveis:

- 1) O nacionalismo, no sentido da defesa incondicional da nação enquanto homogeneidade étnica. Nessa perspectiva, quaisquer sinais de modernidade seriam sentidos pelo fascismo como uma grande crise ideológica, precisando ser aniquilados imediatamente como estratégia de higienização do corpo social. Dessa maneira, o fascismo encontraria na fé liberal o seu grande rival, empreendendo um nacionalismo de limpeza para eliminar as diversidades identitárias fundadas no ideário moderno.
- 2) O estatismo, referente aos poderes despóticos que o Estado-nação usufruía em relação ao seu contingente civil. Como dispo-

sitivo de poder, o Estado fascista seria responsável por instigar um senso de moralidade, lealdade e solidariedade baseado nos princípios preconizados pela política nacionalista.

- 3) A transcendência, como instrumento retórico-político do qual o Estado se beneficiaria para camuflar os conflitos sociais, as hierarquias, as crises econômicas e as diferenças de classe. Nesse ponto, os fascismos objetivariam transcender quaisquer possibilidades de cisão do bloco social, mas sem agir efetivamente sobre as contradições do capitalismo.
- 4) Os expurgos, em alusão à eliminação física dos adversários políticos que ameaçam a linearidade e a pureza da comunidade nacional. Em outras palavras, a total aniquilação das diferenças e das subjetividades alternativas.
- 5) O paramilitarismo — ou as milícias, conforme o vocabulário contemporâneo — como extensão social extraestatal compartilhada com o corpo civil no propósito de fiscalizar e preservar a pureza dos segmentos sociais.

Com base nesses cinco atributos, apresentados como condição inadiável de qualquer regime fascista, Mann (2008, p. 26) arrisca-se a formular uma definição instrumental de fascismo: “Defino o fascismo com base nos valores essenciais, nas ações e nas organizações de poder dos fascistas. Resumidamente, o fascismo é tentativa de construção de um Estado-nação transcendente e expurgado por meio do paramilitarismo”.

Na obra *Fascismo: una introducción a los estudios comparados sobre el fascismo*, Roger Griffin (2018) aborda o problema da definição do fascismo, expressando que as pessoas educadas do Ocidente reconhecem o fascismo mais intuitiva do que teoricamente. Ao seu ver, o fenômeno do fascismo estaria sempre em movimento, transformando-se de acordo com as particularidades históricas e impelindo a um esforço intelectual de refutação constante das ideias que acabavam

perdendo a sua validade. Além disso, o uso descuidado do conceito de fascismo pelos meios de comunicação produziria uma descaracterização dessa noção, estando o termo fadado a uma utilização polissêmica, o que impossibilitaria uma “definição definitiva”.

Nessa linha de raciocínio, Griffin busca desviar do que ele próprio define como “ingenuidade metodológica”, declarando que a ideia de um fascismo genérico é impossível, exceto como recurso taxonômico e heurístico de pesquisa, com a finalidade de realizar estudos comparativos de determinados setores da realidade. De forma semelhante a Mann (2008), Griffin (2018) recorre a determinados elementos como estratégia de definição, os quais seriam invariáveis em uma definição ideal de fascismo:

- 1) A prevalência de um “ultranacionalismo”. Esse aspecto é ressaltado com o propósito de transmitir a ideia de um nacionalismo radicalizado que se dissemina pela comunidade, contaminando os diversos segmentos sociais e criando um sentimento de pertencimento afetivo. A nação passaria a ser investida de forma utópica, promovendo uma política palingenésica (de renascimento), ou seja, de uma comunidade imaginada, livre da fé liberal e do pendor multicultural, bem como da igualdade dos direitos humanos garantidos aos grupos minoritários.
- 2) A crença de que uma crise onipresente ameaça a pureza da ultranação. Nesse ponto, a “revolução fascista” seria constantemente assombrada por uma ameaça estrangeira — um inimigo externo — que colocaria em risco a consumação da comunidade imaginada, além de alimentar sentimentos de decadência ou degeneração nacional.
- 3) Chamadas ou planos para a conquista absoluta do poder político-cultural. Nos momentos em que os sentimentos catastróficos se elevassem diante das ameaças paranoicas que afetam a saúde da ultranação, os fascistas convocariam grandes em-

preitadas eleitorais ou apelariam a golpes militares a fim de reconquistar desesperadamente o domínio nacional.

- 4) O objetivo de criar uma nova ordem fascista a serviço da proteção da palingênese. Em vista disso, a política palingenésica encontraria no mito da fênix a sua principal analogia, almejando um renascimento glorioso de uma raça superior em um período de declínio nacional.
- 5) O renascimento de uma nova ordem fascista que incorpora elementos de um passado mitificado. Isso promoveria um enlace entre um passado idealizado (a amnésia heroica) e um futuro renascido, livre das heterogeneidades sociais.

Por sua vez, Jason Stanley (2019) interpreta o fascismo a partir de uma lógica comparativa. Em *Como funciona o fascismo: a política do “nós” e “eles”*, o pensador realiza uma empreitada teórica para diferenciar as perversões políticas operadas pelos fascismos diante das táticas liberais.

Stanley (2019) destaca que os perigos do discurso fascista emergem de sua retórica de desumanização social, sendo a clivagem ontológica da nação o mais fundamental dos seus sintomas. A política do “nós” e “eles” recorreria a distinções étnicas, religiosas e raciais, com base nos princípios prezados pelo nacionalismo. Nessa direção, todo o seu funcionamento trabalharia a serviço da criação ou da solidificação desse mecanismo de partição nacional, como forma de produzir exclusões que reeditariam o mito de um passado mitológico e idealizado.

Stanley também se debruça sobre o problema de uma definição concreta de fascismo, reconhecendo que a generalização dos fenômenos em ciências políticas é sempre complicada, visto que cada experiência está atrelada a condições históricas específicas. Não obstante, o filósofo argumenta em prol de uma generalização estratégica do conceito de fascismo como resposta à proliferação de movimentos ultranacionalistas manifestada nas últimas décadas. Nesse caso, a gene-

realização do conceito é concebida como procedimento de precaução frente à ameaça fascista, sendo o rótulo de fascismo designado para “qualquer tipo de ultranacionalismo (étnico, religioso, cultural), no qual a nação é representada na figura de um líder autoritário que fala em seu nome” (STANLEY, 2019, p. 14).

Em sintonia com essas contribuições, o psicanalista Joel Birman (2000, 2017) declara, em *A derrota da intolerância* e *O fascismo como questão*, que a política fascista está diretamente ligada à transformação retórica operada no campo político-social, como uma modalidade discursiva de extrema-direita que legitima práticas sociais e governamentais, desprezando a subjetividade existente entre os seus cidadãos. Nessa perspectiva, o fascismo implicaria uma “economia psíquica de subjetivação dos indivíduos” (BIRMAN, 2017, p. 4), apontando para a impossibilidade total de convívio com as diferenças. O psicanalista expressa que o horror frente à alteridade se transforma em signo hierárquico de uma superioridade infalível, barrando possibilidades de acesso às diferenças.

3 O FASCISMO NA INTERPRETAÇÃO DECOLONIAL

Pensadores como Aimé Césaire (2020), Achille Mbembe (2018b), Maurizio Lazzarato (2019), Deivison Faustino (2023) e, inclusive, a liberal Hannah Arendt (2012) constataram a semelhança entre as tecnologias de dominação e desumanização de corpos aplicadas pelos regimes fascistas e aquelas perpetradas pelo colonialismo europeu aos países da periferia do capitalismo.

Na inauguração da *Revista Estilhaço*, o filósofo e psicanalista Vladimir Safatle (2023) reforça esse argumento, questionando o suposto ineditismo dos campos de concentração adotados pelo nazifascismo alemão em suas práticas antissemitas. O pensador afirma enfaticamente que os primeiros registros históricos dessa modalidade de confinamento militar não datam do holocausto judeu, conforme propa-

gado pelo historicismo ocidental, mas da Guerra dos Bôeres, na África do Sul, em 1877, em que franceses e holandeses disputaram contra os britânicos a anexação territorial das minas de ouro e diamante da República do Transvaal.

Conforme assinalado acima, percebe-se que os campos de concentração haviam representado uma novidade apenas para o burguês muito distinto, muito humanista, muito cristão, ao qual Césaire (2020) se refere no *Discurso sobre o colonialismo*. Com base nesses argumentos, são paridas as críticas de Lazzarato (2019) a Walter Benjamin, à teoria crítica e aos pós-marxistas, por subestimarem a dimensão da luta anticolonial e os efeitos tanáticos do branco colonizador como pilar indispensável de compreensão dos regimes fascistas.

Conforme o desenhado por Faustino (2023), essa semelhança entre colonialismo e fascismo não se restringe a uma coincidência estética. As matrizes ideológicas que alicerçam o discurso fascista estariam diretamente relacionadas ao processo de expansão do capital, o qual, como é sabido desde os ensinamentos de Karl Marx (2013) em sua *Crítica da economia política*, é profundamente tributário da exploração colonial. Nesse sentido, nas próprias palavras de Faustino (2023, n.p.):

Séculos antes do fascismo se apresentar como alternativa autoritária às crises do liberalismo, o cientificismo racionalista, o sistema mundo capitalista, em ascensão, viu emergir nas entranhas do mercantilismo a placenta de enxofre que nutriu a democracia burguesa e as suas aspirações universalistas e, ao mesmo tempo, a sua contraparte diferencialista e totalitária.

Diante desses apontamentos, compreender o sistema de solidariedade conceitual entre modernidade, colonialismo e fascismo implicaria desvelar as estruturas de poder que sustentam a democracia

liberal-burguesa — esse modelo de democracia restrita tão defendida em momentos de crise política e ascensão dos autoritarismos, como a conjuntura em que nos encontramos atualmente.

Se o fascismo é concebido através de uma perspectiva fanoniana, a distinção ontológica que está na base da sua forma política — a desumanização daqueles que não compartilham dos critérios de identidade nacional, como apontado anteriormente pelos autores do fascismo *sui generis* — teria rigorosamente a mesma estrutura tanática construída pelo homem branco durante as explorações coloniais. Segundo o aforismo desenvolvido por Fanon (2008), é o branco quem inventa o negro. Nessa perspectiva, o processo de colonialidade está sustentado na negação do reconhecimento do negro como sujeito, expropriando-o de suas condições materiais e simbólicas. Essa estratégia de partição maniqueísta da categoria do “humano” é considerada por Fanon um dos elementos fundamentais que alicerçam o colonialismo, contaminando todos os níveis de acumulação do capital.

Em *Políticas da inimizade*, essa mesma questão é abordada por Mbembe (2017, p. 81-82):

[...] o princípio da segregação estava na gênese do empreendimento colonial. Em grande medida, colonizar consistia num trabalho permanente de separação — de um lado, meu corpo vivo, e do outro, todos esses corpos-coisas que o rodeiam; de um lado, minha carne humana, em função da qual todas essas outras carnes-coisas e carnes-comidas existem para mim; de um lado, eu, tecido por excelência e marco zero de orientação para o mundo e, de outro, os outros, com quem nunca posso me fundir plenamente; os quais posso fazer vir a mim, mas com quem nunca posso verdadeiramente manter relações de reciprocidade ou de implicação mútua.

De acordo com esse pensamento, a violência colonial e a distinção ontológica operada pelo branco colonizador como instrumento de racialização forçada de negros e dos povos originários estariam incrustadas nas condições materiais que desenvolveram a sociedade moderna europeia, fomentando a internacionalização do capital até o seu estágio de acumulação mais tardio. De acordo com Marx (2013), no momento em que o valor de troca se torna o elemento estruturante da produção, tanto negros como indígenas são expropriados de sua humanidade e reduzidos à condição de mercadoria.

Para a abordagem decolonial, cabe destacar até o momento dois argumentos inadiáveis: (1) é impossível falar de uma modernidade que não seja, ao mesmo tempo, colonial, de modo que se rompe com a clivagem epistemológica erguida pelos holofotes iluministas da teoria política ocidental, que classifica modernidade e colonialidade como dois fenômenos distintos; e (2) o racismo e a evolução dos modos de produção da sociedade capitalista são dois fenômenos indissociáveis.

Estabelecidas essas ligações, torna-se imperativo questionar a genealogia da modernidade e as suas implicações sócio-históricas na construção do discurso fascista. Diversos pensadores do historicismo ocidental se debruçaram sobre esse debate, cada qual à luz de suas teorias. Georg Hegel (1988) fala em uma revolução espiritual, enquanto Max Weber (1982) dá ênfase à inauguração do Estado como a grande especificidade do contexto moderno, com um teor semelhante ao da filosofia contratualista. Já Paul Gilroy (2002) destaca os efeitos estruturantes da diáspora negra na fundação das organizações transnacionais que sustentam a sociedade moderna, marcadas por um fluxo imenso de trocas e hibridação cultural.

Em *Os condenados da terra*, Fanon (2005, p. 29) aponta que, “[...] quando se observa em sua imediatidade o contexto colonial, verifica-se que o que retalha o mundo é antes de mais nada o fato de pertencer ou não a tal espécie, a tal raça”. Nesse sentido, o psiquiatra e militante martiniquense reforça a necessidade de desorganizar a inteligibilidade

moderna que fornece sustentação às relações de poder coloniais, absorvidas posteriormente pelo fascismo europeu. Para tal, seria preciso denunciar o movimento historicizante camuflado entre os feixes de luz do “humanismo europeu”.

Dito de outro modo, o que estaria na base da cegueira moderna não seria a escuridão, e sim a luz — pensada aqui em alusão à razão ocidental —, visto que as suas tecnologias ontológicas de humanização/desumanização são, por excelência, dispositivos de universalização da cegueira eurocêntrica. Os condenados da terra são os povos colonizados: negros, indígenas e demais populações autóctones alijadas de seu espírito pelos recônditos instintos do imperialismo colonial com base em uma classificação ontológica de raça. Isso faz com que, para Fanon (2005), o colonialismo seja pensado, antes de mais nada, como a violência em seu estado bruto.

De acordo com as advertências de Gilroy (2007), a raça seria uma noção plasmada pelos colonizadores europeus que, além de profanar a promessa magna do iluminismo, representaria a pedra angular dos nacionalismos fascistas, justificando intelectualmente os impulsos de domínio e exclusivismo que pautam a burguesia ocidental. Mbembe (2017) segue nessa mesma linha de raciocínio, afirmando que o conceito de raça foi utilizado historicamente pelo liberalismo para legitimar a exploração dos países da periferia do capitalismo a partir dos mais brutais dispositivos de extermínio: genocídio, escravagismo, objetalização das vidas racializadas, espoliação de matéria-prima e estrangulamento cultural.

Como lembrado por Faustino (2023), a grande ordem das nações europeias formadas no pós-Revolução Francesa, especialmente a chamada “via prussiana” (Alemanha, Itália, Portugal, entre outros países de relevância análoga), estabeleceu a concepção do humano ao longo da modernidade a partir de uma organização político-ontológica estruturada fundamentalmente nos pilares raciais do Estado-nação e no “princípio de igualdade jurídica dos Estados”. Já os povos fronteiriços, que não se constituíam sob o mesmo viés social, segundo Mbembe (2018b),

acabaram sendo tomados como selvagens e, portanto, incapazes de selar pactos de não agressão, o que legitimaria a aplicação de um estado de sítio contínuo. Desse modo, as colônias representariam “o local por excelência em que os controles e as garantias de ordem judicial poderiam ser suspensos — a zona em que a violência do estado de exceção supostamente opera a serviço da civilização” (MBEMBE, 2018b, p. 35).

Nesse caminho, Mbembe (2018b) recorre simultaneamente à potência e à insuficiência da “biopolítica foucaultiana” para ilustrar o paradigma contemporâneo, propondo uma noção aprimorada de “necropolítica” — sonoridade não apenas sugestiva — em que os meios de assassinato, antes monopolizados nas mãos do Estado soberano, passam a ser compartilhados com o corpo civil. Essa transformação nos modos como processos de vida e morte são gestados é considerada extremamente importante pelo camaronês, visto que descentralizaria o debate dos derivados coloniais da figura do Estado, colocando em pauta todo o sistema social degradado pelo racismo.

Peter Pelbart (2018) aborda a necropolítica simplesmente como a política da morte, apontando que a estrutura racial na qual ela se esteia excede a dimensão da negritude, deixando de ser uma condição subalterna reservada aos negros. O “devir-negro do mundo”, noção teórica mencionada por Mbembe (2018b), atingiria trabalhadores informais e/ou em condições análogas à escravidão, imigrantes, populações periféricas e outros grupos minoritários. Dessa maneira, o racismo não remeteria apenas a modalidades de opressão em seus mais diversos níveis, mas também a uma matriz ideológica que constitui uma ontogenia.

A formação moderna alicerçada pela razão branca tem como plano de fundo a criação de uma realidade política. Nesse sentido, é de fundamental importância que a expressão tanática do racismo seja compreendida como um complexo de formações sempre ativas que regulamentam estruturas comportamentais e discursivas. Nesse sentido, a orientação racial estaria na base das mais variadas relações de poder estabelecidas durante a modernidade e a pós-modernidade,

representando a expressão corrente do sistema de solidariedade indissociável entre colonialismo, racismo e fascismo.

Nessa crítica, Césaire (2020) classifica a nação e os supostos valores humanistas a ela associados como invenções da burguesia ocidental. Por isso, o pseudo-humanismo burguês e os brancos ocidentais estariam muito distantes de se comprometerem efetivamente com as exigências de um verdadeiro humanismo. Essa temática é objeto de pesquisa na *Crítica da razão negra*, obra publicada pelo próprio Mbembe (2018a) no Brasil meses antes do assassinato de Marielle Franco.

Para o autor, a tradição humanista europeia, organizadora de todo o pensamento moderno, não se sustenta sem a intersecção com a figura do negro desumanizado, mas está toda estruturada com base nessa relação de contraste. O próprio ato de fundação da modernidade é concebido pelo camaronês a partir da transnacionalização forçada do negro, tal como abordado em *O Atlântico negro: modernidade e dupla consciência*, por Gilroy (2002). Nessa obra, a raça apresenta-se, antes de mais nada, como elemento constitutivo de uma nova configuração social e de suas eventuais mutações.

Em entrevista para a *Revista do Instituto Humanitas Unisinos*, o filósofo chileno Rodrigo Karmy Bolton (2016) rejeita o pressuposto disseminado pelo historicismo liberal, criticando a ideia de que o humanismo moderno representaria uma antítese do fascismo e de suas matrizes coloniais. O pesquisador ressalta que o espírito fascista se expressa através da centralidade da raça, o que fundamenta toda a sua ação política. A reivindicação máxima dos regimes fascistas seria justamente a salvação da raça: a última considerada propriamente humana. Nessa perspectiva, fascismo e humanismo coincidiriam, levando Bolton (2016) a considerar o fascismo uma modalidade particular de humanismo. Isso demonstraria o quanto seria insuficiente, como estratégia de combate, questionar apenas o fascismo e isentar o discurso humanista europeu de todas as suas implicações sócio-históricas.

Dessa maneira, ao desvelar as condições sócio-históricas do desenvolvimento moderno através de Marx, Mbembe, Fanon e Faustino,

torna-se impossível classificar o fascismo como anti-iluminista, assim como defendido em coro pela teoria política ocidental. Ao problematizar a matriz colonial que fornece sustentação aos nacionalismos fascistas, percebe-se que o que está em jogo não é a insurreição de uma nova modalidade política de autoritarismo, e sim a implosão do contrato social europeu. A brutalidade genocida, antes reservada aos países da periferia do capitalismo na África, na Ásia e na América, teria se desenvolvido a ponto de tornar-se incapaz de seguir enclausurada geograficamente.

No *Discurso sobre o colonialismo*, Césaire (2020) descreve esse raciocínio, declarando que o nazifascismo histórico representa um ricochete do trauma colonial para o seio da Europa. Para o pensador martiniquense, tutor de Franz Fanon, a violência colonial não se esmera apenas em degradar o colonizado, como também desciviliza o próprio colonizador. Nessa direção, o homem branco e burguês, acometido pelo próprio veneno destilado em território extraeuropeu, teria arrastado consigo toda essa brutalidade mortífera ao retornar à sua terra natal.

De outro modo, em um movimento lento, mas seguro, o branco colonizador teria ricocheteado os reconditos instintos do imperialismo colonial para sua própria casa. De negação em negação, de legitimação em legitimação, embrutecida e descivilizada pelas atrocidades cometidas na África, nas Américas e na Ásia, a burguesia europeia irremediavelmente teria convocado o seu próprio Hitler, como personificação e projeção política dos seus próprios crimes coloniais. Nessa lógica, o branco europeu é responsável por implodir transgeracionalmente o próprio pacto social. A virulência etnocidária se volta contra os seus próprios fundadores:

[...] pois antes mesmo de terem se tornado suas vítimas, foram seus cúmplices fiéis, o aceitaram, o absorveram, o legitimaram quando foram indiferentes ao fato das mesmas práticas terem sido aplicadas a povos não europeus; que o cultivaram, são

responsáveis por ele, e que ele brota, rompe, goteja, antes de submergir nas suas águas avermelhadas de todas as fissuras da civilização ocidental e cristã (CÉSAIRE, 2020, p. 18).

Com base nesses argumentos, os ditadores fascistas dos séculos XX e XXI devem ser considerados personagens concebidos historicamente através do sangue dos povos nativos alijados de seu espírito. Em outras palavras, os fascismos europeus representariam sucedâneos da pilha de cadáveres do maior cemitério de todos os tempos, sobre o qual o continente europeu está assentado.

Césaire (2020) colide de forma arrojada com filósofos, sociólogos e historiadores da teoria política ocidental que analisam o fascismo enquanto inovação política do século XX — o fascismo *sui generis*. Para o pensador, o nazifascismo é a reprodução autoimune do estatuto colonial na Europa. Essa argumentação desafia o rótulo comumente aceito do nazifascismo como “a barbárie suprema da história da humanidade”. Ao seu ver, a resistência em analisar o colonialismo em seus pormenores demonstra que esse estigma não decorre do crime contra o homem, mas do crime contra o homem branco, ocidental e cristão.

Por esse ângulo, como destacado por Faustino (2023) na análise da conjuntura francesa do século XX, chama a atenção um estado de indignação seletiva: um combate ferrenho às políticas de morte do nazifascismo e uma convivência silenciosa diante das práticas coloniais, das quais o próprio Estado francês se serve até os dias de hoje. Para o pensador, a democracia liberal-burguesa jamais serviu de antídoto para o colonialismo, visto que permitiu que os franceses revolucionários, ainda com as mãos manchadas pelo sangue da nobreza guilhotinada, combatessem a gloriosa Revolução Haitiana — sendo o Haiti o primeiro país da América Latina a conquistar a sua “independência”. O mesmo apontamento é realizado de maneira irônica por Césaire (2020, p. 33): “[...] sinal de que a intrépida classe que outrora se ergue ao assalto das Bastilhas tem as pernas cortadas”.

É nessa perspectiva que Faustino (2023, n.p.) ironiza: “Todos contra o fascismo, avante camaradas! Mas e depois, a democracia? Para quem? [...] Será que ao mirar o fascismo não estamos acertando a invisibilidade das verdadeiras raízes do nosso autoritarismo?”.

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Sabe-se que a temática do fascismo, do colonialismo ou da chamada “interseccionalidade” — aspectos de raça, classe e gênero, entre outros determinantes sociais — sempre passou à margem da psicanálise, ao menos das escolas de pensamento hegemônicas. Dessa maneira, estas construções teóricas não visam a esgotar o tema, mas buscam produzir conhecimento sobre a problemática do fascismo, se debruçando sobre duas possibilidades de definição conceitual, ocidental e decolonial, visto que suas políticas de desumanização de corpos seguem pautando a experiência social, seja em suas expressões latentes, como disposição sempre presente nas democracias liberais, seja em suas expressões manifestas, como configuração orgânica de massas.

Conforme as definições apresentadas anteriormente, observa-se que a teoria política ocidental considera o fascismo um fenômeno *sui generis*. Em outras palavras, uma força política inédita que irrompe subitamente nas contingências de massa na primeira metade do século XX com o propósito de produzir uma homogeneização compulsiva do corpo social através de critérios de identidade nacionalistas.

Em contrapartida, a escola de pensamento decolonial promove um giro epistemológico ao denunciar o sistema de solidariedade conceitual modernidade-colonialidade-fascismo, percorrendo as raízes racistas que estão na origem do capitalismo. Nessa linha de interpretação, o fascismo é compreendido como uma continuidade das tecnologias coloniais no seio da Europa, sendo associado à política ontológico-racial antes perpetrada na África, na Ásia e nas Américas. Como demonstrado por Césaire (2020), trata-se de um ricochete da violência do

branco colonizador, que, em um movimento transgeracional, fabrica o seu próprio Hitler. Os ditadores fascistas representariam, então, as-sombrações do empreendimento colonial.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, S. Sobre raça, nação, classe. In: BALIBAR, É.; WALLERSTEIN, I. **Raça, nação, classe**: as identidades ambíguas. São Paulo: Boitempo, 2021. p. 2-3.

ARENDT, H. **Origens do totalitarismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

BIRMAN, J. A derrota da intolerância?! In: AMARANTE, P. (org.). **Ensaio**: subjetividade, saúde mental, sociedade. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2000. p. 95-105.

BIRMAN, J. O fascismo como questão. **Metaxy**, Rio de Janeiro, v. 1, n. 2, p. 1-8, 2017. Disponível em: <https://revistas.ufrj.br/index.php/metaxy/article/view/14152>. Acesso em: 21 out. 2022.

BOLTON, R. K. O fascismo vive em nós através do dispositivo do neoliberalismo. **Revista do Instituto Humanitas Unisinos**, São Leopoldo, v. 490, p. 20-33, 8 ago. 2016. Disponível em: <https://www.ihuonline.unisinos.br/artigo/6553-rodrigo-karmy-bolton-2>. Acesso em: 21 jul. 2022.

CÉSAIRE, A. **Discurso sobre o colonialismo**. São Paulo: Veneta, 2020.

ECO, U. **O fascismo eterno**. Rio de Janeiro: Record, 2018.

FANON, F. **Os condenados da terra**. Juiz de Fora: UFJF, 2005.

FANON, F. **Pele negra, máscaras brancas**. Salvador: EDUFBA, 2008.

FAUSTINO, D. O que veio antes do fascismo? O racismo e a via colonial de objetivação do capitalismo brasileiro. **Estilhaço**, São Paulo, n. 1, 2023. Disponível em: <https://www.xn--estilhao-y0a.com.br/oqueveioantesdofascismo>. Acesso em: 12 fev. 2023.

GILROY, P. **Entre campos**: nações, culturas e o fascínio da raça. São Paulo: Annablume, 2007.

GILROY, P. **O Atlântico negro**: modernidade e dupla consciência. Rio de Janeiro: Editora 34, 2002.

GRIFFIN, R. **Fascismo**: una introducción a los estudios comparados sobre el fascismo. Madrid: Alianza Editorial, 2018.

HEGEL, G. W. F. **A fenomenologia do espírito**: introdução à história da filosofia. São Paulo: Nova Cultural, 1988.

LAPLANCHE, J. **Novos fundamentos para a psicanálise**. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

LAZZARATO, M. **Fascismo ou revolução?** O neoliberalismo em chave estratégica. São Paulo: N-1, 2019.

MANN, M. **Fascistas**. Rio de Janeiro: Record, 2008.

MARX, K. **O capital**: crítica da economia política. São Paulo: Boitempo, 2013. v. 1: o processo de produção do capital

MBEMBE, A. **Crítica da razão negra**. São Paulo: N-1, 2018a.

MBEMBE, Achille. **Políticas da inimizade**. Lisboa: Antígona, 2017.

MBEMBE, Achille. **Necropolítica**. São Paulo: N-1, 2011.

PAXTON, R. **A anatomia do fascismo**. São Paulo: Paz e Terra, 2007.

PELBART, P. P. O devir-negro do mundo. **Cult**, São Paulo, ed. 240, 5 nov. 2018. Disponível em: <https://revistacult.uol.com.br/home/o-devir-negro-do-mundo/>. Acesso em: 1 out. 2022.

SAFATLE, V. P. Violências e libido: fascismo, crise psíquica e contrarrevolução molecular. **Estilhaço**, São Paulo, n. 1, 2023. Disponível em: <https://www.xn--estilhao-y0a.com.br/violenciaselibido>. Acesso em: 12 fev. 2023.

STANLEY, J. **Como funciona o fascismo**: a política do “nós” e “eles”. 6. ed. Porto Alegre: L&PM Pocket, 2019.

WEBER, M. **Ensaio de sociologia**. Rio de Janeiro: LTC, 1982.

Fascism as a ricochet of colonial trauma: a counter-hegemonic reading

ABSTRACT

In contrast to Western political theory and its epistemological divisions, this article aims to develop a counter-hegemonic and instrumental interpretation of the concept of fascism. It is understood that, from the perspective of extramural psychoanalysis — conceived not merely as a therapeutic practice but also as a critical social theory — fascist politics and its technologies of bodily domination, inherited from colonial trauma, are of great significance for clinical practice, as they reveal a particular economy of horror towards otherness that underlies social organization. In this context, the article engages with both Western and decolonial thought, uncovering their irreconcilable differences and examining how the conceptual alignment between colonialism, modernity, and fascism persists in a phantasmatic manner beneath the foundations of liberal democracies, thus shaping subjectivities, discourses, and the social frameworks of suffering.

Keywords: Fascism. Colonialism. Modernity. Extramural psychoanalysis.

Recebido em 16/04/2024

Aprovado em 16/09/2024

Algumas consequências do significante fálico na constituição do sujeito

Margarida Viñas¹

RESUMO

A relação que o sujeito tem com o significante fálico produz efeitos marcantes na estruturação do psiquismo. O desejo da mãe, associado ao *penisneid* apontado por Freud, coloca a criança na posição de atender às suas demandas. Lacan desenvolve a ideia de que, entre a mãe e o seu filho, há a interposição deste terceiro elemento: o falo. Posteriormente, com a entrada do pai na relação, o Nome-do-Pai outorgará ao significante fálico a possibilidade de ser inscrito como significante determinador de sentido para toda a cadeia significativa. Desse modo, procurou-se compreender, no presente trabalho, de que maneira o falo vai se apresentando ao sujeito e as possíveis decorrências que as vicissitudes de sua inscrição podem desencadear. Além disso, buscou-se, por meio da descrição de um caso, compreender suas repercussões na clínica.

Palavras-chave: Significante fálico. Falo. Metáfora paterna. Mãe fálica.

1 Psicanalista, membro efetivo do Centro de Estudos Psicanalíticos de Porto Alegre (CEPdePA). Possui formação em psicanálise pelo CEPdePA e pela Associação Psicanalítica de Porto Alegre (APPOA). E-mail: margaridavrlima@gmail.com.

1 INTRODUÇÃO

Estruturador do psiquismo, inscrito como significante mestre, o falo — ou melhor, o significante fálico — e a relação que se estabelece com ele produzem efeitos radicais na estruturação do sujeito. Para além disso, o falo também é produtor de inibições, impedimentos, sintomas e angústia. O presente trabalho visa compreender a inscrição desse significante em dois tempos: primeiro, na relação dual com a mãe; depois, na relação edípica, com a referência de um terceiro. Por meio de um caso clínico, procura-se mostrar as repercussões da maneira como o falo é tomado.

Freud (1905), nos seus *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade*, aponta que a instauração da sexualidade é feita em duas etapas: primeiro, pré-genital; depois, genital. Nesse escrito, o desenvolvimento psíquico está subordinado à maturação biológica do corpo. Conforme assinala Valas (2013, n.p., tradução nossa), trata-se, portanto, de uma “concepção evolucionista, filogenética, marcadamente influenciada sobre uma ontogênese tributária de um desenvolvimento biológico”.

Posteriormente, em *A organização genital infantil*, Freud (1923) modifica sua posição: o complexo de Édipo não decorre da natureza, mas é uma estrutura que por si só vai sobredeterminar as escolhas do sujeito, independentemente da diferença anatômica dos sexos. Partindo desse entendimento, o falo passa a ser o pivô de toda a articulação edípica. O menino sai do complexo de Édipo pela ameaça de castração, se identificando então com o pai e acreditando na promessa de entrar na posição masculina. E a menina entra no complexo de Édipo por meio da descoberta de que não possui o pênis, tornando-se vítima de seu desejo de tê-lo. É aí que, para ela, a crença no falo maternal se dissipa, e seu amor pré-edípico pela mãe vira hostilidade. Ela passa a endereçar seu amor ao pai a fim de reparar a sua falta — por meio do desejo de ter, com ele, uma criança (FREUD, 1925).

A noção de falo, aqui bastante ligada ao pênis, começa a se desenvolver para Freud em 1908, com o texto *Sobre as teorias sexuais das crianças*. Depois, é abordada na análise de Hans (1909), passando por *Leonardo da Vinci e uma lembrança de sua infância* (1910) e por *Quaisquer consequências psíquicas da diferença anatômica entre os sexos* (1925), até chegar ao texto *Fetichismo* (1927). Nesse desenrolar, embora Freud não tenha conceitualizado a noção de falo, ele esclarece o profundo sentido da atribuição fantasística dada pela criança à sua mãe: o falo é o pênis que lhe falta. Ou seja, a falta está profundamente intrincada naquilo que é definido como algo simbólico.

Embora apenas raramente Freud utilize-se do termo “falo”, sua forma adjetivada é bastante encontrada — “fase fálica”, por exemplo. Após Lacan, a distinção ficou bastante consolidada, com o pênis passando a designar o órgão masculino, e o falo, o seu valor simbólico (LAPLANCHE; PONTALIS, 1998). Contudo, há que se observar, mesmo em Freud, o caráter destacável do corpo outorgado ao falo. Em *As transformações do instinto exemplificadas no erotismo anal* (FREUD, 1917), por meio de equações simbólicas, o pênis é substituído por vários termos passíveis de circularem entre diferentes pessoas (fezes, dinheiro, dádiva, bebê).

Ainda assim, na *Organização genital infantil*, Freud (1923) coloca em evidência não uma primazia genital, mas uma primazia do falo no inconsciente. Há um masculino, mas não um feminino; a oposição se enuncia, portanto, no duplo registro: órgão genital masculino ou castrado. É sobre o fundo de presença ou ausência do atributo peniano (trata-se de tê-lo ou não) que o falo adquire o *status* de um símbolo que se coloca ao centro da vida sexual.

Se a menina entra no Édipo como castrada, sai dele pela angústia, que para ela é equivalente a uma castração, uma falta do falo simbólico, uma vez que, por sua natureza, ela não é privada de órgão algum. Já o menino entra no Édipo pela angústia de castração, e dele sai pelo complexo de castração — uma crença na qual se enraíza todo

o narcisismo. Enfim, por meio da leitura de Freud, verifica-se que a oposição entre possuir o falo e ser castrado não se faz entre duas realidades anatômicas distintas, mas é concernente à presença/ausência de um só termo. Assim, só o símbolo fálico pode conotar a presença ou a ausência da significação fálica. É, portanto, em decorrência desse símbolo que do homem se diz que possui o falo, e da mulher, que não o possui.

Há que ser feito o evidente registro de que Freud pensava o psiquismo sob a égide moral vitoriana, na lógica patriarcal, segundo a qual os homens (aqueles dotados de pênis) possuíam o falo. Ainda que hoje possamos pensar em outros termos, a lógica fálica ainda parece ser o modo de pensar predominante — não mais em um mundo vitoriano, mas em um sistema capitalista. Contudo, não se trata de atributo necessariamente ligado aos homens, ainda que o machismo e a misoginia sejam realidade.

É Lacan, alguns anos mais tarde, que vai dar ao falo sua definição conceitual. Para esse autor, somente a existência do significante pode explicar o extremo polimorfismo das manifestações do falo em todos os registros do discurso humano. Para Lacan, o falo é o significante da própria suspensão (barra no \$), que ele próprio inaugura por seu desaparecimento (LACAN, 1958b). Vejamos como ele o descreve:

O falo é aqui esclarecido por sua função. Na doutrina freudiana, o falo não é uma fantasia, caso se deva entender por isso um efeito imaginário. Tampouco é, como tal, um objeto (parcial, interno, bom, mal, etc.), na medida em que esse termo tende a prezar a realidade implicada numa relação. E é menos ainda o órgão, pênis ou clitóris, que ele simboliza. E não foi sem razão que Freud extraiu-lhe a referência do simulacro que ele era para os antigos. Pois o falo é um significante, um significante cuja função, na economia intrassubjetiva da análise, le-

vanta, quem sabe, o véu daquela que ele tinha envolta em seus mistérios. Pois ele é o significante destinado a designar, em seu conjunto, os efeitos de significado, na medida em que o significante os condiciona por sua presença de significante (LACAN, 1958b, p. 697).

Sob essa perspectiva, tomado como efeito de significado, o falo é precisamente o objeto que dá à criança a significação das idas e vindas da mãe — embora a mãe não o possua, a criança o atribui a ela em sua fantasia. É por esse enfoque que o falo vai se tornar o objeto central, pivô de toda a economia do desejo enquanto este é desejo sexual.

Esse pensar não vai contra Freud, pois, para ele, o desejo é sexual por definição. Já Lacan, que define o desejo como situado na metonímia da cadeia significante, necessita de um elemento para ligar o desejo ao sexual. Ou seja, deve-se atribuir ao desejo um objeto que o ligue à estrutura significante, provocando a metonímia.

Esse objeto sempre faltante é o falo como significação, ou seja, o falo que falta à mãe. Dito de outro modo, o sexual entra na dialética significante pelo viés de uma falta. Tanto para o menino como para a menina, esse objeto é o falo como significado.

2 A RELAÇÃO MÃE-CRIANÇA-FALO

Inicialmente, o bebê percebe a mãe como um objeto real (seio), objeto de satisfação. Todavia, é impossível à mãe satisfazer plenamente a criança. Sempre vai haver frustração, sempre vai vir o momento em que a criança demanda, mas o seio não está ali. Leia-se:

A demanda em si refere-se a algo distinto das satisfações por que clama. Ela é demanda de uma presença ou de uma ausência, o que a relação primordial com a mãe manifesta, por ser prenhe

desse Outro a ser situado *aquém* das necessidades que pode suprir. Ela já o constitui como tendo o “privilégio” de satisfazer as necessidades, isto é, o poder de privá-las da única coisa pela qual elas são satisfeitas. Esse privilégio do Outro, assim, desenha a forma radical do dom daquilo que ele não tem, ou seja, o que chamamos seu amor (LACAN, 1958b, p. 697).

Segundo Lacan, quando a mãe não responde ao apelo da criança, na dialética de presença-ausência que constitui a relação humana, ela torna-se potência, algo que pode ou não estar ali. Nesse momento, produz-se uma inversão da posição do objeto, do seio. Explica-se: quando a mãe vira potência, o objeto (seio), que até então era objeto de satisfação, vira objeto de dom. E o que a criança passa a querer ter não é mais tanto o objeto de satisfação, e sim a marca dessa potência que, a seu arbítrio, pode querer não responder aos apelos — a potência da mãe (LACAN, 1956-1957). Lacan explica: “Em outras palavras, a posição se inverteu — a mãe se tornou real, e o objeto, simbólico. O objeto vale como o testemunho do dom oriundo da potência materna” (LACAN, 1956-1957, p. 69).

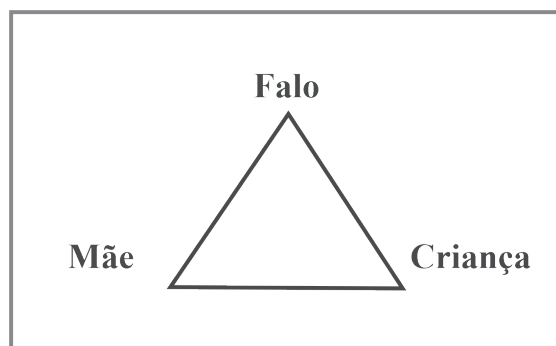
Tendo a mãe como potência, a criança insere-se na economia das trocas com ela, ou seja, no circuito simbólico. Inicialmente, o dom é trazido pela mãe com certa gratuidade. Se a demanda é atendida, o objeto passa a segundo plano; se não o é, o objeto muda a significação: projeta-se sobre a articulação da cadeia simbólica de dons, no registro fechado e inextinguível do narcisismo, dizendo para o sujeito ao mesmo tempo o que ele é e o que ele não é (LACAN, 1956-1957).

O que Lacan pretende dizer com isso é que a própria criança vai se inserir nesse jogo de barganhas com a mãe, no qual o apelo de um corresponde à demanda do outro. Na economia da troca, a criança passa a tentar suprir a mãe com aquilo que ela não tem a fim de conseguir o que quer. E é aí que entra o falo, objeto simbólico que nessa

economia passa a ser a moeda principal. Assim, “o falo, na medida em que é objeto do desejo materno, constitui um ponto crucial na relação mãe e filho” (LACAN, 1956-1957, p. 275).

A criança, progressivamente, vai deslizando para uma terceira posição, até que por fim assume este lugar que se encontra entre o desejo da mãe, que ela aprende a experimentar, e o objeto imaginário que é o falo (LACAN, 1956-1957). Não à toa, para Lacan, a figura que ilustra essa relação entre a criança e a mãe carrega consigo esse terceiro elemento (Figura 1).

Figura 1 – A relação entre a criança e a mãe para Lacan



Fonte: Lacan (1956-1957)

Assim, a criança vai ter que se haver com essa outra dimensão em que alguma coisa é desejada pela mãe para além dela mesma, isto é, para além do objeto de prazer que ela espera ser inicialmente para sua mãe. Disso decorre que, com a mãe, ela nunca estará sozinha. Haverá sempre esse terceiro elemento, perante o qual “a criança só intervém como substituto, compensação, em suma, numa referência, qualquer que seja ela, ao que falta essencialmente à mulher” (LACAN, 1957/1958, p. 247).

Nessa relação da criança com sua mãe, que é uma relação de amor, é necessário para a criança que ela se inclua no lugar de objeto

do amor da mãe. Trata-se de aprender que ela proporciona prazer à mãe, e como o faz. Ela aprende o que ela própria é para a mãe. Isso é explicado pelo fato de que, em diferentes graus, a mãe conserva o que Freud chamara de *penisneid*. E a criança vai preenché-lo ou não. A criança “se apresenta à mãe como lhe oferecendo o falo nela mesma, em graus e posições diversos. Ela pode se identificar com a mãe, se identificar com o falo, ou apresentar-se como portadora do falo” (LACAN, 1956-1957, p. 230).

3 A METÁFORA PATERNA

A inserção do pai na relação, a partir do complexo de Édipo, está profundamente vinculada à importância que a mãe dá à palavra paterna e àquilo de que o pai é suposto possuidor, no sentido de que ele agora representa alguém que a satisfaz, regulando o desejo da mãe para além da criança. A mãe passa a se remeter ao desejo de um outro, reconhecendo a lei do pai como a lei que mediatiza seu próprio desejo. O pai, então, é quem apresenta a lei.

Estando o pai no lugar de quem dita a lei, à criança é possível colocá-lo no lugar daquele que é o depositário do falo, podendo questionar novamente sua identificação imaginária de objeto fálico da mãe. A criança percebe que não é o falo nem o possui, e que a mãe também não o tem. Descobre, ainda, “que a mãe nutre um desejo em relação ao desejo do pai” (RAMIREZ, 2004, p. 96), ou seja, que ele é capaz de suprir alguma falta sua.

É, portanto, por meio da metáfora paterna que a criança não fica presa ao gozo sexual materno, vendo que ela própria não é o único modo de gozo da mãe, já que esta deseja o pai, que de alguma forma é capaz de satisfazê-la. Por meio dessa metáfora, vai se operar na criança uma substituição significativa, permitindo a introdução de um novo significante no lugar do desejo da mãe. Além disso, o significante do Nome-do-Pai, fruto da metáfora paterna, permitirá

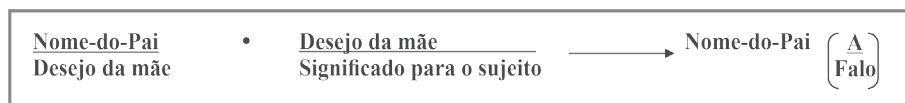
a inserção da diferença sexual, implicando o sujeito na significação fálica.

Para Lacan, o Nome-do-Pai é o ponto de basta que dará o efeito retroativo da significação do falo, atando a ordem simbólica. Isso significa dizer que toda significação se remete à significação fálica (SOLER, 1991). Assim, no texto “A significação do falo”, Lacan (1958b, p. 697) estabelece: “O falo é um significante destinado a designar no seu conjunto os efeitos de significado como o significante lhes condiciona por sua presença de significante”. O falo passa ao *status* de um significante que dá significado aos demais significantes.

A partir da introdução do falo no psiquismo infantil como significante que dá sentido aos demais, a criança passa paulatinamente a compreender toda a série de eventos vividos e ainda por viver. Esse registro diz quem pode e quem não pode ter acesso aos objetos de satisfação. Quem pode ou não usufruir de determinado objeto de gozo passa a ser definido pelo significante fálico.

A criança passa a atribuir ao pai às ausências da mãe (mãe ausente = presente junto ao pai), encarando-o como objeto fálico rival, e depois como aquele que detém o falo. Como já dito, nomeia o pai como objeto de desejo da mãe. Associa, então, o novo significante Nome-do-Pai (S2) ao significante do falo (S1). Segundo Ramirez (2004, p. 98), como consequência disso, “a entrada do significante Nome-do-Pai substituindo o significante falo fará com que o significante falo torne-se inconsciente”. A Figura 2 apresenta a fórmula lacaniana para o Nome-do-Pai.

Figura 2 – Fórmula lacaniana para o Nome-do-Pai



Fonte: Lacan (1957/1958)

Decorre daí que, em relação ao grande Outro (A), o sujeito vai se portar sempre tentando responder ao apelo do desejo da mãe balizado pelo Nome-do-Pai a partir do significante fálico. Esse é o significante que vai dizer o que ele pode e o que não pode, respondendo à constante indagação de quem ele é e vinculando-se, portanto, ao próprio narcisismo.

4 UM CASO CLÍNICO

Pensar o significante fálico em um caso particular faz interrogar as técnicas móveis, polimorfos e conjunturais de poder, estruturando o permitido e o proibido a partir do que Foucault (2005) definiu como “dispositivo de sexualidade”, a regular as regras explícitas ou subentendidas em uma relação. Contudo, é plausível pensar que as marcas psíquicas das primeiras relações possibilitem, por meio de vias facilitadas, a escolha de parceiros ou mesmo a repetição de posições nas escolhas sexuais que se seguem.

Quando pensamos no significante fálico em relação a um paciente, constatamos a enorme diferença constitutiva do papel desempenhado em relação ao falo por uma mãe fálica ou, dentro da triangulação edípica, pela ameaça imaginária de castração. Quando a mãe não permite que o pai real seja o instrumento portador do papel simbólico que a ele deve ser outorgado pelo filho, a consequência pode ser a psicose. Todavia, quando o Nome-do-Pai se inscreve, mas não porta toda a força capaz de romper com a fantasia segundo a qual o filho é o falo da mãe, outras consequências podem advir.

Para ilustrar, remetemo-nos à história de Lucca,² um homem de aproximadamente 40 anos marcado por uma grave neurose obsessiva. Ele inicia uma análise por estar com dificuldades no seu casamento. Pai de um menino de três anos, Lucca trabalha por meio turno em um emprego que não condiz com suas capacidades. Nas manhãs, por

2 Todos os nomes são fictícios.

decisão do casal, fica em casa cuidando do filho. A esposa, bastante valorizada em seu trabalho, ganha muito mais do que ele, e isso passou a incomodá-los após o nascimento do menino. De fato, o salário de Lucca não consegue cobrir nem os seus gastos pessoais.

Nesse relacionamento, Lucca é constantemente humilhado, pois a esposa fala abertamente da sua incapacidade de buscar uma situação melhor. Além disso, unicamente a ele são atribuídas todas as tarefas da casa. Ela parece não ver o quanto se beneficia do fato de o filho estar com o pai todas as manhãs e de poder ficar tranquila para trabalhar.

Todavia, Lucca não sai do lugar. As oportunidades de novos trabalhos aparecem e ele não consegue aproveitá-las. Em sessão, explica minuciosamente detalhes de sua infância, em uma incansável busca de sentido para sua infelicidade atual. Lucca é o filho mais velho de um casal divorciado. A mãe, reconhecida por seu sucesso profissional, também falava abertamente da incapacidade do marido, por muito tempo desempregado. Contudo, Lucca lembra que, como ia muito mal na escola, a mãe estudava com ele nos finais de semana. Mais brigando do que o apoiando, e sempre apontando a incapacidade do filho, era ela que o forçava a estudar e, segundo ele, isso o fazia passar de ano.

Ele lembrou-se disso mais tarde, em análise, quando contou que, ao fazer uma pós-graduação, não conseguiu entregar o trabalho de conclusão. O curso só não se perdeu porque a esposa, desesperada ao ver o dinheiro e as horas de estudo do marido jogadas fora, ajudou-o a terminar o trabalho.

Do pai, lembra que estava sempre irritado e triste. Era ele quem cuidava de Lucca, mas também descontava nele suas frustrações, surrando e surrando. Agora pai, Lucca é quem cuida do filho quando ele não está no colégio, mas não consegue lhe impor limites, pois não quer que o menino sinta o medo que ele próprio sentia do seu pai. E o pequeno reina incontestemente pela casa.

Quando decidiram que ele ficaria em casa pelas manhãs para cuidar do filho, a mãe de Lucca argumentou que a esposa nunca iria respeitá-lo, pois seria ela a responsável pelo sustento do casal. Disse que ele seria muito infeliz. Mas a mãe por muito tempo usou Lucca para que lhe prestasse serviços pessoais que ela não gostava de fazer, até que a esposa dele disse que isso era um abuso, e os dois romperam com ela.

Quanto ao pai, quando Lucca tinha 13 anos, ele não aguentou a situação com a esposa e saiu de casa. Em alguns meses, conseguiu um trabalho e casou-se de novo. Na época, Lucca tomou as dores da mãe e cortou relações com o pai, sentindo-se abandonado. Pouco tempo após a separação, espionaria o pai por ordem da mãe, que queria saber se ele se encontrava com outra mulher.

Saindo de casa para morar com Marta, sua esposa, Lucca apenas deslocou a relação que tinha com a mãe — uma mãe fálica, narcisista e abusiva — para uma outra mulher. Marta manda e desmanda na relação, estabelecendo todos os limites para Lucca. Inclusive, é ela quem determina quando e como *eles* vão se encontrar com os familiares dele.

Sob o aspecto do significante fálico, parece que os pais de Lucca nunca conseguiram transmitir-lhe a ideia de que há um homem capaz de capturar o desejo da mãe. A mãe sempre desfez de seu pai, e apenas depois de separados ela pôde passar a mensagem de que gostava dele — de modo totalmente inadequado, ao fazer o filho investigar se ele estava com outra. Já era tarde para Lucca poder inscrever isso como a capacidade dela de desejar o pai, podendo atribuir-lhe o falo. Agora, é Lucca que não se permite ter um lugar em que possa se imaginar fálico: um bom trabalho, relações nas quais ele seja valorizado.

Durante as sessões, Lucca era sempre educado, passivo, falava e chorava. Tudo era explicável: ele era assim por tal motivo, agia de tal modo porque não teve tal coisa. Comecei a interrompê-lo quando via que sua fala se encaminhava para uma acomodação em um excesso de sentido. Fazia uma pergunta, pontuava um significante. Por um

tempo, ele manteve-se impassível. Mas um dia, ao cortá-lo, ele reagiu. Foi a partir daí que as coisas começaram a mudar.

Em seu texto “A direção do tratamento”, Lacan (1958a) fala que a análise é regida por uma política, uma estratégia e uma tática. No tocante à política, o analista não é livre para exercê-la, pois sua política consiste em situar-se na sua falta-a-ser. Quanto à estratégia, o autor parece referir-se ao diagnóstico referencial e à transferência. Portanto, é na tática, dentro dos limites da ética psicanalítica, que o psicanalista pode estar mais flexível para melhor operar a psicanálise.

A tática que me pareceu funcionar com esse paciente foi esta: o desenlace do excesso de sentido que o amarrava. É muito difícil dizer o que funciona em uma análise. Mas uma maneira de pensar nesse caso é considerar que o sentido excessivo situava Lucca imaginariamente em algum ponto da lógica fálica onde ele não se encontrava. A retirada do sentido desacomodou-o dessa lógica, podendo situá-lo a partir do real da castração. A partir daí, as coisas puderam andar.

5 CONCLUSÃO

A função imaginária do objeto fálico permite tudo instrumentalizar tendo em vista a falta. Sendo a mãe desejante, a criança se vê ocupando esse lugar do desejo dela, como seu falo, e só a função paterna poderia efetuar uma ruptura. Contudo, a mãe também tem que se submeter ao desejo do pai, no sentido de que, se o deseja, quer fazer-se amada por ele. E se a mãe é fálica, não se submetendo de alguma forma ao desejo paterno, mantém o filho submetido ao seu próprio desejo, pois não permite a entrada do pai, o terceiro, como mediador desse desejo. Isso parece ter acontecido no caso clínico acima. E Lucca ficou aprisionado na posição de objeto da mãe.

Mas o falo não coloca o sujeito apenas como um objeto; ele é também significante do desejo (, pequeno *phi*) e, como tal, o símbolo de uma falta-a-ser do sujeito (\$, sujeito dividido). Por causa dessa falta, o

sujeito não pode falar da significação de seu ser, não pode responder à questão “O que eu sou?”. Essa dúvida, narcísica por natureza, também aparece no caso de Lucca, que permanentemente se questiona sobre sua posição na família — em relação ao filho, em relação ao mundo, etc.

A falta de falo do Outro (a mãe) pode ser sentida pelo sujeito (\$, sujeito dividido) como ameaça imaginária sobre seu órgão, embora ele não acredite verdadeiramente nessa castração física. Mas a angústia de castração fica ligada à falta radical com a qual o sujeito é confrontado ao não poder responder ao enigma do seu ser.

Lacan vai adiante ao distinguir entre dois falos: o falo como significante do desejo, que é o do registro simbólico (, pequeno *phi*); e o falo como significado (- , menos pequeno *phi*), que é o objeto imaginário da castração. Observe-se que há um salto considerável entre os dois. Sua relação se inscreve na metáfora paterna que se efetua no processo edípico. Nesse processo, o significante Nome-do-Pai se substitui ao desejo da mãe (M), sem que, no entanto, o falo significante do desejo se substitua ao falo imaginário que será seu significado.

Pelo Édipo, aparece o gozo do pai, que o mito de *Totem e tabu* articula por meio do gozo sexual do chefe da horda. Sua morte tem por efeito elevar o pai ao lugar de pai morto, pai simbólico, fazendo dele o garantidor do gozo, que, no entanto, está perdido e é impossível. Assim, Lacan traz um terceiro significado do falo: o falo simbólico (, grande *phi*), significante do gozo. O falo simbólico é um significante, mas como símbolo é um pouco mais do que isso, pois é distinto, destacado, privilegiado. É signo de reconhecimento, moeda de troca.

Essas três definições de falo elaboradas por Lacan — o falo simbólico significante do gozo (, grande *phi*), o falo significante do desejo (, pequeno *phi*) e o falo significado (- , menos pequeno *phi*) — permitem compreender os diversos ângulos a partir dos quais se pode pensar no falo e no seu correlato, a castração.

Afinal, pensar no significante falo é considerar a castração, que é também estruturante — mas no sentido de dar um limite ao sujei-

to, que então passa a ser sujeito barrado (\$), ao qual nem todo gozo () é permitido. A castração é prejudicial quando imposta ao sujeito de modo a impedi-lo de seguir adiante, abalando seu narcisismo no sentido inibitório ou sintomático. Ou seja, o sujeito deve situar-se em algum ponto em que não se veja totalmente castrado, em que tenha a possibilidade de imaginar que há algo que possa suprir a sua falta. Há que poder desejar e imaginar que pode ir atrás de seus desejos.

Se é a castração que permite ao sujeito relacionar-se socialmente, sendo capaz de dar ao outro um lugar de fala (-), é o falo como significante do desejo () que permite ao sujeito ser sujeito desejante em suas relações. As posições fálico/castrado devem, portanto, estar em constante alternância. Há que se poder lidar com a castração para poder desejar.

REFERÊNCIAS

FOUCAULT, M. **A vontade de saber**. São Paulo: Graal, 2005. (História da sexualidade, 1).

FREUD, S. (1905). Três ensaios sobre a teoria da sexualidade. In: FREUD, S. **Um caso de histeria, Três ensaios sobre a sexualidade e outros trabalhos (1901-1905)**. Rio de Janeiro: Imago, 2006. p. 119-127. (Edição standard brasileira, 7).

FREUD, S. (1908). Sobre as teorias sexuais das crianças. In: FREUD, S. **“Gravida” de Jensen e outros trabalhos (1906-1908)**. Rio de Janeiro: Imago, 2006. p. 189-206. (Edição standard brasileira, 9).

FREUD, S. (1909). Análise de uma fobia em um menino de cinco anos. In: FREUD, S. **Dois histórias clínicas (o “Pequeno Hans” e o “Homem dos ratos”)** (1909). Rio de Janeiro: Imago, 2006. p. 13-136. (Edição standard brasileira, 10).

FREUD, S. (1910). Leonardo da Vinci e uma lembrança de sua infância. In: FREUD, S. **Cinco lições de psicanálise, Leonardo da Vinci e outros tra-**

balhos (1910). Rio de Janeiro: Imago, 2006. P.67-142. (Edição standard brasileira, 11).

FREUD, S. (1917). As transformações do instinto exemplificadas no erotismo anal. In: FREUD, S. **Uma neurose infantil e outros trabalhos (1917-1918)**. Rio de Janeiro: Imago, 2006. P.133-144. (Edição standard brasileira, 17).

FREUD, S. (1923). A organização genital infantil: uma interpolação na teoria da sexualidade. In: FREUD, S. **O ego e o id, e outros trabalhos (1923-1925)**. Rio de Janeiro: Imago, 2006. P.155-164. (Edição standard brasileira, 19).

FREUD, S. (1925). Algumas consequências psíquicas da distinção anatômica entre os sexos. In: FREUD, S. **O ego e o id, e outros trabalhos (1923-1925)**. Rio de Janeiro: Imago, 2006. 273-288. (Edição standard brasileira, 19).

FREUD, S. (1927). Fetichismo. In: FREUD, S. **O futuro de uma ilusão, O mal-estar na civilização e outros trabalhos (1925-1926)**. Rio de Janeiro: Imago, 2006. P.152-162. (Edição standard brasileira, 21).

LACAN, J. (1956-1957). **O seminário**: a relação de objeto. Rio de Janeiro: Zahar, 1995. v. 4.

LACAN, J. (1957-1958). De uma questão preliminar a todo tratamento possível da psicose. In: LACAN, J. **Escritos**. Rio de Janeiro: Zahar, 1998. p. 537-590.

LACAN, J. (1958a). A direção do tratamento e os princípios de seu poder. In: LACAN, J. **Escritos**. Rio de Janeiro: Zahar, 1998. p. 591-652

LACAN, J. (1958b). A significação do falo. In: LACAN, J. **Escritos**. Rio de Janeiro: Zahar, 1998. p. 692-703.

LAPLANCHE, J.; PONTALIS, J.-B. **Vocabulário de psicanálise**. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

RAMIREZ, H. Sobre a metáfora paterna e a forclusão do nome-do-pai: uma introdução. **Mental**, Barbacena, v. 2, n. 3, 2004. Disponível em: https://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1679-44272004000200008. Acesso em: 21 out. 2024.

SOLER, C. **Artigos clínicos**. Salvador: Fator, 1991.

VALAS, P. Le phallus ou les phallus? **Valas**, 4 jul. 2013. Disponível em: <http://www.valas.fr/Le-Phallus-ou-les-phallus,044>. Acesso em: 21 out. 2024.

Some consequences of the phallic significant in the constitution of the subject

ABSTRACT

The relation that the subject has with the phallic signifier produces effects in the structuring of the psyche. The desire of the mother, associated with the *penisneid* pointed out by Freud, places the child in the position to meet her demands. Lacan develops the idea that, between the mother and her child, there is the interposition of this third element: the phallus. Subsequently, with the father's entry into the relationship, the Name-of-Father will grant the phallic signifier the possibility of being inscribed as a meaning-determining signifier for the whole meaning chain. In this way, we try to understand, in the present work, how the phallus is presenting itself to the subject, and the possible consequences that the vicissitudes of its inscription can trigger. In addition, we sought, through a case description, to understand its repercussions in the clinic.

Keywords: Significant phallic. Phallus. Paternal metaphor. Phallic mother.

Recebido em 30/04/2024

Aprovado em 27/09/2024

Tempo, restos, narrativa e relicário: costuras entre experiência benjaminiana e clínica psicanalítica

Carolina Bortolozzo Gutierrez¹

Paula Kegler²

RESUMO

As reflexões sobre a prática psicanalítica e sua ética encontram eco nas teorizações de Walter Benjamin a respeito da experiência. Visando costurar esses dois pontos, o presente trabalho esboça, por meio de uma revisão narrativa, a construção de um enlace teórico entre a filosofia e a psicanálise e tece reflexões a respeito do trabalho e da função da clínica psicanalítica enquanto ferramenta que possibilita ao sujeito a criação de relicários de si. A discussão a respeito do tempo — e das temporalidades possíveis para ser e estar na vida — se coloca como pano de fundo que sustenta a apresentação dos argumentos e das interlocuções exploradas nesta escrita.

Palavras-chave: Experiência. Narrativa. Walter Benjamin. Clínica psicanalítica.

1 Psicóloga clínica. Coordenadora de Psicologia da ONG Coletivo Autônomo Morro da Cruz. E-mail: gutierrezbcarolina@gmail.com.

2 Psicóloga. Doutora em Psicologia Clínica. Professora do curso de Psicologia da Universidade do Vale do Rio dos Sinos (Unisinos). Membro provisório do Centro de Estudos Psicanalíticos de Porto Alegre (CEPdePA). E-mail: keglar.paula@gmail.com.

1 PRIMEIRAS LINHAS

Parece leviano explorar a temática da experiência sem mencionar as articulações teóricas de Walter Benjamin. No vocabulário benjaminiano, a experiência é nomeada *Erfahrung* e diz respeito a toda vivência que, ao ser compartilhada com um outro, adentra a cadeia do sentido. As teorizações do filósofo a respeito da experiência surgem a partir dos efeitos da Primeira Guerra Mundial, do início do capitalismo e da entrada na modernidade. Segundo o autor, tais movimentos sociais contribuíram para o início do processo de desmoralização da experiência e de queda da narrativa tradicional enquanto forma dominante de comunicação e de transmissão de saberes.

A partir das considerações de Walter Benjamin (1933, 1936) a respeito do esfacelamento da experiência e do enfraquecimento da narrativa, e de sua elaboração teórica no que tange aos conceitos de resto, tradição e história, propomos neste trabalho associar o conceito de *Erfahrung* com o trabalho e com o espaço promovidos pela clínica psicanalítica. Tal articulação se deu relacionando características que compõem o fazer da psicanálise com os aspectos destacados como fundamentais no processo de construção de experiência e na estrutura das narrativas tradicionais. O tempo e o trabalho sobre o tempo aparecem como alicerces das conexões entre as reflexões benjaminianas e a função da clínica. Ainda na dimensão do tempo, esta escrita é desenvolvida em uma linha histórica que parte do final da Primeira Guerra, com as considerações de Benjamin (1933, 1936) a respeito do retorno dos soldados enviados ao *front* de batalha, e evolui para uma compreensão acerca do contemporâneo, tecendo considerações sobre as questões próprias à clínica dos tempos atuais.

Um trabalho que se propõe a realizar um retorno a Benjamin se justifica como a possibilidade de construir uma espécie de genealogia do processo que hoje se encontra denunciado pela principal forma de mal-estar vivida no contemporâneo: a palavra que perde lugar para o

corpo, ou melhor, a palavra que pede lugar no corpo. A questão que se coloca na contemporaneidade é que, frente à falta de palavras que possam atuar como borda e continência para a experiência pulsional, o corpo é acionado enquanto recurso disponível para acomodar tais intensidades, visto que a capacidade de experimentar parece estar comprometida. Procurar na história os processos que deram início ao que experimentamos atualmente é ir em busca das palavras que hoje nos são caras.

Se, como desenvolvido na sequência, a clínica é um movimento de resgate da história do sujeito para a possibilidade de construção de outro arranjo para a vida, esta escrita realiza o mesmo movimento: um resgate da história que visa compreender os modos de vida e de sofrimento da atualidade e, a partir disso, esboçar uma escuta que auxilie na construção de um novo enredo social. O desenvolvimento do trabalho também se propõe a ressaltar a potência do espaço da clínica psicanalítica enquanto possibilidade de experimentação de outro modo de estar na vida e no tempo, visto que a prática da psicanálise se assemelha mais a um tricotar artesanal, de uma agulha que enlaça e constrói um tecido (narrativo) ponto a ponto, do que à tecelagem rápida de uma máquina industrial. Assim, a produção deste texto também condiz com essa ética singular, pois se permite demorar-se nas linhas, valoriza o que é dito/escrito e os sujeitos que produzem o discurso de seu tempo.

2 ERFAHRUNG E A NARRATIVA TRADICIONAL

O filósofo alemão Walter Benjamin publicou em 1933 um primeiro ensaio discutindo a perda da experiência na modernidade. Em “Experiência e pobreza”, o autor discorre a respeito do retorno dos soldados enviados ao *front* na Primeira Guerra e aponta que “os combatentes voltavam silenciosos do campo de batalha. Mais pobres em experiências comunicáveis, e não mais ricos” (BENJAMIN, 1933, p. 124).

Os soldados retornaram mudos da guerra, sem a capacidade de narrar o que viram, escutaram e sentiram nas trincheiras. O autor percebeu que o que aqueles homens viveram nos campos de batalha não era passível de ingressar no campo da simbolização e receber o contorno das palavras para poder ser transmitido por meio de narrativas orais tradicionais. Acerca desse aspecto, Benjamin (1933, p. 124) assim escreve:

Porque nunca houve experiências mais radicalmente desmentidas que a experiência estratégica pela guerra de trincheiras, a experiência econômica pela inflação, a experiência do corpo pela fome, a experiência moral pelos governantes. Uma geração que ainda fora à escola num bonde puxado por cavalos viu-se sem teto, numa paisagem diferente em tudo, exceto nas nuvens, e em cujo centro, num campo de forças correntes e explosões destruidoras, estava o frágil e minúsculo corpo humano.

O que diferenciou a Primeira Guerra das outras vivências de combate contadas na história foi o fato de que, pela primeira vez, a tecnologia bélica se apresentava tão evoluída e agressiva que o conhecimento do homem de nada servia diante da potência explosiva de uma bomba. Os bombardeios à distância colocavam o soldado em uma posição de extrema vulnerabilidade e “entregue à própria sorte, desligado da rede de proteção que até então havia sido fornecida tanto pelo Outro (por exemplo, pela transmissão da experiência estratégica) quanto pelos outros, os semelhantes submetidos às mesmas condições” (KEHL, 2015, p. 154). Foi nesse cenário que teve início a chamada desmoralização da experiência (BENJAMIN, 1933), que diz respeito às vivências impossíveis de serem compartilhadas por não entrarem no campo do sentido.

Logo no começo do século XX, como consequência da guerra, houve um movimento natural dos sujeitos de desconexão de toda a

experiência herdada até então. Tal corrente foi ilustrada por Benjamin através do trecho “Apaguem os rastros!”, que inicia o poema “Cartilha para os cidadãos”, do poeta e dramaturgo alemão Bertold Brecht (2000). Quando se está pobre de experiência, de referências ou — para honrar as palavras de Brecht escolhidas por Benjamin — de “rastros”, qualquer novidade que apareça diante do sujeito é facilmente escolhida e acolhida por ele, de modo que ele fica suscetível aos movimentos da cultura sem grande capacidade de reflexão e de julgamento. As diversas transformações e efervescentes novidades que movimentaram o mundo no pós-guerra exigiam dos sujeitos uma atenção constante, o que colaborou para que tanto os horrores da guerra quanto as memórias herdadas das gerações anteriores fossem deixados de lado. Se o sujeito ficasse disponível para suas reminiscências, ele não seria capaz de acompanhar e de responder aos estímulos do novo mundo, de modo que a constante lembrança dos tempos da guerra tornaria a vida insuportável (KEHL, 2015).

Em 1936, Benjamin escreve um de seus textos mais conhecidos e estudados: “O narrador”. Nesse ensaio, o autor retoma quase *ipsis verbis* o trecho anteriormente destacado de “Experiência e pobreza”, de 1933, no qual ele discorre sobre o grande marco do começo da desmoralização da experiência. Talvez fosse necessário a ele, como narrador, repetir e reafirmar que a Primeira Guerra deflagrou “a sujeição do indivíduo às forças impessoais e todo-poderosas da técnica, que só faz crescer e transforma cada vez mais nossas vidas de maneira tão total e tão rápida que não conseguimos assimilar essas mudanças pela palavra” (GAGNEBIN, 2013, p. 59).

Quando Benjamin aponta para uma desmoralização da experiência, ele está se referindo a uma desmoralização do que ele entende por experiência. A palavra em alemão que corresponde à experiência é *Erfahrung*, “que inclui a partícula *farh* de *fahren*, conduzir, guiar, deslocar-se, tem o sentido daquilo que, ao ser vivido, produz um saber passível de transmissão” (KEHL, 2015, p. 161). Assim, a experiência

tem a narrativa como seu fator constitutivo, visto que o estatuto de experiência apenas é efetivado no instante em que o sujeito que teve determinadas vivências as compartilha com alguém. É na relação com o outro, ou com os outros, por meio da narrativa oral, que a experiência acontece. Desse modo, na perspectiva benjaminiana, é impossível a noção de uma experiência individual (QUEVEDO, 2008). Essa é a razão de ser bastante comum, nos textos de teóricos benjaminianos contemporâneos, que a palavra *Erfahrung* seja traduzida como “experiência compartilhada”.

É em “O narrador” que Benjamin (1936) se dedica a explicar por que a capacidade de narrar e a noção de experiência compartilhada são interdependentes, apontando a relação de ambas com o conceito de tradição. Para ele, a figura do narrador somente pode ser entendida em sua essência quando fazemos referência a dois grandes grupos: os marinheiros comerciantes e os camponeses sedentários. É o intercâmbio de experiências do marinheiro que desbrava o “novo mundo” e retorna para casa com muitas histórias na bagagem e o conhecimento das tradições do camponês, aquele que nunca saiu de sua terra, que caracterizam a origem da narrativa tradicional. Quando o marinheiro e o camponês se reeditam nas figuras dos artífices trabalhando nas oficinas medievais é que a arte narrativa ganha sua verdadeira potência enquanto forma de comunicação e de perpetuação de uma cultura (BENJAMIN, 1936). Trata-se de uma produção narrativa outra, criada no encontro da tradição com a novidade.

Ao introduzir a noção de narrativa, logo no começo do ensaio de 1936, Walter Benjamin a caracteriza como uma forma artesanal de comunicação. Encarando a ideia de narrativa como algo da ordem da artesanaria, Pereira (2006, p. 80) formula o seguinte:

Sendo a arte da narração uma forma de artesanato, é o narrador seu artesão. A experiência é, com efeito, a matéria do narrador, assim como o barro é

a matéria do oleiro e a linha do tecelão. [...] A narrativa como trabalho artesanal demanda, portanto, tempo. E tempo suficiente para que seja possível fazer com que a tradição incida sobre ele.

O trabalho artesanal das oficinas medievais, a agricultura e os trabalhos domésticos se colocam em uma relação com o tempo completamente diferente daquela característica do trabalho industrial. É nessa temporalidade distendida, em que o tempo não conta, que a narrativa encontra espaço para se apresentar e as experiências e as tradições se constroem. É justamente nessas atividades repetitivas e sem pressa que o sujeito “se esquece de si mesmo” (BENJAMIN, 1936, p. 221), de modo que seu psiquismo fica disponível para o devaneio e para as lembranças, e aberto para a visita de reminiscências (KEHL, 2015). Indica-nos Benjamin (1936, p. 221) que “assim se teceu a rede em que está guardado o dom narrativo. E assim essa rede se desfaz hoje em todas as pontas, depois de ter sido tecida, há milênios, em torno das mais antigas formas de trabalho manual”.

As narrativas seguem como campo de estudo na modernidade com diferentes autores. Jean-François Lyotard (1986) teceu suas considerações a respeito da narrativa enquanto formato de comunicação e de transmissão de saberes. O autor segue em uma linha parecida com a de Benjamin (1936) e aponta o tempo como elemento caracterizador do saber narrativo. Para ele, além de a narrativa se situar em uma temporalidade distendida, ela cumpre a função de atuar sobre o tempo, no sentido de se apresentar como um modelo de marcação rítmica da temporalidade. Lyotard (1986) também contribui reforçando a ideia de a narrativa se apresentar como elo que liga aqueles que contam e aqueles que escutam, construindo assim uma rede de conexões, saberes e experiências que atravessam gerações e constituem uma cultura.

Um dos elementos que contribuem para que a narrativa não tenha fim e siga sempre se (re)criando e se (re)apresentando é o fato de ela

não seguir uma lógica positivista. De fato, não existe um final ou uma verdade nas grandes narrativas tradicionais. A narrativa da tradição se propõe a habitar uma estrutura em que a mensagem passada é mais da ordem de uma sugestão, de um conselho ou de um ensinamento moral, participante mais de uma dimensão utilitária do que de uma descrição de fatos. Assim, no pano de fundo das narrativas tradicionais, encontramos a sabedoria apresentada na forma de conselhos. Para Benjamin (1936, p. 216), o conselho aqui não integra uma perspectiva de manual; trata-se menos de “responder a uma pergunta do que [de] fazer uma sugestão sobre a continuação de uma história que está se desenrolando”. A sugestão ou o conselho parecem se referir a um incentivo ao movimento de continuação da narrativa, de modo que “ao narrador cabe deixar a história em aberto, intentando com isso multiplicar as possibilidades de reconstrução do que se encontra perdido, esquecido ou destruído” (PEREIRA, 2006, p. 78). Desse modo, é possível compreender a narrativa como algo que se faz no ato e no coletivo, a partir da contribuição de cada integrante do cenário em que ela é apresentada. A narrativa é uma história em constante construção e, justamente por isso, não é impermeável aos ouvidos e às vozes que a sustentam e a reeditam.

É no tecido narrativo costurado a muitas mãos, a partir dos retalhos que cada um traz como parte de si (suas experiências), que as tradições se constroem. O narrador é aquele que atua como facilitador do acesso à tradição e como figura responsável por dar seguimento à história; é aquele que coloca o passado no presente (PEREIRA, 2006). Para Maria Rita Kehl (2002, 2015), uma das funções da narrativa, enquanto ferramenta que forja a tradição, é proporcionar um sentimento de ligação entre as diferentes pessoas de uma mesma comunidade, as quais, vivas ou mortas, se sentem conectadas entre si pela experiência comum. Nesse cenário, a morte não se apresenta como fim, visto que a narrativa e a transmissão das experiências fazem o trabalho de dar continuidade à vida. Nessa perspectiva, os mortos não “se foram”;

eles seguem presentes, atingindo uma imortalidade sustentada pelo discurso, pois “ninguém morre tão pobre que não deixe alguma coisa atrás de si” (BENJAMIN, 1936, p. 212). A partir de tais reflexões, Gagnebin (2013) levanta a hipótese de que uma nova estruturação narrativa passa, essencialmente, por uma nova maneira individual e coletiva de se posicionar frente à morte.

Retomando a questão do “apagamento dos rastros”, já abordada no começo desta escrita como fator ilustrativo do momento de declínio da forma narrativa, Lo Bianco, Costa-Moura e Solberg (2010, p. 17) ponderam que

[...] é com os rastros que se forja uma tradição. Os rastros são restos, pontos que caem do que é narrado, a partir dos quais se constitui a tradição apoiando-se nos fragmentos do que é contado. Uma vez mais não se trata de uma transmissão linear, da comunicação de conteúdos, mas de uma operação que vai se fazer em torno desse ponto que resta (ponto que não se completa na direção esperada), ponto que é apenas vestígio.

Por “tradição” entende-se, a partir das contribuições de Gagnebin (2013), o conjunto de comportamentos que constitui um modo de ser que atinge todos os participantes de determinado coletivo, ditando as práticas e lugares a serem ocupados no laço social. A análise de Lo Bianco, Costa-Moura e Solberg (2010) a respeito da figura do narrador vai ao encontro da posição de Gagnebin (2013) ao apontar para o fato de a narrativa não trabalhar apenas na transmissão de conteúdos, mas marcar lugares dentro de uma cadeia, visto que tal processo se dava “pela posição ocupada pelo filho frente à palavra do pai” (LO BIANCO; COSTA-MOURA; SOLBERG, 2010, p. 19). Aqui é importante reconhecer o quanto o discurso, a palavra e a oralidade são pontos que se fazem muito presentes — e essenciais — no formato da narrativa tradicional.

Em relação à tradição e à sua quebra — ou enfraquecimento — na modernidade, Maria Rita Kehl (2002) fornece um olhar psicanalítico para a problemática. Segundo a autora, as tradições operam enquanto dispositivo de transmissão e suporte da Lei através de uma correlação entre simbólico e imaginário. Em suas palavras:

No plano imaginário, as narrativas, lendas e mitos tinham a função de nomear a origem e a razão de ser das prescrições tradicionais, além de situar os agentes criadores desta num passado ancestral [...]. No simbólico inscrevem-se os lugares dos membros de um agrupamento humano na estrutura do grupo. Desse modo, é facilitado o reconhecimento do valor particular de cada um, além de seus direitos e deveres. Tudo isso faz a função de destino para um homem: do que não é objeto de escolha, do que já estava decidido antes mesmo de seu nascimento (KEHL, 2002, p. 69).

O declínio da narrativa tradicional produziu, para além e a partir de todas as questões previamente discutidas neste trabalho, um movimento de interiorização do sujeito. A burguesia do século XIX, ao perder suas referências em decorrência do esfacelamento de tais modalidades narrativas, se viu desamparada. Em resposta ao desamparo de não ter mais referências coletivas e à frieza do modo de vida capitalista que estava se impondo, os sujeitos começaram a fazer um movimento de interiorização na busca de algum tipo de aconchego e de pertencimento. Gagnebin (2013, p. 59) indica que as consequências desse processo são percebidas no movimento de privatização de espaços que antes eram coletivos: “No domínio psíquico, os valores individuais e privados substituem cada vez mais a crença em certezas coletivas [...]. A história do si vai, pouco a pouco, preencher o papel deixado vago pela história comum”.

A necessidade de se reconhecer em algo e de construir novos rastros se apresenta agora no espaço da moradia. A arquitetura entra em cena transformando o lar no ambiente seguro e conhecido frente ao mundo externo, agora anônimo e hostil. As casas burguesas do final do século XIX passaram a ser decoradas com fotos dos entes queridos, com cortinas, tapetes, móveis e almofadas marcadas com as iniciais da família. “Despossuído do sentido da sua vida, o indivíduo tenta, desesperadamente, deixar a marca de sua possessão nos objetos pessoais. [...] Benjamin observa com humor que o veludo não é por acaso um dos materiais preferidos da época: os dedos do proprietário deixam nele, facilmente, seu rastro” (GAGNEBIN, 2013, p. 60). Assim, o sujeito desloca para o privado o sentimento de pertencimento que antes ele encontrava no espaço coletivo.

Desprovido de referências que lhe indiquem um lugar a ser ocupado no laço social, o sujeito sofre com a tarefa de ter de construir para si mesmo uma posição na vida e de elaborar a trama de sua própria história. Esse é o berço que recebe o recém-nascido romance clássico. Essa é a nova forma de comunicação da modernidade. Os enredos transmitidos deixam de ter a experiência como conteúdo e passam a admitir uma nova estrutura narrativa, na qual a descrição de fatos e a história de um indivíduo com começo, meio e fim são as características mais marcantes.

É nesse cenário de desmoralização da experiência, esfacelamento das narrativas e construção de uma nova possibilidade de relação com a palavra que se encontra a própria condição de surgimento da modernidade e do sujeito da psicanálise. Assim, “ao representar-se como autor solitário de sua história de vida e de sua escolha de destino em um mundo que torna obsoletos os ensinamentos e as experiências transmitidas pelas gerações anteriores à sua, o sujeito moderno negocia o seu desejo na moeda da culpa neurótica” (KEHL, 2015, p. 167).

A partir de então, um trabalho que se coloca enquanto potência na modernidade é o de resgatar aquilo da narrativa tradicional que

auxilia o sujeito a saber sobre si e sobre seu passado e a fazer laço no tecido social. É nesse ponto que a psicanálise nasce como instrumento de costura e faz “falar um passado imemorial que, apesar de não se manifestar mais como experiência, não deixa de se fazer ouvir como forma de dar lugar não a um resgate como tal do passado, mas ao sujeito que, ejetado da História, ‘sofre de reminiscências’” (LO BIANCO; COSTA-MOURA; SOLBERG, 2010, p. 21).

Faz-se importante ressaltar que este escrito não tem a intenção de promover uma prática que busque um resgate da narrativa tradicional por excelência, afinal isso seria negar os processos históricos e os movimentos e intervenções da cultura, o que, em essência, é o contrário daquilo a que se propõe a psicanálise enquanto postura clínica. A proposta aqui apresentada é a de refletir a respeito do espaço da clínica como ferramenta que auxilie o sujeito a tomar outro(s) posicionamento(s) frente ao registro e à produção narrativa da experiência, de modo que os restos e os rastros não fiquem silenciados.

3 A EXPERIÊNCIA BENJAMINIANA E A CLÍNICA PSICANALÍTICA: ALGUNS PONTOS ENTRELAÇADOS

O tempo é o tecido da nossa vida.
(Antônio Candido)

A clínica psicanalítica encontra alguns pontos de contato com a *Erfahrung* benjaminiana. A temporalidade distendida, o trabalho que permite um afastamento da consciência e o espaço próprio para que o sujeito possa desenvolver uma narrativa de si mesmo são pistas de onde essas duas linhas se cruzam. A situação analítica surge no contexto da modernidade como um espaço onde se faz possível contemplar aspectos constituintes da experiência via produção e compartilhamento de narrativas.

Retomando as conceituações de Walter Benjamin (1933, 1936), é o desenrolar das narrativas que opera a possibilidade de construção

daquilo que ele opta por chamar de “experiência”: determinada vivência que, ao adentrar o campo simbólico e ser compartilhada com o outro, produz um sentido. É a partir desse sentido, como peça constituinte da cultura, que os sujeitos possuem alguma referência a respeito de seus lugares na sociedade. A produção de sentido na clínica psicanalítica como construção de experiência se dá na presença de um outro que esteja disponível para a escuta. Maria Rita Kehl (2002, p. 9), em *Sobre ética e psicanálise*, define que,

[...] assim como todo ato de fala só se consuma no endereçamento a um outro, toda produção de sentido, de significação, depende de sua inscrição numa cadeia de interlocuções. Dizer que uma vida faz sentido do ponto de vista do vivente significa que existe a possibilidade de esse sentido ser reconhecido pelo Outro, ou pelos outros que o rodeiam.

No mundo contemporâneo, em que a lógica da rapidez, do capital e do *time is money* rege os modos de vida, os espaços de narrativa e de escuta, nos quais o tempo cronológico não é o principal organizador do discurso, são cada vez mais escassos. Nesse cenário, a clínica psicanalítica sustenta um lugar de brecha e de furo no tempo e na lógica produtivista do capital para que o sujeito da experiência possa surgir e fazer as próprias costuras. Assim, a psicanálise surge enquanto possibilidade de experimentação de outra temporalidade, por ser uma prática que é construída a partir do tempo do inconsciente. Ao conceituar o inconsciente, Freud (1915) já havia ressaltado como característica de tal instância psíquica o não ordenamento dos fatos e afetos a partir de uma ordem cronológica e linear, possibilitando o intercruzamento de representações e tornando viável a mistura entre passado e presente. É na narrativa construída a partir de uma associação livre e não ordenada que se encontra a marca da atemporalidade do inconsciente. Isso significa dizer que é justamente pelo fato de a clínica psicanalítica ter

a proposta de conceder as rédeas ao inconsciente que ela se apresenta como alternativa para a experimentação de uma outra temporalidade possível.

O prefácio de *Clínica psicanalítica: estudos* (FÉDIDA, 1988), escrito por Luís Carlos Menezes, também se detém a discorrer sobre a questão do tempo na análise. O autor explora a noção de “um tempo interno à fala que, na análise, se torna ‘receptivo aos tempos de seus acontecimentos’, abrindo-se para ‘os recursos de memória da língua’” (MENEZES, 1988, p. 14). A temporalidade própria do ato analítico é uma temporalidade do discurso, dessa língua que é composta por memória e regida pelo inconsciente.

Seguindo nas referências a respeito da temporalidade distendida da psicanálise, desse outro tempo que se anuncia pelo discurso, Dominique Fingermann (2009, p. 60) escreve que

[...] um tempo “sem pé nem cabeça” inaugura-se aí, [já nas primeiras sessões de um processo de análise,] já que nessa ficção, que artificia a verdade do sujeito, o presente se anuncia, atropelado por um futuro suposto, formatado por um passado hipotético que nunca foi. Muitas vezes, nessa estranha temporalidade, reminiscências, novela familiar, sintoma, repetição traumática parecem dar notícia de um tempo que não passa.

Esse “tempo que não passa” e que vem dar notícias por meio da fala indica a manifestação do tempo não cronológico do inconsciente, no qual as cadeias representacionais se inter cruzam e se sobrepõem, constituindo assim o grande rizoma representacional que ordena o discurso e a estrutura psíquica do sujeito. A condição para a visita das reminiscências é um estado de distensão da consciência. Assim, se o sujeito se encontra em situações que exijam a atenção consciente, tal visita não é possível.

Walter Benjamin (1936), quando discorre a respeito das oficinas medievais como um dos espaços de maior elaboração e disseminação das narrativas tradicionais, destaca a potência do trabalho manual ao encará-lo como atividade que toma conta da consciência do sujeito e lhe permite “se esquecer de si mesmo” (BENJAMIN, 1936, p. 221), ficando disponível à visita das reminiscências. Pode-se apreender que, ao destacar a necessidade de uma distensão da consciência, o autor estava dizendo, a seu modo, que a experiência é um acontecer que se dá, essencialmente, no âmbito do inconsciente. Em paralelo, é a psicanálise a ferramenta que trabalha na construção das condições de um espaço possível para a desatenção da experiência consciente e para a escuta das reminiscências, as quais encontram valor no discurso que opera pela lógica da associação livre — uma lógica sem lógica. Tomando essa linha de análise, aqui encontramos mais um ponto de contato entre a noção de construção da experiência benjaminiana e a clínica psicanalítica.

A associação livre, considerada por Freud (1904) a regra fundamental da escuta psicanalítica, se conceitua como a verbalização sem censuras de todos os conteúdos que vierem à mente. Marco Antônio Coutinho Jorge (2017, p. 88) aponta a associação livre como “a colocação em cena do falar e do ouvir de um modo muito particular”, de maneira que o paciente fala o que lhe vier à cabeça e o analista escuta de maneira flutuante. É com base nesse jogo entre fala e escuta que os processos analíticos ganham seus dinamismos e caminham em direção ao tempo da fantasia (JORGE, 2017). Através do vagar pelo discurso regido por certa errância (ZUCOLOTTO; FONSECA, 2013), as reminiscências aparecem enquanto restos e rastros, dando pistas de um caminho ainda não iluminado, mas que está prestes a ser desbravado, tomando o fio narrativo como guia condutor de uma travessia ainda por vir.

Ao tecer considerações a respeito do uso do divã na prática da psicanálise, Jorge (2017) faz referência a um trocadilho lacaniano que

indica a similaridade sonora entre as palavras *divan* e *dire vain*, que em francês significa “dizer vão”, estabelecendo a relação entre o divã e o dizer vão da regra da associação livre. O divã propicia o dizer vão ao retirar a predominância estática do imaginário, pois, no momento em que analista e analisando não se enxergam frente a frente, concede-se espaço para que a fluidez do campo simbólico se apresente com maior domínio da cena (JORGE, 2017). Curiosamente, a palavra “móvel”, utilizada para nomear e referenciar objetos estáticos, tem sentido oposto à rigidez e à estaticidade do nome, posto que é móvel, isto é, movente. É a mobilidade e o movimento experienciados na produção narrativa desde o divã o que permite tal deslocamento de significados, a partir da retirada do foco do imaginário em função da tomada da cena pelo simbólico. Assim, a estrutura da sessão psicanalítica é mais uma “não estrutura”, um vagar pelo discurso conduzido pela dinâmica da errância.

A história que se abre ao começo de cada sessão não tem um final previsto, assim como as narrativas tradicionais descritas no pensar benjaminiano, as quais estavam sempre em uma nova (re)edição que não tinha nenhuma meta a ser atingida — em contraponto ao romance, que tem como marca histórias com começo, meio e fim estabelecidos. O objetivo das narrativas tradicionais era a simbolização, a construção da experiência, o endereçamento de uma vivência ao outro e a elaboração de uma reflexão que pudesse orientar as tradições de determinado núcleo social. Dessa forma, é possível fazer um paralelo entre o estilo narrativo das narrativas tradicionais e a associação livre que guia a clínica psicanalítica.

Esse movimento de retorno e de reedição das narrativas, indicado por Benjamin (1936) como um dos fatores determinantes da consideração da palavra enquanto constituinte da *Erfahrung*, se assemelha ao movimento de perlaboração. Na psicanálise, a perlaboração é o trabalho de poder sempre retornar às cadeias representacionais e criar novas conexões. Em oposição a um movimento de fechamento

e de síntese do Eu, a perlaboração é sobre abertura e ampliação dos sentidos possíveis de nossas vivências, de maneira que, volta e meia no percurso de análise, possamos criar novos arranjos para histórias e significações que já estavam consolidadas. Se o sujeito se constrói na medida em que ele se conta, trabalhar em uma perspectiva que se opõe à síntese, às conclusões e aos fechamentos é atuar em favor da produção de experiências e, portanto, de vida.

A construção de narrativas de si coloca o sujeito em uma posição de autor de sua própria história. Se a vida se faz vivendo, uma narrativa de autobiografização constitui-se como uma maneira de (re)viver a vida pela via do discurso e, nesse segundo momento, ter a possibilidade de ocupar uma posição diferente frente aos fatos. O conceito de *a posteriori* na clínica psicanalítica pode ser entendido como esse segundo tempo, em que o sujeito, no momento da construção da narrativa, ressignifica suas experiências.

Para Jorge (2017, p. 75), o *a posteriori*, identificado por Lacan na obra de Freud, indica “um verdadeiro conceito psicanalítico sobre a forma particular de temporalidade inerente ao funcionamento do significante”. O que Jorge (2017) parece indicar com a expressão “funcionamento do significante” é que, como os significantes são articulados em cadeia e não têm nenhum sentido quando sozinhos, um depende do outro para ter uma significação. Assim, a inserção de um novo significante na cadeia transforma o significado já dado anteriormente. É por isso que, com o passar do tempo e a inscrição de novas vivências — incluindo as experiências transferenciais —, as narrativas sobre os fatos antigos têm potencial transformador. Novos significantes são adicionados posteriormente, atuando para uma mudança de significações e, conseqüentemente, de construção discursiva (JORGE, 2017).

Ainda sobre o conceito de *a posteriori*, encontramos a seguinte nota do tradutor na edição do *Seminário 1* de Jacques Lacan (1979, p. 334):

Trata-se aí do remanejamento, em função de experiências novas, de certas experiências, impressões e traços mnêmicos, os quais só por efeito retroativo ganham um sentido novo que lhes confere eficácia psíquica. Adquirem-no, pois, posteriormente, o sentido é *posterior*, mas é preciso notar que *de modo algum* é dado no momento mesmo em que a experiência é vivida.

A noção do *a posteriori* própria aos movimentos da clínica psicanalítica encontra eco nas construções teóricas benjaminianas apresentadas aqui sobre o conceito de experiência. A seu modo, cada perspectiva aborda o mesmo processo: o de, em um segundo tempo, por meio da elaboração e da construção narrativa, na interface da presença de um outro, surgir a possibilidade da criação de sentido. Quem sabe esse seja mais um indicativo de como essas duas perspectivas habitam uma temporalidade distinta da que rege o tempo do capital.

Retomando as reflexões de Maria Rita Kehl (2002) acerca das tradições enquanto uma articulação entre simbólico e imaginário que operava de maneira a dar certa consistência ao Eu, ao passo que fornecia estabilidade e direção ao caminho a ser traçado e seguido, é possível refletir sobre o papel da clínica em seu trabalho com os significantes. A autora utiliza como referência a tese de Lévi-Strauss (1949) a respeito das civilizações ancestrais e da eficácia simbólica, em que o antropólogo analisa a figura do xamã como grande mestre que, ao fornecer palavras, dá fim ao sofrimento dos doentes de sua tribo. Segundo Lévi-Strauss (1949, p. 228), “a cura consiste em tornar pensável uma situação dada inicialmente em termos afetivos, e tornar aceitáveis para o espírito as dores que o corpo se recusa a tolerar”.

A partir de tais considerações, Maria Rita Kehl (2002) indica que o sujeito é dependente tanto das narrativas, instrumento de criação de significados para as vivências, quanto do outro, aquele que escuta tais narrativas e, assim, fornece a sustentação imaginária necessária. Des-

sa forma, é possível afirmar que “a rede que sustenta o *ser* está presa ao outro, numa ponta, e ao significante, na outra” (KEHL, 2002, p. 70), dupla que nas civilizações ancestrais estudadas por Lévi-Strauss era personificada na figura do xamã e em seus cantos.

O enlace entre imaginário e simbólico era o que conferia estrutura ao sujeito. Com o advento da modernidade, acompanhado pela desvalorização das tradições e pelo declínio das figuras paternas, como o xamã, o sujeito perde a ponta imaginária do entrelaçamento que lhe conferia os fios de sustentação. Dessa forma, sem significantes mestres que indiquem o caminho e atuem como identificações totalizantes, o sujeito neurótico moderno trata de compor seus próprios significantes-alicerces que operam para a sustentação do Eu. A perda das tradições como representações imaginárias que serviam de orientação ao sujeito promove desamparo, porém isso também é o que provoca a divisão do Eu e abre caminho para a potência criativa de um sujeito que tem de se compor através de diversos significantes parciais. A condição da modernidade é, portanto, uma condição, ao mesmo tempo, de desamparo e de liberdade (KEHL, 2002).

O conjunto de acontecimentos e movimentos sociais que marcaram a virada para a modernidade compõe o sentimento de perda de referências e de lugar do sujeito no laço social, tornando essa uma das grandes questões que mobilizam o sujeito moderno. O vazio e o desamparo experimentados na modernidade são fatores que promovem grande sofrimento. São esses sujeitos que encontram na clínica um espaço possível, na velocidade estabelecida pelo tempo do capitalismo moderno, para fazer uma genealogia dos seus afetos, resgatar suas heranças e re(en)cont(r)ar uma posição na sua história a partir do reconhecimento de uma temporalidade própria.

Para além do movimento de retomada de referências, a clínica psicanalítica, justamente por ser um advento da modernidade, constitui-se como um dispositivo que se propõe a inserir a dúvida onde supostamente havia certeza. O trabalho com os significantes, via des-

lizamento pelas cadeias que possibilita a criação de novos significados, fala da potência inventiva da psicanálise, que sempre pode escutar algo diferente e para além daquilo que está sendo dito. Dessa forma, o sujeito em análise tem a possibilidade de resgatar sua história, suas origens, ao passo que lhe é permitido sempre poder contar uma nova versão sobre si mesmo a partir dos mesmos fatos. A retirada da certeza e a inserção da dúvida é o que permite a abertura de espaço para a construção de um novo caminho no *a posteriori*. Assim, a partir da escuta de restos e fragmentos de uma história denunciada através do discurso, a clínica é um duplo movimento de resgate e de criação.

4 DO MODERNO AO CONTEMPORÂNEO: A ESCUTA DOS RASTROS E A CONSTRUÇÃO DE RELICÁRIOS NA ARTESANIA DA CLÍNICA PSICANALÍTICA

Relicário — *re.li.cá.ri.o* — substantivo masculino: 1. Lugar destinado para guardar ou proteger coisas preciosas e/ ou relíquias. 2. Aquilo que tem um valor imenso; que é muito precioso. 3. Caixa de lembranças ou recordações.
(Dicio, Dicionário On-Line de Português)

Inicialmente utilizado em um sentido cristão para designar aquilo que pertenceu a alguma figura sacra ou que por ela foi tocado, atualmente o termo “relicário” se estende a tudo aquilo que guarda relíquias — objetos que se referem a um passado e que têm valor agregado. Quanto à etimologia da palavra, “relicário” vem “do latim *relicarium*, caso genitivo de *reliquiae*, restos, aquilo que sobrou, originalmente aplicado às migalhas que ficavam entre os dentes depois da mastigação e mais tarde a todas as sobras de alguma coisa” (RELICÁRIO, 2021b, n.p.).

A partir da busca pela etimologia e pela origem dos relicários, é possível pensar que as relíquias justamente vêm dos restos. Relíquia é

aquilo que fica, que resta quando tudo o mais já foi digerido. São os pedaços que por algum motivo se encaixam e colam nas curvaturas e relevos de nosso corpo; afinal, a gente não é plano, é dobra. É justamente essa migalha, esse resto que fica preso e é impossível de digerir, que se torna relíquia, preciosidade, e que fica para dar notícias de algo que passou. A relíquia é o que marca a existência de uma história, de um tempo anterior que não existe mais. E ela, como testemunha desse tempo antigo, é o que permite a construção e a manutenção de uma história, de uma memória, de uma tradição. Já dizia Benjamin (1936) que as tradições são construídas e sustentadas pelos restos, pois é a partir deles que é costurado o grande tecido narrativo que acolhe e cobre determinada cultura. O resto, como aquilo que fica e faz marca, é o que serve de base para a construção de histórias. Das nossas histórias. Mas quais são os nossos restos? Por quais caminhos eles dão sinais de sua existência?

As vivências iniciais e sua repetição no tempo e no espaço vão construindo, pouco a pouco, a cor e o tom das nossas referências, marcas singulares do nosso jeito de experimentar a vida. Nosso narcisismo é forjado de maneira artesanal pelo toque de cada um que se dispõe a encarnar uma figura de cuidado. Trata-se de uma espécie de bordado feito a partir dessas inscrições iniciais que desenha a trama de nosso tecido psíquico.

Partindo das ideias de Benjamin (1936) a respeito do conceito de tradição, bem como das considerações sobre o significado de “relicário”, propomos a relação dessas marcas psíquicas com os restos. São essas inscrições que costuram, fio a fio, o desenho e a estrutura de nossas cadeias representacionais. A história de cada um é ancorada em restos de um tempo que já foi — mas que não se pode dizer *passado* — e revelada através do discurso por fragmentos desse outro tempo, os quais operam como rastros indicando nossos caminhos psíquicos. Esses rastros se apresentam em formato de sonhos, associações e atos falhos — restos de um inconsciente que o trabalho clínico se propõe a

escutar, construindo, a partir deles e em conjunto com o analisando, uma narrativa possível de quem somos e do lugar que ocupamos no laço social. Também, para além de “simplesmente” seguir linhas e moldes que indicam onde nos posicionamos no discurso do Outro e dos outros, a experiência de análise permite ao sujeito fazer novos alinhavos, transgredir determinadas posições e, assim, criar novos vieses e tecer novas costuras.

Em *Construções em análise*, um dos importantes textos para as teorizações finais de sua obra, Freud (1937) trabalha em um comparativo entre o ofício do analista e o ofício do arqueólogo. Ele afirma que, se o arqueólogo

[...] determina o número e a posição das colunas a partir das cavidades no terreno e reconstitui os ornamentos e pinturas das paredes com base nos restos encontrados nos escombros, assim também procede o analista quando tira suas conclusões de fragmentos de lembranças, associações e manifestações ativas do analisando (FREUD, 1937, p. 330-331).

O analista é, já em Freud, apresentado como um escutador de restos, como aquele que trabalha vasculhando os escombros em busca de alguma relíquia e que cria narrativas com os rastros de história que lhe são oferecidos pelo caminho. Se em “Cartilha para os cidadãos” Bertold Brecht (2000) queria tão desesperadamente apagar os rastros, o trabalho da análise do sujeito neurótico moderno é justamente o de resgatar os rastros e desbravar os fios que dão a direção do caminho narrativo por meio do discurso.

Retomando a etimologia dos relicários e das relíquias, é interessante pensar que tais conceitos, atualmente atrelados a preciosidades e a elementos cristãos, tenham raiz em algo tão ascoso quanto uma migalha de comida presa ao dente. Algo tão não sacro. Tão cotidiano,

prosaico. É a etimologia das palavras nos indicando o que as teorizações vêm elaborar no futuro: o que é precioso, as tradições e aquilo que nos faz marca, está justamente no cotidiano — e na sujeira do cotidiano. E nós, enquanto sujeitos, não somos uma superfície limpa; somos sujeira. Crosta que se cria com a poeira que guardamos por estar expostos aos ventos da vida. Como pontua Maria Célia Detoni (2009) referenciando Baremlitt e Baggio (1995), a clínica é muito mais cozinha do que sala de estar, porque é na cozinha que limpamos a sujeira do cotidiano. É também na cozinha que criamos o alimento que nos dá energia para seguir investindo na vida.

As considerações a respeito dos movimentos e da função da clínica psicanalítica formuladas até aqui tomam como figura do analisando o sujeito neurótico moderno, que se estrutura a partir da lógica do recalamento e da fantasia. Luís Cláudio Figueiredo (2018), em referência a Zigmunt Bauman (1999), aponta que justamente esses movimentos de resgate e de criação, de construção e desconstrução, encarados até então como motor da clínica, são próprios da modernidade, pois “a modernidade é assim envolvida em um programa reflexivo infinito: será sempre necessário refazer os passos dados, mas, de alguma forma, desconstruí-los por esses mesmos passos” (FIGUEIREDO, 2018, p. 13).

A clínica como um espaço de escuta de rastros, de resgate de nossas marcas e tradições, de construção de um relicário de si e de criação de novas possibilidades narrativas somente se sustenta se o sujeito que escutamos possui tecido representacional suficiente para tais articulações e movimentos. Atualmente, no contemporâneo, o cenário é composto também por um enfraquecimento das representações, tornando-as caras e escassas. Transformar experiência em palavra vem sendo uma tarefa cada vez mais árdua. Assim, fica a questão: quais são as narrativas possíveis aos sujeitos contemporâneos cujas experiências parecem mudas?

Ao apontar que os soldados enviados às batalhas na Primeira Guerra eram bombardeados tanto no sentido literal, por granadas e

armas explosivas de largo alcance, quanto psiquicamente, por todo o excesso e o choque que envolvia estar vulnerável e submetido às forças da técnica, Benjamin (1933, 1936) inicia seu trabalho de articulação teórica entre a desmoralização da experiência e a mudança na relação do sujeito com a temporalidade e a narrativa. Após o término da Primeira Guerra, o capitalismo toma a cena como o novo modo de viver e de produzir a vida, e assim se inicia uma outra relação com o tempo. Como já explorado anteriormente nesta escrita, o sujeito moderno do pós-guerra se desenlaça de sua própria história e passa a estar disponível às rápidas novidades e informações que o circundam e atravessam cotidianamente — com a velocidade das exigências e da produção que operam as máquinas do capital. O tempo da elaboração e o tempo da experiência perdem espaço para a agilidade da informação e da conclusão. Mas não nos furtamos a afirmar que a dimensão da experiência exige tempo e trabalho psíquicos.

Dando continuidade às reflexões a respeito do processo de desmoralização da experiência e da nova relação do sujeito com o tempo, Benjamin (1933, 1936) relaciona o *bombardeamento* de informações e demandas que o modo de vida capitalista impõe aos sujeitos com o choque do bombardeamento da guerra. O sistema de percepção-consciência é tão repetidamente atingido com a quantidade avassaladora de estímulos recebidos ao longo do dia que, por conta do empobrecimento do trabalho psíquico, é como se sofrêssemos constantemente “pequenos traumas, soltos da rede de representações que confere valor e sentido (imaginário) à vida” (KEHL, 2015, p. 157). Em análise sobre o tema, Kehl (2015, p. 170) diz:

A impossibilidade de transmitir experiências por parte dos soldados egressos do *front* na Primeira Guerra pode ser entendida, no texto de Benjamin, como uma metáfora para o caráter traumático das condições de vida social na modernidade. Por essa via é possível encontrar uma articulação entre a

temporalidade e as formações subjetivas — mais particularmente, entre a velocidade da experiência temporal e as formas contemporâneas de mal-estar.

As formas de mal-estar são sempre um reflexo dos movimentos de transformação social e se apresentam como dispositivo de denúncia das forças mais atuantes em determinado momento histórico. No contemporâneo, as manifestações do mal-estar são decorrentes de um processo que Walter Benjamin, já nos anos 1930, percebeu e abordou em seus escritos. O empobrecimento do trabalho psíquico, a desmoralização da experiência e a sequência desses “pequenos traumas” cotidianos por conta do montante de estímulos imagéticos e da escassez do espaço da palavra hoje cobram seu preço.

O psicanalista brasileiro Joel Birman se debruça sobre os estudos e análises do mal-estar e de suas formas de manifestação no contemporâneo. De acordo com suas contribuições, “o corpo é o registro antropológico mais eminente no qual se enuncia na atualidade o mal-estar” (BIRMAN, 2014, p. 69). Ou seja, é pelas anunciações e marcas do corpo que podemos enxergar os sinais do mal-estar contemporâneo. A falta de representantes simbólicos que acolham e que contenham o sofrimento pela via do discurso é o que encarrega outras instâncias, como o corpo, de servirem de palco para o montante pulsional que nos habita. Para abordar a maneira pela qual se apresenta o mal-estar contemporâneo, Birman (2014) usa as noções de tempo e espaço, intitulado um de seus textos como “O tempo vai para o espaço”. Nessa escrita, o autor aponta que, nas dinâmicas contemporâneas de mal-estar, há uma primazia da dimensão do espaço em detrimento da do tempo. Isso significa dizer que os processos de simbolização e de representação psíquica perdem lugar para as passagens ao ato e para as manifestações corpóreas de sofrimento.

Ao discorrer sobre aspectos característicos da clínica contemporânea, Figueiredo (2018) também aponta para a questão da repre-

sentação, ou da falta dela. Segundo o autor, existe uma relação entre a invalidação de experiências afetivas, por falta de um território existencial no campo social que faça o papel de validação e de legitimação desses afetos, e o aumento dos *enactments* enquanto estratégias desenvolvidas pelos sujeitos para dar conta desse afeto que não pode ser convertido em experiência por não ingressar no campo do sentido. É um montante pulsional impossível de ser capturado pelas figuras de representação e que escorre para os limites do corpo e da ação, buscando, assim, uma inscrição.

A respeito da dimensão do choque, seus efeitos na manifestação do sofrimento no sujeito contemporâneo incluem a literalidade dos discursos e, também, a utilização do corpo como cenário para a apresentação do mal-estar. Como formula Fernanda Ferreira Montes (2012, p. 186): “O choque imobiliza o sujeito no tempo presente, impedindo a experiência. Ele tem apenas a vivência como fato a ser descrito”. Quanto mais relato, menos história. Tal estagnação no tempo presente e no campo sensorial coloca o sujeito a desenvolver outras formas de falar de si que não passem pela lógica das metáforas e do jogo representacional. A literalidade dos discursos e do corpo se apresenta como nova forma narrativa e diz de uma fixação no tempo presente. Uma outra narrativa é posta em cena no contemporâneo, e é preciso reconhecê-la e escutá-la. Ou seja, cabe aos analistas escutar o relato, o corpo, o ato e construir experiência transferencial para transformar restos em relíquias e produzir história.

Se, para Benjamin, a narrativa tradicional era uma forma artesanal de comunicação, propomos, inspiradas nos escritos de Detoni (2009), pensar que a clínica psicanalítica se compõe a partir de uma forma artesanal de escuta. Artesanal porque se apresenta como um processo que é feito sem grande sofisticação industrial e que se opõe ao tempo de operação das máquinas. Artesanal porque se assemelha a uma tecelagem, que envolve cuidado, toque, afeto, e que, principalmente, diz de um trabalho atento à singularidade. É interessante observar que os

estudos etimológicos dos termos “artesanato” e “artesanía” indicam que tais palavras têm raiz no vocábulo *ars*, que significa “unir”. A clínica é uma artesanía de costura entre afetos e palavras que, juntos, a partir do enlace próprio do movimento artesanal/transferencial, formam um grande tecido narrativo que conta a história do sujeito. A partir do sentido de união indicado pelo vocábulo *ars*, também é possível pensar que a artesanía clínica se apresenta nos movimentos de construir contorno e borda — enlaces — para sujeitos e discursos que chegam tão fragmentados nos espaços de escuta. Ou, ainda, nos movimentos de tecer vias de ligação e de acesso ao simbólico quando os fios representacionais se encontram sob ameaça de rompimento. Logo, se Birman (2014) usa a metáfora de que “o tempo foi para o espaço” para intitular sua escrita e dizer que a temporalidade teve seu lugar tomado de assalto pela primazia do espaço nas relações do contemporâneo, cabe aqui refazer o trocadilho e pensar que, quem sabe, o lugar da análise seja esse de um trabalho que dê espaço ao tempo.

5 ALGUNS PONTOS NADA FINAIS

Os ensaios benjaminianos de 1933 e 1936 perpassam diversos pontos que auxiliam a compreender como ocorreu o processo de perda da experiência na modernidade e seus efeitos no laço social contemporâneo. O que aparece como pano de fundo de todas as questões levantadas por Benjamin é o tempo e a relação do sujeito com ele — o tempo da bomba, que é excessivamente rápido e impossível de representar; o tempo da máquina, que produz em uma velocidade incrivelmente superior aos limites físicos do humano; o tempo da informação; e o tempo da narrativa e da elaboração, aquele que se perdeu.

Tanto na discussão a respeito das características da clínica psicanalítica, de suas aproximações com o espaço de construção da experiência benjaminiana, como nos movimentos de um processo de análise, percebemos o tempo como o fio condutor que perpassa e enlaça

toda a trama das narrativas desenvolvidas ao longo destas páginas. Nas leituras realizadas para compor este texto, encontramos em Benjamin (1936) a ideia de que o tédio é o pássaro que choca os ovos da experiência. Tal imagem faz alusão a um tempo não ocupado, tempo de contato, tempo necessário para maturação, tempo do não ainda. No texto das *Novas conferências introdutórias à psicanálise*, Freud (1933), ao escrever sobre o trabalho analítico, reafirma que a técnica deve ser criada, posto que não há manual ou protocolo. A psicanálise se sustenta enquanto ética a partir do tempo de cada sujeito. É justamente por essa característica que ela segue atual: trata-se de uma prática que se reedita e se atualiza a cada encontro, a cada dupla e a cada *tempo* — seja o tempo do inconsciente do sujeito ou o tempo da cultura. Assim, a potência desse trabalho singular diante da velocidade dos tempos do contemporâneo é conceder um espaço para que o sujeito experimente o seu próprio tempo e construa uma narrativa dessa experiência.

Nesse sentido, o tempo é fio condutor, mas não é ponto final. É o tempo do gerúndio, indica continuidade. O tempo-espaço da clínica é esse de acolher e de sustentar o tempo próprio do sujeito e de se marcar enquanto espaço de resistência aos regimes imperativos do tempo do Outro. É na experiência compartilhada própria de uma análise que o sujeito encontra a abertura de um espaço disponível para que possa ir vivendo e ir narrando em seu próprio tempo — tempo do seu discurso, tempo do inconsciente e de reviver na transferência os tempos de sua vida, seja do passado suposto, do presente ou do devir.

Sendo a construção de um relicário de si um efeito dos movimentos gerados pelo narrar em transferência — esse de articular junto ao sujeito um contato com a sua própria temporalidade —, podemos pensar o relicário enquanto um espaço de preservação e de restauração, no presente, de um tempo já passado. Se uma das formas mais populares de relicários atualmente são pingentes com aberturas que guardam fotos, o relicário proposto nesta escrita seria uma espécie de tempo-espaço interno, como um elemento psíquico precioso repre-

sentante das relíquias do sujeito. Composto pela narrativa e sustentado pela corda do simbólico, o relicário psíquico figura o paradoxo da abertura e do fechamento próprios de sua constituição: faz contorno e guarda, mas sem prender, os registros de restos de um tempo passado que, via encontro analítico, se torna um novo objeto de valor no tempo presente. Assim, é na artesanaria da clínica — nesse movimento de ir e voltar entre os tempos da história do sujeito, como faz uma agulha de costura, e de se demorar em determinadas narrativas — que o enlace entre as vivências e os sentidos instaura o tecido narrativo que cobre a experiência e constrói as paredes de um relicário.

REFERÊNCIAS

ARAÚJO, M. G. C. Subjetividade, crise e narratividade. **Revista Subjetividades**, Fortaleza, v. 2, n. 1, p. 79-91, 2002. Disponível em: <https://ojs.unifor.br/rmes/article/view/1144/3419>. Acesso em: 20 out. 2024.

BAREMBLITT, G.; BAGGIO, A. A. A clínica, como ela é. In: LANCETTI, A. *et al.* **Saúde e loucura: a clínica como ela é**. São Paulo: Hucitec, 1995. p. 31-41.

BAUMAN, Z. **Modernidade e ambivalência**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.

BENJAMIN, W. (1933). Experiência e pobreza. In: BENJAMIN, W. **Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura**. 8. ed. São Paulo: Brasiliense, 2012. p. 123-128. (Obras escolhidas, 1).

BENJAMIN, W. (1936). O narrador. In: BENJAMIN, W. **Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura**. 8. ed. São Paulo: Brasiliense, 2012. p. 213-242. (Obras escolhidas, 1).

BIRMAN, J. **O sujeito na contemporaneidade: espaço, dor e desalento na atualidade**. 2. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014.

BRECHT, B. **Poemas 1913-1956**. São Paulo: Editora 34, 2000.

DETONI, M. C. **Artesania clínica**: questões para uma prática da multiplicidade. Porto Alegre: Marca Visual, 2009.

FÉDIDA, P. **Clínica psicanalítica**: estudos. São Paulo: Escuta, 1988.

FIGUEIREDO, L. C. **Psicanálise**: elementos para a clínica contemporânea. São Paulo: Escuta, 2018.

FINGERMANN, D. O tempo na experiência da psicanálise. **Revista USP**, São Paulo, n. 81, p. 58-71, 2009. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/revusp/article/view/13731>. Acesso em: 20 out. 2024.

FREUD, S. (1904). O método psicanalítico de Freud. In: FREUD, S. **Três ensaios sobre a teoria da sexualidade, análise fragmentária de uma histeria (“O caso Dora”) e outros textos**. São Paulo: Companhia das Letras, 2016. p. 321-330. (Obras completas, 6).

FREUD, S. (1915). O inconsciente. In: FREUD, S. **Introdução ao narcisismo, ensaios de metapsicologia e outros textos**. São Paulo: Companhia das Letras, 2010. p. 99-150. (Obras completas, 12).

FREUD, S. (1933). Novas conferências introdutórias à psicanálise. In: FREUD, S. **O mal-estar na civilização e outros textos**. São Paulo: Companhia das Letras, 2010. p. 124-354. (Obras completas, 18).

FREUD, S. (1937). Construções em análise. In: FREUD, S. **Moisés e o monoteísmo, Compêndio de psicanálise e outros textos**. São Paulo: Companhia das Letras, 2018. p. 328-344. (Obras completas, 19).

GAGNEBIN, J. M. **História e narração em Walter Benjamin**. São Paulo: Perspectiva, 2013.

JORGE, M. A. C. **A prática analítica**. Rio de Janeiro: Zahar, 2017. (Fundamentos da psicanálise de Freud a Lacan, 3).

KEHL, M. R. **O tempo e o cão**: a atualidade das depressões. São Paulo: Boitempo, 2015.

KEHL, M. R. **Sobre ética e psicanálise**. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

LACAN, J. **O seminário: os escritos técnicos de Freud**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1979. v. 1.

LÉVI-STRAUSS, C. (1949). A eficácia simbólica. In: LÉVI-STRAUSS, C. **Antropologia estrutural**. São Paulo: Ubu Editora, 2017. p. 186-204.

LO BIANCO, A. C.; COSTA-MOURA, F.; SOLBERG, M. C. A psicanálise e as narrativas modernas: a transmissão em questão. **Psicologia Clínica**, Rio de Janeiro, v. 22, n. 2, p. 17-25, 2010. Disponível em: scielo.br/scielo.php?pid=S0103-56652010000200002&script=sci_arttext. Acesso em: 6 abr. 2021.

LYOTARD, J.-F. **Pós-moderno**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1986.

MENEZES, L. C. Prefácio. In: FÉDIDA, P. **Clínica psicanalítica: estudos**. São Paulo: Escuta, 1988. p. 9-19.

MONTES, F. F. A psicanálise hoje: produção de novas subjetividades? **Cadernos de Psicanálise**, Rio de Janeiro, v. 34, n. 27, p. 171-192, 2012. Disponível em: https://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_abstract&pid=S1413-62952012000200010. Acesso em: 20 out. 2024.

PEREIRA, M. A. **O lugar do tempo: experiência e tradição em Walter Benjamin**. 2006. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2006. Disponível em: <https://www.lume.ufrgs.br/bitstream/handle/10183/7725/000554808.pdf>. Acesso em: 6 abr. 2021.

QUEVEDO, W. A. Notas sobre narração e experiência em Walter Benjamin. **Anuário de Literatura**, Florianópolis, v. 13, n. 2, p. 98-117, 2008. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/literatura/article/view/2175-7917.2008v13n2p98>. Acesso em: 6 abr. 2021.

RELICÁRIO. In: **DICIO, Dicionário Online de Português**. Porto: 7Graus, 2021a. Disponível em: <https://www.dicio.com.br/relicario/>. Acesso em: 14 set. 2021.

RELICÁRIO. In: **Dicionário etimológico, etimologia e origem das palavras**. Porto: 7Graus, 2021b. Disponível em: <https://www.dicionarioetimologico.com.br/relicario/>. Acesso em: 14 set. 2021.

ZUCOLOTTO, M. P.; FONSECA, T. M. G. Errância narrativa e produção de pensamento. **Revista Língua & Literatura**, Frederico Westphalen, v. 15, n. 24, p. 237-250, 2013. Disponível em: <https://revistas.fw.uri.br/revistalin-guaeliteratura/article/view/815>. Acesso em: 20 out. 2024.

Tiempo, sobras, narrativa y relicario: costuras entre la experiencia benjaminiana y la clínica psicoanalítica

RESUMEN

Las reflexiones acerca de la práctica y de la ética psicoanalíticas encuentran eco en la teoría de Walter Benjamin sobre la experiencia. Con el objetivo de hacer costuras entre estos dos puntos, este escrito esboza, a través de una revisión narrativa, la construcción de una relación teórica entre filosofía y psicoanálisis y reflexiona sobre el trabajo y la función de la clínica psicoanalítica como herramienta que posibilita al sujeto la creación de relicarios de si mismo. La discusión acerca del tiempo — y de las posibles temporalidades para ser y estar en la vida — se plantea como el telón de fondo que sostiene la presentación de los argumentos y diálogos explorados en este escrito.

Palabras clave: Experiencia. Narrativa. Walter Benjamin. Clínica psicoanalítica.

Recebido em 21/06/2024

Aceito em 04/09/2024

Navegar em outros mares: a transmissão simbólica enegrecida em *O Barco* de Grada Kilomba

Carolina da Silva Pereira¹

Keila Máximo dos Reis²

RESUMO

Este artigo tem como objetivo refletir acerca da potência política das expressões artístico-culturais em relação à positivação da negritude e aos seus efeitos subjetivos nas pessoas negras. Nessa perspectiva, optamos por analisar neste artigo a obra *O Barco* (2021) da artista interdisciplinar Grada Kilomba. *O Barco* é uma expressão artística que aponta para a potência da arte em sua dimensão política decolonial. Tal obra nos convida a pensar as memórias afrodiaspóricas de um outro lugar, lugar esse não tão exposto à captura do outro branco: racista, sexista, “descobridor”. Essa proposta busca promover, para o sujeito negro, a constituição de imagens identificatórias que estimulem outros discursos sobre si, sua negritude, suas memórias afrodiaspóricas e suas histórias ancestrais. Dessa forma, este trabalho aponta para futuros mais enegrecidos em que seja possível o exercício da alteridade e em que haja autonomia política dos sujeitos negros. Conclui-se que *O Barco*, enquanto expressão artístico-cultural, é uma forma de desobediência poética às estruturas coloniais que hegemonicamente produzem subjetividades alienantes às pessoas negras.

Palavras-chave: Negritude. Psicanálise. Decolonial. Grada Kilomba. Arte.

1 Mestre em psicologia social pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), membro provisório do CEPdePA. E-mail: carolinapsicclinica@gmail.com.

2 Psicóloga pelo Centro Universitário FMU. E-mail: keila.maximo18@gmail.com.

1 INTRODUÇÃO

O que caracteriza o sujeito? De acordo com a psicanalista e artista interdisciplinar Grada Kilomba (2019), ser sujeito é uma condição relacional especificada pela ligação de determinada pessoa com a sociedade na qual está inserida. A concepção de sujeito proposta pela autora é composta por três níveis: o político, o individual e o social. Podemos considerar que o *status* de sujeito é contemplado quando há, de fato, um reconhecimento social em todos os três níveis, o que vai permitir que o sujeito se identifique ao mesmo tempo que é reconhecido enquanto tal (KILOMBA, 2019). No entanto, através do discurso colonial, marcado por jogos de poder, são produzidas marcas nos sujeitos negros que lhes atribuem supostas identidades que os desqualificam, quando não os patologizam ou os criminalizam (ROSA; BRAGA, 2018).

Para analisar de que maneiras a arte e a negritude se entrelaçam, é preciso, primeiramente, compreender as implicações subjetivas e materiais do colonialismo, fenômeno que lança o sujeito negro às amarras da estrutura social racista. O racismo se constitui como um fenômeno ideológico, uma estratégia de poder que se manifesta de diferentes formas, ligadas aos interesses do grupo racial branco em conferir-se uma imagem e representar-se como racialmente superior. A ideologia racial se estrutura a partir da condição universal e essencial da brancura como única maneira de ter real acesso ao mundo moderno (SILVA, 2017).

Nesse sentido, a socióloga negra estadunidense Patricia Hill Collins (2016) ressalta a importância de que a população negra crie outras narrativas para si frente às imagens de controle formuladoras de roteiros racistas e sexistas que buscam aprisionar as vidas negras. Para além de negar tais imagens coloniais, é imperativa a criação de imagens acerca da população negra e de sua negritude que não sejam nem idealizadas, nem negativas. Nesse ponto, Collins (2016) lança

dois conceitos cruciais: a autodefinição e a autoavaliação. A autodefinição diz respeito à prática de desafiar o processo de validação do conhecimento político que resultou em imagens estereotipadas externamente definidas da condição negra. Já a autoavaliação enfatiza o conteúdo específico das autodefinições das mulheres negras, substituindo imagens externamente definidas por imagens autênticas de si (COLLINS, 2016). Assim, é através da utilização disruptiva da linguagem que se “ergue a voz”, já que seu campo é também um lugar de luta, no qual a história única que contam sobre o povo negro “pode ser interrompida, apropriada e transformada pela prática artística e literária” (HOOKS, 1992, p. 152).

Sem uma forma de nomear a nossa dor, nós também não temos palavras para articular o nosso próprio prazer. De fato, uma tarefa essencial dos pensadores negros críticos tem sido a luta para romper com os modelos hegemônicos de ver, pensar e ser que bloqueiam nossa capacidade de nos vermos em outra perspectiva, nos imaginarmos, nos descrevermos e nos inventarmos de modos que sejam libertadores. Sem isso, como poderemos desafiar e convidar os aliados não negros e os amigos a ousar olhar para nós de jeitos diferentes, a ousar quebrar sua perspectiva colonizadora? (HOOKS, 1992, p. 28, tradução nossa).

Uma das maneiras de fazer frente às estruturas coloniais é por meio da linguagem visual e semântica enquanto expressão artística. Nessa perspectiva, Grada Kilomba (2019) vai enfatizar em sua obra a importância de romper as estruturas de poder, ação que também pode se dar no campo artístico da linguagem visual e semântica. É com base nesses objetivos que a autora cria expressões artísticas voltadas à autodeterminação dos povos negros da diáspora, por meio de releituras de si, de mitos e de histórias em comum. A artista cria e realiza per-

formances entendidas como desobediência poética, as quais se caracterizam como uma expressão da arte que busca descortinar as feridas coloniais (KILOMBA, 2019). Para tal, é imperativo mobilizar questões como: que histórias são contadas? Como são contadas? E quem as conta? São perguntas que movem seu trabalho, remetendo novamente à necessidade de constituir narrativas contra-hegemônicas.

É com base em tais pressupostos que se torna possível pensar as expressões artísticas em sua dimensão política, como importante ferramenta para o dismantelamento das estruturas racistas que buscam silenciar o sujeito negro e suas memórias, o que, em alguma medida, provocará efeitos psíquicos negativos ao entendermos a importância subjetiva de ter ciência da nossa história de origem, das memórias de nossas famílias.

Localizamos na instalação *O Barco* (2021) — uma obra escultórica, performática e poética criada por Grada Kilomba — um bom exemplo da potência política presente na arte. A instalação representa o espaço em que milhões de pessoas africanas escravizadas foram transportadas durante as chamadas “Grandes Navegações” e seus “descobrimentos”. Diante do exposto, emergem as questões: para onde *O Barco* aponta? O que ancora *O Barco*? Como a arte pode contribuir com uma perspectiva decolonial de combate ao racismo e de produção de subjetividades enegrecidas?

2 MÉTODO

Partimos aqui das análises realizadas na dissertação de mestrado de uma das autoras, a qual trabalhou a constituição da identidade e do pertencimento racial em pessoas negras de pele clara. Nessa perspectiva, Pereira (2023) aponta, em sua pesquisa, diversos elementos artístico-culturais — tais como a escrita e a participação em *slams* e em saraus de poesia — como importantes recursos no processo de identificação racial de pessoas negras, na medida em que

impulsionam uma sensação de reconhecimento e pertencimento ao grupo negro, atuando também como suporte às manifestações de sofrimento psíquico advindas das conjunturas do racismo presente no cotidiano, já que, além do corpo gramático, existe também o corpo-linguagem-poética.

Com base nesses pressupostos, buscamos aqui vislumbrar a potência da arte em conexão com a negritude a partir da análise da instalação *O Barco* (2021), de Grada Kilomba. Escolhemos analisar tal obra pela identificação com a perspectiva decolonial proposta por Grada Kilomba, tendo em vista também o seu diálogo com o campo psicanalítico. Tal escolha ocorreu ainda porque a instalação *O Barco* está exposta em solo brasileiro no momento da construção deste artigo, ocupando a Galeria Galpão do Instituto Inhotim, em Minas Gerais. A obra ficará exposta no museu por dois anos (a partir de 13 de abril de 2024). Aqui, buscamos um diálogo psicanalítico atrelado ao campo das relações étnico-raciais e ao campo dos estudos decoloniais.

3 MERGULHANDO NAS ÁGUAS TURVAS DO RACISMO: UM OLHAR PSICANALÍTICO

Os textos sociais de Freud trazem importantes contribuições teóricas para refletir sobre a gênese do fenômeno do racismo e suas implicações para a constituição de subjetividades. Em *O mal-estar na civilização*, Freud (1930) já demonstrava que nos grupos sempre há uma demanda pela formação de pequenos núcleos, sendo caracterizado como inimigo quem, por motivos diversos, estiver fora dos seus círculos. Em seus estudos sobre o antissemitismo presentes na obra *Moisés e o monoteísmo*, Freud (1939) pontua que a intolerância e o ódio costumam se apresentar com maior frequência em relação ao “quase” semelhante. O ódio encontra o seu objeto no campo do semelhante, o próximo que deveríamos amar, conforme o mandamento bíblico “Amarás o próximo como a ti mesmo”. Tarefa impossível, segundo o

autor, devido justamente à poderosa carga de agressividade inerente ao ser humano, que faz com que o “próximo” seja

[...] não apenas um ajudante potencial ou um objeto sexual, mas também alguém que os tenta a satisfazer sobre ele a sua agressividade, a explorar sua capacidade de trabalho sem compensação, utilizá-lo sexualmente sem o seu consentimento, apoderar-se de suas posses, humilhá-lo, causar-lhe sofrimento [...] (FREUD, 1930, p. 133).

Nesse sentido, ao engendrar quais serão seus alvos de violência, cada sociedade cria as suas vítimas (VANNUCHI, 2017).

Grada Kilomba (2019), na apresentação do livro *Memórias da plantação* — fruto de sua tese de doutorado em filosofia, cuja edição em português chega ao Brasil mais de 10 anos depois da publicação original em língua inglesa —, explica sua relutância em traduzi-lo para o português por entender essa como uma língua muito marcada pelo colonialismo e por seus discursos gloriosos e românticos acerca do passado colonial, contendo fortes acentos patriarcais: “não só é extremamente patriarcal, em que tudo que existe pode ser apenas masculino, mas também é extremamente colonial, porque a maior parte das nossas definições está ancorada numa história colonial” (KILOMBA, 2023 *apud* FELLET, 2023, n. p.).

Especificamente em relação ao contexto brasileiro, a autora já mencionou em entrevistas sua análise de como a sociedade brasileira tem resistência em reconhecer e se responsabilizar pelas estruturas racistas que moldam nossa cultura contemporânea. Ela comentou, por exemplo, o seu espanto pela normalização da estrutura arquitetônica permeada por elevadores de serviço e quartos “de empregada”, lugares que perpetuam as posições racistas por meio de entradas diferentes para corpos diferentes — a entrada escondida, o elevador de serviço e um quarto minúsculo são ainda reservados para os corpos racializados, periféricos, marginais.

Em diálogo, o filósofo Achille Mbembe (2018), em seu livro *Crítica da razão negra*, analisa o processo de formulação e transmissão social da ideia ficcional da raça e, conseqüentemente, o processo de criação do Branco e do Negro. Para o autor, o Negro surge na Modernidade, durante a escravização colonial, enquanto engrenagem essencial ao processo de acumulação de capital. Nesse cenário, o Negro é objetificado e coisificado.

Através do triplo mecanismo de captura, de esvaziamento e de coisificação, o escravo é fixado num dispositivo que o impede de fazer livremente da sua vida (e a partir da sua vida) uma obra verdadeira; alguma coisa que se mantenha por si e com uma consistência própria. Tudo o que foi produzido pelo escravo foi-lhe retirado — produto do trabalho, progenitura, obras intelectuais. Não é considerado autor de nada que lhe pertença. De acordo com as circunstâncias, o escravo pode ser mercadoria, objecto de luxo ou de utilidade que se compra e se revende a outros. Ao mesmo tempo, são seres humanos dotados do dom da palavra e capazes de criar e manusear ferramentas (MBEMBE, 2018, p. 90).

Através do mecanismo da projecção, o sujeito branco externaliza as partes “ruins” do seu ego, criando o “Outro”, sempre antagônico ao *self*. Esse “Outro”, para o sujeito branco, é o sujeito negro, o qual se torna a tela de projecção de tudo aquilo que o branco teme reconhecer em si próprio, principalmente em relação a aspectos historicamente compreendidos como tabus pela sociedade e, dessa forma, reprimidos: a agressividade e a sexualidade. Ao ser identificado como objeto “ruim”, o sujeito negro acaba se transformando na imagem da ameaça, do perigo, da violência, do excitante, mas também do sujo e daquilo que é socialmente desejável. A cisão necessária à projecção deixa o sujeito branco dividido dentro de si próprio, em que somente a

parte “boa” é vista e vivenciada como o “eu”. Esse processo permite à branquitude olhar para si como civilizada, livre da inquietude que sua história de violência, dominação e expropriação poderia lhe provocar (KILOMBA, 2019).

Tal processo possibilita que as pessoas negras se tornem a corporificação de termos e de ideias racistas, não porque eles são reais, mas por causa do racismo. Diante dessa dinâmica, o negro produz uma imagem alienada de si, sendo forçado a performar o eu que tem sido roteirizado pelo colonizador, produzindo uma condição de despersonalização. Esse roteiro é reforçado cotidianamente através de imagens e terminologias coloniais: pela infantilização — o dependente, a criança, o servo assexuado, que precisa do senhor para sobreviver; pela primitivização — o incivilizado, o selvagem, aquele mais próximo da natureza; pela incivilização — o violento, o ameaçador, o perigoso, aquele que está fora da lei; pela animalização — o animal, o selvagem, o primata, o macaco; e pela erotização — o sexualizado, com um apetite sexual violento, a prostituta, o cafetão, o estuprador, o erótico (KILOMBA, 2019).

O não dito, porém cotidianamente atuado nas ruas e nas estruturas sociais, pode levar aos limites da experiência de desrealização. Os discursos produzidos pelo grupo hegemônico irão compor os processos de identidade e de identificação, determinando uma marca psíquica de um lugar social de inferiorização (VANNUCHI, 2017). Enquanto o branco é visto em sua singularidade, o negro nunca é apenas representante de si: ele é racializado, por isso representa toda a sua raça, o “ser negro” estereotipado.

Para a psicanalista negra Neusa Santos Souza (1983), o processo de “tornar-se negro” precede uma conscientização crítica da história da colonização e de seus efeitos materiais e simbólicos. Segundo a autora, uma verdadeira ascensão só é possível se, para além das condições econômicas, forem levados em consideração também os aspectos culturais e psicológicos. Uma das dimensões mais violentas do

racismo é a internalização do preconceito pelo próprio sujeito negro. Como repercussão, podem se manifestar sentimentos de inferioridade, baixa autoestima e autorrejeição. Embasada nas teorias propostas em *Pele negra, máscaras brancas* por Frantz Fanon (2008), a autora salienta que não é raro que o sujeito negro desenvolva uma “máscara branca”, um mecanismo de defesa psíquica ligado à busca de um branqueamento físico e simbólico, por meio do qual as pessoas negras vão se adaptar aos padrões e valores brancos considerados superiores no imaginário social, fazendo com que elementos de sua própria identidade e cultura africana e afrodiaspórica sejam rejeitados. Esse fenômeno provoca um conflito interno constante e pode resultar em sofrimento psíquico significativo: o peso da máscara é enorme!

Grada Kilomba e Neusa Santos Souza são, como visto, duas psicanalistas contemporâneas que argumentam que tanto a negação como a denegação, enquanto mecanismos de defesa amplamente utilizados pela branquitude, impedem o enfrentamento justo e honesto das desigualdades raciais no país (SOUZA, 1983; KILOMBA, 2019). As autoras concordam que a psicanálise pode oferecer *insights* valiosos para compreender e superar essa barreira de forma singular e coletiva, convocando a psicanálise brasileira nos debates acerca da opressão racial. É por meio do racismo que o sujeito é apartado de qualquer identidade que, de fato, pudesse ter. Pode-se entender essa separação como um trauma clássico, uma vez que o priva de sua própria conexão com a sociedade inconscientemente pensada como branca (KILOMBA, 2019).

Em diálogo com a psicanálise, Grada Kilomba (2019) explora como a política de silenciamento é imposta às pessoas negras pelo regime colonial através da simbologia da máscara de flandres:

A máscara foi uma peça muito concreta, um instrumento real que se tornou parte do projeto colonial europeu por mais de 300 anos. Ela era composta por um pedaço de metal colocado no interior

da boca do sujeito Negro, instalado entre a língua e a mandíbula e fixado por detrás da cabeça por duas cordas, uma em torno do queixo e a outra em torno do nariz e da testa. Oficialmente, a máscara era usada pelos senhores brancos para evitar que africanos/as escravizados/as comessem cana-de-açúcar, cacau ou café enquanto trabalhavam nas plantações, mas sua principal função era implementar um senso de mudez e de medo (KILOMBA, 2019, p. 33).

Dessa forma, a máscara opera como referência simbólica do colonialismo e de seus regimes brutais de opressão, indicando que somente podem pertencer enquanto sujeitos sociais aqueles que são ouvidos e falados. A boca, ao ser completamente coberta e presa pela máscara, nos diz quem controla e quem pode falar.

Indo além, a autora provoca uma reflexão para pensarmos o que mais está sendo controlado quando a boca dos colonizados permanece fechada e presa. Que segredos poderiam ser revelados se ela fosse libertada?

Quem pode falar? Quem não pode? E acima de tudo, sobre o que podemos falar? Por que a boca do sujeito Negro tem que ser calada? Por que ela, ele, ou eles/elas têm de ser silenciados/as? O que o sujeito Negro poderia dizer se a sua boca não estivesse tampada? E o que é que o sujeito branco teria que ouvir? (KILOMBA, 2019, p. 33).

A ideia que a autora vai aprofundar ao longo do capítulo intitulado “A máscara” é que a máscara de flandres representa o colonialismo como um todo, sendo um símbolo das políticas sádicas de dominação e de seus regimes brutais de silenciamento daqueles nomeados heemonicamente como “outros”. As vozes dos sujeitos negros são histó-

rica e sistematicamente desqualificadas. O conhecimento das pessoas negras, em um regime racista, é visto como inválido ou infantil. Em alguns casos, os sujeitos negros e sua episteme são representados por pessoas brancas — “especialistas” no negro e na negritude (KILOMBA, 2019).

Em nosso país, o racismo epistêmico tem sido responsável pela consolidação de campos de saber altamente hierarquizados. Dessa forma, constroem-se dia após dia campos de saber em que o conhecimento de origem afrodiaspórica negra encontra-se ausente, sub-representado ou, ainda, em que comparece por meio de narrativas racistas massificantes e reducionistas. É com base nessas prerrogativas que podemos afirmar que uma das dimensões simbólicas mais destrutivas do colonialismo é o processo de epistemicídio, já que dentro da relação de poder e de privilégios que marca uma sociedade colonial vai existir também uma soberania epistêmica formulada através das constantes tentativas de apagamento das culturas dos povos colonizados, com destaque aos povos indígenas e negros enquanto vítimas desse sistema opressor no contexto brasileiro.

O colonialismo, para além de todas as dominações por que é conhecido, foi também uma dominação epistemológica, uma relação extremamente desigual de saber-poder que conduziu à supressão de muitas formas de saber próprias dos povos e nações colonizados, relegando muitos outros saberes para um espaço de subalternidade (SANTOS; MENESES, 2010, p. 7).

Tal fenômeno é analisado pela filósofa negra Sueli Carneiro (2005). A intelectual parte do conceito de epistemicídio, oriundo da obra de Boaventura Santos, para articular a ideia de epistemicídio racial e discorrer acerca das tentativas históricas de apagamento dos elementos culturais, das memórias e da episteme da população ne-

gra brasileira. Esse fenômeno se consolidou “numa base mais eficaz da legitimidade da violência simbólica, de neutralizar, desumanizar, controlar, subalternizar e exterminar as memórias afrodiaspóricas da população negra” (PIXUNA NETO; FERREIRA, 2023, p. 54). Como resultado, todo o conhecimento, todas as narrativas e os valores sociais formulados pela branquitude seguem em lugar de destaque no imaginário social.

Para a autora, o racismo epistêmico é um importante instrumento operacional que tem colaborado, ao longo da história do Brasil, para que hierarquias raciais permaneçam inalteradas e para que sejam (re)produzidas pelo próprio epistemicídio (CARNEIRO, 2005). As políticas de silenciamento são instrumentos de opressão em uma sociedade estruturada pelo racismo, em que as pessoas brancas têm o poder material e simbólico de determinar o que é verdade e quais saberes são legítimos, delimitando como as histórias do nosso país serão socialmente transmitidas. Todo o processo colonial de apagamento, inferiorização e objetificação é extremamente violento e reafirma a importância das representações sociais que recaem sobre o sujeito, “pois estas dizem respeito a como ele se constitui, como se reconhece e se inscreve no mundo, o que está estruturalmente articulado a como se sente inscrito e reconhecido pelos outros e pelo Outro” (ROSA; BRAGA, 2018, p. 95). As repercussões dessa violenta dinâmica podem fazer com que emerga um processo de desamparo do sujeito negro. Tal desamparo, além de físico e social, é ainda discursivo, associado à falta de um lugar no ideário social e à ausência de um discurso de pertença ao laço social, pois são os valores, as ideias e as tradições de uma cultura que amparam o sujeito do real (ROSA; BRAGA, 2018).

Cabe pontuar que as teorias aqui apresentadas são repercussões psíquicas possíveis ao sujeito negro, abordando o que se pode nomear, talvez, como a “dinâmica hegemônica” em que o sujeito ainda não “se tornou negro”. Os mecanismos próprios do racismo brasileiro atuam de forma mais direta e violenta, provocando uma negação mais radi-

cal de sua negritude. Os efeitos subjetivos do fenômeno do racismo vão depender dos recursos psíquicos disponíveis no momento, da rede de apoio e de outros atravessamentos específicos do contexto sócio-histórico. Pode-se pensar em diversos estágios de identidade racial, que contemplam desde a negação completa da negritude até a assunção de uma identidade racial negra positiva com base em valores da cultura negra e no sentimento de orgulho racial. Isso não quer dizer que o racismo não produza marcas no sujeito, mas que as implicações psíquicas do racismo não são generalizáveis nem se dão de maneira fixa para a mesma pessoa ou para o mesmo grupo negro.

4 O BARCO: NAVEGANDO POR MARES REVOLTOS

Um barco, um porão
Um porão, uma carga
Uma carga, uma história
Uma história, uma peça
Uma peça, uma vida
Uma vida, um corpo
Um corpo, uma pessoa
Uma pessoa, um ser
Um ser, uma alma
Uma alma, uma memória
Uma memória, um esquecimento
Um esquecimento, uma ferida
Uma ferida, uma morte
Uma morte, uma dor
Uma dor, uma revolução
Uma revolução, uma igualdade
Uma igualdade, um afeto
Um afeto, a humanidade (KILOMBA, 2021, n. p.).

Se, por um lado, as memórias do colonialismo se presentificam através das marcas traumáticas oriundas do racismo cotidiano que

atravessa a vida das pessoas negras ainda hoje, por outro, revisitá-las de forma crítica, respeitosa e enegrecida pode ser uma operação para combater esse racismo. Combater o esquecimento diaspórico é também compreender que o racismo histórico está envolto em um presente que não cessa de se presentificar. O racismo é, portanto, “uma experiência contínua que atravessa a biografia do indivíduo, uma experiência que envolve uma memória histórica de opressão racial, escravização e colonização” (KILOMBA, 2019, p. 85).

Adentramos em uma embarcação que tem como ponto final a negritude. Essa é uma viagem comum para as pessoas negras em diáspora — como nós, duas mulheres negras brasileiras. Essa viagem é uma daquelas cuja duração não sabemos ao certo; também não sabemos quantas paradas serão necessárias nem quantos passageiros estarão a bordo. De caminho incerto e tortuoso, tal viagem é marcada por imbricações e curvas que provocam enjoos e nos inquietam. Muitas vezes, nos encontramos perdidas.

Assim como um bebê que é abruptamente arrancado do seio acolhedor e nutritivo de sua mãe, nós, pessoas negras brasileiras, também fomos historicamente retiradas do colo de nossa mãe (África). Um bebê retirado violentamente do contato crucial com aquela que o nutre sofre pela falta de alimento, mas não só, já que a figura materna também nutre ao transmitir afeto, linguagem, além das memórias dos seus e das suas. Longe da nossa terra, longe dos nossos verdadeiros nomes e histórias ancestrais, somos proibidas de cultivar a nossa cultura. “Pereira” e “dos Reis” são exemplos desses nomes violentamente impostos pela colonização, pois não são nomes de origem familiar. Algo extremamente necessário à constituição do sujeito é ter poder para saber quem se é dentro da trama familiar, quem se pode ser e quais são as possibilidades de futuro (ou destino): de onde você veio? Para onde você vai? São perguntas fundamentais que, contudo, quando nos referimos às pessoas negras, somente podem ser respondidas de forma cambaleante e incerta.

No tocante à dimensão sócio-histórica da colonização, é importante ressaltar que os barcos e navios foram amplamente utilizados durante a colonização portuguesa ao longo dos séculos, especialmente durante as fases iniciais e intermédias da colonização da América do Sul, da África e da Ásia, e a sua imagem foi amplamente utilizada como iconografia das conquistas coloniais desse período: uma imagem patriarcal que precisa ser des-coberta! É justamente por isso que escolhemos realizar, através das linhas e fios deste artigo, uma viagem de barco sob o comando de Grada Kilomba, na busca de refletir sobre formas de conhecer, rememorar e transmitir as nossas histórias, agora escritas por mãos negras. Por isso decidimos analisar *O Barco* (2021), compreendendo aqui que esse barco possui uma bússola que o guia ao destino final do enegrecimento que nós, negras e negros em diáspora, precisamos realizar. A representação é uma analogia aos “navios negreiros”, em que milhões de pessoas africanas escravizadas foram transportadas durante as chamadas “Grandes Navegações”.

Ainda que esse fenômeno sócio-histórico nomeado “Grandes Navegações” tenha se dado em um curto período de tempo, entre os séculos XV e XVI, e que, portanto, não dê conta de toda a experiência colonial, na narrativa social hegemônica, ele se constituiu como referência aos incontáveis porões de navios que trouxeram escravizados da África ao Brasil por mais de três séculos. Ainda assim, cabe destacar que o maior número de sujeitos expropriados de seus territórios africanos e transformados em escravizados foi registrado em meados do século XVIII.

No imaginário ocidental, um barco é facilmente associado à glória, à liberdade e à expansão marítima, descritos como “descobertas”, mas, na visão do artista, “não se pode descobrir um continente com milhões de pessoas” e também não é possível apagar “um dos mais longos e os capítulos mais horrendos da humanidade: Escravidão” (KILOMBA, 2021, n. p.).

No Brasil, Grada Kilomba foi convidada pelo Instituto Inhotim para ocupar a Galeria Galpão, no contexto da proposta de retorno aos projetos monográficos do local. Anteriormente, outros trabalhos importantes de William Kentridge, Janet Cardiff e George Bures Miller foram apresentados. No Inhotim, Grada Kilomba recriou a instalação que faz parte de *O Barco* inteiramente para o instituto, sendo que a primeira versão da obra foi exibida durante o ano de 2021 no Museu de Arte, Arquitetura e Tecnologia (MAAT), em Lisboa, e na Somerset House, em Londres. Na Inglaterra, a instalação ocupou o centro de um palácio do século XVIII, a Somerset House, atualmente uma instituição dedicada às artes. Ou seja, é a primeira vez que esse trabalho atravessa o Atlântico e é apresentado em um país colonizado por portugueses cuja história também é marcada pela exploração da mão de obra de pessoas escravizadas.

Trata-se de uma escultura gigantesca e monumental que abrange uma área de 220 m², desenhando a silhueta do fundo de uma embarcação com 134 blocos de madeira, os quais passaram por um processo de queima superficial e depois foram submetidos a um tratamento à base de água, os quais passam por um processo de queima que também é quase performativo. Esses blocos são colocados na área externa do museu, oferecendo a visão de um barco quando visto de cima. Os 18 blocos que constituem o núcleo dessa instalação contêm versos de um poema escrito por Kilomba, que foram impressos a ouro em seis línguas diferentes: iorubá, kimbundo, crioulo cabo-verdiano, português, inglês e árabe da Síria. Esses são idiomas de diferentes povos e comunidades “que, ou no passado, ou no presente, atravessam as águas globais para sobreviver por questões de guerra, de perseguição, climáticas”, explica a artista (KILOMBA, 2024 *apud* MELLO, 2024, n. p.).

Os blocos são posicionados com espaçamentos de alguns centímetros, proporcionando um espaço pelo qual o público pode transitar; por isso, *O Barco* tem grandes proporções: 32 m de comprimento. Nessa perspectiva, há um convite para que as pessoas ali presentes

entrem em contato com um jardim de memória, onde poemas repousam sobre blocos de madeira queimada, lembrando histórias e identidades esquecidas. Para além da parte material acima descrita, há também as performances que compõem a instalação. Cada apresentação é composta por três partes, e o poema impresso nos blocos guia a experiência performática, que utiliza voz, corpo, movimento e música para abordar as cicatrizes do colonialismo (MELLO, 2024) a partir da melodia criada pelo grupo Kalaf para a performance impulsionada pelo poema escrito por Kilomba. No início da apresentação, um grupo de artistas negros da diáspora africana, composto por cantores de gospel, ópera, bailarinos clássicos e percussionistas, chega devagar, ao som das batidas da percussão, cantando lentamente, enquanto dois dançarinos criam movimento pelos blocos e se deitam no chão. Em seguida, uma mulher canta versos do poema e o grupo os repete posteriormente. Depois disso, o grupo percorre os blocos tocando-os e cantando, e se reúne no centro para criar um círculo em torno dos bailarinos deitados no chão.

Com produção musical do artista angolano Kalaf Epalanga, *O Barco* se desenvolve em torno de um poema: uma sucessão de palavras como “uma Dor; uma revolução; uma igualdade; uma afeição”, entre tantas outras palavras inquietantes que a performance de Grada Kilomba interpreta através do som, de cenas visuais, declamações e canções, por meio de um ritmo vagaroso, solene e cativante: “A cerimônia tem a capacidade performativa de reconstruir o passado adequadamente, e em cada gesto, imagem e som produzir a memória, que muitas vezes foi negada e apagada; só com memória se pode lidar com o trauma e a violência do esquecimento coletivo”, é o que nos explica a própria artista (KILOMBA, 2021, n. p.). Todo o grupo usa asas escuras enquanto dança e canta o poema. Na parte final, os dançarinos se levantam para se encontrar e se abraçar enquanto um solista canta o poema para eles e, por fim, todo o grupo os encontra cantando. A duração média da performance é de uma hora.

5 POR ENTRE MARES: AS EXPRESSÕES ARTÍSTICAS E AS MEMÓRIAS DO POVO NEGRO

O mar vagueia onduloso sob os meus pensamentos
A memória bravia lança o leme:
Recordar é preciso.
O movimento vaivém nas águas-lembranças
dos meus marejados olhos transborda-me a vida,
salgando-me o rosto e o gosto.
Sou eternamente naufraga,
mas os fundos oceanos não me amedrontam
e nem me imobilizam.
Uma paixão profunda é a boia que me emerge.
Sei que o mistério subsiste além das águas
(EVARISTO, 2008, p. 17).

Começamos aqui com um poema de Conceição Evaristo, criadora do importante e difundido conceito de *escrevivência*: “minha escrevivência e a escrevivência de autoria de mulheres negras se dá contaminada pela nossa condição de mulher negra na sociedade brasileira” (EVARISTO, 2020, p. 36). Conceição nos conta que o conceito surge da fusão de “escrever”, “viver” e “se ver” (EVARISTO, 2020), num fenômeno emergente da inter-relação das palavras. Enquanto termo histórico, “escrevivência” borra a imagem das mulheres negras que tinham o corpo escravizado e as palavras cerceadas. A escrevivência parte da subjetividade daquelas que desenvolvem escritas que comportam memórias, afetos e corporalidades das experiências comuns entre o povo negro, (com)fundindo escrita e vivência (EVARISTO, 2020). Assim, a escrevivência se revela um caminho possível de autoria negra que faz frente ao silenciamento colonial. Escre-ver. Viver escrevendo. Estar viva na escrita. Poder inscrever-se a partir de outro lugar por meio da composição de autoria, da possibilidade de contar as histórias e narrar as memórias das nossas e dos nossos — dos sujeitos negros.

Se, no período de escravização, o corpo tinha centralidade nos processos de violência e opressão colonial, é coerente que a performatividade o incorpore, reposicionando-o. A arte dá forças para que nossos corpos possam nadar sob o peso da água. A obra de Kilomba é um respiro, é um convite para navegar em outros mares e desembarcar em outros postos. Ao provocar tais indagações, *O Barco* (2021) de Kilomba navega em sentido contrário ao discurso hegemônico. A instalação explora reflexões decoloniais, usando a simbologia da embarcação para fomentar um debate sobre esse que foi o meio de transporte de milhões de pessoas retiradas do continente africano e escravizadas ao redor do mundo, especialmente nas Américas. Delas, estima-se que mais de 4 milhões tenham desembarcado em um dos portos brasileiros durante os mais de 300 anos de escravização que marcam a história do país. Desse ponto de vista, a obra consiste em um trabalho político de reparação simbólica grandiosa ao contar e perceber histórias de dor e violência de forma que não sejam apenas uma repetição, de modo a dar um lugar digno de memória aos nossos e às nossas: “ressuscitar uma experiência coletiva traumática e enterrá-la adequadamente” (KILOMBA, 2019, p. 223-224).

Grada subverte a simbologia de *O Barco*, deslocando-o para outra narrativa, essa composta pelas próprias pessoas negras. *O Barco* transmite uma reflexão através da ritualidade artística e linguística das supostas potências imaginárias que simbolicamente produzem a inscrição de traços mnêmicos. Grada Kilomba compreende a arte como possibilidade política de produção de uma nova cena, uma nova margem, ocupando espaços públicos que (re)inauguram no imaginário coletivo a vivacidade de corpos negros, com oralidade, vozes, danças que resgatam os gestos brutalmente interrompidos, melodias sustentadas no ritmo dos pulmões que sopram e dos olhares que olham de volta. Tais olhares retornavam anteriormente visão turva, pois um dos efeitos do trauma do racismo é a repressão de desejos, pensamentos, memórias e afetos enegrecidos, historicamente represados.

Como nos diz Leda Maria Martins, é nas narrativas artísticas que o corpo-tela vai tomar a cena e se apresentar vozeado e grafitado de saberes, de memórias, de poesia:

[...] fina lâmina ou delicado gesto, a negrura, em suas variadas faces, performa-se nos movimentos de imagens insurgentes, às vezes perturbadoras, rascantes, gritantes, trovejantes; às vezes ternas, sussurrantes, pausadas e pontilhadas; às vezes cômicas, às vezes dramáticas, às vezes epifânicas e fulgurantes. Mas sempre insistentes, transluzentes, desejan-tes. Como as luzes insurgentes dos vagalumes (MARTINS, 2021, p. 188).

A instalação *O Barco* (2021) resgata histórias, transmite memórias e transgide o modo hegemônico de produzir conhecimento. Grada Kilomba nos convida a dialogar, de maneira interdisciplinar, com saberes advindos da arte, da história, da filosofia e da psicanálise para refletir as rachaduras coloniais, ao mesmo tempo que torna possível a abertura de fissuras diante da fragmentação das histórias do seu povo, da sua cultura e da travessia transatlântica. Dessa forma, é possível afirmar que a produção artística de Grada Kilomba é uma prática subversiva de contar histórias, compostas pelas performances, por imagens imersivas e pela poética, em que a narrativa ganha contorno, corpo, voz, forma e movimento. Para Grada, é impossível remontar e recontar a história colonial através da divisão disciplinar tradicional. Por isso, os seus trabalhos fazem proposições de linguagem que vão além dos limites disciplinares, de forma a conceber outras formas de expressão e difusão da arte, descolonizando-a.

Eu sempre me preocupei com o tipo de conhecimento que produzimos, como produzimos conhecimento e como podemos trazer esse conhecimento

para a performance e fazer dele vívido, sentido no corpo e nas emoções para trazer todas essas diferentes camadas de produção de conhecimento que, geralmente, não estão na academia. É esperado que se seja um artista e teórico sem corpo e é por isso que quando entramos nos espaços vemos somente cabeças sem corpo, como vocês devem ter notado, geralmente de homens brancos com cabeça e pescoço, que é tão simbólico do que significa conhecimento [...] Você não consegue trabalhar com essas disciplinas que te colocaram como outro, que te descreveram, que falaram sobre você. Então nós trazemos toda essa subjetividade, emocionalidade, fisicalidade, memória, espiritualidade [...] (KILOMBA, 2019 *apud* MOURA, 2022, p. 54).

Nessa perspectiva, é possível afirmar que *O Barco* é uma obra artística composta por múltiplas dimensões da linguagem: pelo corpo performático negro e por poemas, cantos, cheiros, em uma cena visual que remete a outros tantos aspectos simbólicos relacionados à negritude. Para contemplar essa multiplicidade de sentidos e sensações, a autora parte de técnicas do teatro, da performance e do cinema para constituir uma forma transgressora de transmitir ideias e provocar reflexões. É por meio dessa riqueza de artefatos e de processos que *O Barco* revê, revisita e reconta o passado colonial a partir de uma perspectiva negra de afirmação da negritude, constituindo-se também como um memorial em homenagem aos antepassados negros escravizados em embarcações coloniais mortíferas.

O trabalho de Grada Kilomba desobedece à narrativa hegemônica ao narrar o inenarrável por meio dos fios e redes da arte. A desobediência poética é uma forma de descolonização: “Quando um sistema está habituado a definir tudo, bloquear os espaços e as narrativas e nós, a partir de um processo de descolonização, começamos a adentrar esses espaços, começamos a narrar e trazer conhecimentos que nun-

ca estiveram presentes nesses lugares” (KILOMBA, 2019, p. 11). Ou seja, a arte é uma excelente ferramenta para a constituição de imagens descolonizadas sobre si, o que pode ser de extrema relevância para as pessoas negras de pele clara frente à possibilidade do desamparo discursivo racial ou em razão de uma identificação racial alienada sobre si. Nesse sentido, as narrativas artísticas têm a potência de produzir um outro discurso para as pessoas negras, de modo que contemplem a sua negritude, permitindo retraçar as bordas do corpo negro e operando como forma de resistência à violência racista (OHNMACHT, 2019) e como amparo à sua identificação negra.

De acordo com Leda Maria Martins (2021), as culturas negras têm em suas práticas culturais do corpo vivo do sujeito seu agenciador privilegiado, o que permite assegurar que toda arte, assim como toda performance, produz gramáticas com estilos singularizadores da própria cultura e das pessoas que a vivificam. Apesar de todo o processo de coisificação do ser negro, mesmo durante a escravização, sempre houve uma luta para sair da fixação e da repetição, pois os sujeitos negros seguiram movidos pelo desejo de entrar em um movimento autônomo de criação por meio do gesto e da palavra, tecendo relações e redes de significações, criando línguas, religiões, danças e rituais (MBEMBE, 2018, p. 91). Nesse sentido, Achille Mbembe (2018) salienta que os seres humanos adornados com o nome de “negros” pelo colonialismo produziram pensamentos particulares e línguas específicas. Ao longo da história, os negros inventaram as suas próprias literaturas, músicas e maneiras de cultuação do divino, as quais guardam ligação com as cosmologias africanas.

Ou seja, mesmo diante das tentativas hegemônicas de destruição da cultura e da episteme negra brasileira, a política de apagamento não foi bem-sucedida, pois os povos africanos “transportaram consigo para além da imensidão das águas o rastro/resíduo de seus deuses, de seus costumes, de suas linguagens” (GLISSANT, 2005, p. 83-84). Martins (2021) afirma que as pessoas negras em situação de escravi-

zação conseguiram manter, transformar e transmitir as suas epistemes a partir de práticas performáticas, as quais seguem se inscrevendo no espaço social atual de forma cinética e sinestésica. Ainda que imersas em um contexto de repressão, censura e perseguição extremas, as pessoas negras escravizadas conseguiram encontrar formas de transmissão de saberes e valores das culturas africanas a partir de códigos “sensoriais, visuais, cinéticos, olfativos, gustativos, repletos de música e dança” (MARTINS, 2021, p. 118).

No tecido social, o passado e suas narrativas constituem um campo em constante disputa política. Hegemonicamente, a história é contada pelos vencedores da história (BENJAMIN, 1996). Em seus estudos sobre memória, política e narrativa, o filósofo Walter Benjamin (1996) traz à cena a figura do narrador sucateiro: aquele que fala sobre os cacos da memória, assemelhando-se ao catador de lixo, de restos e detritos, cuja atuação é movida pelo desejo de cavar os detritos da história. O narrador sucateiro, assim como o historiador, carrega a tarefa de narrar justamente aquilo que a história hegemônica não deseja recordar, narrando o inenarrável. É ele quem fala das memórias socialmente apagadas ou inferiorizadas. Ao se apoderar dos vestígios, o narrador sucateiro rememora o passado e também age sobre o presente, destruindo aquilo que era constituído como verdade pela história hegemônica.

Nesse sentido, artistas são aqueles que encontram no lixo da sociedade e no seu lixo particular o seu assunto heroico. Os artistas são colecionadores e, ao juntar os rastros e restos sociais, cumprem a imprescindível tarefa do narrador autêntico, que comporta uma dimensão política de denúncia. Partindo de uma perspectiva decolonial, entendemos que é necessário repensar, criticar e refazer a forma como a memória é narrada. É preciso fazer emergirem os espaços, as imagens e os lugares da negritude que foram opressivamente apagados, silenciados, transformados pela narrativa hegemônica ao longo da história: “Se engana quem pensa que a história é uma faculdade que

se além somente àquilo que deve ser lembrado; a história, como um ofício de tecer narrativas, investe fortemente sobre o esquecimento” (RUFINO, 2019, p. 10).

Para dar um basta à repetição da violência, é preciso expô-la, denunciá-la e narrar a história a partir de um outro lugar e sob uma perspectiva negra: “Para isso temos de atuar no presente. Há feridas que nunca foram devidamente contadas e se isto continua a acontecer, a barbárie repete-se, o fascismo, a desumanização, a opressão repete-se” (KILOMBA, 2021, n. p.). Dessa forma, *O Barco* (2021) confronta narrativas hegemônicas e, assim, questiona os legados persistentes do colonialismo e da escravização. Visitar essa simbólica embarcação, atualmente instalada em Inhotim, é um convite a mergulhar nas águas turbulentas da história, a reconhecer as injustiças do passado e a buscar caminhos para uma transformação social em que haja a valorização da negritude e da história negra. Grada Kilomba trabalha, assim, com o tema da memória e do esquecimento, do consciente e do inconsciente, do visível e do invisível.

Nessa perspectiva, *O Barco* (2021) é uma expressão artística que aponta para a potência da arte em sua dimensão política. É uma obra que se refere a um passado, um passado colonial que precisa ser revisto, revisitado e recontado. Em sua potência, *O Barco* (2021) é um trabalho que também aponta para outros mundos possíveis, mais enegrecidos. É um ato político. Um memorar enegrecido, uma metáfora para produzir um novo futuro no qual a história da escravização seja contada por mãos, vozes e ouvidos em corpos negros que desacomodam, deslocam imaginários e descolonizam os espaços públicos ao ocupá-los para falar e cantar sobre si.

Tal instalação artística é também uma homenagem às milhões de pessoas africanas escravizadas, muitas das quais nem chegaram a atracar no solo dos países desconhecidos, pois não resistiram à brutal violência transatlântica. Dessa forma, *O Barco* se constitui como um memorial aos antepassados (ou antepresentes?) negros que foram

brutalmente arrancados de seus territórios, físicos e culturais, durante o processo de colonização. Ressignificar *O Barco*, narrar uma outra embarcação por meio de corpos e vozes negras, é um memorial, ao mesmo tempo que é uma possibilidade de navegar por outros mares, nos quais seja possível fazer um mergulho profundo em nossas histórias, atracando em terras férteis de negritude. É por meio da constituição de outras narrativas da história hegemônica sobre nós — povo negro —, história escrita agora por nossas próprias mãos, que podemos nos tornar sujeitos políticos, amparados discursivamente por imagens autênticas e positivas de nós mesmos.

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

O Brasil é marcado por sua história de violência colonial, na qual o saber e o não saber coexistem em superfície e em profundidade. O fôlego que perpassa os pulmões em busca de re-existir e resgatar a identidade negra submersa (escondida) é o mesmo necessário para escancarar um suposto “sucesso colonial” navegado em águas plácidas e com direito a atracação retumbante.

Na escrita deste trabalho, buscamos a interlocução entre arte e psicanálise enquanto produções subversivas — ou, nas palavras da própria Grada Kilomba, enquanto desobediência poética. Concluímos que as expressões artístico-culturais são formas de desobediência poética frente ao racismo. Elas podem fornecer amparo à constituição de uma identidade racial negra positiva, ancorada naquilo que lhe é transmitido e que se transmite acerca das significações raciais dos corpos negros, das narrativas ancestrais, das memórias e das experiências comuns dentro das rodas, das giras, das telas, dos teares.

É crucial desobedecer às estruturas coloniais e racistas que heemonicamente produzem subjetividades alienantes às pessoas negras. É esse o convite proposto por Grada Kilomba. Nessa perspectiva, é crucial ao processo de tornar-se sujeito negro poder fazer frente ao de-

samparo discursivo. É necessário que as pessoas negras possam contar suas próprias histórias, transformá-las, enegrecê-las. É preciso embarcar em direção às águas enegrecidas dos mares autenticamente brasileiros! Através das expressões artístico-culturais, é possível a constituição de novos caminhos re-para-dores frente ao nosso afogamento histórico, substituindo os registros simbólicos coloniais que histórica e incessantemente contaminam as nossas águas.

Também dentro do campo psicanalítico é urgente a produção e a transmissão de novas questões racializadas, que reflitam acerca do que somos ou não autorizados a fazer, entendendo aqui que o fazer também é artesanal: feito com as mãos, com os olhos, com a boca. A arte, enquanto desobediência política, é uma forma de abrir nossas bocas, fazendo com que seja possível mergulhar nas águas transatlânticas afrodiaspóricas. A arte nos convida a nadar!

REFERÊNCIAS

BENJAMIN, W. **Magia e técnica, arte e política**: ensaios sobre literatura e história da cultura. São Paulo: Brasiliense, 1996.

CARNEIRO, S. **A construção do outro como não-ser como fundamento do ser**. 2005. Tese (Doutorado em Educação) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.

COLLINS, P. H. Aprendendo com a outsider within: a significação sociológica do pensamento feminista negro. **Sociedade e Estado**, Brasília, v. 31, n. 1, p. 99-127, 2016. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/se/a/MZ8tzsGrvmFTKFqr6GLVMn/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 29 jun. 2024.

EVARISTO, C. Escrivivência e seus subtextos. In: DUARTE, C. L.; NUNES, I. R. (org.). **Escrivivência**: a escrita de nós – reflexões sobre a obra de Conceição Evaristo. Rio de Janeiro: Mina Comunicação e Arte, 2020. p. 26-47.

EVARISTO, C. **Poemas da recordação e outros movimentos**. Belo Horizonte: Nandyala, 2008.

FANON, F. **Peles negras, máscaras brancas**. Salvador: EDUFBA, 2008.

FELLET, J. Arquitetura no Brasil perpetua violência colonial, diz escritora Grada Kilomba. **BBC**, 21 out. 2023. Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/articles/cjr0vg704elo>. Acesso em: 27 jun. 2024.

FREUD, S. (1930). O mal-estar na civilização. In: FREUD, S. **O futuro de uma ilusão, O mal-estar na civilização e outros trabalhos (1927-1931)**. Rio de Janeiro: Imago, 1997. p. 79-174. (Edição standard brasileira, 21).

FREUD, S. (1939). Moisés e o monoteísmo. In: **Moisés e o monoteísmo, Esboço de psicanálise e outros trabalhos**. Rio de Janeiro: Imago, 1996. p. 13-179. (Edição standard brasileira, 23).

GLISSANT, E. **Introdução a uma poética da diversidade**. Juiz de Fora: Editora da UFJF, 2005.

HOOKS, B. **Black looks: race and representation**. Boston: South End Press, 1992.

KILOMBA, G. **Desobediências poéticas**. São Paulo: Pinacoteca de São Paulo, 2019.

KILOMBA, G. *O Barco/The Boat*. **Museum of Art, Architecture and Technology**, 2021. Disponível em: <https://www.maat.pt/en/exhibition/grada-kilomba-o-barcothe-boat>. Acesso em: 29 jun. 2024.

MARTINS, L. M. **Afrografias da memória**. São Paulo: Perspectiva, 2021.

MBEMBE, A. **Crítica da razão negra**. São Paulo: N-1 Edições, 2018.

MELLO, N. Grada Kilomba: “quem morre na rua, quem não; quem sofre violência, quem não; quem é reconhecido, quem não?”. **Vogue**, 17 maio 2024. Disponível em: <https://vogue.globo.com/cultura/noticia/2024/05/grada-kilomba-quem-morre-na-rua-quem-nao-quem-sofre-violencia-quem-nao-quem-e-reconhecido-quem-nao.ghhtml>. Acesso em: 27 jun. 2024.

MOURA, C. C. **O peso da água**: a arte como mecanismo de produção da memória afrodiáspórica. 2022. Trabalho de conclusão de curso (Especialização em Arte) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2022. Disponível em: <https://tede.pucsp.br/bitstream/handle/31482/1/Camila%20Carvalho%20Moura%20-%20Monografia.pdf>. Acesso em: 27 jun. 2024.

“O BARCO” de Grada Kilomba é uma metáfora para “produzir nova memória da escravatura”. **Lusa**, 3 set. 2021. Disponível em: <https://www.lusa.pt/culture/article/2021-09-03/34251648/-o-barco-de-grada-kilomba-%C3%A9-uma-met%C3%A1fora-para-produzir-nova-mem%C3%B3ria-da-escravatura>. Acesso em: 29 jun. 2024.

OHNMACHT, T. D. M. **Do laço social ao corpoema**: enlaces entre negritude e psicanálise. 2019. Dissertação (Mestrado em Psicanálise) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2019. Disponível em: <https://lume.ufrgs.br/handle/10183/205362>. Acesso em: 27 jun. 2024.

PEREIRA, C. S. **Pessoas negras de pele clara**: um olhar para a identidade racial. 2023. Dissertação (Mestrado em Psicologia) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2023.

PIXUNA NETO, L. R.; FERREIRA, S. P. Sueli Carneiro: epistemicídio racial e o enegrecer. **Revista África e Africanidades**, ano XVII, n. 46, p. 51-59, fev. 2023. Disponível em: https://africaeaficanidades.com.br/documentos/Caderno_Intelectualidades_Negras_Brasileiras_ed.46.pdf#page=52. Acesso em: 29 jun. 2024.

ROSA, M. D.; BRAGA, A. P. M. Articulações entre psicanálise e negritude: de-samparo discursivo, constituição subjetiva e traços identificatórios. **Revista da ABPN**, Curitiba, v. 10, n. 24, p. 89-107, 2018. Disponível em: <https://abpnrevista.org.br/site/article/view/575>. Acesso em: 27 jun. 2024.

RUFINO, L. **Pedagogia das encruzilhadas**. Rio de Janeiro: Mórula, 2019.

SANTOS, B. S.; MENESES, M. P. (org.). **Epistemologias do sul**. São Paulo: Cortez, 2010.

SILVA, M. L. Racismo no Brasil: questões para psicanalistas brasileiros. *In*: KON, N. M.; SILVA, M. L.; ABUD, C. C. (org.). **O racismo e o negro no Brasil**: questões para a psicanálise. São Paulo: Perspectiva, 2017. p. 71-89.

SOUZA, N. S. **Tornar-se negro ou as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social**. Rio de Janeiro: Graal, 1983.

VANNUCHI, M. B. C. C. A violência nossa de cada dia: o racismo à brasileira. *In*: KON, N. M.; SILVA, M. L.; ABUD, C. C. (org.). **O racismo e o negro no Brasil**: questões para a psicanálise. São Paulo: Perspectiva, 2017. p. 59-70.

Navigating other seas: the blacked symbolic transmission in Grada Kilomba's *The Boat*

ABSTRACT

This article aims to reflect on the political power of artistic-cultural expressions in relation to the positivization of blackness and its subjective effects on black people. From this perspective, we chose to analyze in this article the work *The Boat* (2021) by interdisciplinary artist Grada Kilomba, considering that her current exhibition is located in a Brazilian space. This installation is composed of multiple dimensions of language: the black performing body, poems, singing, smells in a visual scene that refers to many other symbolic aspects related to blackness. *The Boat* is an artistic expression that points to the power of art in its decolonial political dimension. It is a work that reviews, revisits and retells the colonial past from a black perspective of affirmation of blackness, also constituting a memorial in honor of black ancestors enslaved on deadly vessels. *The Boat* invites us to think about Afro-diasporic memories through another place, a place that is not so exposed to the capture of the white, racist, sexist, “discoverer” other. This proposal seeks to promote the constitution of identifying images for the black subject that stimulate other discourses about themselves, their blackness, their Afro-diasporic memories and their ancestral stories. In this way, this work points to darker futures, in which the exercise of otherness is possible and in which there is political autonomy for black subjects. It is concluded that *The Boat*, as an artistic-cultural expression, is a form of poetic disobedience to colonial structures that hegemonically produce alienating subjectivities for black people.

Keywords: Blackness. Psychoanalysis. Decolonial. Grada Kilomba. Art.

Recebido em 30/06/2024

Aprovado em 21/08/2024

A relação entre o psíquico e o somático: um estudo acerca das afecções orgânicas na psicanálise¹

Tatiana Cristina Galli²

RESUMO

De Freud à psicossomática, este trabalho se propõe a percorrer o pensamento psicanalítico acerca das afecções orgânicas buscando compreender a relação entre o psíquico e o somático. A construção deste estudo parte da origem da psicanálise no meio médico e de seu interesse comum ao da medicina: o corpo e suas manifestações somáticas. Traçar esse percurso do pensamento psicanalítico culminou na reflexão sobre a persistente resistência médica ao poder do inconsciente.

Palavras-chave: Corpo. Manifestações somáticas. Neurose. Psicossomática.

1 Trabalho orientado pela psicanalista Viviane de Freitas Souto, membro efetivo do CEPdePA.

2 Psicanalista em formação. Membro provisório do CEPdePA. Psicóloga clínica e hospitalar, supervisora do serviço de psicologia clínica do Hospital Ernesto Dornelles (Porto Alegre/RS). E-mail: tatigalli@hotmail.com.

1 INTRODUÇÃO

Freud: da neurologia à clínica das doenças nervosas. Conforme Volich (2000), por mais que a história oficial nos diga que essa mudança se deu em virtude de questões financeiras, pode-se pensar também que essa transição ocorreu devido à insatisfação de Freud com as perspectivas e os modelos oferecidos pela neurologia da sua época para responder às suas inquietações a respeito da natureza humana. Assim, a obra de Freud foi um marco no pensamento da relação entre o psíquico e o somático.

Medicina e psicanálise são áreas que se ocupam de saberes distintos, porém elas não são opostas. É no corpo que ambas se entrelaçam, podendo fazer de um sintoma somático a busca por um tratamento tanto físico quanto psíquico. Wartel (2003) conta que os anos 1960 foram uma época em que os serviços hospitalares reservaram com grande entusiasmo um lugar à psique, mas tanto a medicina quanto a psicanálise perderam parte desse entusiasmo por esperar demais uma da outra. Conforme o autor, um médico teria afirmado que “os magos e os dogmáticos são adversários” (WARTEL, 2003, p. 9), sendo missão da medicina “corrigir e substituir”. Mesmo não nos subordinando à campanha médica, permanecemos nós, psicanalistas, com um interesse comum ao campo da medicina: o corpo, as afecções orgânicas. Mas, então, como ouvir o sintoma que se apresenta no corpo de nossos pacientes?

A teoria freudiana destaca o papel do conflito na existência humana. Nosso organismo e as relações do ser humano com a natureza e a sociedade são constantemente marcados pela contraposição de forças, interesses, necessidades e processos fisiológicos. Nascemos e nos desenvolvemos em um terreno conflituoso, onde, a partir desses elementos, passamos a existir e nos constituímos. Diante de tais conflitos, as diferentes soluções encontradas ao longo da vida determinam o bem-estar ou o adoecer (VOLICH, 2000).

A investigação da natureza de tais conflitos aos quais somos submetidos, bem como a análise de suas repercussões, constitui um dos pilares da psicanálise. É a partir dessa compreensão que podemos também entender as circunstâncias que acarretam, com a cristalização do sofrimento do sujeito, uma manifestação psíquica ou somática. Assim, Freud revelou que o sintoma e a doença neurótica podem ter uma função simbólica, decorrente de um conflito que não pode se resolver ou se manifestar de outra forma. Porém, logo cedo colocou sua descoberta em dúvida: teria mesmo todo sintoma uma equivalência simbólica relacionada a um conflito psíquico? (VOLICH, 2000).

Baseado na ideia de uma unidade funcional do corpo, em que a alma exerce uma função reguladora do organismo (o que remete à época hipocrática), bem como dando seguimento aos estudos da obra freudiana, um grupo de psicanalistas franceses, em meados dos anos 1960, dedicou-se a uma pesquisa no meio hospitalar com pacientes que apresentavam patologias somáticas diversas. Isso os levou à construção de um pensamento clínico singular: a organização psicossomática (TABACOF, 2016). Assim, este trabalho propõe-se a percorrer o pensamento psicanalítico acerca da compreensão das doenças orgânicas, destacando as diferenças na sintomatologia manifestada no corpo.

2 A IDEIA DE CORPO NA OBRA FREUDIANA

Em *Projeto para uma psicologia científica*, Freud (1950) demonstrou o modo de funcionamento do aparelho psíquico relacionado às demandas externas, tendo como ponto de partida seus estudos de neurologia. Foi a partir de então que surgiram, de forma bastante incipiente, alguns dos conceitos fundamentais para a teoria psicanalítica.

Freud não trabalhou o conceito de corpo, mas o considerou, enquanto fonte pulsional, a origem da constituição do Eu e a via de satisfação da pulsão (SOUTO *et al.*, 2019). Em seu artigo *À guisa de*

introdução ao narcisismo, Freud (1914) discorre sobre a suposição de que haja a necessidade de o Eu ser desenvolvido, não existindo desde o início da vida. Às pulsões autoeróticas, presentes desde o início, deve-se acrescentar uma nova ação psíquica para que, então, constitua-se o narcisismo.

Garcia-Roza (2008) afirma que, antes desse artigo de Freud, de 1914, o narcisismo era associado à perversão (próprio corpo como escolha de objeto amoroso), mas que, a partir dessa publicação, o narcisismo passou a ser identificado como forma necessária à constituição da subjetividade. O mesmo autor descreve o narcisismo como “a condição da formação do eu, chegando até mesmo a se confundir com o próprio eu” (GARCIA-ROZA, 2008, p. 42). É no âmbito da relação do sujeito (bebê) com outro ser humano (que realiza a função materna) que se inscrevem as primeiras experiências de frustração e satisfação das necessidades corporais da criança. É sobre essas primeiras experiências ligadas às necessidades que se apoiam e se estruturam as experiências de prazer, marcando a passagem da ordem do instinto para a pulsão e a passagem do funcionamento biológico para a organização erógena e subjetiva do indivíduo (VOLICH, 2000).

Freud (1914), ao formular o conceito de narcisismo, observou a doença orgânica e a hipocondria. Inspirado por S. Ferenczi, que sugeriu considerar a influência da enfermidade orgânica sobre a distribuição da libido, Freud entendeu que, durante o adoecimento orgânico, o sujeito recolhe seus investimentos libidinais para o Eu, redirecionando-os novamente para o mundo externo após a cura. A libido e o interesse do Eu ganham o mesmo destino e indiferenciam-se.

Na hipocondria, também há o recolhimento da libido dos objetos do mundo exterior, com sua concentração na parte do corpo da qual o sujeito se ocupa. No entanto, é apenas na doença orgânica que as sensações desagradáveis se criam sobre alterações comprováveis (FREUD, 1914). Freud (1914) menciona que, assim como na hipocondria, em outras neuroses também ocorrem sensações desprazerosas, como na

neurastenia e na neurose de angústia, o que o deixa tentado a considerar a hipocondria a terceira neurose atual.

Freud (1950) parte do conceito de movimento arco-reflexo, no qual o organismo reage a estímulos externos através de uma resposta motora direta, sem tramitação no aparelho psíquico, e avança para o pensamento de que a pulsão é uma força interna, constante e incorporada ao funcionamento psíquico, sendo impossível esquivar-se dela (FREUD, 1915).

No mesmo texto citado acima, intitulado *Pulsões e destinos da pulsão*, Freud (1915) define a pulsão como um conceito-limite entre o somático e o psíquico, sendo também o representante psíquico dos estímulos oriundos do interior do corpo em direção à psique, como resultante do trabalho imposto ao psíquico por sua ligação com o corpo. Partindo da biologia, a qual ensina que a sexualidade não pode ser equiparada a outras funções do indivíduo, pois seu conteúdo é a conservação da espécie, Freud propõe uma classificação das pulsões, diferenciando-as em “pulsões do Eu”, que se referem às questões de *autoconservação*, e “pulsões sexuais”, que atuam na busca de obtenção do prazer. Assim, ele inter-relaciona o conceito de pulsão com os conceitos de *pressão*, *meta*, *objeto* e *fonte* da pulsão.

Por *pressão*, compreende-se a força da exigência de trabalho que a pulsão impõe. Exercer pressão é uma propriedade universal da pulsão, própria de sua essência, complementa Freud (1915). Já a *meta* de uma pulsão é sempre a sua satisfação, podendo ser obtida quando o estado de estimulação na fonte pulsional fica suspenso. O *objeto* da pulsão é o meio pelo qual a pulsão pode alcançar a sua meta, sendo, portanto, um elemento variável; pode, inclusive, ser uma parte do nosso próprio corpo, não necessariamente um objeto externo. E, por *fonte* da pulsão, entende-se o “processo somático que ocorre em um órgão ou em uma parte do corpo onde se origina um estímulo representado na vida psíquica pela pulsão” (FREUD, 1915, p. 149).

Mas, em 1920, a teoria das pulsões sofre uma grande mudança com a introdução do conceito de pulsão de morte. Um novo dualismo

pulsional é proposto: pulsão de vida e pulsão de morte. Garcia-Roza (2008) explica que é possível conceber esse dualismo pulsional como *modos* da pulsão: o disjuntivo e o conjuntivo. Se a pulsão está presente no aparato anímico promovendo e mantendo uniões, conjunções, ela é considerada “de vida”. Mas, se ela está presente disjuntivamente, “fazendo furo”, é considerada “de morte”. Assim, ambas as pulsões seriam modos de presentificação da pulsão no psiquismo, e não qualidades das pulsões.

Freud passa a reconhecer então um grupo de pulsões do Ego com tendência conservadora, regressiva e desintegradora, que busca restaurar um estado anterior não dotado de vida. Esse conjunto seria a pulsão de morte. As pulsões sexuais também reproduziriam estados primitivos do indivíduo, mas por meio de uma tendência à fusão, à ligação, à integração, à manutenção e à reprodução da vida, ou seja, seriam a chamada “pulsão de vida” (1920).

A tendência integradora e progressiva de Eros, das pulsões de vida, é fundamental para o desenvolvimento humano. É através da mescla, do amálgama com as pulsões de vida que as pulsões de morte, de destruição, são impedidas de alcançar seu alvo, ou seja, o rebaixamento completo das pulsões, o aniquilamento, o retorno ao estado anorgânico. Essa fusão dos componentes amorosos, agressivos, de preservação e de destruição do sujeito é percebida em diversas manifestações, entre elas a doença somática (VOLICH, 2000).

Em *O eu e o id*, Freud (1923, p. 31) pontua sobre o papel das sensações corporais na formação do Eu:

O corpo, principalmente sua superfície, é um lugar do qual podem partir percepções internas e externas simultaneamente. É visto como um outro objeto, mas ao ser tocado produz dois tipos de sensações, um dos quais pode equivaler a uma percepção interna. Já se discutiu bastante na psicofisiologia de que maneira o corpo sobressai no mundo da per-

cepção. Também a dor parece ter nisso um papel, e o modo como adquirimos um novo conhecimento de nossos órgãos, nas doenças dolorosas, é talvez um modelo para a forma como chegaremos à ideia de nosso corpo. O Eu é sobretudo corporal, não é apenas uma entidade superficial, mas ele mesmo a projeção de uma superfície.

Assim, o conceito de narcisismo, o aprofundamento do conceito de pulsão e o desenvolvimento da metapsicologia expandiram o modelo clínico e teórico freudiano para a compreensão da natureza do fenômeno psíquico e de suas relações com o biológico. Esses elementos viabilizaram uma melhor compreensão das relações entre o indivíduo e o outro no desenvolvimento humano, bem como da constituição do aparelho psíquico e do mundo interno de cada ser a partir de suas raízes corporais (VOLICH, 2000).

Símbolo de um ideal de perfeição que nos dias de hoje se busca alcançar, o corpo atualmente é hiperinvestido e, por isso mesmo, fonte de frustração e sofrimento, estabelecendo-se como meio de expressão do mal-estar da contemporaneidade. A constatação de um aumento considerável na clínica de demandas de análise que passam por questões corporais, bem como de um aumento do número de estudos psicanalíticos abordando essa temática, remetem-nos a uma questão: se o corpo biológico como tal não se enquadra como objeto da psicanálise, que corpo é esse que se apresenta, por vezes insistentemente, e que pode ser acolhido pelo analista em sua escuta? Pode-se pensar que se trata de um sofrimento que reclama novas formas de apresentação, cumprindo sempre a mesma exigência de se fazer escutar. Portanto, além de um meio para a satisfação pulsional, o corpo é também um meio de expressão da dor e do sofrimento, um sofrimento que encontra dificuldade de se manifestar psiquicamente (FERNANDES, 2003).

3 A NEUROSE ATUAL E O INÍCIO DO PENSAMENTO SOBRE A SINTOMATOLOGIA SOMÁTICA

Os estudos iniciais de Freud sobre as neuroses são marcados pela diferenciação que ele fazia entre as *neuroses atuais* (entre elas a neurastenia e a neurose de angústia) e as *psiconeuroses*. A primeira distinção se deu com a neurose de angústia, a qual Freud percebia ser erroneamente abarcada pelo diagnóstico de neurastenia. Assim, em 1895, Freud propõe uma diferenciação entre elas. Dos sintomas da neurastenia propostos pelo neurologista norte-americano Beard, Freud (1895) distinguiu 10 grupos que estariam ligados à angústia, reconhecendo também as diferenças etiológicas entre os diagnósticos.

A neurose de angústia seria, então, composta pelos seguintes sintomas: *irritabilidade geral*, que indica acúmulo de excitação; *expectativa angustiada*, uma tendência ao pessimismo que se manifesta pela hipocondria ou pela mania de dúvida, sendo considerada por Freud o sintoma nuclear da neurose de angústia; e *ataque de angústia*, o surgimento abrupto da ansiedade sem ser ativado pelas representações. Esse ataque pode surgir de quatro modos: (1) sem qualquer representação associada; (2) vinculado à primeira interpretação que se oferece na associação psíquica; (3) com alguma parestesia ou distúrbio somático misturado à angústia (dificuldade de respirar, suor excessivo, entre outros); (4) como *ataques de angústia rudimentares ou equivalentes*, ou seja, distúrbios na atividade cardíaca e na respiração, e sintomas como suor, tremores, fome, diarreia, vertigem locomotora, congestões e parestesias, que podem surgir sem estarem acompanhados de angústia identificável. Freud (1895) afirma que a diferenciação desses ataques para outros seria uma tarefa necessária, pois tais sintomas podem constituir tanto o ataque quanto a angústia. Variantes no grupo de sintomas do ataque de angústia seriam o *pavor noturno*, no adulto ou na criança, e o desmaio, podendo ser por vertigem ou por *colapso cardíaco*.

Também é possível, a partir da expectativa angustiada, surgirem dois grupos de fobias típicas: o primeiro está relacionado aos perigos fisiológicos gerais, como o medo de insetos ou de fenômenos naturais (como tempestade), e o outro grupo compreende a agorafobia e suas variações, sempre vinculadas à questão da locomoção. Esses dois grupos de fobias têm em comum o fato de que “uma representação se torna obsessiva pela vinculação a um afeto disponível” (FREUD, 1895, p. 91), sendo então, na neurose de angústia, um afeto monocórdio, o qual não provém de uma representação reprimida. Ele também destacou perturbações digestivas que seriam características da neurose de angústia, como diarreia, vômitos e náuseas, além da necessidade de urinar. Assim como na histeria, na neurose de angústia ocorreria uma *conversão* para sensações físicas que podem facilmente passar despercebidas, como a intensificação da dor através dos músculos reumáticos.

A diferença entre neurastenia e neurose de angústia não se refere só à sintomatologia, mas também à etiologia. A neurastenia está relacionada a um estado do sistema nervoso adquirido por excessiva masturbação ou surge espontaneamente por poluições frequentes. Já na neurose de angústia, há influências sexuais relacionadas com o fator da contenção ou da satisfação incompleta, como o *coitus interruptus* e a abstinência com libido intensa (FREUD, 1898).

Ao tentar formular uma teoria sobre a neurose de angústia, Freud constrói a ideia de que essa angústia corresponde a um acúmulo de excitação somática de natureza sexual, sendo que, ao mesmo tempo, haveria um decréscimo da participação psíquica nos processos sexuais. Assim, conclui que “o mecanismo da neurose de angústia deve ser buscado no desvio da excitação sexual somática da esfera psíquica e num consequente emprego anormal da excitação” (FREUD, 1895, p. 105).

Essas manifestações da neurose de angústia ocorreriam, então, quando a excitação sexual somática desviada da psique fosse gasta

em reações inadequadas, ocorrendo uma alienação entre o somático e o psíquico. É como se a psique fosse tomada pelo afeto de angústia ao se perceber incapaz de lidar com uma tarefa identificada como um perigo, reagindo de forma correspondente. Ela sucumbe à neurose de angústia quando não consegue equilibrar a excitação sexual que surge de forma endógena, agindo, então, como se projetasse a excitação para fora (FREUD, 1895).

Comparando a neurose de angústia com a neurastenia, ambas teriam no âmbito somático a fonte de excitação para o surgimento do distúrbio. Todavia, na neurose de angústia, são apenas reações à intensidade libidinal e à impossibilidade de descarga que levam a um acúmulo pulsional. O sintoma somático é, portanto, uma forma de dar vazão às excitações (VOLICH, 2000).

Em 1898, Freud faz um contraponto à etiologia das neuroses. Ele entendeu que, tanto nas psiconeuroses (histeria, obsessão) como na neurastenia, a etiologia se situa no âmbito sexual. No entanto, Freud (1898, p. 239) as diferencia: “na neurastenia os fatores etiológicos oriundos da vida sexual são conhecidos do paciente e pertencem ao presente, ou melhor, ao período de vida posterior à maturação sexual”. Assim, ele inclui a neurastenia no rol do que chamou de “neuroses atuais”, para indicar que as causas da neurose são contemporâneas, sem origem no passado. No que se refere às psiconeuroses, ele afirma que é possível chegar a um conhecimento dessa causa, sendo compreensível que o paciente nada saiba sobre ela, pois os eventos e as situações que a desencadearam não pertencem à atualidade, e sim à primeira infância, por isso o paciente também não os conhece (FREUD, 1898).

Assim, além de apontar para a diferença em relação ao tempo, Freud chamou a atenção para duas formas diferentes de processar a excitação psíquica: transformando-a diretamente em angústia e, assim, provocando sintomas somáticos ou não simbólicos; ou então procedendo à simbolização, o que gera sintomas exclusivamente psíquicos (FERRAZ, 1998).

A partir de tais constatações, configuraram-se dois modelos na teoria freudiana para compreender a sintomatologia somática: conversão histérica e somatização da neurose atual. Atualmente, muitos desses aspectos descritos por Freud como peculiares à neurose atual são articulados com o que compreendemos como campo da psicossomática (VOLICH, 2000).

4 A HISTERIA E O SINTOMA CONVERSIVO

O interesse de Freud pela histeria e sua percepção de que as manifestações dessa doença não encontravam nenhuma correspondência na estrutura anatômica dos órgãos afetados representaram uma verdadeira ampliação da compreensão das múltiplas possibilidades de manifestação do sofrimento humano (VOLICH, 2000).

Em *Estudos sobre a histeria* (1893-1895), elaborado em coautoria com Joseph Breuer, Freud sugeriu que a histeria teria como causa a vivência de eventos traumáticos relacionados à sexualidade ocorridos precocemente, exercendo uma ação remota na vida do sujeito. Foi assim que formulou a famosa frase “O histérico sofre sobretudo de reminiscências” (FREUD; BREUER, 1893, p. 25). Ao longo dos estudos, Freud e Breuer foram divergindo em suas ideias. Freud pesquisava cada vez mais o efeito do recalçamento dos impulsos no papel constitutivo das neuroses, enquanto Breuer discordava da participação da sexualidade na pesquisa psicanalítica.

Freud percebeu, a partir da análise dos casos que atendia, que a experiência psíquica de suas pacientes permanecia saudável até o momento em que ocorresse uma incompatibilidade em sua vida representacional, ou seja, até o momento em que o Eu se deparasse com uma vivência, uma representação ou um sentimento que despertasse um afeto intensamente doloroso que a pessoa havia optado por esquecer, entendendo não ter força para resolver a contradição entre a representação intolerável e o Eu por meio do trabalho do pensamento.

Contudo, Freud percebeu que o esquecimento não era realizado pelos pacientes analisados, mas que se dava uma “cisão da consciência”, levando, então, a diferentes reações patológicas, entre elas a histeria (FREUD; BREUER, 1893-1895).

Para Freud, a histeria apareceu não como uma patologia entre outras, e sim como um modo específico de subjetivação, uma maneira particular de lidar com o desejo e com a falta inerente à nossa condição de seres finitos (MAURANO, 2010). Em seu texto *As neuropsicoses de defesa*, Freud (1894) forma uma opinião acerca do caminho do esforço de vontade para manter afastada do pensamento a representação intolerável. Entende que a tarefa do Eu para se defender dessa representação, tomando-a como não acontecida, pode ser realizada por ele quando retira a força dessa representação mediante a retirada do afeto (ou seja, o *quantum* de excitação envolvido), tornando-a, assim, uma representação fraca. Tal representação fraca não terá exigências a fazer ao esforço associativo; todavia, a soma de excitação que foi separada precisa ter outro destino.

No caso da histeria, essa excitação se transforma em algo somático, mecanismo que Freud (1894) chamou de “conversão”. Ele explica que a conversão pode ser total ou parcial, e procede pela inervação motora ou sensorial que se encontra relacionada com a vivência traumática. Portanto, o Eu se torna livre de contradição, todavia assumindo o peso de um símbolo mnêmico que, como uma inervação motora insolúvel ou uma sensação alucinatória recorrente, habita a consciência como um parasita, até que haja uma conversão em sentido contrário (FREUD, 1894).

Logo, um fator característico da histeria é a capacidade de conversão. Então, um importante elemento para a sua predisposição é a aptidão psicofísica para transpor altos níveis de excitação para a inervação somática (FREUD, 1894). Esse salto do psíquico para o somático, Nasio (1991) descreve da seguinte forma: a sobrecarga energética deixa a representação intolerável, conserva sua natureza de excesso e

ressurge transformada em sofrimento corporal, sob a forma de uma hipersensibilidade dolorosa, ou sob a forma de uma inibição sensorial ou motora. O sofrimento de um sintoma somático é uma energia equivalente à energia da excitação do trauma inicial (NASIO, 1991).

Nasio (1991) acrescenta que o histérico é aquele que, sem conhecimento disso, impõe na relação afetiva com o outro a lógica doentia de sua fantasia inconsciente, a fantasia em que desempenha o papel de vítima infeliz e constantemente insatisfeita. A razão para isso, segundo o autor, é que o histérico é, em sua essência, um ser de medo que, para aliviar sua angústia, não encontra outro recurso senão manter, tanto em suas fantasias como em sua vida, o doloroso estado de insatisfação. Enquanto estiver insatisfeito, mantém-se protegido do perigo que o espreita. Há apenas um perigo que o ameaça, um perigo puro, sem imagem nem figura, mais pressentido do que definido, que é o perigo de viver a satisfação de um gozo máximo. Assim, Nasio (1991) resume que o problema do histérico é, antes de mais nada, seu medo concentrado num único perigo: o fato de gozar, gozar até ser arrebatado pelo êxtase. O medo e a recusa obstinada a gozar são os fatores que ocupam a vida psíquica do neurótico histérico.

A histeria representa o modelo por excelência que permitiu a Freud propor que o corpo “narra o que mostra”, como nas imagens visuais e no discurso do sonho. O sintoma corporal nas histéricas, como a tosse, a dor e a cegueira, não se originam da realidade biológica do corpo, ou seja, não se referem a uma expressão do corpo doente, mas são o material de uma narração visual em que a imagem é erigida como testemunho de um sofrimento diferente do sofrimento de um corpo doente. Trata-se do sofrimento psíquico (FERNANDES, 2003).

Sobre a escolha do órgão no qual irá recair a carga energética, há uma correlação entre a região somática afetada pelo sintoma conversivo e a parte do corpo afetada pelo trauma, assim transformada numa imagem determinada. No mecanismo de conversão, a carga energética abandona a imagem inconsciente para energizar o órgão para o qual

essa imagem é reflexo. Essa sucessão de estados do corpo (corpo percebido, corpo em imagem e corpo sofredor) nem sempre diz respeito ao corpo de uma única pessoa. Ela pode relacionar-se ao corpo da criança, do adulto sedutor ou até de uma testemunha da cena. Mas mais importante do que isso é compreender a parte do corpo que, no momento da cena traumática, foi intensamente percebida pela criança com maior veemência (NASIO, 1991).

Os sintomas corporais das históricas só são mantidos como tais pelas forças do recalçamento e, portanto, desaparecerão quando o sentido oculto for revelado (pela dissolução desse mesmo recalçamento).

5 PSICOSSOMÁTICA

Mesmo que mantida a distinção entre as psiconeuroses e as neuroses atuais, o que acabou se desenvolvendo ao longo da obra freudiana foi um progressivo abandono dessa classificação. Entretanto, algumas ideias relacionadas à neurose atual são atualmente de alta relevância teórica, como a afirmação da sintomatologia somática em oposição à sintomatologia psíquica das psiconeuroses e a questão do tempo entre o sintoma e a causa desencadeante (FERRAZ, 1998).

No que concerne à questão do tempo, os sintomas ditos “atuais” são essencialmente de ordem somática, remetendo, conforme Laplanche e Pontalis (2001), a antiga noção de neurose atual ao que hoje se entende por afecções psicossomáticas.

O ponto de partida na teoria freudiana para o posterior estudo da psicossomática foi a percepção de Freud de que o sintoma somático não tem como fonte a sexualidade infantil recalçada, como identificado nas psiconeuroses. Volich (2000) destaca o valor da psicanálise como operadora teórica e clínica na abordagem da psicossomática ao considerar a importância da integração da dimensão psíquica com a orgânica. Entende que, como “operadora teórica”, a psicanálise oferece um aparelho conceitual para o entendimento das relações entre o

psíquico e o somático e das funções do psiquismo no equilíbrio psicossomático. Como “operadora clínica”, ela nos fornece uma referência para escuta e interpretação que vai além das consultas de médicos ou de outros profissionais da saúde, contribuindo também para a intervenção profilática.

Groddeck (1917), psicanalista contemporâneo de Freud e estudioso das forças do organismo que predispõem à doença, a partir da compreensão da inter-relação entre o corpo e a alma na configuração da vida, chega à conclusão de que não existe um condicionamento psíquico das enfermidades corporais. Segundo o autor, o inconsciente não é psíquico nem corporal. Para ele, não existem doenças orgânicas ou psíquicas, pois corpo e alma adoecem simultaneamente (VOLICH, 2000).

Volich (2000) pontua que foi a partir das ideias psicanalíticas, principalmente da metapsicologia, que Pierre Marty, em colaboração com outros psicanalistas, buscou compreender teoricamente o papel do aparelho psíquico e de suas funções como reguladores do funcionamento psicossomático, com ênfase nos destinos da excitação no organismo, vindo a fundar, em 1972, o Instituto de Psicossomática de Paris. Para os precursores dessa escola, nem as doenças, nem os doentes são considerados psicossomáticos, mas o ser humano por definição (TABACOF, 2016).

Partindo de um conjunto de sinais observados em doentes somáticos, tais como ausência de liberdade associativa, escassez de expressões afetivas e fantasmáticas espontâneas, e ineficácia do trabalho do sonho e dos processos sublimatórios e simbólicos, pode-se constatar uma ausência de fluidez entre os processos inconscientes e a consciência. Isso sugere a presença de falhas psíquicas das excitações corporais mobilizadas por experiências vividas e suas representações mentais (TABACOF, 2016).

Pierre Marty (1998) compreendeu que, devido à falta de vias de elaboração, há uma energia pulsional que se torna excessiva, perma-

necendo como uma ameaça à integridade psíquica. Ela atuaria diretamente no adoecimento psicossomático, já que a descarga no corpo é o último recurso tomado pelo aparelho psíquico para livrar-se da excitação, não existindo nenhum processo de simbolização. O autor utiliza o conceito de *mentalização* para descrever o conjunto de operações por meio das quais o aparelho psíquico tenta regular seus impulsos e instintos, administrando assim “a quantidade e a qualidade das representações psíquicas em um dado indivíduo” (MARTY, 1998, p. 13). Portanto, uma baixa capacidade de mentalização deixa o corpo biológico vulnerável a uma linguagem primitiva, sobretudo somática.

Marty e M’Uzan (1994) afirmam que tanto o sonho quanto a atividade fantasmática apresentam um valor funcional no que diz respeito à simbolização das questões pulsionais, pois têm uma função de integração. Todavia, em doentes psicossomáticos, essa função não existe ou se encontra intensamente alterada. A carência dessa função aparece concomitante ao desenvolvimento de uma forma de pensamento denominada “pensamento operatório”. Os autores o descrevem como um pensamento consciente que: “1. manifesta-se sem vínculo orgânico com uma atividade fantasmática de nível apreciável; 2. reproduz e ilustra a ação, por vezes a precede ou sucede, mas dentro de um campo temporal limitado” (MARTY; M’UZAN, 1994, p. 165-166).

McDougall (1996) propõe que as fantasias aterrorizantes que não encontram saída através dos sonhos são impedidas de se manifestarem devido a um psiquismo que não tem acesso às palavras, já que tais fantasias estariam vinculadas a experiências precoces, vivenciadas em um período anterior à aquisição da fala. Essas fantasias serviram para tornar dizíveis as experiências, permitindo sua descarga. Quando o indivíduo não dispõe desse recurso, as palavras são desprovidas de afeto e valor simbólico, de forma que a descarga se faz presente no funcionamento somático ou na atuação.

O pensamento operatório pode ser considerado uma variante do processo secundário. Há nele uma orientação para a realidade sensível,

uma preocupação com a causalidade e uma lógica. Porém, a atividade mantém-se essencialmente presa a coisas, e não à imaginação ou às expressões simbólicas. A noção de cronologia, presente no processo secundário, é manifestada dentro de uma limitação temporal, sempre em relação a objetos concretos, sejam atos ou conceitos abstratos. Não há uma atividade semelhante à elaboração secundária do sonho. Contudo, não se pode afirmar que o pensamento operatório esteja afetivamente desligado do inconsciente, mas sim que seu contato com o inconsciente é estabelecido com pouca elaboração, e que, devido a um curto-circuito, ele se articula com as formas iniciais da pulsão, que podem, entre outros dois caminhos (retornar ou manter-se sob aparências rudimentares), dar lugar a somatizações (MARTY; M'UZAN, 1994).

Privação psíquica é o processo em que uma representação lançada do consciente é impossibilitada de recuperação sob a forma de sintoma ou de sublimação. Para preencher esse vazio, o psiquismo se limita a utilizar mensagens primitivas, como os sinais somatopsíquicos utilizados durante a primeira infância. No *infans*, quando a função materna de paraexcitação fracassa, por ainda não ter desenvolvido o pensamento verbal, ele necessitará lidar de outra maneira com seus estados de excitação ou de dor intensa (MCDUGALL, 1996). Entende-se, pela nomenclatura freudiana (1915), que se trata de um psiquismo ausente de *representação-palavras*, dispondo apenas de *representação-coisa*.

Na psicossomática, ocorre uma regressão semelhante à da psicose. As palavras, desprovidas de conteúdo afetivo, perdem seu valor simbólico, sendo então enfrentadas como coisas. O processo psíquico que deveria conter, recalcar e, quem sabe, vir a formar sintomas psicológicos é direcionado para fora do psiquismo (MCDUGALL, 1996).

Indicando que nesses sujeitos há pobreza de expressão verbal, assim como falta de imaginação, Valas (2003, p. 74) afirma que o sintoma psicossomático não teria sentido, justificando o motivo da lesão corporal da seguinte forma:

[...] a ausência de representação faz a libido e a agressividade se confundirem e se transformarem em energia pulsional indiferenciada. O corpo é, então, submetido ao impacto direto das forças pulsionais liberadas. Estas, privadas do veículo das representações, passam diretamente ao órgão, lesando-o, pois o instinto de morte destacado do instinto de vida não deixaria de continuar em profundidade um trabalho de sapa sobre o corpo.

Assim, o autor propõe que a questão estaria não em encontrar um sentido nesses fenômenos, mas em dar-lhes um, construindo-o para o paciente e colocando-o à sua disposição. Dejours (2019), em oposição a essa hipótese, defende que a questão sobre o sentido do sintoma estaria relacionada à escolha da função. Para ele, uma “função poderia ser atingida quando ela foi excluída do apoio pulsional, isto é, quando ela não foi sede de uma subversão libidinal, quando não teve seu lugar na formação do corpo erógeno” (DEJOURS, 2019, p. 105). Portanto, entende que é a função, não o órgão, que seria procurado pela doença. Assim, o órgão atingido só o seria por sua função precisa, a função excluída ou forcluída da subversão erógena.

Outro renomado estudioso do tema que percebeu sentido no fenômeno psicossomático foi Groddeck. Ele descreveu que a doença seria uma criação do inconsciente, carregada de sentido, finalidade e função. Em seu livro *Estudos psicanalíticos sobre psicossomática*, Groddeck (1866-1934) questiona não se podemos saber com certeza se a doença surgiu de determinada cadeia de pensamentos do inconsciente, mas se podemos afirmar que a doença desaparece com a revelação desta ou daquela ligação, ou seja, se a psicanálise é benéfica no tratamento das enfermidades orgânicas. O autor não tem dúvidas de que podemos influenciar o inconsciente em suas funções psíquicas e corporais, todavia soa-lhe estranha a ideia de que intervenções psíquicas podem mudar o corpo humano, apesar de ser conhecida há muito tempo. As-

sim, compreende que o objetivo do tratamento não pode ser o de curar de forma mágica, como se estivesse em jogo uma operação que devolveria a saúde com a retirada do órgão acometido. Nosso objetivo seria liberar as forças inconscientes, trabalhando a barreira do recalque.

Groddeck (1866-1934) esclarece que restringir o tratamento psicanalítico ao terreno das neuroses não equivale ao conhecimento sobre os efeitos da análise. Para ele, a psicanálise não se deteria diante das doenças orgânicas.

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A obra freudiana foi um marco na evolução das concepções das relações entre o psíquico e o somático. Analisamos, no percurso de Freud, como suas inquietações pessoais e os desafios encontrados na sua prática clínica foram constituindo um corpo teórico-clínico que sistematicamente reformulou modelos para a compreensão de tais relações (VOLICH, 2000), bem como incitou reflexões acerca do que veio a se tornar a teoria da psicossomática.

Apesar da tentativa de distinção entre as neuroses proposta por Freud, cabe relembrar também que ele acabou convencido de que as neuroses se misturavam entre si, com um entrelaçamento dos fatores etiológicos na sua base. Em seu artigo de 1895, Freud afirma que a neurose de angústia poderia ser encontrada tanto isolada como em combinação com outras neuroses, o que seria chamado, então, de “neurose mista”. Assim, tanto o atual como as experiências sexuais infantis poderiam, juntos, atuar na produção de uma neurose.

Ao percorrer o pensamento psicanalítico sobre a sintomatologia somática, retomo a citação de Wartel (2003) do início desta escrita, na qual ele menciona o espaço dado, nos anos 1960, à psique em hospitais, lugares tão povoados de pacientes com manifestações orgânicas, porém com o nomeado *dogmatismo* médico como resistência à escuta do inconsciente. Reflito, então, sobre uma colocação de Mo-

retto (2001) a respeito da atuação do psicanalista no hospital neste século. Segundo a autora, o psicanalista é chamado para atender um paciente quando algo impossibilita a terapêutica médica, havendo então uma demanda de “acalmar” ou “convencer”. Desperta minha atenção o fato de a psicanálise nascer no meio médico e hospitalar, ao longo dos anos ampliando e aprofundando o entendimento sobre as doenças orgânicas, nunca tendo se submetido ao desejo médico e, ainda assim, passados muitos anos, a medicina insistir em depositar no psicanalista uma demanda mágica, alinhada à indicação médica, e não à escuta do inconsciente.

Retomo então Groddeck (1866-1934), que afirma que a amputação de um membro, por exemplo, não é o processo de cura; a cura é a reação do inconsciente, seu empenho e seu poder de revitalizar o organismo enfraquecido pela doença. Assim, o autor ressalta:

Quem primeiramente reconhece que não é a operação a devolver a saúde à perna e ao ser humano, que nossos recursos médicos nunca levarão a uma cura direta e que sempre entram em ação fatores de cura que nos são completamente desconhecidos, que o objetivo do tratamento não pode ser o de curar como um passe de mágica, através de nossa arte, mas sim o de liberar as forças inconscientes, quem reconheceu tudo isso também há de reconhecer que, sob certas circunstâncias, pode ser conveniente ativar esses fatores de cura do Isso por meio da psicanálise (GRODDECK, 1866-1934, p. 27).

O pensamento psicanalítico sobre as doenças orgânicas tem propiciado uma maior compreensão acerca da escuta clínica do analista. Todavia, parece que, para essa escuta se dar em hospitais, há que se refletir: não devemos ser nem adversários do médico, nem submis-

tos à sua lógica; devemos, sim, manter um lugar regido pela ética da psicanálise. Nesse sentido, mudamos de século, mas não de batalha. Precisamos seguir enfrentando a resistência médica ao poder do inconsciente. Mas isso já é tema para um próximo trabalho.

REFERÊNCIAS

- DEJOURS, C. **Psicossomática e teoria do corpo**. São Paulo: Blucher, 2019.
- FERNANDES, M. H. **Corpo**. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2003. (Clínica Psicanalítica).
- FERRAZ, F. C. Das neuroses atuais à psicossomática. In: VOLICH, R. M.; FERRAZ, F. C.; ARANTES, M. A. A. C. (org.). **Psicossoma II: psicossomática psicanalítica**. São Paulo: Casa do Psicólogo, 1998. p. 121-136.
- FREUD, S. (1894). As neuropsicoses de defesa. In: FREUD, S. **Primeiros escritos psicanalíticos (1893-1899)**. São Paulo: Companhia das Letras, 2023. p. 49-67. (Obras completas, 3).
- FREUD, S. (1895). Sobre os motivos para separar da neurastenia um complexo de sintomas, a “neurose de angústia”. In: FREUD, S. **Primeiros escritos psicanalíticos (1893-1899)**. São Paulo: Companhia das Letras, 2023. p. 81-115. (Obras completas, 3).
- FREUD, S. (1898). A sexualidade na etiologia das neuroses. In: FREUD, S. **Primeiros escritos psicanalíticos (1893-1899)**. São Paulo: Companhia das Letras, 2023. p. 232-262. (Obras completas, 3).
- FREUD, S. (1914). À guisa de introdução ao narcisismo. In: FREUD, S. **Escritos sobre a psicologia do inconsciente**. Tradução: L. A. Hans. Rio de Janeiro: Imago, 2004. p. 95-131. (Obras psicológicas de Sigmund Freud, 1).
- FREUD, S. (1915). Pulsões e destinos da pulsão. In: FREUD, S. **Escritos sobre a psicologia do inconsciente**. Rio de Janeiro: Imago, 2004. p. 133-173. (Obras psicológicas de Sigmund Freud, 1).

FREUD, S. (1920). Além do Princípio do Prazer. In: FREUD, S. **História de uma neurose infantil: (“O homem dos lobos”): além do princípio do prazer e outros textos (1917-1920)**. São Paulo: Companhia das Letras, 2010. p. 161-239. (Obras completas, 4)

FREUD, S. (1923). O eu e o id. In: FREUD, S. **O eu e o id, “Autobiografia” e outros textos (1923-1925)**. São Paulo: Companhia das Letras, 2023. p. 13-74. (Obras completas, 16).

FREUD, S. (1950). Projeto para uma psicologia científica. In: FREUD, S. **Publicações pré-psicanalíticas e esboços inéditos**. Rio de Janeiro: Imago, 1996. p. 347-443. (Edição standard brasileira, 1).

FREUD, S.; BREUER, J. (1893-1895). Sobre o mecanismo psíquico dos fenômenos histéricos. In: FREUD, S. **Estudos sobre a histeria (1893-1895)**. São Paulo: Companhia das Letras, 2016. p. 18-38. (Obras completas, 2).

GARCIA-ROZA, L. A. **Artigos de metapsicologia, 1914-1917**: narcisismo, pulsão, recalque, inconsciente. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008. (Introdução à metapsicologia freudiana, 3).

GRODDECK, W. G. (1866-1934). **Estudos psicanalíticos sobre psicossomática**. São Paulo: Perspectiva, 2011.

LAPLANCHE, J.; PONTALIS, J. B. **Vocabulário de psicanálise**. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

MARTY, P.; M’UZAN, M. O pensamento operatório. **Revista Brasileira de Psicanálise**, São Paulo, v. 28, n. 1, p. 165-174, 1994.

MARTY, P. **Mentalização e psicossomática**. São Paulo: Casa do Psicólogo, 1998.

MAURUANO, D. **Histeria**: o princípio de tudo. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010. (Para ler Freud).

MCDUGALL, J. **Teatros do corpo**: o psicossoma em psicanálise. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

MORETTO, M. J. T. **O que é um analista no hospital?** São Paulo: Casa do Psicólogo, 2001.

NASIO, J. D. **A histeria:** teoria e clínica psicanalítica. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1991.

SOUTO, V. F. *et al.* O sujeito psicossomático: destinos possíveis entre o corpo e o psiquismo. **Psicanálise:** Revista da Sociedade Brasileira de Psicanálise de Porto Alegre, Porto Alegre, v. 21, n. 2, p. 81-99, 2019. Disponível em: <https://revista.sbpdepa.org.br/revista/article/view/714>. Acesso em: 15 set. 2024.

TABACOF, D. Psicossomática psicanalítica hoje: o modelo pulsional da escola de Paris. **Revista Brasileira de Psicanálise**, São Paulo, v. 50, n. 2, p. 94-107, 2016. Disponível em: https://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0486-641X2016000200008. Acesso em: 15 set. 2024.

VALAS, P. Horizontes da psicossomática. In: WARTEL, R. *et al.* **Psicossomática e psicanálise**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003. p. 69-86. (Campo freudiano no Brasil).

VOLICH, R. M. **Psicossomática:** de Hipócrates à psicanálise. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2000.

WARTEL, R. Que esperam de nós os médicos? In: WARTEL, R. *et al.* **Psicossomática e psicanálise**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003. p. 9-15. (Campo freudiano no Brasil).

La relación entre lo psíquico y lo somático: un estudio acerca de las afecciones orgánicas en la psicoanálisis

RESUMEN

De Freud a la psicósomática, este trabajo se propone recorrer el pensamiento psicoanalítico sobre las afecciones orgánicas, buscando comprender la relación entre lo psíquico y lo somático. La construcción de este estudio parte del origen del psicoanálisis en el ámbito médico y de su interés común con la medicina: el cuerpo y sus manifestaciones somáticas. Trazar este recorrido del pensamiento psicoanalítico culminó en una reflexión sobre la persistente resistencia médica al poder del inconsciente.

Palabras clave: Cuerpo. Manifestaciones somáticas. Neurosis. Psicósomática.

Recebido em 30/06/2024

Aprovado em 26/08/2024

Freud, o linguista sem saber

Fábio Ramos Barbosa Filho¹

RESUMO

Este artigo tem como objetivo apresentar, de forma panorâmica, as relações possíveis entre os trabalhos de Sigmund Freud e Ferdinand de Saussure, fundadores, respectivamente, da psicanálise e da linguística, campos autônomos, dotados de objetos teóricos singulares e irreduzíveis um ao outro: o inconsciente e a língua. O texto, originado das discussões do grupo de estudos “Iniciação à linguística: fronteiras com a psicanálise”, coordenado pela psicanalista Sueli Souza dos Santos, do CEPdePA/Serra, propõe um exercício didático de aproximação entre campos teóricos distintos, que se entrecruzam devido à natureza de seus objetos, métodos de investigação e problemáticas. Destina-se tanto a psicanalistas interessados em linguística quanto a linguistas interessados em psicanálise, servindo como uma leitura introdutória que não tem a pretensão de desdobrar de maneira pormenorizada e muito menos de esgotar as questões levantadas.

Palavras-chave: Freud. Saussure. Linguística. Psicanálise.

¹ Membro provisório do CEPdePA/Serra. Graduado em letras vernáculas pela Universidade Federal da Bahia (UFBA), possui mestrado, doutorado e pós-doutorado em linguística pela Universidade Estadual de Campinas (Unicamp). Professor do Instituto de Letras (IL) da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). E-mail: barbosa.filho@ufrgs.br.

1 INTRODUÇÃO

A teoria freudiana dos lapsus linguae pode ser considerada uma confirmação clínica da hipótese linguística de Saussure.

(Tullio de Mauro, notas ao Curso de linguística geral)²

Em 1968, o linguista francês Georges Mounin publicou um livro intitulado *Saussure ou le structuraliste sans le savoir* (“Saussure, ou o estruturalista sem saber”, em tradução livre).³ Trata-se de um livro primoroso que lança luz, entre outras coisas, ao fato de que Ferdinand de Saussure funda um campo *do qual não participou* (o estruturalismo) por meio de um livro *que não escreveu* (o *Curso de linguística geral*).⁴ O estruturalismo reivindica Saussure — na psicanálise, na etnologia, na filosofia, ou seja, em disciplinas que ele jamais praticou — como uma espécie de *fundador de discursividade*,⁵ como o responsável pela produção de um novo terreno de questões no qual o apreço pelas origens, fins, causas e unidades, tão caro ao pensamento filosófico ocidental, dá lugar à primazia das relações e dos processos.⁶

2 Tradução nossa. No original: “La théorie freudienne des *lapsus linguae* peut être considérée comme une confirmation clinique de l’hypothèse linguistique de Saussure” (MAURO, 1976, p. 469).

3 Mounin (1968).

4 O *Curso de linguística geral* (CLG) não foi escrito por Ferdinand de Saussure. Trata-se de uma obra póstuma publicada em 1916 (ele faleceu em 22 de fevereiro de 1913), organizada por Charles Bally e Albert Sechehaye, com a colaboração de Albert Riedlinger. O livro foi elaborado a partir de anotações que os alunos fizeram dos cursos que Saussure ministrou na Universidade de Genebra entre 1907 e 1911. Para maiores detalhes, conferir os prefácios da edição brasileira do CLG (SAUSSURE, 1916b).

5 A expressão é de Michel Foucault. Para o filósofo, os fundadores de discursividade “têm em particular o fato de que eles não são somente os autores de suas obras, de seus livros. Eles produziram alguma coisa a mais: a possibilidade e a regra de formação de outros textos. Nesse sentido, eles são bastante diferentes, por exemplo, de um autor de romances, que, no fundo, é sempre o autor do seu próprio texto. Freud não é simplesmente o autor da *Traumdeutung* ou de *O chiste*; Marx não é simplesmente o autor do *Manifesto* ou do *Capital*, eles estabeleceram uma possibilidade infinita de discursos” (FOUCAULT, 2009, p. 280-281).

6 A respeito da relação de Saussure com o estruturalismo, ver, além do já mencionado livro de Georges Mounin (1968), os indispensáveis *História do estruturalismo*, de François Dosse (2018), e *A vida enigmática dos signos: Saussure e o nascimento do estruturalismo*, de Patrice Maniglier (2023).

No entanto, não é pela obra em si ou por razões teóricas que menciono o livro de Mounin, mas pelo seu título e, sobretudo, pelo efeito que esse título dá a um equívoco muito pontual ligado ao *sans le savoir*, que traduzi por “sem saber”. Aproveito, portanto, o jogo de palavras presente no título de Mounin para dizer que “Freud, o linguista sem saber” é uma frase que pode ser lida ao menos de duas formas distintas, por causa de uma peculiaridade no encaixe sintático do segmento “sem saber” no corpo da sentença.

Numa primeira possibilidade de leitura, podemos ler o item lexical “saber” como um substantivo. Isso nos permite interpretar (ou traduzir) a frase como “Freud é um linguista sem conhecimento *da linguística*”. Numa segunda possibilidade de leitura, “saber” é um verbo e faz parte de uma oração subordinada reduzida de infinitivo, que poderia ser interpretada como “Freud é linguista, embora não saiba *disso*”. No primeiro caso, “saber” é um substantivo. No segundo, “saber” é um verbo. Mesmo que estejamos tratando de um mesmo item lexical, “saber”, podemos ainda dizer que se trata da mesma *palavra*?

2 A PALAVRA É UM PONTO DE PARTIDA

É, portanto, da palavra, e de sua natureza estruturalmente equívoca, que parto para investigar a relação de Freud com a linguística. A hipótese que gostaria de partilhar aqui é a da existência, em alguns textos freudianos, de uma reflexão *específica* sobre a palavra (uma reflexão lexical) e uma reflexão *geral* sobre a língua (uma reflexão gramatical). Cumpre dizer, no entanto, que a reflexão freudiana sobre a palavra está *subordinada* à reflexão geral sobre a língua, o que a distingue de qualquer lexicalismo, ou seja, de qualquer tomada de posição que conceba a palavra como repositório de um conteúdo, isto é, como entidade autônoma, dotada de substância, passível de ser tomada individualmente, fora de um feixe de relações.

Desde 1891, na monografia intitulada *Sobre as afasias: um estudo crítico*, Freud insiste que as palavras não devem ser tomadas isoladamente, mas a partir dos processos nos quais estão concernidas. É por isso que ele aponta que na palavra “pãe” (*Vutter*) “duas intenções de fala fundem-se, produzindo uma palavra deformada” (FREUD, 1891, p. 42) a partir de “mãe” (*Mutter*) e “pai” (*Vater*). Além disso, as substituições também parecem ser orientadas pela dimensão formal das palavras, como em *butter* e *mutter*, que em alemão significam “manteiga” e “mãe”, e cuja substituição — nas parapraxias (lapsos e atos falhos) e nos chistes — é orientada pela porção formal *-tter*, partilhada por ambas. As palavras não são tomadas aí, portanto, como meros invólucros de conteúdos, e devem ser consideradas enquanto unidades apenas na condição de não serem unívocas. Além disso, não é preciso muito esforço para notar que há, já no texto de 1891, um aceno claro às noções de condensação (o neologismo “pãe”) e deslocamento (*mutter* por *butter*), fundamentais para a compreensão do projeto teórico e clínico de Freud.

Freud insiste no fato de que, mesmo no chiste, cuja técnica parece repousar sobre a palavra, uma palavra só adquire um efeito chistoso na medida em que se inscreve em uma cadeia de relações. A palavra, portanto, não vale (ou significa) por si só, mas pelas relações que estabelece com os elementos presentes em uma série (seja uma frase ou um texto) e pelas relações possíveis ou virtuais que estabelece com outros termos da língua (ausentes, mas passíveis de serem associados por algum tipo de similaridade formal). Portanto, Freud aponta desde 1891 um duplo impedimento à ideia corrente de palavra como uma unidade, uma entidade estável, invólucro de conteúdo(s): em primeiro lugar, a palavra não é uma unidade porque não é um bloco fechado, mas um resultado provisório de processos e relações formais no interior de uma língua; em segundo lugar, ela não deve ser encarada como unidade ou como elemento passível de ser tomado individualmente porque não vale por si só, mas depende de uma série de relações presentes (na cadeia da fala) ou virtuais (com outros elementos possíveis em uma língua).

Freud afirma desde 1905 que “a mesma palavra ou o mesmo material verbal pode prestar-se a múltiplos usos em uma sentença” (FREUD, 1905b, p. 40), tanto na fala quanto na escrita. Ao dizer isso, ele afirma pelo menos duas coisas: (1) não podemos garantir que uma repetição indique o *mesmo*; (2) uma palavra não pode ser considerada um bloco homogêneo, mas trata-se de um feixe de unidades decomponíveis em unidades menores (ou porções) que podem se articular a outras palavras (e porções). Esta é, portanto, uma questão fundamental: o que importa são as relações, e não os elementos tomados em sua individualidade.

Saussure, no *Curso de linguística geral*, exemplifica bem essa afirmação freudiana. Ao discorrer sobre o que é o mesmo e o que é o diferente na língua, ele diz que o valor de uma palavra como “adotar” não pode ser considerado em si mesmo, independentemente de um feixe de relações no qual essa palavra é encadeada. Em frases como “adotar uma criança” e “adotar uma moda”, temos, de fato, a repetição de uma mesma porção fônica ou gráfica, quer se trate da língua falada ou da língua escrita. No entanto, não podemos comutar a palavra “adotar” da primeira frase pela da segunda. Na primeira frase, “adotar” pode ser traduzida por “aceitar como filho”. Na segunda, por “optar”. Segundo esse ponto de vista, a significação não é uma propriedade (ou substância) das palavras; é uma relação muito parecida com a tradução ou remissão de uma palavra a outra, e não um trabalho de desvelamento de conteúdos inerentes às palavras. Esse raciocínio (presente em Saussure e em Freud) é fundamental na teorização das formações do inconsciente em psicanálise.

3 UMA “LINGUÍSTICA” FREUDIANA

A primazia das relações sobre os elementos tomados em sua individualidade é um dos princípios teóricos da linguística inaugurada por Saussure. Louis Hjelmslev resume bem esse princípio ao afirmar que a linguística

[...] reduz o seu objeto a uma rede de dependências, considerando os fatos linguísticos como sendo devidos uns aos outros. Desta forma, opõe-se a qualquer hipótese que afirme ou pressuponha a existência de “fatos” que precedem logicamente as relações que os unem. Nega a existência científica de uma substância absoluta, ou de uma realidade que seria independente de relações (HJELMSLEV, 1959, p. 24, tradução nossa).

Embora o interesse central das investigações de Freud não seja, de fato, a língua, o duplo movimento freudiano, ainda que incidental, de uma reflexão lexical e gramatical desemboca, a meu ver, em uma linguística *em estado prático*.⁷ Ao refletir sobre as afasias, os sonhos, os lapsos, os atos falhos, os esquecimentos e os chistes, Freud nos oferece não apenas uma teoria da eficácia material do inconsciente em estados patológicos e não patológicos, mas uma verdadeira compreensão do caráter *formal* da língua.

É preciso destacar o formal nessa empreitada incidental (ou *acidental*) diante de um objeto que ele teoriza à revelia de suas intenções. Entre 1891, quando foi escrita a monografia *Sobre as afasias: um estudo crítico*, e 1905, quando foi escrito o livro *Os chistes e a sua relação com o inconsciente*, a linguística era bastante diferente do que se tornaria após a publicação do *Curso de linguística geral*. Ao discorrer

7 A expressão “presente em estado prático” foi formulada por Louis Althusser em duas obras seminais: *Por Marx* (ALTHUSSER, 2015) e *Ler O capital* (ALTHUSSER, 1979), ambas de 1965. Em linhas gerais, trata-se de um procedimento ou de um conjunto de operações heurísticas que não passa por um processo de elaboração conceitual e tende a permanecer no nível do *reconhecimento*, e não do *conhecimento*. No caso que me interessa mais de perto, a saber, a hipótese de uma teoria do significante e do valor presente *em estado prático* na obra de Freud, arrisco dizer que a teorização freudiana da escuta supõe uma concepção muito precisa de língua e palavra. Essa concepção, apesar de não estar formalmente teorizada — mas apenas *suposta* ou operando como uma premissa incidental —, não é secundária, mas constitutiva da teorização freudiana da escuta. Constitutiva, portanto, da especificidade da *clínica* psicanalítica. Creio que pontuar essa questão é fundamental, na medida em que ela afasta uma hipótese tão corrente quanto ingênua de que o debate sobre o estatuto da linguagem verbal em Freud é lateral (ou “puramente teórico”) e nada teria a ver com a clínica.

sobre questões de língua, Freud sempre recorre a dois nomes: Hans Sperber e Carl Abel. Não há sequer uma menção em sua vasta obra a Ferdinand de Saussure, que desde 1891 é professor da Universidade de Genebra, célebre entre seus pares. Mesmo que Freud e Saussure sejam contemporâneos e tenham se interessado por temas afins, eles não se tornaram interlocutores.⁸ Ainda assim, Freud constrói, na ausência de uma interlocução, reflexões que serão formalmente teorizadas por Saussure entre 1891 e 1913.

Freud, acreditando dialogar com a tradição encabeçada por Sperber e Abel, faz, de fato, algo muito diferente. Antes de Saussure, duas questões deslumbravam os linguistas, filólogos e gramáticos (incluindo Sperber e Abel): em primeiro lugar, a *origem* da linguagem e das línguas; em segundo lugar, a *função* da linguagem e das línguas.⁹

Ora, é exatamente com essas duas questões que a linguística de Saussure rompe categoricamente. Em primeiro lugar, Saussure subverte o historicismo diacrônico da linguística (ou da gramática comparada) pela *sincronia* dos *estados de língua*. Para o linguista, já não interessa mais saber, por exemplo, se a negação francesa *pas* possui alguma relação de identidade com a forma *passum* do latim. O que interessa a Saussure é saber se nas frases “Je ne sais *pas*” e “Ne dites *pas* cela” trata-se do mesmo *pas*, ou seja, o que é *idêntico* (ou o *mesmo*) e o que é *diferente* numa sincronia. Em segundo lugar, Saussure subverte a questão de saber *para que* serve uma língua (ou seja, sua *função*) pela

8 Talvez seja importante dizer que Freud era analista do filho de Ferdinand de Saussure. Raymond de Saussure era psiquiatra e psicanalista e fez com Freud “uma análise que durou vários meses” (FREUD, 1922, p. 317). Ele chegou a publicar, em 1922, um livro intitulado *O método psicanalítico*, que foi corrigido e prefaciado por Freud. O prefácio de Freud foi traduzido para o português e consta no volume XIX da edição *standard* da Imago (FREUD, 1922). Para mais detalhes a respeito da relação de Raymond de Saussure com a psicanálise, conferir os dois volumes da *História da psicanálise na França*, de Elisabeth Roudinesco (1988, 1989).

9 Ao falar em linguagem, me refiro tanto à compleição humana de adquirir uma língua quanto à articulação da língua com a fala. A espécie humana se define por essa compleição, que a distingue de todas as outras espécies desprovidas de linguagem. É isso que autoriza a afirmação de que somos, antes de qualquer cogitação, *sujeitos de linguagem* e, ao mesmo tempo, o fato de que somos atravessados pelo inconsciente, uma estrutura que só teria condições de se instalar em sujeitos de linguagem.

questão do seu mecanismo, ou seja, do seu *funcionamento*. E é nesse lugar que entra em cena o acento formal, mas não formalista, da linguística saussuriana.

Mesmo sem *saber*, é o que Freud *faz*. Ao pensar o mecanismo da associação de palavras no sonho e no pensamento do sonho, por exemplo, ele afirma que as associações partem da substância das palavras em direção não a uma protoforma originária que seria a causa inicial das associações, mas a um feixe de relações contingentes (mas não aleatórias) que opera pela remissão de uma palavra (ou porção de palavra) a outra. É assim que na *Interpretação dos sonhos* ele percorre o caminho que parte do neologismo *Autodidasker* (que condensa *autor*, *autodidakt*, *Lasker*, *Lassalle*, *Alex...*). No batimento entre os pensamentos oníricos latentes, o sonho e o texto do sonho, Freud nos remete ao fato de que há um *trabalho* que opera à revelia do sonhador, ou seja, o *sonho trabalha* sob duas modalidades: condensação e deslocamento,¹⁰ as duas modalidades de funcionamento dos processos inconscientes. É sob as leis dessas duas modalidades que se estrutura o “pensamento inconsciente” do processo primário. *Autodidasker* não é, portanto, uma palavra que deve ser restituída a uma fonte ou causa inicial, mas tomada como nó (ou gancho) de um feixe de relações associativas.¹¹

Esse raciocínio foi formalmente teorizado por Saussure ao longo de seu ensino e ganhou o nome de “teoria do valor”. O conceito de valor diz, basicamente, que a língua é um sistema de valores puros, vazios, que não possuem nenhuma substância (ou conteúdo). Pensemos, por exemplo, em um elemento (ou um valor) como /p/ em “porta”. O fonema /p/, isoladamente, não contém ou significa absolutamente nada em termos linguísticos. Sabemos, porém, que é distinto de /c/ porque a substituição de um por outro produz outra

10 Cabe lembrar que, além de propor a noção de *texto do sonho*, Freud menciona o *texto do chiste* em 1905. Acredito que não seja possível negligenciar a dimensão textual (ou seja, verbal e formal) das formações do inconsciente. Isso se torna ainda mais importante porque Freud também pensa o sonho e o chiste a partir da ideia de *tradução*.

11 Agradeço ao colega Rodrigo Lutz pela ideia de pensar a palavra como *gancho*.

unidade: “corta”. Ou seja, /p/ não significa, mas *vale*. Sua *identidade é sua diferença* em relação a outros elementos, e não uma substância que lhe daria uma suposta essência. Podemos aplicar o mesmo raciocínio à palavra “porta”, que pode ser tanto um substantivo, a terceira pessoa do indicativo do verbo “portar”, quanto um substituto de “ignorante” em uma frase como “Ele é uma *porta*”. Tudo depende, então, das relações desse elemento com outros — presentes numa cadeia horizontal, falada ou escrita, ou virtuais — possíveis em uma língua dada.

Saussure nos dá um ótimo exemplo da eficácia do valor a partir de uma anedota que envolve as peças de um tabuleiro de xadrez:

Tomemos um cavalo; será por si só um elemento do jogo? Certamente que não, pois, na sua materialidade pura, fora de sua casa e das outras condições do jogo, não representa nada para o jogador e não se torna elemento real e concreto senão quando revestido de seu valor e fazendo corpo com ele. Suponhamos que, no decorrer de uma partida, essa peça venha a ser destruída ou extraviada: pode-se substituí-la por outra equivalente? Decerto: não somente um cavalo, mas uma figura desprovida de qualquer parença com ele será declarada idêntica, contanto que se lhe atribua o mesmo valor (SAUSSURE, 1916b, p. 128).

Além disso, à diferença de Sperber e Abel, Freud não está preocupado com a compreensão das funções comunicativas da língua. Muito pelo contrário. O que lhe interessa é demonstrar o fato de que a língua *não comunica* justamente porque a sua natureza formal é passível de jogo e os processos de produção de efeitos de sentido estão em perpétuo deslizamento. Um chiste freudiano nos ajuda a pensar o caráter não comunicativo e eficaz das relações entre falantes:

Dois judeus encontraram-se num vagão de trem em uma estação na Galícia. “Onde vai?”, pergun-

tou um. “À Cracóvia”, foi a resposta. “Como você é mentiroso!”, não se conteve o outro. “Se você dissesse que ia à Cracóvia, você estaria querendo fazer-me acreditar que estava indo a Lemberg. Mas sei que, de fato, você vai à Cracóvia. Portanto, por que você está mentindo para mim?” (FREUD, 1905b, p. 113).

O falante é deslocado da posição idealista (e psicológica) de mestre da língua e do sentido, como aquele que seria capaz de escolher livremente, a partir de uma racionalidade instrumental, tanto o que quer dizer quanto o que o interlocutor irá entender. Para Freud, o falante é falado por duas estruturas que o antecedem e o determinam: a língua e o inconsciente. A razão comunicativa é substituída por uma lógica do equívoco constitutivo: dizer não é comunicar uma intenção racional e calculada, mas pôr-se no jogo do equívoco, à revelia de qualquer intencionalidade psicológica.

Nesse sentido, está ausente da reflexão freudiana sobre a língua um caráter instrumental que a pensaria como um código capaz de transmitir mensagens expressas por formas que seriam, por sua vez, apenas *veículos* ou *meios*. O que ele vai nos dizer é que as formas se relacionam a outras formas, em direções não calculáveis, não previsíveis. A língua não é, então, veículo ou meio de expressão de mensagens ou conteúdos, mas o terreno no qual as relações de combinação e seleção operam virtualmente. É como se ele antecipasse uma asserção que só seria consagrada em 1916, a saber, a de que a língua é um sistema formal de relações que antecede, ordena e regula o dizível, a fala. Essa forma de conceber a língua impõe à palavra uma dependência a um sistema de relações, de processos que inviabilizam, insisto, uma compreensão lexicalista que a tomaria pelo viés da unidade e da substância, como portadora de um conteúdo ou como etiqueta de “objetos” e “coisas”. Pode-se dizer, em linhas gerais, que Freud inaugura um dispositivo de escuta baseado não na relação entre palavras e coi-

sas, mas na relação entre palavras e palavras (ou porções de palavras). Em suma, Freud aposta na *primazia da relação*, sendo as palavras um ponto de partida para a escuta de relações.

4 AS DUAS DIREÇÕES DO SEM SABER

O que foi dito até aqui me permite esboçar o desdobramento, em duas direções, do título deste trabalho, explorando o equívoco do *sem saber* para distinguir e delimitar as duas direções de leitura implicadas no título. Falo em *equívoco* e não em *ambiguidade* pois tomo partido de uma posição que considera a *falha* uma propriedade constitutiva — e não um mero acidente casual ou incidental — das línguas. Uma língua é uma estrutura equívoca. Por conta de seu mecanismo, os elementos que a constituem deslizam em uma cadeia, impedindo tanto que a nossa fala seja compreendida como uma mera “transmissão de informações” ou “conteúdos” unívocos quanto que seja possível *dizer tudo* por meio de uma inflação ou excesso de palavras. A despeito das nossas fantasias de completude e totalidade, que fazem com que estejamos o tempo inteiro tentando desfazer os seus efeitos, a falha e a falta são marcas indelévels da nossa condição de sujeitos de linguagem.

A barreira do recalque não é furada pelo excesso ou pelo cálculo racional, mas por aquilo que emerge à revelia, de acordo com as modalidades da condensação (como no lapso verbal dos “cinco membros em ordem”) ou do deslocamento (como no canônico esquecimento do nome *Signorelli*), ambos relatados por Freud na *Psicopatologia da vida cotidiana*). Lembremos que ele afirma que o deslocamento “não é arbitrário, mas segue trilhas calculáveis e previsíveis”, pois o nome ou os nomes do substituto mantêm “uma relação *averiguável* com o nome buscado” (FREUD, 1901, p. 20, grifo nosso). É precisamente nesse sentido que o deslocamento pode ser compreendido como um processo relativamente distinto da condensação. No deslocamento, um afeto se desvincula de uma representação intensa se ligando a

outra menos intensa. Freud nos dá vários exemplos disso em *A interpretação dos sonhos*. Destaco uma passagem bastante ilustrativa:

O trabalho do sonho não é apenas mais descuidado, mais irracional, mais esquecido e mais incompleto do que o pensamento de vigília; é inteiramente diferente deste em termos qualitativos e, por essa razão, não é, em princípio, comparável com ele. Não pensa, não calcula nem julga de nenhum modo; restringe-se a dar às coisas uma nova forma. Pode ser descrito de forma exaustiva mediante a enumeração das condições que têm de satisfazer para produzir seu resultado. Esse produto, o sonho, tem, acima de tudo, de escapar à censura, e com esse propósito em vista, o trabalho do sonho se serve do deslocamento das intensidades psíquicas a ponto de chegar a uma transmutação de todos os valores psíquicos (FREUD, 1900, p. 490).

No deslocamento, as relações não são de fusão (ou de seleção, como na associação que demarca as relações de condensação), mas quase lógicas: em vez de “pão”, o que ocorre é uma relação de substituição (afeita à lógica) que, sob efeito da censura, troca uma palavra pela outra (*mutter* por *butter*). A falha e a falta emergem a partir de traços formais através dos quais, na língua, uma *outra cena* tenta vir à tona e dizer a *verdade* por meio de algo que é rigorosamente tratado como um *engano* pelo falante.

Por outro lado, aquilo que uma certa linguística (que não se deixa afetar pela psicanálise) usualmente chama de “ambiguidade” seria uma propriedade ligada apenas a certos enunciados, tais como “Ela bateu na vizinha de bengala” (ambiguidade estrutural que produz duas interpretações: “Ela, de bengala, bateu na vizinha” ou “Ela bateu na vizinha que usava bengala”) ou “Te esperei no banco à tarde inteira” (ambiguidade lexical da palavra “banco” como *móvel* ou *ins-*

tituição bancária). Ora, do ponto de vista do *equívoco*, toda palavra é equívoca, justamente porque não é unívoca e porque pode deslizar. Não emitimos, tais como outras espécies de animais, sinais dotados de um caráter monossêmico.¹² Isso quer dizer que *todas* as palavras e frases são equívocas, ou seja, podem deslizar na cadeia adquirindo outros efeitos de sentido (e não apenas algumas, essas consideradas ambíguas em relação a outras que seriam, por sua vez, não ambíguas). Como bem disse Freud (1905b, p. 41), “as palavras são um material plástico, que se presta a todo tipo de coisas”, justamente porque o seu material não se compõe de conteúdos ou substâncias, mas de traços vazios que deslizam em uma cadeia de relações.

Mas voltemos às duas direções possíveis do *sem saber* no título deste trabalho. Em primeiro lugar, Freud de fato desenvolve uma investigação sobre a língua, ainda que à revelia da linguística, isto é, do campo que de fato se ocupa desse objeto. É, inclusive, notável o fato de que as observações linguísticas de Freud sejam mais interessantes para a linguística moderna do que as reflexões empreendidas pelos linguistas e filólogos que ele próprio toma como referências.

A reflexão freudiana sobre a língua produz avanços consideráveis a despeito dos erros, por vezes grosseiros, dos seus interlocutores,¹³ e há uma série de trabalhos no campo da linguística que exploram essa questão, entre eles os de Émile Benveniste (que vai comentar, no texto supracitado, as intuições linguísticas de Freud em *O sentido antitético das palavras primitivas* e *A negativa*) e Michel Arrivé¹⁴ (que procura mapear os “linguistas” de Freud). Não me deterei aqui nessa direção do *sem saber*, isto é, no Freud que apesar da precária interlocução epistemológica foi capaz de produzir avanços consideráveis na reflexão sobre a língua.

12 Ver, a esse respeito, a distinção que Émile Benveniste faz entre *linguagem humana e comunicação animal* (BENVENISTE, 1952).

13 Ver, por exemplo, as críticas que Benveniste faz a Carl Abel em *Observações sobre a função da linguagem na descoberta freudiana* (BENVENISTE, 1956).

14 No notável *Freud e seus linguistas: Sperber, Abel, Schreber* (ARRIVÉ, 2001).

Gostaria de me concentrar na segunda direção, aquela que se debruça sobre o fato de que, ao falar do funcionamento do psiquismo, Freud, *sem saber*, descreve processos linguísticos (tais como o da formação de palavras) ligados ao funcionamento fonológico, morfológico e sintático das línguas naturais. É nesse sentido que Claudine Normand¹⁵ vai afirmar que Freud *encontra a linguística na clínica*, no material verbal de seus pacientes. O que ele chama de “associação livre” está em conexão íntima com o que Saussure chama, no *Curso de linguística geral*, de “mecanismo da língua”, ou seja, as relações sintagmáticas e as relações associativas que podem ser também chamadas de “combinação” e “seleção” (ou ainda de “metonímia” e “metáfora”). Esse é o mecanismo que propicia que uma associação deslize na cadeia, combinando ou substituindo palavras, e permitindo, à revelia da racionalidade instrumental do falante, um furo na censura e a possibilidade de dizer algo que não poderia ter sido dito de outra maneira. É nesse sentido que as relações associativas e sintagmáticas podem ser pensadas como modalidades muito parecidas com aquilo que Freud chama, nos textos aqui mobilizados, de “condensação” e “deslocamento”. A compreensão freudiana de que condensação e deslocamento são modalidades de formação de palavras encontra também aquilo que Saussure chama de “analogia” no *Curso de linguística geral*. É isso que nos permite dizer que o *mecanismo* que rege o funcionamento dos processos primários é homólogo àquele que rege o funcionamento da língua. Isso não quer dizer que a língua esteja situada no inconsciente, mas que o mecanismo de funcionamento da língua é correlato ao mecanismo dos processos primários. Ambas as estruturas operam da mesma maneira, ou seja, por condensação e deslocamento (ou, em termos linguísticos, por metáfora e metonímia).

15 Normand (1976).

5 A ESTRANHEZA FAMILIAR DA PALAVRA

Embora seja bastante familiar no jargão psicanalítico, “palavra” não aparece como verbete em nenhum dos seus dicionários especializados mais conhecidos publicados no Brasil. Apenas no *Dicionário enciclopédico de psicanálise* de Pierre Kaufmann (1996) há uma menção, que serve apenas para redirecionar o leitor a outro verbete: “fala”.

E não é só na psicanálise que a palavra é tida como algo tão trivial e intuitivo que sequer precisa passar por um processo de conceitualização. Todos nós, falantes de uma língua, sabemos perfeitamente o que são essas unidades que utilizamos para formar frases. Mas definir o conceito de palavra é um problema tão antigo quanto a própria reflexão sobre a linguagem.

A ciência que se ocupa da língua possui com a palavra uma relação bastante paradoxal. O lexicólogo Alain Polguère (2018, p. 51) afirma que, “para evitar qualquer confusão, não utilizamos jamais *palavra* como termo linguístico técnico”. A linguística tende a abdicar da palavra devido à sua “falta de rigor” (DUBOIS *et al.*, 1973, p. 451), dizem os organizadores do prestigioso *Dicionário de linguística*. No *Dicionário enciclopédico das ciências da linguagem* de Oswald Ducrot e Tzvetan Todorov, a noção sequer aparece (DUCROT; TODOROV, 1998). “Signo”, “item lexical”, “lexema”, entre outros, tomarão a frente como termos técnicos mais adequados à linguística que se desenvolve desde a publicação do *Curso de linguística geral*.

Além disso, há uma dificuldade acessória: na fala, a palavra não é discernível como na escrita. Na escrita, a palavra é usualmente definida como “qualquer sequência que ocorra entre espaços e/ou sinais de pontuação” (BASÍLIO, 1987, p. 11). Na cadeia falada, a dificuldade se impõe justamente por conta de características inerentes à sua natureza fônica (e não gráfica). Pensemos em uma sequência na qual um analisante diz frases como “Eu não gosto de X porque ela fala mais do que ouve” ou “Ela divulgou uma foto com o novo namorado e a

legenda era ‘O casal de milhões’ e do lado o milho, o milho, o milho”. No primeiro caso, o que nos assegura de que o que está sendo dito é o verbo “ouvir” conjugado no presente do indicativo e não o verbo “haver” no pretérito perfeito? No segundo caso, o que nos assegura de que o que está sendo dito é a articulação de um artigo com um substantivo [*o + milho*] e não o verbo “humilhar” conjugado na primeira pessoa do presente do indicativo? No batimento da língua com a fala, a homografia é tensionada com a natureza fônica da homofonia e da homonímia. É isso que nos autoriza a pensar a palavra como uma unidade profundamente imaginária, ou seja, um feixe fônico capaz de deslizar em múltiplas direções, que só adquire efeito de unidade no imaginário.

Apesar dessa recusa, a linguística fala em formação de *palavras* quando descreve fenômenos de derivação (isto é, quando o substantivo “feliz” é acrescido do sufixo “-mente” e produz o advérbio “felizmente”) ou composição (quando o substantivo “plano” e o adjetivo “alto” formam o substantivo “planalto”). Usualmente, a linguística tende a separar desses dois processos de *formação* o processo de *criação*, ou seja, a neologia, que consiste na “criação de um item léxico cujo significante seja totalmente inédito, isto é, tenha sido criado sem base em nenhuma palavra já existente” (ALVES, 2004, p. 11). Há, portanto, uma distinção entre *formar* e *criar* palavras. Sendo assim, de um ponto de vista estritamente linguístico, apenas a derivação pode ser compreendida como um processo *formativo*, enquanto a flexão sempre produzirá formas distintas de uma *mesma* palavra e a neologia *cria* palavras inéditas.

A neologia é um recurso importante tanto no chiste (*famillionário*) quanto no sonho (*autodidasker*) porque o trabalho conjunto da condensação e do deslocamento produz um item lexical tão *novo* quanto *absurdo*, apto a produzir uma diferença, uma marca na cadeia de repetições, sendo produtivo enquanto denúncia da *outra cena* que irrompe no suposto caráter lógico e racional do dizer. Ao mesmo tempo, a

neologia não produz os elementos: eles já estão inteiramente disponíveis *em potência*, ou seja, virtualmente na língua. Saussure formaliza essa reflexão: a palavra não é criada pelo falante no ato do dizer, mas antes, na língua, estando submetida às suas leis. Ao seu mecanismo, portanto. Uma passagem do *Curso de linguística geral* pode esclarecer esse ponto:

Uma palavra que eu improvise, tal como *in-de-cor-ável*, já existe em potência na língua; encontramos-lhe todos os elementos em sintagmas como *decor-ar*, *decor-ação* : *perdo-ável*, *manej-ável* : *in-consciente*, *in-sensato* etc., e sua realização na fala é um fato insignificante em comparação com a possibilidade de formá-la (SAUSSURE, 1916b, p. 193).

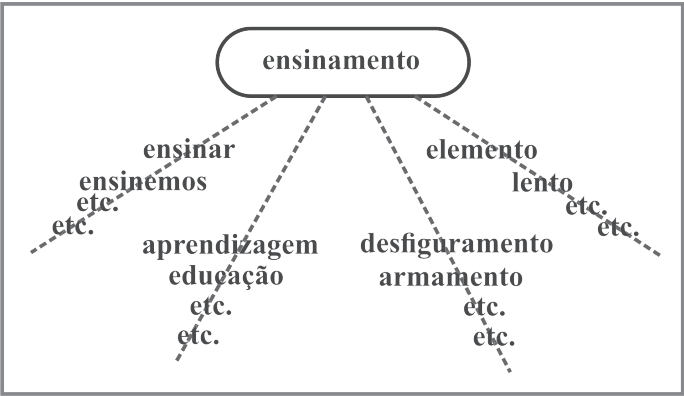
Dizer que as palavras *se formam* ou *se criam* é dizer que elas não são unidades, mas resultados ou efeitos de um processo formal, ou seja, de um processo que mobiliza formas verbais (palavras e porções de palavras), e não *ideias* ou *pensamentos* que só incidentalmente ganhariam corpo verbal. Ou seja, pensar em *formação* e *criação* nos leva a romper com uma posição lexicalista ingênua que considera a língua uma espécie de repertório no qual as palavras seriam unidades prontas e acabadas, *livremente* escolhidas pelo falante.

6 A PALAVRA É UM RESULTADO, ASSIM COMO UM CHISTE

Pelo que acabamos de ver, tanto Saussure quanto Freud vão insistir no fato de que a palavra só pode ser compreendida se levarmos a sério o fato de que ela pertence a um sistema que estrutura silenciosamente as regras de sua formação. Os processos de formação de palavras estão submetidos ao sistema de relações de uma língua e não podem ser compreendidos no nível da palavra ou da criatividade individual do falante.

O princípio das criações da língua é, para Saussure, a analogia. Ao tratar desse conceito, ele afirma que “toda criação deve ser precedida de uma comparação inconsciente dos materiais depositados no tesouro da língua, onde as formas geradoras se alinham de acordo com suas relações sintagmáticas e associativas” (SAUSSURE, 1916b, p. 192). É nesse sentido que Saussure afirma que, em , *x* seria, por analogia, igual a *repressionário*. A analogia permite a Saussure pensar o eixo das relações associativas, ou seja, apontar para a primazia do virtual (latente) na língua sobre as manifestações concretas (atuais) da cadeia falada:

Figura 1 – O eixo das relações associativas



Fonte: Saussure (1916b, p. 146).

Esse raciocínio em nada difere do raciocínio freudiano. Embora seja formalmente teorizado pela linguística saussuriana, esse conjunto de questões é bastante familiar na psicanálise, especialmente se pensarmos na condensação e no deslocamento. Se a condensação reúne e ordena o disperso, podemos pensá-la como uma tradução do latente (inconsciente) que emerge pela via da fala. Nesse sentido, dizer “latente” não significa dizer “oculto”, mas virtual, na medida em que as suas condições de possibilidade não são arbitrárias, mas definidas por um feixe de relações. Quanto a isso, devemos lembrar da passagem

em que Saussure insiste na *primazia da possibilidade sobre a realização* ao tratar da formação da palavra “indecorável”, citada anteriormente. Tratar o latente como oculto pode nos encaminhar a uma espécie de hermenêutica psicanalítica que nos conduz, inevitavelmente, à busca por um núcleo (ou por uma verdade). Freud, entretanto, nos diz, a respeito do sonho, que

[...] nunca é possível ter certeza de que um sonho foi completamente interpretado. Mesmo que a solução pareça satisfatória e sem lacunas, resta sempre a possibilidade de que o sonho tenha ainda outro sentido. Rigorosamente falando, portanto, é impossível determinar o volume de condensação (FREUD, 1900, p. 305).

É isso que nos impede de falar da palavra como uma *fachada* e nos leva a tomá-la como nó em uma rede.¹⁶ Não é *por trás* da palavra, mas *na* palavra, *sobre* a palavra, *pela* palavra que incidem as formações do inconsciente. Portanto, na condensação, uma representação inconsciente *funde*, em um só traço, múltiplos elementos de uma série associativa. Elaé, ao mesmo tempo, algo que frustra a censura, fazendo algo aparecer de modo alusivo, e testemunha da censura, na medida em que esse algo só pode aparecer dessa maneira, condensado. A diferença entre o latente e o manifesto pode ser pensada, aqui, pela pobreza do “relato” manifesto, necessariamente condensado, e pela riqueza de possibilidades do latente, afeita à contingência e livre de repressão no processo primário. Nos sonhos, nos chistes e nas parapraxias, a emergência de um elemento condensado é o ponto nodal em torno do qual orbitam outros, e, embora tenha sido tematizada de modo por menorizado na *Interpretação dos sonhos*, a condensação é uma modalidade presente nas formações do inconsciente de modo geral, sendo

16 Agradeço à colega Viviane de Freitas Souto pela ideia de pensar na impropriedade da palavra como *fachada*.

uma de suas técnicas principais. Em *Os chistes e a sua relação com o inconsciente*, Freud afirma que

[...] os interessantes processos de condensação acompanhados de formação de substitutivo, reconhecidos como o núcleo da técnica dos chistes verbais, apontam para a formação dos sonhos, em cujo mecanismo tem-se descoberto os mesmos processos psíquicos. Isso vale igualmente, entretanto, para as técnicas de chistes conceptuais — deslocamento, raciocínio falho, absurdo, representação pelo oposto — que desaparecem, cada um e todos, na técnica de elaboração do sonho (FREUD, 1905b, p. 89).

E é justamente nessa obra que Freud pensa que uma das técnicas do chiste consiste precisamente em *formar palavras*. O chiste é uma “condensação acompanhada pela formação de um substituto” (FREUD, 1905a, p. 28). A palavra nova condensa uma *frase incidental*, recalcando-a. O célebre chiste do *familiônário* nos ajudará a pensar a questão:

Na parte dos *Reisebilder* [Quadros de viagem] intitulada “Os banhos de Lucca”, Heine apresenta a deliciosa figura de Hirsch-Hyacinth, agente de loteria e pedicuro de Hamburgo, que se gaba ao poeta de suas relações com o rico barão de Rothschild e, por fim, diz: “E, tão certo como Deus me dará tudo de bom, doutor, sentei-me ao lado de Salomon Rothschild e ele me tratou como um semelhante, de modo bem *familiônário*” (FREUD, 1905a, p. 27).

Ou seja, *familiônariamente* ocorre no lugar de “Ele me tratou bastante familiarmente, isto é, tanto quanto possível para um milionário”, precisamente no lugar da passagem marcada em *itálico*. A condensa-

ção produz outro conjunto de relações, que podem apontar tanto para “Ele me tratou como um seu igual” quanto para “Ele me tratou como um familiar”, ou para “Ele me tratou como um milionário”. Formulações que, por sua vez, não podem ser reduzidas a um conteúdo unívoco. Nas formações do inconsciente, portanto, o recalque incide sobre a palavra, que resiste à censura sob as modalidades formativas da condensação e do deslocamento, potencialmente ou virtualmente presentes enquanto condições de possibilidade na língua. A palavra é, portanto, uma das vias pelas quais o inconsciente denuncia, através da língua, a sua eficácia material no “pensamento” ordinário, torcendo a censura e insistindo em impor sua marca.

7 CONCLUSÃO, POR ORA

Este breve texto poderia ter ido, como as palavras, por muitas outras direções.¹⁷ Optei por um caminho que contemplasse de forma panorâmica uma relação possível entre o mecanismo da língua e o mecanismo que rege as formações do inconsciente a partir de uma hipótese — provisória, como qualquer hipótese — de que esse mecanismo é, rigorosamente, o mesmo: *combinação e seleção, relações sintagmáticas e relações associativas, metáfora e metonímia, condensação e deslocamento*.

Esse caminho permite restituir na reflexão psicanalítica um debate sobre a palavra que não seja apenas um pano de fundo teórico, mas uma teorização constitutiva da clínica freudiana, desde as suas origens. Nos *Estudos sobre a histeria*, Josef Breuer conta a história da senhorita Anna O., pseudônimo de Bertha Pappenheim, uma jovem austríaca de 21 anos que padeceu de sintomas histéricos após a morte de seu pai, a quem ela “amava apaixonadamente” (BREUER, 1895,

¹⁷ Um exemplo talvez bastante claro é o livro de Eliana de Moura Castro intitulado “Psicanálise e linguagem”, que investiga a relação entre psicanálise e linguística a partir do viés da *negação* (CASTRO, 1986). Há, portanto, muitas vias de investigação na fronteira entre esses campos.

p. 31). Seus sintomas eram variados e iam desde tosse nervosa, estrabismo e dores de cabeça até paralisias e alucinações. Além disso, a paciente apresentava distúrbios de fala. Breuer afirma que

[...] em momentos de grande angústia faltava-lhe por completo a fala ou misturava confusamente os mais diversos idiomas. Nas horas melhores e mais livres, falava francês ou italiano. Entre esses períodos e aqueles em que falava inglês, havia amnésia total (BREUER, 1895, p. 33).

Para além de todas as questões que implicam a relação entre sintoma, palavra, língua(s) e fala, não é trivial lembrar que foi Anna O. quem batizou o método terapêutico de *talking cure*. Essa intuição bastante apropriada da paciente de Breuer se transformou em uma expressão popular nos meios psicanalíticos e é correntemente traduzida para o português tanto como “cura pela palavra” quanto como “cura pela fala”. A dimensão da palavra parece, portanto, fazer parte do horizonte teórico e clínico da psicanálise desde as suas origens.

Assim como Breuer, Freud foi muito sensível ao fato de que a fala dos pacientes poderia ser compreendida como portadora de elementos incapazes de serem apreendidos por uma posição que sustenta o paciente no lugar de uma observação passiva, ou seja, que situa a verdade no saber na autoridade absoluta do olhar médico. Nesse cenário, o paciente é um espaço puramente indiciário, desprovido de saber. A sua fala não possui nenhuma legitimidade, pois o que importa, em última instância, é a palavra do médico. Se o médico vê, vê porque *sabe*, e há espaço apenas para um olhar legítimo, homólogo ao poder e ao protagonismo do médico. Essa era a medicina dominante no século XIX.

Com Freud, a passagem do olhar à escuta parece definir um novo horizonte de inteligibilidade da prática clínica, em oposição à medicina do século XIX, que não reconhecia no paciente um lugar de saber, mas um conjunto de índices discerníveis pela competência do olhar

médico. Não seria exagerado, portanto, dizer que *passamos de uma clínica do olhar a uma clínica da palavra*. Essa clínica restitui ao paciente um lugar de saber e poder radicalmente distinto, pois não é apenas a legitimidade de sua fala que está em questão, mas o estatuto dessa fala como matéria-prima de qualquer trabalho possível.

Há uma passagem no célebre caso Emmy von N., pseudônimo de Fanny Moser, que indica que a reivindicação dessa forma de conceber a clínica partia, inclusive, dos próprios pacientes, que insistiam em falar livremente e não sob coação ou demanda:

Aproveitei também a oportunidade para lhe perguntar por que ela sofria de dores gástricas e de onde provinham. (Creio que todos os seus acessos de zoopsia [alucinações com animais] são acompanhados de dores gástricas.) Sua resposta, dada a contragosto, foi que não sabia. Pedi-lhe que se lembrasse até amanhã. Disse-me, então, num claro tom de queixa, que eu não devia continuar a perguntar-lhe de onde provinha isso ou aquilo, mas que a deixasse contar-me o que tinha a dizer (FREUD, 1895, p. 95).

Ao romper com a verticalidade das relações de saber e poder no espaço médico, o dispositivo freudiano é confrontado com um saber que emerge das palavras do paciente, e não da autoridade do médico. Além disso, Freud vai insistir no fato de que tudo que é falado se estrutura sobre a língua, sob a forma de frases, palavras e porções de palavras encadeadas, que se associam. É nessas cadeias associativas que é possível escutar tropeços, falhas que apontam para um conflito entre as instâncias do aparelho psíquico. Reside aí tanto a importância do aspecto formal da palavra e da língua quanto a primazia das relações sobre os elementos.

Foi apostando na importância da palavra na clínica freudiana que procurei propor um percurso que parte de uma discussão sobre a pa-

lavra em Freud e desemboca em Saussure. Essa saída nos oferece um bom lugar de tensionamento, jamais de integração, e nos permite, ao mesmo tempo, situar convergências e delimitar fronteiras entre psicanálise e linguística. Talvez esse seja um dos muitos caminhos que podem nos fazer compreender que a regra de ouro da psicanálise — a *associação livre* — repousa em uma teoria da escuta inseparável de uma reflexão consistente sobre o funcionamento da língua, lugar no qual opera o *trabalho da fal(h)a*.

REFERÊNCIAS

- ALTHUSSER, L. **Ler O capital**. Rio de Janeiro: Zahar, 1979. v. 1.
- ALTHUSSER, L. **Por Marx**. Campinas: Editora da Unicamp, 2015.
- ALVES, I. M. **Neologismo**: criação lexical. São Paulo: Ática, 2004.
- ARRIVÉ, M. Freud e seus linguistas: Sperber, Abel, Schreber. In: ARRIVÉ, M. **Linguística e psicanálise**: Freud, Saussure, Hjelmslev, Lacan e os outros. São Paulo: Edusp, 2001. p. 79-91.
- BASÍLIO, M. **Teoria lexical**. São Paulo: Ática, 1987.
- BENVENISTE, É. (1952). Comunicação animal e linguagem humana. In: BENVENISTE, É. **Problemas de linguística geral**. Campinas: Pontes, 2005. v. 1. p. 60-67.
- BENVENISTE, É. (1956). Observações sobre a função da linguagem na descoberta freudiana. In: BENVENISTE, É. **Problemas de linguística geral**. Campinas: Pontes, 2005. v. 1. p. 81-96.
- BREUER, J. (1895). Srta. Anna O. In: FREUD, S. **Estudos sobre a histeria (1893-1895)**: em coautoria com Josef Breuer. São Paulo: Companhia das Letras, 2016. p. 30-48. (Obras completas, 2).
- CASTRO, E. M. **Psicanálise e linguagem**. São Paulo: Ática, 1986.

DOSSE, F. **História do estruturalismo**: o campo do signo (1945-1966). São Paulo: Editora Unesp, 2018. v. 1.

DUBOIS, J. *et al.* **Dicionário de linguística**. São Paulo: Cultrix, 1973.

DUCROT, O.; TODOROV, T. **Dicionário enciclopédico das ciências da linguagem**. São Paulo: Perspectiva, 1998.

FOUCAULT, M. O que é um autor? *In*: FOUCAULT, M. **Estética**: literatura e pintura, música e cinema. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009. p. 264-298.

FREUD, S. (1891). **Sobre a concepção das afasias**: um estudo crítico. Belo Horizonte: Autêntica, 2020. (Obras incompletas de Sigmund Freud).

FREUD, S. (1985). Sra. Emmy Von N., 40 anos, da Livônia. *In*: FREUD, S. **Estudos sobre a histeria (1893-1895)**: em coautoria com Josef Breuer. São Paulo: Companhia das Letras, 2016. p. 75-155. (Obras completas, 2).

FREUD, S. (1900). **A interpretação dos sonhos (I) (1900)**. Rio de Janeiro: Imago, 2001. (Edição standard brasileira, 4).

FREUD, S. (1901). **Psicopatologia da vida cotidiana**: sobre esquecimentos, lapsos verbais, ações equivocadas, superstições e erros. Belo Horizonte: Autêntica, 2023. (Obras incompletas de Sigmund Freud).

FREUD, S. (1905a). **O chiste e sua relação com o inconsciente (1905)**. São Paulo: Companhia das Letras, 2017. (Obras completas, 7).

FREUD, S. (1905b). **Os chistes e a sua relação com o inconsciente (1905)**. Rio de Janeiro: Imago, 1996. (Edição standard brasileira, 8).

FREUD, S. (1922) **O ego e o id e outros trabalhos (1923-1925)**. Rio de Janeiro: Imago, 1996. (Edição standard brasileira, 19).

HJELMSLEV, L. **Essais linguistiques**. Copenhague: Nordisk Sprog-og Kulturforlag, 1959.

KAUFMANN, P. **Dicionário enciclopédico de psicanálise**: o legado de Freud e Lacan. Rio de Janeiro: Zahar, 1996.

MANIGLIER, P. **A vida enigmática dos signos**: Saussure e o nascimento do estruturalismo. Curitiba: Cultura e Barbárie, 2023.

MAURO, T. Notes. In: SAUSSURE, F. **Cours de linguistique générale**. Édition critique préparée par Tullio de Mauro. Paris: Payot, 1976. p. 405-477.

MOUNIN, G. **Saussure ou le structuraliste sans le savoir**. Paris: Seghers, 1968.

NORMAND, C. **Métaphore et concept**. Bruxelles: Éditions Complexe, 1976.

POLGUÈRE, A. **Lexicologia e semântica lexical**: noções fundamentais. São Paulo: Contexto, 2018.

ROUDINESCO, E. **História da psicanálise na França**: a batalha dos cem anos – 1885-1939. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1989. v. 1.

ROUDINESCO, E. **História da psicanálise na França**: a batalha dos cem anos – 1925-1985. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1988. v. 2.

SAUSSURE, F. (1916a). **Cours de linguistique générale**. Édition critique préparée par Tullio de Mauro. Paris: Payot, 1976.

SAUSSURE, F. (1916b). **Curso de linguística geral**. São Paulo: Cultrix, 2006.

Freud, linguist without knowing it

ABSTRACT

This essay aims to provide an overview of the possible connections between the works of Sigmund Freud and Ferdinand de Saussure, founders, respectively, of psychoanalysis and linguistics, autonomous fields, each with unique theoretical objects irreducible to one another: the unconscious and language. Originating from discussions in the study group “Introduction to linguistics: boundaries with psychoanalysis”, coordinated by Sueli Souza dos Santos at CEPdePA/Serra, this text proposes an exercise to bridge distinct theoretical fields that intersect due to the nature of their objects, methods of investigation, and issues. It is intended for both psychoanalysts interested in linguistics and linguists interested in psychoanalysis, serving as an introductory reading that neither aims to elaborate exhaustively on nor to fully resolve the questions raised.

Keywords: Freud. Saussure. Linguistics. Psychoanalysis.

Recebido em 03/07/2024

Aceito em 12/08/2024

PRÊMIO TUTI

Um (re)encontro com o pai

Ricardo Siqueira Remião¹

Observava meu pai curvado sobre suas plantas. E sabia que aquela era a sua vida, aquele o seu trabalho, aquela a sua satisfação, aquele o seu mundo. Tirar a dor das plantas, restituir a vida a elas, fazê-las crescer fortes. [...] Dedicar-se a ler e curar as folhas. E o que eu virei? Não sou, talvez, um que lê a dor das folhas? Que lê os homens como se fossem folhas? Não me tornei isso talvez? Alguém que tenta curar a dor escrita nas folhas do húmus humano?

(Massimo Recalcati, O complexo de Telêmaco)

[...] éramos tão diferentes e nessa diferença tão perigosos um para o outro, que se alguém por acaso quisesse calcular antecipadamente como eu, a criança que se desenvolveria devagar, e você, o homem-feito, se comportariam um com o outro, poderia supor que você simplesmente me esmagaria sob os pés e que não sobraria nada de mim.

(Franz Kafka, Carta ao pai)

1 INTRODUÇÃO

O que é um pai? Esse é um questionamento que, em um primeiro momento, pode parecer simples para a maioria das pessoas. Pode-se levantar uma infinidade de conceitos igualmente aptos a respondê-lo.

¹ Psicanalista em formação e membro provisório do CEPdePA. E-mail: ricardosiqueiraremiao@gmail.com.

Vêm facilmente à consciência as imagens de genitor, chefe da família, protetor. Partindo para uma dimensão mais abstrata, surgem as ideias de líder, como de uma nação,² um exército ou uma religião. O oposto também é válido: cabem no escopo dessa figura os títulos de tirano, vilão, punidor ou, simplesmente, ausente. Essa figura evoca as mais distintas denominações, cuja única constante parece ser que são sempre investidas das mais intensas emoções — também poderia ser dito “pulsões” — humanas. Tendo em vista a centralidade que o pai, ao lado da mãe, tem na história da humanidade, não é surpreendente constatar a importância que ele toma na psicanálise.

Aquele que pretende tornar-se psicanalista é, em algum momento de sua jornada, interpelado pelo semblante paterno. Enquanto filhos — ou, mais precisamente, herdeiros do legado psicanalítico deixado por nossos antecessores —, como nos posicionamos perante a figura do pai? O fato parece ser que, devido à grandeza dessa figura na cultura e na história individual, é impossível tornar-se psicanalista sem se confrontar, identificar, matar ou reinventar o pai. Foram essas inquietações e questionamentos que me levaram a tomar esse tema como objeto de estudo. Nesse sentido, o objetivo deste trabalho é expor as nuances e evoluções que a ideia de pai tomou sob a caneta de Sigmund Freud ao longo de sua obra, assim como enunciar dois complementos conceituais oferecidos pelo pensamento de Jacques Lacan; e, por fim, apresentar dois exemplos da cultura respaldados pela teoria de Massimo Recalcati.

2 AS TRÊS FACES DO PAI EM FREUD

*O que herdaste de teus pais,
conquista-o, para fazê-lo teu.*
(Johann Wolfgang von Goethe)

O fundador da psicanálise nunca se cerceou de utilizar a própria história individual como ferramenta de compreensão dos mistérios

2 *Pater patriae* era o título outorgado ao grande líder na Roma antiga (POMBO, 2018).

da psique humana. Sendo assim, torna-se razoável inferir que a figura do pai permeia toda a obra de Sigmund Freud, de forma proporcional à grandeza que tal figura ocupava na sua história individual. Com o objetivo de compreender essa ideia ao longo da vasta obra freudiana, foi escolhida uma divisão em três perspectivas (CHERER, 2018). A primeira trata do momento inicial das pesquisas de Freud, quando ele se preocupa em formalizar uma etiologia das neuroses e, por meio dos relatos de suas pacientes, desenvolve a teoria da sedução. Na segunda, o pai da fantasia edípica toma o centro do pensamento freudiano a respeito da constituição das neuroses. Por fim, na terceira, Freud eleva a dimensão do Pai como um elemento operador que organiza não somente o psiquismo individual do sujeito, mas também a coesão social como um todo. É importante ressaltar que essa divisão tem fins meramente didáticos, pois Freud nunca demonstrou pensar sua obra dessa forma. Pelo contrário, os conceitos que o autor trabalha raramente são excludentes, e sim complementares.

2.1 O PAI SEDUTOR

Fundamentado pelos extensos trabalhos com pacientes consideradas histéricas, um jovem e empenhado Freud relata em cartas ao seu colega e amigo Wilhelm Fliess³ os progressos e dificuldades de sua inovadora teoria das neuroses. Nos seus *Estudos sobre a histeria* (FREUD; BREUER, 1893-1895), obra que marca os primórdios da investigação psicanalítica, a figura do pai já se mostrava central nos quadros patológicos apresentados. Freud é levado à conclusão de que seus pacientes padecem de uma doença psíquica que eclode na adultez, porém teria sua gênese na infância. A exposição a impressões sexuais numa idade em que o psiquismo do sujeito não tinha capacidade de

3 Médico otorrinolaringologista que residia em Berlim. Em 1887, conheceu Freud e tornaram-se grandes amigos. Trocaram correspondências até setembro de 1902 (ROUDINESCO; PLON, 1998).

elaboração do ocorrido tomaria uma dimensão traumática uma vez atingida a maturidade sexual. O encontro de um corpo maduro fisicamente com as experiências sexuais da infância revelaria um potencial ameaçador ao sujeito, o de efetivar na realidade aquilo que se encontrava seguramente limitado à fantasia no período da infância. Esse conflito elaborativo que se (re)apresenta ao psiquismo na puberdade é, resumidamente, a forma como Freud compreende o que viria a ser chamado de “teoria da sedução”. Os sedutores, nesse caso, seriam os pais (mais especificamente o pai), que de forma perversa introduziram no psiquismo da criança a sexualidade adulta.

Todavia, com o avanço de suas pesquisas, o autor se vê forçado a conclusões que não corroboram a sua hipótese inicial. Essas subsequentes frustrações culminaram na emblemática carta de número 69, escrita em 21 de setembro de 1897. Nessa carta, um Freud “desapontado porém esperançoso” relata a seu correspondente três motivos principais para “não acreditar mais em sua neurótica” (FREUD, 1897a, p. 265). Em primeiro lugar, estava a impossibilidade de encontrar o tesouro para sua teoria escondido detrás de um marco concreto nas histórias dos seus analisandos, um evento traumático que pudesse ser pontuado e tratado pelo analista até que se tornasse sadio. Freud se decepiona ao não conseguir levar os processos de análise a uma conclusão real. Em segundo lugar, estava a “inesperada frequência da histeria”. Isto é, a hipótese de que uma neurose no adulto derivaria necessariamente de um abuso real na infância levaria à conclusão pouco provável de que a maioria dos pais de Viena (incluindo o dele) seriam pervertidos: “A incidência da perversão teria que ser incomensuravelmente mais frequente do que a histeria dela resultante” (FREUD, 1897a, p. 265). Por último, Freud se depara com um fator que desacredita sua teoria da sedução, mas oferece uma alternativa que futuramente seria a pedra angular do pensamento psicanalítico:

[...] não há indicações de realidade no inconsciente, de modo que não se pode distinguir entre a verdade e a ficção que foram catexizadas pelo afeto. (Por conseguinte, restaria a solução de que a fantasia sexual se prende invariavelmente ao tema dos pais.) (FREUD, 1897a, p. 265-266).

A hipótese ainda incipiente apresentada aqui, de que na realidade psíquica não existiria distinção entre fato e fantasia, seria o início da concepção posteriormente desenvolvida na obra *A interpretação dos sonhos* (FREUD, 1900). É importante pontuar a riqueza que essa mudança de compreensão viria a conferir à psicanálise. Em 1897, Freud se encontra desapontado por não conseguir a confirmação de suas hipóteses; a natureza do inconsciente o previne de chegar a marcos concretos na história de seus pacientes que lhe permitiriam obter o esclarecimento absoluto acerca da formação de uma neurose. O que lhe restava era a fantasia, ou melhor, a compreensão de que o inconsciente, habitado por fantasias sexuais infantis recalcadas, teria força equivalente à de fatos concretos na vida de um sujeito.

“Será que essa dúvida representa apenas um episódio no avanço em direção a novos conhecimentos?” (FREUD, 1897a, p. 266). Esse é o questionamento que o autor faz na sequência da carta. Depois de um século de psicanálise, a resposta se tornou evidente, porém é interessante se deparar com sua hesitação. Da mesma forma que uma criança pequena não duvida da potência do pai, é difícil imaginar Sigmund Freud inseguro a respeito do futuro de sua obra. O salto teórico que o autor se vê forçado a dar, diante das limitações que sua teoria das neuroses demonstrava até então, é, sem sombra de dúvida, uma das mudanças paradigmáticas mais importantes não somente para a psicanálise, mas para a compreensão que a humanidade tem da vida psíquica de forma geral. Na tentativa de abrir uma janela para ventilar ideias as quais considerava estagnadas, Freud vislumbrou a riqueza do universo do inconsciente.

2.2 O RIVAL DA FANTASIA⁴

A partir do estudo dos sonhos, Freud passa a dar uma ênfase maior à fantasia e à sexualidade infantil na constituição psíquica dos sujeitos, bem como nas suas formações psicopatológicas. Esse giro teórico permitiu à ideia de pai transcender a figura do genitor de “carne e osso”. Por meio do funcionamento tipicamente onírico de deslocamento e condensação, os mais variados representantes⁵ puderam ser identificados como investidos dessa posição. Sendo assim, o pai deixa de atuar exclusivamente através da figura de uma pessoa e passa a ser considerado um operador fundamental na vida psíquica do sujeito.

É digno de nota que os primórdios do que seria concebido como complexo de Édipo já podem ser reconhecidos no pensamento freudiano desde 1897. Uma vez reconhecidas as limitações da teoria da sedução, Freud passa a buscar outras hipóteses quanto à etiologia das neuroses. Em 15 de outubro, na carta a Fliess de número 71, o autor menciona o seguinte:

Descobri, também em meu próprio caso, o fenómeno de me apaixonar por mamãe e ter ciúme de papai, e agora o considero um acontecimento universal do início da infância, mesmo que não ocorra tão cedo quanto nas crianças que se tornam histéricas. [...] Se assim for, podemos entender o poder de atração do Oedipus Rex, a despeito de todas as objeções que a razão levanta contra a pressuposição do destino; [...] a lenda grega capta uma compulsão que todos reconhecem, pois cada um pressente sua existência em si mesmo. Cada pessoa da plateia foi, um dia, um Édipo em potencial na fantasia, e

4 “O pai agora se torna um rival que se interpõe em seu caminho e de quem gostaria de livrar-se” (FREUD, 1940 [1938], p. 327).

5 Como um professor, um médico ou até mesmo abstrações (o trabalho ou o exército, por exemplo).

cada uma recua, horrorizada, diante da realização de sonho ali transplantada para a realidade, com toda a carga de recalçamento que separa seu estado infantil do estado atual (FREUD, 1897b, p. 273).

É o pai do complexo de Édipo que passa a tomar o centro do pensamento de Freud. O que está em pauta a partir de agora não é mais um pai perverso que faz insinuações sexuais aos seus filhos, e sim as fantasias provenientes da criança em relação aos adultos. O autor passa a dar ênfase a uma psicosssexualidade infantil representada pelos investimentos afetivos por parte da criança nos seus objetos de estima. Nos *Três ensaios da teoria da sexualidade* (1905), Freud evidencia a importância do reconhecimento da sexualidade infantil na compreensão tanto da sexualidade adulta como da gênese das neuroses. A curiosidade e as teorias sexuais infantis seriam o ponto de ancoragem das representações psíquicas dos seus pais na psique da criança.

De acordo com a teoria freudiana, na triangulação edípica, o pai tem efeitos distintos no psiquismo do menino e da menina. Para o menino, ele é aquele que se interpõe ao seu objeto de desejo fundamental, qual seja, a mãe. Enraivecida ao ver-se impedida, e ao mesmo tempo admiradora de sua posição de potência, a criança do sexo masculino passa a desenvolver sentimentos ambivalentes em relação ao pai. Em plena fase fálica do seu desenvolvimento psicosssexual, o elemento complicador surge no momento em que o jovem percebe que a sua primeira teoria sexual infantil, a de que existiria apenas um órgão sexual⁶ (FREUD, 1905), não se confirma na realidade. Haveria sujeitos que não possuem — ou pior, perderam — o pênis. Sendo assim, a fantasia de perda do seu estimado órgão passa a assombrar o menino.

Freud argumenta que, da mesma forma que no mito de Sófocles o herói Édipo não quer ceder passagem a Laio no estreito caminho a Tebas, no desfiladeiro do desejo, o garoto projeta no pai a sua fan-

6 O que passou a ser chamado de “monismo fálico”.

tasia inconsciente de eliminá-lo. Em outras palavras, alguém haverá de cair. O garoto se vê preso numa trama em que o apaixonamento pela mãe o colocaria em via de conflito com o pai e, por outro lado, o apaixonamento pelo pai o colocaria sob ameaça de tornar-se como a mãe. Ou seja, ambos os casos resultam na castração. Sendo assim, o menino abre mão dos seus impulsos eróticos por meio do mecanismo de identificação.⁷

Se o complexo de castração é o ponto que culmina na saída do menino do Édipo, no caso da menina, esse seria o ponto de entrada. Ao se deparar com a concepção traumática da diferença sexual, a menina ressentida a mãe por não lhe ter conferido o pênis e busca na figura do pai aquele que poderá lhe conceder a restituição do que foi perdido. Por meio da equação simbólica do “pênis ao bebê”, a menina desenvolve a fantasia de que seu pai lhe dará um filho; assim, “[...] seu complexo de Édipo culmina no desejo, longamente mantido, de receber do pai um filho como presente, de lhe gerar um filho” (FREUD, 1924, p. 212). A jovem acabaria por abandonar essa posição por ter as suas expectativas em relação ao pai frustradas. Para além de uma ameaça de castração, os fatores que operam essa mudança na menina parecem estar relacionados com a ameaça de perda do amor. É importante ressaltar que, mesmo após décadas de pensamento freudiano, o autor ainda resalta que o mecanismo pelo qual a menina opera a sua travessia pelo Édipo é “incompreensivelmente mais complexo e obscuro” (FREUD, 1924, p. 211).

O “Eu ideal” da criança, o qual desfrutava do investimento de todo o seu amor,⁸ se vê mortalmente ferido por conta do seu traslado pelo complexo de Édipo. Com o objetivo de preservar a perfeição narcísica que outrora foi livremente aproveitada, mas que diante da realidade já não pode manter-se intacta, a única saída do psiquismo é

7 “Talvez essa identificação seja absolutamente a condição sob a qual o Eu abandona seus objetos” (FREUD, 1923, p. 36).

8 “A esse Eu ideal dirige-se então o amor a si mesmo, que o Eu real desfrutou na infância” (FREUD, 1914, p. 40).

erigir um ideal de Eu com base nesses seres elevados⁹ conhecidos na infância. Essa seria a representação de um lugar ideal que precisaria ser alcançado para ser retomada a posição de completude narcísica. A criança projeta diante de si, como ideal, o substituto de seu narcisismo infantil (FREUD, 1914). “O ideal do Eu é, portanto, herdeiro do complexo de Édipo e, desse modo, expressão dos mais poderosos impulsos e dos mais importantes destinos libidinais do Id” (FREUD, 1923, p. 45).

Nove anos depois, no emblemático texto *O eu e o id* (1923), Freud viria a complementar a noção de ideal do Eu com o desenvolvimento de seu conceito de supereu. Todavia, em 1914, já se pode encontrar o germe dessa ideia:

Não seria de admirar se encontrássemos uma *instância psíquica especial*, que cumprisse a tarefa de assegurar a satisfação narcísica a partir do ideal do Eu e que, com esse propósito, *observasse continuamente o Eu* atual, medindo-o pelo ideal (FREUD, 1914, p. 41, grifo nosso).

Essa nova instância psíquica não se limita a uma concentração das primeiras escolhas objetais. O supereu possui função de vigilância, julgamento e punição, com o objetivo de aproximação do sujeito de seu ideal. A partir desse ponto, surge o imperativo duplo: “Assim (como o pai) você *deve* ser”, representando a identificação, e “Assim (como o pai) você *não pode* ser”, representando a proibição (FREUD, 1923, p. 42-43).

É indispensável ressaltar a suposição apresentada por Freud no texto de 1923 de que o supereu nasceria de uma identificação especificamente com o modelo de pai. Esse elemento se mostra importante pois, em nota de rodapé (FREUD, 1923, p. 39), o autor argumenta

⁹ “Quando pequenos nós conhecemos, admiramos, tememos estes seres elevados; depois os acolhemos dentro de nós” (FREUD, 1923, p. 45).

que as identificações mais importantes do sujeito ocorreriam com os pais (e não com o pai) da pré-história pessoal, justamente pelo fato de que, no momento em que esse processo ocorre, as figuras dos pais seriam avaliadas da mesma forma pela criança, por conta da ausência da certeza da diferença sexual. Entretanto, quando se trata do supereu, Freud faz questão de ressaltar a hipótese de uma identificação paterna. Por que seria esse o caso? O autor argumenta que uma identificação com a figura paterna teria o caráter de uma dessexualização (ou mesmo de uma sublimação). Uma vez sublimado o montante sexual da pulsão por meio da identificação com o pai, restaria um montante pulsional destrutivo, o qual justificaria teoricamente o caráter impiedoso e cruel muitas vezes demonstrado pela instância superegoica. O pai castrador da fantasia seria agora internalizado pela criança por meio da representação da lei e da moralidade.

2.3 O GUARDIÃO DA CULTURA

A terceira face do pai consiste nas funções que Freud atribui a esse conceito na conjuntura social. Os chamados “textos sociais” são o espaço da obra freudiana onde o autor se dedica a realizar uma aplicação dos dispositivos psicanalíticos, criados a partir do estudo do indivíduo, na conjuntura social. Como seria de se esperar, a noção de pai, que possui papel fundamental na constituição psíquica individual, tem igual proeminência na leitura de Freud acerca da constituição da civilização. *Totem e tabu* (1913) se destaca como o texto-chave para a compreensão da ideia de pai. Ele leva adiante uma hipótese de Charles Darwin sobre o surgimento do estado social no homem primitivo, a qual supõe que os humanos também deveriam ter se organizado em pequenas hordas nas quais um macho ciumento, mais forte e mais velho do que os demais, impediria a promiscuidade, expulsando qualquer outro macho que ameaçasse a sua posição de dominância (FREUD, 1913). Tal pensamento já possui certo grau de familiaridade

com os escritos de Freud, tendo em vista que, no complexo de Édipo, é associada ao pai essa figura do macho mais velho que ameaça qualquer outro que ouse tomar o seu lugar.¹⁰

Ao investigar as formações sociais de povos considerados por ele primitivos — e, por conseguinte, mais próximos dos humanos pré-históricos —, Freud compreende que estaria contido na figura do totem¹¹ aquilo que se situa no núcleo dos valores e das instituições da sociedade moderna. Mais especificamente, a proibição de manter relações sexuais com indivíduos pertencentes ao mesmo totem e a vedação de matar o animal totêmico seriam as regras nas quais se baseariam as leis fundacionais de qualquer organização social. Entretanto, em que medida essa teorização se relacionaria com a figura do pai da horda primeva? É na tentativa de responder a essa pergunta que Freud funda o mito basilar do conceito de pai em psicanálise.

Os irmãos, unidos no seu ódio ao pai por terem sido expulsos e privados do acesso às fêmeas da horda, se uniriam para fazer o que nenhum deles seria capaz de realizar individualmente, o assassinato e a subsequente canibalização do pai. Uma vez exitosos na sua empreitada, passariam a sentir um profundo sentimento de culpa, proveniente da admiração, bem como do medo de que eles próprios pudessem compartilhar do mesmo destino de seu progenitor. Como eram incapazes de individualmente submeter e expulsar os demais, a solução encontrada por esses indivíduos seria o estabelecimento de leis que os protegessem da morte pelas mãos de seus irmãos. Numa espécie de “obediência *a posteriori*”, esse conjunto de leis visaria a revogar o ato violento por meio da proibição de matar o substituto do pai, sendo este o totem. Além disso, vedaria aos indivíduos da horda o acesso

10 “No complexo de Édipo e no complexo de castração, o pai desempenha o mesmo papel, o de temido adversário dos interesses sexuais infantis. A castração ou seu substituto, o engeguecimento, é o castigo com que ele ameaça” (FREUD, 1913, p. 130).

11 “Mas o que é o totem? Via de regra é um animal, comestível, inofensivo ou perigoso, temido, e mais raramente uma planta ou força da natureza (chuva, água), que tem uma relação especial com todo o clã. O totem é, em primeiro lugar, o ancestral comum do clã...” (FREUD, 1913, p. 12).

a fêmeas então pertencentes a ele. Nesse sentido, a sociedade, assim como a religião e a moralidade, teriam como elemento fundacional a culpa pelo assassinato do pai (FREUD, 1913).

É dessa forma que Freud supõe que a figura paterna se encontra no núcleo do totemismo — como uma forma de aviso, aos membros do grupo, das consequências da realização de seus desejos.

Se o animal totêmico é o pai, o teor dos dois principais mandamentos do totemismo — os dois preceitos que constituem seu núcleo, não matar o totem e não ter relações sexuais com uma mulher do totem — coincide com o dos dois crimes de Édipo, que matou o pai e tomou a mãe por esposa, e com os dois desejos primordiais da criança, desejos cuja repressão insuficiente ou cujo redespertar forma o núcleo de talvez todas as psiconeuroses (FREUD, 1913, p. 131-132).

É essa construção de um pai morto, elevado à instância de lei no interior do psiquismo do sujeito, que confere consistência aos demais textos sociais de Freud. Em *Psicologia das massas e análise do eu* (1921), surge a figura do grande líder. Em meio à eclosão do movimento nazista na Europa, os questionamentos de Freud se direcionam para essa figura cativante e magnética em torno da qual o restante da humanidade tende a gravitar, principalmente em tempos difíceis. O autor argumenta que a tendência humana de organização num grupo homogêneo, carente de pensamento crítico individual e voltado para um propósito comum, seria uma derivação dos efeitos que o pai primordial exerceu sobre a horda (FREUD, 1921). De forma análoga ao que ocorre no contexto do exército e da igreja, em que os indivíduos se sentem igualmente amados e cuidados por uma figura de destaque, os irmãos da horda haviam se sentido oprimidos pelo pai. Esse estado de “apagamento subjetivo” que se observa nos movimentos de horda

seria a única postura possível perante o aspecto ameaçador do pai, que pode punir ou expulsar a qualquer momento.¹²

Em *O futuro de uma ilusão* (1927), o autor se debruça sobre as possíveis motivações para a criação das religiões ao longo da história da humanidade. Ele argumenta que a religiosidade surge por conta de uma necessidade fundamental do ser humano de apaziguar a sua sensação de desamparo. Dando substância a essa hipótese, Freud aponta para uma outra experiência de desamparo anterior, e inerente a todos os humanos, aquela sentida na infância. Nesse sentido, a mãe é o primeiro sujeito que, através de seus cuidados, apazigua as angústias da criança. Porém, logo é o pai quem assume essa função protetiva aos olhos da criança, por conta de uma crença na sua capacidade protetiva superior (FREUD, 1927). Na argumentação do autor, o vínculo entre pai e Deus se estabelece no indivíduo quando ele percebe a limitação do pai, proveniente de sua condição humana, o que corresponde à limitação da sua capacidade protetiva. A humanidade apela para a figura de um pai superior que, na sua onipotência, pode proteger de todos os perigos da vida. “Desta maneira, o motivo do anseio pelo pai equivale à necessidade de proteção contra os efeitos da impotência humana” (FREUD, 1927, p. 258). Todavia, mediante a relação ambivalente que se estabelece com o pai na infância, a figura de Deus herda deste uma dimensão punitiva (castradora), que demanda obediência.

Freud argumenta que a religião adquire uma função de regulação pulsional dos seres humanos devido à figura do “pai elevado” que se encontra no seu cerne. O autor dá sequência a essa ideia no trabalho de 1930 intitulado *O mal-estar na civilização*. Na tentativa de evitar a experiência de desprazer, a sociedade cria uma série de regramentos de cunho protetivo, os quais, paradoxalmente, acabam por gerar desprazer nos seus integrantes. Por conta da necessidade de convívio social, o ser humano acabaria por experienciar sintomaticamente as consequen-

12 “O pai primevo é o ideal da massa, que domina o Eu no lugar do ideal do Eu” (FREUD, 1921, p. 100).

ências da renúncia de suas pulsões. Através desse sentimento negativo, proveniente da inserção na cultura, o sujeito padeceria neuroticamente na sociedade, da qual provêm tais leis. Dessa forma, volta-se violentamente contra si, mais especificamente contra a figura internalizada do pai, que na infância do indivíduo deu substância à lei. O principal algoz do sujeito torna-se, portanto, o sentimento de culpa, proveniente das primeiras vivências ambivalentes com a figura do pai no seio familiar e agora exportado para a vida em comunidade. “O que teve início com o pai se completa na massa” (FREUD, 1930, p. 105). Da mesma forma que a função superegoica tem um caráter organizador da vida do indivíduo, as leis e preceitos sociais têm essa função na comunidade. De maneira contraintuitiva, quanto mais alinhado um sujeito se mostra com os preceitos sociais, mais demandado é por seu supereu.¹³

3 LACAN, O FILHO QUE RETORNA

Jacques Lacan (1901-1981) é um dos herdeiros que mais se dedicou a esmiuçar o legado teórico do pai da psicanálise. Indo na contra-mão do seu tempo, em que a teorização e a transmissão da psicanálise apontavam para outros rumos, ele propõe um retorno a Freud.¹⁴ Que quer dizer isso? O analista francês tenta nos alertar de que no coração da psicanálise mora a intenção de Freud, e de que, para preservar a saúde desse ofício, é necessário se manter atento a essa intencionalidade, não tomando os textos como lei dogmática, mas mergulhando neles. Mantendo o espírito de tentar tocar a essência daquilo que nossos antecessores nos deixaram, o objetivo da presente seção é trabalhar dois dispositivos teóricos do início do ensino de Lacan que enriquecem a concepção de pai na teoria psicanalítica: o nome-do-pai

13 “Quanto mais virtuoso o indivíduo, mais severa e desconfiadamente ele se comporta, de maneira que precisamente os que atingem maior santidade se recriminam da mais triste pecaminosidade” (FREUD, 1930, p. 95).

14 A temática dos filhos retornando aos pais será trabalhada na seção posterior do presente trabalho.

e os três tempos do complexo de Édipo. Assim como em Freud, a questão do pai é amplamente trabalhada na obra do psicanalista francês. Todavia, em observância ao limite de páginas do trabalho, se mostrou necessário realizar esse “corte” na teoria do autor.

3.1 O NOME-DO-PAI

[...] é preciso aí uma lei, uma cadeia, uma ordem simbólica, a intervenção da ordem da palavra, isto é, do pai. Não o pai natural, mas do que se chama o pai. A ordem que impede a colisão e o rebentar da situação no conjunto está fundada na existência desse nome do pai.
(Jacques Lacan, O seminário, livro 3)

De acordo com o psicanalista grego Markos Zafiropoulos, a criação do conceito de nome-do-pai por Lacan deve-se à sua leitura de um prefácio escrito por Claude Lévi-Strauss ao livro *Sociologie et anthropologie* (1950), do também antropólogo Marcel Mauss. Nesse breve texto, Lévi-Strauss introduz a ideia de “uma função semântica cujo papel é permitir ao pensamento simbólico se exercer apesar da contradição que lhe é própria” (LÉVI-STRAUSS, 1950 *apud* ZAFIROPOULOS, 2018, p. 278). Esse “espírito das coisas”, que em outras culturas recebe o nome de *mana*, *wakan* ou *orenda*, é a substância que traz a sensação de congruência da realidade. Seguindo a tradição da linguística de Ferdinand de Saussure, Lévi-Strauss evidencia que, no processo de pensamento, existe uma persistente inadequação entre o significante e o significado, “suscetível de ser resolvida apenas pelo entendimento divino. A potência do pai morto, ou *mana*, é a única capaz, como indicam os indígenas, de resolver essa inadequação” (LÉVI-STRAUSS, 1950 *apud* ZAFIROPOULOS, 2018, p. 278-279). Esse símbolo em estado puro cumpre a função semântica de vínculo entre o significante e o significado.

É importante ressaltar que no ensino de Lacan nunca há o encontro perfeito entre significante e significado. Sempre se impõe um resto, um resíduo na relação entre simbólico e imaginário que rejeita a simbolização; esse resto recebe o nome de “real”. A linguagem nunca é a coisa; os significantes só fazem remeter a mais significantes. Entretanto, a realidade manifestada através da linguagem mantém, com exceção de alguns casos, a sua consistência no discurso do sujeito. Esse é o tesouro que Lacan deposita no nome-do-pai, um significante que por si só não possui valor intrínseco,¹⁵ mas que, pela posição privilegiada que ocupa na cadeia significante, se torna aquele passível de conferir consistência a todos os que o sucedem.

A partir dessa ideia, torna-se possível compreender a construção que Lacan faz em seu *Seminário 3: as psicoses* (1955-1956). O psicanalista argumenta que a estrutura psicótica teria sua gênese na forclusão desse significante primordial, e, sendo assim, o restante da cadeia perderia a sua consistência. Nesse sentido, a alienação imaginária e a consequente produção do delírio seriam as funções compensatórias da ausência do nome-do-pai.

Essa verdadeira desposseção primitiva do significante, será preciso que o sujeito dela se encarregue e assuma a sua compensação, longamente na vida, por uma série de identificações puramente conformistas a personagens que lhe darão o sentimento do que é preciso fazer para ser um homem (LACAN, 1955-1956, p. 239).

Lacan, como um grande freudiano, introduz na psicanálise uma ideia que pôde depreender, em essência, dos ensinamentos de seu antecessor: a da função paterna. Para além de remeter a um sujeito que cumpre um dever na dinâmica familiar, essa função trabalha através

15 “O significante, como tal, não significa nada” (LACAN, 1955-1956, p. 214).

do significante “nome-do-pai”. Os esforços do autor consistem em deixar uma questão nítida: devemos saber *onde* procurar a função do pai; ela reside no plano simbólico. É isso que permite, por exemplo, que um pai faltante¹⁶ na concretude da vida de um sujeito seja um pai absolutamente presente em seu psiquismo. Essa função opera no simbólico porque é uma metáfora, e esse significante paterno surge no lugar do primeiro significante, o materno.

Poderia ser dito que o nome-do-pai recebe as suas atribuições do legado deixado por aquilo que a criança algum dia atribuiu à relação com a mãe. O que opera os movimentos de aparecimento e desaparecimento da mãe é o falo. “O que quer essa mulher aí? Eu bem que gostaria que fosse a mim que ela quer, mas está muito claro que não é só a mim que ela quer. Há outra coisa que mexe com ela” (LACAN, 1957-1958, p. 181). A causa dessa substituição do significante materno pelo paterno é justamente essa percepção do desejo da mãe. Como se dá esse processo?

3.2 OS TRÊS TEMPOS DO ÉDIPO

Expandindo a teorização freudiana a respeito da elaboração e da dissolução (ou não) do complexo de Édipo, Lacan propõe uma divisão em três tempos. A travessia edípica, aos olhos do autor, trata da questão de ser ou ter o falo. Esse elemento que o autor adiciona à triangulação edípica pode ser compreendido como o próprio significante do desejo (ROUDINESCO; PLON, 1998), aquele que responde a uma falta, ou seja, o único objeto passível de completar o sujeito.

O primeiro momento do complexo de Édipo consiste na ligação fundamental estabelecida entre a criança e sua mãe, em que se estabelecem os primórdios do processo de subjetivação. “Essa subjetivação consiste, simplesmente, em instaurar a mãe como aquele ser primor-

16 “Falar da carência da família não é falar da carência do complexo” (LACAN, 1957-1958, p. 174).

dial que pode estar ou não presente. No desejo da criança, em seu desejo próprio, esse ser é essencial” (LACAN, 1957-1958, p. 188). Nesse momento, o que está em jogo é ser ou não ser (*to be or not to be*) o falo. Investida de toda a onipotência de um Eu ideal, a criança se percebe como o falo da mãe,¹⁷ ou seja, como o objeto passível de satisfazê-la e, conseqüentemente, se satisfazer no processo. Daí Lacan depreende a máxima “O desejo é sempre desejo de Outra coisa”. Estabelecendo a possibilidade de sua satisfação na satisfação de sua mãe, a criança se encontra assujeitada à lei da mãe. Trata-se de uma relação absolutamente paradoxal: por um lado, a criança, onipotentemente, se constitui como o falo da mãe; por outro, se encontra na posição angustiante de completa dependência dos caprichos desta.

É nesse interjogo entre onipotência e angústia que o pai começa a dar suas primeiras pistas como tal. No segundo tempo edípico, aquele sujeito estranho¹⁸ que eventualmente surgia sem deixar marcas significativas no psiquismo da criança agora começa a ganhar relevância. Já não é mais possível evitar as atribuições causadas pelo fato de que a mãe, em quem a criança deposita todo o seu amor, faz referência a outro ser. Essa figura divina da primeira infância também depende de uma lei que não é a dela, busca na figura do pai aquilo que lhe falta. É digno de nota que Lacan deixa claro que se trata do pai a partir dos efeitos que este produz no discurso da mãe. É somente nessa medida que esse “invasor” poderia ser reconhecido com alguma legitimidade pela criança como aquele que é o suporte da lei. “O essencial é que a mãe funde o pai como mediador daquilo que está para além da lei dela e de seu capricho, ou seja, pura e simplesmente, a lei como tal” (LACAN, 1957-1958, p. 197). Nesse sentido, o pai está mais para um “político democraticamente eleito” do que para um ditador autocrático que reivindicou o poder para si. Apesar de ter sido investido em

17 “O sujeito se identifica especularmente com aquilo que é o objeto do desejo da mãe” (LACAN, 1957-1958, p. 198).

18 Dimensão real do pai.

seus poderes pela figura materna, aos olhos da criança, o pai é percebido imaginariamente como privador da mãe,¹⁹ como aquele que se intromete na díade para romper um estado primordial de satisfação.²⁰

Ter ou não ter, essa é a questão final da travessia edípica. No terceiro e derradeiro momento, o pai não é mais visto como aquele que priva a mãe do seu objeto de satisfação, e sim como o detentor daquilo que, supostamente, a mãe desejaria. Gradativamente, a criança passa a perceber que a palavra do pai possui poder vinculante em relação ao desejo materno. Ela passa a perder a fé na sua posição ao lado da mãe, e passa a crer na potência do pai como verdadeiro detentor do direito de estar nessa posição. O deslocamento do falo do próprio sujeito (Eu ideal) para a figura do pai — não como o falo, mas *investido simbolicamente* deste²¹ — é o ponto de identificação fundamental para que ocorra o declínio do complexo. “Essa identificação chama-se *Ideal do eu*” (LACAN, 1957-1958, p. 200).

4 PAIS E FILHOS

Neste ponto, é feita uma intersecção entre o conceito psicanalítico de pai e possíveis leituras de duas produções culturais: em primeiro lugar, o filme *Ad Astra*, e, em segundo, a relação entre Odisseu e Telêmaco como exposta no poema de Homero. Como subsídio teórico, são utilizados os escritos do psicanalista Massimo Recalcati.

4.1 AD ASTRA E ODISSEIA

O filme *Ad Astra* (2019) retrata a história de Roy McBride (Brad Pitt), um major do exército estadunidense que trabalha na divisão de

19 Dimensão imaginária do pai.

20 “É na medida em que o objeto do desejo da mãe é tocado pela proibição paterna que o círculo não se fecha completamente em torno da criança e ela não se torna, pura e simplesmente, o objeto de desejo da mãe” (LACAN, 1957-1958, p. 210).

21 Dimensão simbólica do pai.

exploração espacial. A trama ocorre num futuro próximo em que a humanidade expandiu os seus horizontes aos confins do sistema solar. Problemas começam a surgir quando a missão da expedição mais distante (cujos integrantes, acreditava-se, haviam morrido) passa a apresentar problemas técnicos graves. Roy, sendo um astronauta condecorado, é convocado a resolver o problema da expedição. Porém, não são as suas aptidões que o fazem ser escolhido para a missão, e sim o fato de seu pai, Clifford McBride (Tommy Lee Jones), o astronauta de maior destaque da história, ser o líder da missão. Acredita-se que Clifford esteja vivo, e Roy, sendo seu filho, seria o único capaz de convencê-lo a se comunicar novamente com a Terra. Caso contrário, uma missão de destruição seria enviada a Netuno para erradicar a ameaça da expedição em mau funcionamento.

Por trás da roupagem complexa de ficção científica, *Ad Astra* tem na sua essência uma relação entre pai e filho. Um paralelo pertinente pode ser feito com os personagens Odisseu²² e seu filho Telêmaco como expostos no poema *Odisseia*. A história tem início 10 anos após a conclusão da guerra de Tróia,²³ a qual também durou 10 anos. O príncipe Telêmaco, um jovem de 20 anos, habita um palácio com sua mãe, a rainha Penélope, na ilha de Ítaca. Após o longo período de ausência do rei Odisseu, surge um grupo de homens denominados “pretendentes”, os quais tinham o objetivo de desposar a rainha e assumir o trono. Nesse contexto, Telêmaco decide ir em busca do pai, pois não crê na possibilidade de sua morte.

Filhos em busca dos pais: essa é uma narrativa tão antiga quanto a própria humanidade. Tanto o astronauta Clifford McBride quanto o rei Odisseu são figuras grandiosas e muito estimadas pelos seus pares. Os seus filhos, por outro lado, são atormentados pela sua ausência. Roy se tornou um homem extremamente competente, porém mantém uma barreira intransponível entre si mesmo e o mundo ao seu redor —

22 Ou Ulisses, como é chamado no mito romano.

23 Conforme retratada na *Ilíada*, também de Homero.

“Eu tenho raiva de ele ter ido embora, ele abandonou a gente [...]. Eu acho que isso me impede de me relacionar, de me abrir com alguém, de me importar com outra pessoa” (AD ASTRA, 2019), diz. Telêmaco, por sua vez, cresceu apenas com o relato de quem era seu pai, sempre atento ao horizonte dos mares de Ítaca com a esperança de algum dia ver os barcos retornarem. Depois de décadas sem nenhuma notícia, ambos decidem ir ao encontro do pai. Um se lança aos confins do sistema solar e o outro, a mares desconhecidos.

Após uma longa viagem até o planeta Netuno, Roy se depara com um pai abatido e amargurado. Esse pai, ao ver-lhe, diz: “Faz 30 anos que respiro esse ar, como essa comida, enfrento essas adversidades... e nem uma única vez pensei em você ou sua mãe”. Olhando para cima, ao escutar seu pai no topo da nave, Roy diz: “Eu sei, pai”. Clifford continua: “Eu sabia que deixaria sua mãe viúva e você, órfão, mas eu encontrei meu destino. Então eu abandonei o meu filho”. Agora, já no topo da nave, no mesmo nível de seu pai, o filho responde: “Eu ainda te amo, pai. Vou levá-lo de volta”. Claramente relutante, o pai é convencido a ir com o filho. Os dois, *unidos por uma corda*, se dirigem à nave de resgate. Incapaz de abandonar a sua missão, Clifford se lança em direção à escuridão do espaço, arrastando Roy consigo. “Deixe-me ir, filho”, diz ele (AD ASTRA, 2019). Percebendo que sua única opção de sobrevivência é romper a corda que une os dois, Roy diz um último adeus a seu pai e se separa dele.

4.2 O (RE)ENCONTRO COM O PAI

Ao retornar de sua jornada, o personagem principal está transformado. Apesar da profunda decepção de se deparar com um homem louco e fragilizado, o oposto da figura heróica do pai da infância, o encontro parece ter dado a Roy aquilo que ele buscava. O rompimento com um ideal permitiu ao protagonista transformar a figura de seu pai do patamar de Deus (FREUD, 1927) para o de um homem, assim

como ele, permitindo-lhe sentir a mais profunda hostilidade, assim como o mais profundo amor. Nas palavras do protagonista: “O futuro é incerto, mas não estou preocupado. Vou contar com os mais próximos de mim, vou compartilhar seus problemas, como fazem com os meus, eu vou viver e vou amar” (AD ASTRA, 2019).

Se o encontro com um pai odioso foi o destino do protagonista de *Ad Astra*, o de Telêmaco foi outro. Chegando primeiramente às terras de Pilo e posteriormente a Esparta (canto I da *Odisseia*), Telêmaco é instruído pelo rei Menelau a voltar à Ítaca e, no eventual retorno de seu pai, ajudá-lo na retomada do seu reino. Tendo sobrevivido às intempéries de suas jornadas, pai e filho só se encontram novamente na humilde fazenda do criador de porcos Eumeu. A princípio, Telêmaco não reconhece Odisseu, que utiliza um disfarce de mendigo. Contudo, esse estranhamento dura apenas alguns instantes, e os dois podem finalmente se reencontrar: “[...] Telêmaco, logo, o nobre pai abraçou, desfazendo-se em pranto copioso. Ambos sentiram desejo incontido de ao pranto se darem, e prorromperam em choro ruidoso, como aves bulhentas” (HOMERO, 2015, p. 271). Uma vez reunidos, planejam a batalha que eventualmente devolveria a Odisseu o título de rei da ilha de Ítaca. Ao fim de sua jornada, Telêmaco também se encontra transformado.

O que está contido na busca pelo pai, em ambos os exemplos, é, em primeiro lugar, o reconhecimento da dimensão faltante do sujeito. O filho primeiramente compreende o pai como possuidor daquilo que a mãe deseja e, por consequência, passa a se identificar²⁴ com ele. Todavia, os exemplos escolhidos parecem evidenciar um passo a mais na elaboração psíquica do desejo. Em algum momento, os filhos percebem que nem mesmo esse sujeito idealizado é capaz de obter a satisfação plena, *que algo também falta ao pai*. Esse é um duro golpe à estruturação narcísica, e um passo inevitável em direção ao amadure-

24 “Quando pequenos nós conhecemos, admiramos, tememos estes seres elevados; depois os acolhemos dentro de nós” (FREUD, 1923, p. 45).

cimento. A missão de resgate do pai, empreendida por Roy McBride e Telêmaco, em vez de ser uma busca saudosista por um ideal infantil, é um reconhecimento maduro da fragilidade da condição humana. O movimento de ir ao encontro do pai presume, justamente, que ele possa ter se perdido.

Em ambos os casos, as principais contribuições dos pais na história de seus filhos não foram seus êxitos, e sim o modo como estes puderam responder à interrogação que o desejo não cessa de fazer a todo sujeito. “A função do pai é uma função de custódia do vazio, do não saber, não com uma intenção niilista, mas como condição da transmissão do desejo” (RECALCATI, 2017, p. 58). O êxito na função paterna não se encontra numa competência que possa ser transmitida conscientemente, numa ação ou ditame que faz do filho um sujeito. O pai não está onde se procura: essa mensagem subjaz a ambas as narrativas apresentadas acima. Portanto, se a função paterna não se concretiza numa atitude nem se positiva numa abstração, onde poderia se encontrar aquilo que se transmite de pai para filho?

4.3 ENTRE O TESTEMUNHO E A HERANÇA

Na tentativa de dar alguma resposta a esse impasse teórico, Massimo Recalcati articula dois conceitos, o do testemunho e o do ato de herdar. No seu livro *Cosa resta del padre?* (“O que resta do pai?”, em tradução livre), o autor apresenta a ideia de que, na Modernidade, as transformações sociais resultaram na possibilidade de repensar as constituições familiares, bem como os papéis designados a cada membro de uma família. A posição de *pater familias*²⁵ já não é mais garantida por um contexto social, e não confere ao pai uma autoridade imanente associada a seu lugar na família. Uma vez questionada a sua posição de autoridade, o que resta ao pai é o seu testemunho

25 Estatuto mais alto da configuração familiar na Roma antiga, conferido ao homem (FIORINI, 2015).

de uma existência desejante perante a vida. Longe de uma atitude didática, que visa a um modelo ideal de ensinamento, é precisamente na contingência singular de sua vida que o pai transmite o seu testemunho:

Não é um pai que se limite a situar a lei como impeditiva do gozo incestuoso. É um pai que sabe encarnar, em sua própria existência singular, a paixão do desejo, e precisamente (unicamente) porque a sabe encarnar, também pode transmiti-la (RECALCATI, 2017, p. 56).

Contudo, o testemunho do pai não basta para a transmissão do desejo; é necessário também que aquele que se entende como filho possa se apresentar como herdeiro. É sobre esse tema que Recalcati se debruça no livro *O complexo de Telêmaco* (lançado na Itália em 2013). As dificuldades não se situam exclusivamente no lugar do pai, pois num mundo hipermoderno, que se torna cada vez mais proficiente em rejeitar a experiência do vazio, a possibilidade de receber algo das gerações anteriores fica obstruída. “É a experiência do impossível introduzida pela Lei da palavra o que nos faz existir como filhos. O filho é, de fato, aquele que vem do Outro” (RECALCATI, 2022, p. 142). É nesse contexto que Recalcati desenvolve a ideia do *herdeiro certo*. O autor assinala que, no momento em que Telêmaco tomou coragem para ir ao encontro de seu pai, ele assumiu para si a responsabilidade perante o seu próprio desejo. O jovem herói assume a sua dívida simbólica, o que constitui a essência de um sujeito de linguagem. “Os seres humanos, como seres falantes — como diria Lacan, *falasser* —, são, acima de tudo, herdeiros da linguagem, herdeiros da Lei da palavra. É esse o débito simbólico que os vincula ao Outro” (RECALCATI, 2022, p. 128). O herdar é uma posição ativa perante o legado que é deixado. É no reconhecimento dessa dívida perante o Outro que se torna possível a gestão do desejo e, conseqüentemente, da vida humana.

Independentemente daquilo que poderiam encontrar, Roy McBride e Telêmaco se lançaram ao desconhecido — não para ver sua busca se perder na adoração ao Pai, e sim para *sair* desta, e trazer consigo algo dessa experiência. Um filho se depara com um pai odioso que o rejeita e deseja apenas o isolamento de toda a humanidade. O outro encontra um pai amoroso que o toma nos braços. “No herdar, mergulho em meu passado não para descobrir minhas Origens, mas para voltar, para emergir delas” (RECALCATI, 2022, p. 144). O pai não sabe, ou melhor, não tem como saber o que deixa ao filho. Cabe a este, na posição de herdeiro certo, ir ao encontro do legado deixado e conquistar aquilo que lhe pertence. Esse é o encontro da lógica do testemunho com o movimento de herdar. Não se trata de uma experiência objetivamente boa ou ruim, mas de uma jornada em direção ao interior do sujeito, onde se encontram potencialidades e pequenezas, dores e prazeres, amores e ódios. Não seria essa, fundamentalmente, a experiência de deparar-se com o legado das gerações anteriores?

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

5.1 ONDE O PAI (NÃO) ESTÁ?

Por meio de sua obra, Sigmund Freud construiu subsídios para a compreensão psicológica da figura paterna no psiquismo individual e no plano social. Entre a grandiosidade da representação psíquica e, muitas vezes, a falha do sujeito de carne e osso, fica demonstrada a ambivalência que o autor sentia em relação ao próprio pai.²⁶ Este é um dos fatos que a psicanálise denuncia a respeito do ato de criação: a inevitável “transfusão” de algo da essência do criador para sua criatura. Ora intencionalmente, ora inadvertidamente, o autor exemplifica, através de seus escritos, a relação de ambivalência fundamental entre

²⁶ Jacob Freud foi um humilde comerciante. Era significativamente mais velho do que sua esposa, Amália, mãe de Sigmund Freud (ROUDINESCO, 2016).

pais e filhos. Ele eleva a figura do pai aos patamares mais altos — de protetor a líder e a deus —, bem como reconhece, através de sua experiência clínica, o caráter deficitário dos pais de carne e osso.

Nas contribuições de Jacques Lacan, encontra-se um progresso teórico a respeito de qual seria a função do pai no psiquismo dos sujeitos. Contudo, com o desenrolar do seu pensamento, essa função viria a mudar. A partir do *Seminário 7: a ética da psicanálise* (1957-1958), Lacan “destitui” a figura paterna de sua função de ser o Outro do Outro, ou seja, a própria lei do Outro, e o situa como o *suporte* da lei. Essa mudança da lógica da castração, que inicialmente advinha da função paterna, seria gradativamente transportada para a relação do sujeito com a própria linguagem. Apesar de estar profundamente ligado ao pensamento de Freud, Lacan parece pressentir a necessidade de criar dispositivos que pudessem contemplar a miríade que é a subjetividade humana.

É importante ressaltar que o psicanalista francês, assim como Freud, deixou em sua teoria as lacunas e pressupostos necessários para o desenvolvimento de novas teorizações. Mas se nem Freud, nem Lacan (ou outros exemplos de pais superiores) o conseguiram, quem poderia estabelecer a verdade sobre a verdade? A resposta é que ninguém pode fazê-lo. Portanto, é necessário sempre se manter alerta. Chegando ao fim deste trabalho, uma questão para futuras produções se impõe: onde o pai *não* está?

5.2 OCASO DO PAI?

Diante das transformações sociais concernentes à emancipação da mulher, ao reconhecimento dos direitos das crianças e ao exercício de outras formas de parentalidade, a figura e a função do pai, assim como outros elementos da teoria psicanalítica, passaram a ser postas em questionamento. A atribuição do espaço da cultura ao homem e do âmbito da natureza à mulher, a divisão hierárquica entre os sexos e

a tendência patologizante daquilo que escapa à configuração familiar tradicional são alguns dos principais pontos levantados como crítica à psicanálise. O psicanalista Joel Birman (2006) nos alerta para certo isomorfismo que pode ser observado entre o discurso teórico dos nossos pais fundadores e os pressupostos fundamentais do patriarcado.

Em tese, no que concerne ao pai, essas dificuldades deveriam ser sanadas com a transposição lacaniana do pai ao plano simbólico, a qual apresentaria uma alternativa epistemológica aos impasses derivados da “encarnação” num sujeito. Todavia, as críticas mais contundentes a essa alternativa recaem sobre a percepção de que as atribuições da figura do pai foram desenvolvidas numa conjuntura social em que a dominação masculina é tão proeminente que um aspecto social (as relações assimétricas inerentes ao patriarcado) teria sido traduzido como um elemento “natural” da humanidade. Apesar de poderem se manifestar sob qualquer forma, os substitutos do pai continuariam sendo somente isto, substitutos da figura que recebe do sistema patriarcal as prerrogativas de líder, chefe e deus. Nas palavras da psicanalista argentina Leticia Fiorini (2015, p. 482), “ainda que pensada em um registro eminentemente simbólico, pode a função paterna desprender-se das conotações derivadas de uma sociedade patriarcal e androcêntrica [...]?”.

O objetivo desse questionamento não é erradicar a figura do pai, e sim conceber uma outra maneira de pensar o processo de humanização (introdução no simbólico e internalização das leis), não o submetendo exclusivamente à figura do pai, seja ele concreto ou simbólico. Se ser pai demanda o ato de adoção simbólica do filho, então o pai não pode ser uma categoria fundamental do psiquismo. O processo biológico requer alguma contribuição do homem, mas o ato de *fazer-se* pai requer a força e a coragem de ser guardião do desejo. A resposta mais adequada a essas transformações ainda não é evidente. Porém, o fato é que a sociedade contemporânea interroga o conhecimento psicanalítico em busca de perspectivas que façam justiça à postura inovadora

que a psicanálise sempre assumiu. E a aposta numa atemporalidade dos conceitos é caminho certo para a estagnação.

Diante dos desafios da contemporaneidade, devemos esperar o retorno do pai perdido ou assumir nossa responsabilidade como herdeiros? Esse questionamento me faz refletir sobre a metáfora que Massimo Recalcati (2022) propõe ao falar do “ocaso do pai”, principalmente pela noção de que, assim como o sol, que ao se pôr permite a visão das demais estrelas, a figura do pai pode compartilhar seu espaço com outros astros capazes de derramar sua luz sobre nossa compreensão do ser humano. Assim, o céu da psicanálise se torna ainda mais estrelado. É preciso seguir em frente, pois a herança deixada por nossos antecessores não serve para ser enterrada num esconderijo, e sim para ser trazida à superfície, mantendo-se em constante transformação.

6 EPÍLOGO: ERGUER-SE SOBRE OS OMBROS DE GIGANTES

Certa vez, assisti à premiação do Oscar e, chegando o momento da entrega do prêmio de melhor ator, um sujeito bem trajado, diante de uma plateia igualmente emperquitada, fez um discurso daqueles “de praxe”. Muito educado, agradeceu aos membros da academia, aos seus familiares, ao diretor, etc., assim como todos os ganhadores da noite já haviam feito exaustivamente. Porém, o homem usou uma frase que ressoa em minha mente até hoje. Ele disse: “Nós nos erguemos sobre os ombros de gigantes para estar aqui hoje”.²⁷

Na trajetória — que confesso ter sido árdua — de escrita deste trabalho, busquei inspiração num antigo álbum de fotografias de família. Logo me deparei com uma foto da minha infância que mostra meu pai me levando nos ombros em direção à praia. A frase solta, que ecoava na minha mente por todos esses anos, finalmente encontrou uma morada. Parece-me estranha, até mesmo injusta, a facilidade com que

²⁷ “We stand over the shoulders of giants to be here today.”

essa imagem demonstra aquilo que me esforcei tanto para articular ao longo deste trabalho: a mais profunda admiração, misturada com uma pitada de temor, um amor indescritível, um amarguinho de rai-va. Mas tudo isso amparado pela certeza de que meu pai estará ao meu lado no desenrolar da minha caminhada. Na minha história, o pai é isto: alguém que é capaz de sustentar sobre os ombros o peso do passado, do presente e do futuro.

Algum dia esse serei eu, andando em direção ao horizonte como um gigante, levando comigo o que tem maior valor na existência humana, os vínculos que se fazem no caminho.



REFERÊNCIAS

AD Astra. Direção: James Gray. Produção: Brad Pitt; James Gray; Anthony Katagas e outros. Intérpretes: Brad Pitt; Tommy Lee Jones; Liv Tyler e outros. Roteiro: James Gray; Ethan Gross. Música: Max Richter. Los Angeles: 20th Century Fox, 2019. 1 DVD (124 min), widescreen, color.

BIRMAN, J. Genealogia do feminino e da paternidade em psicanálise. **Natureza Humana**, São Paulo, v. 8, n. 1, p. 163-180, jan./jun. 2006. Disponível em: http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?pid=S1517-24302006000100005&script=sci_arttext. Acesso em: 20 set. 2023.

CHERER, E. **A noção de pai em psicanálise**: do declínio ao pai morto. 2018. 147 f. Tese (Doutorado em Psicologia Clínica e Cultura) – Instituto de Psicologia, Universidade de Brasília, Brasília, 2018.

FIORINI, L. Desconstruindo o paradigma de função paterna: um paradigma interpelado. **Revista de Psicanálise da SPPA**, Porto Alegre, v. 22, n. 2, p. 479-491, ago. 2015. Disponível em: <http://www.bivipsi.org/wp-content/uploads/2015-sppa-revistadepsicanalise-v22-n2-12.pdf>. Acesso em: 17 jun. 2023.

FREUD, S.; BREUER, J. (1893-1895). **Estudos sobre a histeria**. São Paulo: Companhia das Letras, 2016. (Obras completas, 2).

FREUD, S. (1897a). Carta 69. In: MASSON, J. (org.). **A correspondência completa de Sigmund Freud para Wilhelm Fliess (1887-1904)**. Rio de Janeiro: Imago, 1986. p. 265-267.

FREUD, S. (1897b). Carta 71. In: MASSON, J. (org.). **A correspondência completa de Sigmund Freud para Wilhelm Fliess (1887-1904)**. Rio de Janeiro: Imago, 1986. p. 271-274.

FREUD, S. (1900). **A interpretação dos sonhos**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019. (Obras completas, 4).

FREUD, S. (1905). Três ensaios sobre a teoria da sexualidade. In: FREUD, S. **Três ensaios sobre a teoria da sexualidade, Análise fragmentária de**

uma histeria (“O caso Dora”) e outros textos (1901-1905). São Paulo: Companhia das Letras, 2016. p. 13-172. (Obras completas, 6).

FREUD, S. (1913). Totem e tabu. *In*: FREUD, S. **Totem e tabu, Contribuição à história do movimento psicanalítico e outros textos (1912-1914).** São Paulo: Companhia das Letras, 2012. p. 13-244. (Obras completas, 11).

FREUD, S. (1914). Introdução ao narcisismo. *In*: FREUD, S. **Introdução ao narcisismo, Ensaios de metapsicologia e outros textos (1914-1916).** São Paulo: Companhia das Letras, 2010. p. 13-50. (Obras completas, 12).

FREUD, S. (1921). Psicologia das massas e análise do eu. *In*: FREUD, S. **Psicologia das massas e análise do eu e outros textos (1920-1923).** São Paulo: Companhia das Letras, 2011. p. 13-113. (Obras completas, 15).

FREUD, S. (1923). O eu e o id. *In*: FREUD, S. **O eu e o id, “Autobiografia” e outros textos (1923-1925).** São Paulo: Companhia das Letras, 2011. p. 13-74. (Obras completas, 16).

FREUD, S. (1924). A dissolução do complexo de Édipo. *In*: FREUD, S. **O eu e o id, “Autobiografia” e outros textos (1923-1925).** São Paulo: Companhia das Letras, 2011. p. 203-213. (Obras completas, 16).

FREUD, S. (1927). O futuro de uma ilusão. *In*: FREUD, S. **Inibição, sintoma e angústia, O futuro de uma ilusão e outros textos (1926-1929).** São Paulo: Companhia das Letras, 2014. p. 231-301. (Obras completas, 17).

FREUD, S. (1930). O mal-estar na civilização. *In*: FREUD, S. **O mal-estar na civilização, Novas conferências introdutórias à psicanálise e outros textos (1930-1936).** São Paulo: Companhia das Letras, 2010. p. 13-122. (Obras completas, 18).

FREUD, S. (1940 [1938]). Compêndio de psicanálise. *In*: FREUD, S. **Moisés e o monoteísmo, Compêndio de psicanálise e outros textos (1937-1939).** São Paulo: Companhia das Letras, 2018. p. 190-273. (Obras completas, 19).

HOMERO. **Odisseia.** Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2015.

LACAN, J. (1955-1956). **O seminário**: as psicoses. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1988. v. 3

LACAN, J. (1957-1958). **O seminário**: as formações do inconsciente. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998. v. 5.

POMBO, M. Crise do patriarcado e função paterna: um debate atual na psicanálise. **Psicologia Clínica**, Rio de Janeiro, v. 30, n. 3, p. 447-470, set./dez. 2018. Disponível em: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=291057932004>. Acesso em: 24 jun. 2023.

RECALCATI, M. **Cosa resta del padre?** La paternità nell'epoca ipermoderna. Milão: Raffaello Cortina Editore, 2017.

RECALCATI, M. **O complexo de Telêmaco**: pais, mães e filhos após o ocaso do pai. Belo Horizonte: Âyiné, 2022.

ROUDINESCO, E. **Sigmund Freud na sua época e em nosso tempo**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2016.

ROUDINESCO, E.; PLON, M. **Dicionário de psicanálise**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

ZAFIROPOULOS, M. **Lacan e Lévi-Strauss**: ou o retorno a Freud. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018.

RESENHA

“Mamãe, você também tem um faz-pipi?”: resenha do texto *Sobre as teorias sexuais infantis* (1908)¹

Carolina Cavalcante Ascal²

Resenha do texto:

FREUD, S. (1908). Sobre as teorias sexuais infantis. In: FREUD, S. **O delírio e os sonhos na Gradiva, Análise da fobia de um garoto de cinco anos e outros textos (1906-1909)**. São Paulo: Companhia das Letras, 2015. p. 359-389. (Obras completas, 8).

*Nossa infância separou-se de nós
Como um iceberg
Nós a olhamos afastar-se
Lentamente
O brilho cego do gelo contra o sol
E tudo o que dizem que há por baixo.
(Ana Martins Marques, “Iceberg”)*

A sexualidade humana é tema que há muito instiga nossa curiosidade e direciona nossas pesquisas. Investigamos em que medida nos constituímos e nos reconhecemos como seres sexuais, de que modo realizamos a nossa sexualidade e como ela é, simultaneamente, sin-

-
- 1 Trabalho originalmente apresentado como requisito parcial para a conclusão de seminários do primeiro ano do curso de Teoria e Clínica Psicanalítica do Centro de Estudos Psicanalíticos de Porto Alegre (CEPdePA), em 2023. Agradeço aos colegas Ana Claudia Meira e Fernando Turik pela leitura generosa e pelos comentários feitos a este trabalho.
 - 2 Bacharela em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS) e membro provisório do CEPdePA. E-mail: cavalcante.ascal@gmail.com.

toma e força de transformação do mundo em que vivemos. Freud é indiscutivelmente um dos maiores pensadores desse tema, o autor que não apenas ousou desvendar a sexualidade adulta, mas propôs que nos libertássemos do pudor e da moralidade para que, assim, descobríssemos também a experiência da sexualidade infantil.

Publicado poucos anos após os *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade* (1905) e um ano antes de *Análise da fobia de um garoto de cinco anos* (1909) — textos relevantes para esta reflexão não apenas por sua proximidade temporal, mas principalmente por suas indissociáveis relações no que tange ao estudo da sexualidade —, *Sobre as teorias sexuais infantis* (1908) desdobra-se em uma descrição e uma análise do comportamento infantil diante dos questionamentos sobre sexo. Freud baseia-se na observação de crianças e na escuta de adultos neuróticos, construindo assim suas hipóteses sobre uma fase incontornável do desenvolvimento humano.

São apresentadas três teorias que descrevem os caminhos percorridos pela criança ao se deparar com suas primeiras inquietações sobre sexo, que acompanharão seu desenvolvimento e seu modo de organização sexual: a primeira delas é definida pelo momento em que a criança *atribuirá a todas as pessoas um pênis*; em um segundo momento, a criança pesquisadora, desconhecendo o ato sexual e a vagina, deduz que *os bebês devem ser evacuados como os excrementos*; por fim, surge uma hipótese sobre a relação sexual dos pais como um *coito sádico*, que se assemelha, ao olhar da criança, a uma luta. Para além das teses mencionadas, outras questões de grande importância são também abordadas ao longo do texto, entretanto esta resenha toma a primeira das teses infantis como foco principal de compreensão e análise.

Visando a uma melhor compreensão do que o texto de Freud propõe, tenhamos em mente a imagem do drama familiar em que a criança se encontra. Freud descreve o sistema de relações da família nuclear burguesa típica de sua época, composta por pai, mãe, filho e filha. O ponto de partida para o despertar do “impulso de saber” na criança,

nesse contexto, é o momento em que o menino, por volta do segundo ano de vida, se defronta com a chegada de um novo bebê, uma irmãzinha. Essa mudança marca o surgimento de um outro objeto com o qual a criança terá que dividir parte dos investimentos parentais de amor e atenção. As primeiras reações da criança a esse acontecimento são marcadas por hostilidade para com o novo objeto de cuidado dos pais. Como tentativa duplamente motivada de compreender a situação e também evitar sua repetição no futuro, a criança se depara com a seguinte questão: *de onde vêm os bebês?* Ou também: qual é a origem do que me perturba e ameaça meu lugar?

A criança, em suas primeiras dúvidas e associações sobre o tema, questiona os pais em uma primeira tentativa de dar conta desse problema. Esse caminho, no entanto, tende a falhar, na medida em que os adultos não compartilham o que sabem em sua totalidade, e a criança, com sua capacidade de pensamento aguçada, recebe com desconfiança as informações obtidas. Chegamos, assim, à primeira das teorias infantis, em que consta que a criança *atribui a todas as pessoas, também às do sexo feminino, um pênis*. Sigo o exemplo de Freud, que, baseado na observação de crianças do sexo masculino, pôde deduzir que, nesse momento, a criança, sabendo sobre o próprio órgão genital, imagina que o outro, conforme sua semelhança, o possua também. Esse entendimento não discriminatório entre os sexos permanece verdadeiro para a criança na medida em que, mesmo confrontada com a diferença em relação a seu semelhante, insistirá em não abrir mão da ideia de uma pretensa igualdade genital.

Freud observa que uma possível interpretação sobre a dificuldade em considerar a diferença entre os sexos estaria, para o menino, presente desde muito cedo, já que, “[...] na constituição sexual que devemos ver como ‘normal’, o pênis é, já na infância, a zona erógena diretriz [...]” (FREUD, 1908, p. 399). Assim, se o pênis possui de forma tão evidente um caráter de soberania em determinado sistema de relações, por que alguém abriria mão de possuí-lo? Penso que Freud, nesse ponto, produz

uma descrição precisa dos modos de subjetivação em uma estrutura patriarcal como a nossa, em que o pênis é, muitas vezes ainda, símbolo de superioridade e demarcação hierárquica. Talvez seja pertinente nos questionarmos a respeito de algumas dessas afirmações e pensarmos sobre como são internalizadas disposições que permitem que interpretações desse tipo sejam vistas como “normais”. Caberia adicionar neste ponto um questionamento sociológico, porém não estranho à psicanálise, tendo em vista que o tensionamento sobre o que é percebido como “normal” pelos sujeitos está sempre em jogo no fazer clínico. Sendo assim, de que forma se produz o entendimento, na criança, de que o pênis possui valor social tal a ponto de ser percebido como “normal”?

Freud não apenas nos aponta a “normalidade” dos destinos desse tipo de organização da sexualidade, mas também apresenta o que seriam os desvios possíveis e suas consequências nessa estrutura. Um desses desvios ocorre se, ao longo de seu desenvolvimento,

[...] tal ideia da mulher com pênis é “fixada” no garoto, resistindo a todas as influências da vida posterior e tornando o adulto incapaz de renunciar ao pênis em seu objeto sexual, [Nesse caso,] esse indivíduo, ainda com uma vida sexual normal em outros aspectos, deverá se tornar um homossexual [...] (FREUD, 1908, p. 401).

Se o pênis possui tamanha estima e é, para a criança do sexo masculino, parte essencial de si, quais seriam os efeitos de lidar com a possibilidade de perdê-lo? A ameaça de castração surge como resultado desse entendimento e se impõe na medida em que o menino, flagrado durante o ato masturbatório infantil, sofre a ameaça de ter seu pênis cortado. A partir dessa cena, o menino pode reformular sua percepção sobre a genitália da irmã, que, em vez de ter um pênis pequeno, é vista agora como mutilada, castrada daquilo que de mais precioso possuía.

Novamente lidamos neste texto com os fatos biológicos e com sua relação com o processo de subjetivação. Freud aponta a semelhança

anatômica entre o pênis e o clitóris, sugerindo que, assim como as primeiras explicações sobre a origem dos bebês têm um fundo de verdade nos mitos e fábulas, a primeira suposição da criança não estaria completamente fora de perspectiva ao não pressupor uma diferenciação entre o sexo de si e o do outro. Se biologicamente há evidências sobre a indiscutível simetria entre os órgãos genitais, então a primeira das teorias infantis não seria de todo descabida. Pode-se derivar desse ponto que há uma relação delicada entre termos quando pensamos nas possíveis confusões entre diferença e desigualdade. O percurso de descoberta da diferença entre os sexos pode ser lido de forma a pensarmos que a questão não é a internalização e a assimilação de diferenças, mas sobretudo a internalização de desigualdades.

Freud nos indica nesse texto como a causalidade da sexualidade se estrutura a partir dos componentes imanentes às estruturas familiares. É no desenrolar das cenas familiares que se percebe a força da teoria da sexualidade infantil como matriz de nossa sexualidade adulta, e, aqui novamente, o estudo apresenta mais do que o desenvolvimento de disposições psíquicas, indicando também uma das manifestações da subjugação do sexo feminino ao masculino. Mesmo quando são apresentadas informações que demonstram apoiar a hipótese de uma simetria entre os sexos, o órgão feminino é deslocado como um derivado do masculino. Desse modo, a possibilidade do estudo do feminino em sua singularidade é posta em segundo plano, e a subjetivação da criança do sexo feminino é compreendida, nesse texto, enquanto um derivado da subjetivação masculina. Nesse sentido, nada mais pertinente para descrever o modo como nos organizamos socialmente do que as observações e análises de Freud: o sexo masculino como protagonista e norteador do desenvolvimento psíquico, no qual o sexo feminino se apoia e com base no qual se constitui de forma residual.

Embora suas observações tenham como objetivo descrever a sexualidade infantil de forma a construir uma teoria abrangente e geral,

Freud questiona-se sobre a força de suas proposições. Sendo assim, até que ponto podemos considerar as observações acima pertinentes à totalidade da experiência de descoberta sexual infantil? Em *Sexo e repressão na sociedade selvagem*, texto de 1927, o antropólogo Bronislaw Malinowski (1884-1942) apresenta um estudo comparativo entre a sociedade matrilinear das Ilhas Trobriand e a família patrilinear ocidental. Nesse estudo, podemos encontrar um contraponto sobre os limites de algumas proposições da psicanálise, como alertado por Freud:

Surge, por conseguinte, o problema de saber se os conflitos, paixões e ligações no interior da família variam com a constituição desta ou se permanecem iguais em toda a humanidade. Se variam, como de fato acontece, então o complexo nuclear da família não pode permanecer constante em todas as raças e povos humanos, devendo variar com a constituição da família. A principal tarefa da teoria psicanalítica é, portanto, estudar os limites da variação [...] (MALINOWSKI, 1927, p. 16).

Seguindo a crítica de Malinowski, se a constituição familiar que irá produzir os primeiros questionamentos da criança varia, consequentemente, os modos de organização da pesquisa infantil e as marcas deixadas na individualidade devem variar. Entre os exemplos que evidenciam a limitação da universalidade dessa teoria da sexualidade infantil, pode-se apontar o que Freud (1908, p. 393) nos alerta logo no início de seu texto, quando escreve que “[...] as comunicações seguintes dizem respeito sobretudo ao desenvolvimento sexual de um sexo apenas — o masculino”. Junto a essa observação, retomo a imagem da configuração familiar burguesa, que nos serviu de modelo. Se, por um lado, compreender esse modelo familiar na qualidade de uma formação historicamente situada nos permite pensá-lo como exemplo que evidencia os limites que a teoria freudiana pode alcançar enquan-

to uma teoria universal sobre a sexualidade humana, por outro, nos apresenta a abertura necessária para que possamos pensar em novas formas de subjetivação e transformações em nossas formas de relação.

Freud nos oportuniza, ao longo do texto, compreender cada uma das três teorias de modo que possamos pensá-las para além de uma descrição de estágios de desenvolvimento psíquico, encarando-as como exemplos do *processo* de organização de nossa sexualidade. As observações analisadas podem não corresponder à totalidade dos modos de organização da vida humana, entretanto nos apontam inúmeras questões sobre o funcionamento de nosso arranjo social. Cabe a nós pensarmos em que medida os exemplos citados assumem um caráter determinante sobre nossa existência, ou, como defendo ao longo deste texto, refletirmos sobre a possibilidade de que aquilo que se apresenta a nós enquanto limitação estruturante seja simultaneamente vivido como possibilidade transformadora, sem perdermos de vista o que o escritor David Foster Wallace (2014, p. 181) alerta: “[...] às vezes palavras que parecem exprimir na verdade *invocam*”.

REFERÊNCIAS

FREUD, S. (1908). Sobre as teorias sexuais infantis. In: FREUD, S. **O delírio e os sonhos na Gradiva, Análise da fobia de um garoto de cinco anos e outros textos (1906-1909)**. São Paulo: Companhia das Letras, 2015. p. 359-389. (Obras completas, 8).

MALINOWSKI, B. (1927). **Sexo e repressão na sociedade selvagem**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

MARQUES, A. M. **A vida submarina**. São Paulo: Companhia das Letras, 2021.

WALLACE, D. F. **Graça infinita**. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.

Recebido em 30/06/2024

Aceito em 29/08/2024

ENTREVISTA

“Do ponto de vista do mercado, ele oferece a ilusão do consumo, por meio do qual se pode tamponar o que nos falta”: entrevista com Sueli Souza dos Santos¹

Paula Chiapinotto Triches²

Lorete Mattos³

Maria Liane Porn Dutra⁴

A palavra “gente” tem destaque na fala de Sueli Souza dos Santos. E esse termo, que se refere às pessoas, está presente em sua história de diferentes formas, seja no trabalho clínico com crianças e adultos, nos estudos sobre a velhice e a linguagem ou na busca por compreender o sofrimento que afeta os indivíduos e os grupos sociais.

Psicóloga, psicanalista, mestre em Psicologia Social e doutora em Educação, Sueli traça caminhos profissionais e teóricos que exploram temas contemporâneos emergentes associados às interações humanas, ao entendimento entre as subjetividades e à necessidade de uma psicanálise capaz de interpretar a realidade atual.

1 Entrevista realizada em maio de 2024 e publicada originalmente na revista *Intercambio Psicoanalítico* (v. 15, n. 1, jul. 2024). Sueli Souza dos Santos é psicanalista, membro pleno do CEPdePA/Serra, mestra em Psicologia Social pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS) e Doutora em Educação pela mesma instituição. E-mail: suelisantos-s@hotmail.com.

2 Psicóloga, psicanalista, membra associada do CEPdePA/Serra, delegada da FLAPPSIP, membro da Comissão da Biblioteca e Publicações do CEPdePA/Serra. E-mail: paulactriches@gmail.com.

3 Graduada em Artes Plásticas, psicanalista, membra associada do CEPdePA/Serra, membro do Serviço Psicanalítico das Psicoses e da Comissão de Biblioteca e Publicações do CEPdePA/Serra. E-mail: lorete@gmail.com.

4 Psicanalista, membro pleno do CEPdePA/Serra. E-mail: lianeporn@hotmail.com.

Nesta entrevista, a psicanalista aborda uma variedade de temas, do racismo à condução de terapias *on-line*. Enquanto explora esses assuntos, ela demonstra que as diferenças podem produzir um tecido interessante, com cores diversas e diferentes maneiras de ser, mas no qual cada subjetividade é única.

CEPdePA/Serra: Sueli, é um prazer ter esta conversa contigo para poder falar de temas relacionados à psicanálise e também a questões sociais, já que tu és uma pessoa tão atenta a elas. Para iniciar, eu gostaria que tu contasse a tua história.

Sueli Souza dos Santos: Complicado dizer quem a gente é [risos]; por mais análise que se faça, a gente sempre diz algumas coisas que são mais atribuições de si do que do ser em si. Quando digo “a gente”, é porque me sinto como parte de um coletivo. Como diz a canção de Gonzaguinha: “A gente é tanta gente, onde quer que a gente vá”. Eu sou psicanalista, com formação no Centro de Estudos Psicanalíticos de Porto Alegre/Serra [CEPdePA/Serra]. Originariamente, vim da Psicologia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul [PUCRS], e busquei, depois de um certo tempo de graduação e de trabalho, fazer a formação no CEP. Mas o estudo da psicanálise vem de muito tempo. A partir dos anos 1980, participei de grupos de estudo, seminários e supervisão com vários analistas e teóricos, entre os quais Carlo Olivé, Abrão Slavutzky, Abraham Turkenicz, Leonardo Francischelli, Luiz Alfredo Garcia-Roza, Ligia Gomes Victora, entre outros.

Quanto à minha origem, vim para Porto Alegre com quatro anos, mas nasci na cidade de Rio Grande, que é uma cidade portuária, porta de entrada das imigrações. Cidade basicamente colonizada por portugueses e turcos (como eles, por lá, chamam os imigrantes do Oriente Médio em todas as suas descendências). Tenho estas marcas originárias: um pouco de avó portuguesa com um avô dito, na época, mulato;

e uma outra avó também miscigenada com um avô que chamavam, naquele tempo, de “chiru”, que é uma mistura de negro com índio. A miscigenação está um pouco na minha história. Talvez por isso me interessem tanto os temas sociais. Todas essas mudanças de lugar, essa soma de experiências, afetam e vão constituindo o que a gente vai ser. A gente é fruto do laço social e dos mitos familiares, e não apenas fruto da origem de um casal, digamos.

CEPdePA/Serra: Podes falar um pouco mais da construção da tua trajetória profissional?

Sueli: A questão da trajetória profissional, desde a escolha da psicanálise, é muito antiga. Eu não sabia que queria estudar e trabalhar com o que se chamava “psicanálise”, mas sempre tive uma questão: por que as pessoas eram diferentes? Por que elas pensavam diferente? Essa era uma preocupação. Eu fui uma criança muito observadora, meio, assim, estranha [risos]. Esta era uma inquietação desde muito pequena: notar as diferenças e não saber por que se era diferente. Por que eu era diferente de outras pessoas da família? Por que pensava diferente ou não falava do mesmo jeito, no sentido de que eu não soltava muito a agressividade? Eu era uma criança muito tímida, com muito medo, medo de tudo. Eu queria entender isso! Eu pensava: “Quando eu for grande, eu quero saber sobre isso”, entendeu?

Com o tempo, fui me direcionando para o estudo da Psicologia, num período em que ela foi instituída aqui no Rio Grande do Sul, porque a Psicologia surgiu como profissão regulamentada no país no período da ditadura. Os cursos eram fruto de um período duro, de verdades absolutas. A leitura que se fazia dos teóricos também não abria muito espaço para contraditórios. A psicologia, em princípio, era um curso para uma população de elite. Eu entrei na faculdade em 1971, na PUCRS [Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul]. O curso iniciou nessa universidade privada em 1962. Em seguida, a Uni-

sinos [Universidade do Vale do Rio dos Sinos] abriu o curso, e depois a UFRGS [Universidade Federal do Rio Grande do Sul]. Quando entrei na Psico, já fui me metendo a estudar psicanálise. Teve um período, de 1973 a 1975, em que eu precisei me mudar com a família para São Paulo. Era um período muito crítico, da repressão dos governos militares.

Já no ensino médio, eu comecei a me incluir nos movimentos estudantis, descobrir a política e dizer: “Ah, eu gosto disso!”. Participei de movimentos, de reuniões. Quando eu fui para São Paulo, o período de repressão era muito ostensivo. Prisões e perseguições a quem se opunha ao regime tinham como alvo os movimentos estudantis. Não conseguia ver como estudar a Psicologia; ela era muito acusada de ser adaptativa.

A Psicologia que nós incorporamos, inicialmente, na PUCRS tinha um viés humanista, com a teoria de Carl Rogers e os culturalistas, Erich Fromm, Karen Horney, entre outros. Mas estava em ascensão, principalmente, o behaviorismo de Skinner. A psicanálise era uma coisa de passagem, [tratava-se] de alguns conceitos iniciais do Freud, do primeiro Freud. Mas, paralelamente a isso, encontrei, na minha mudança para São Paulo, um viés de enfrentamento e de discussão crítica, principalmente no Sedes Sapientiae, que, liderado pela madre Cristina, fazia resistência política ao golpe militar. Eu tinha notícias disso, mas não consegui estudar no Sedes. Estava em uma faculdade católica chamada Paulistana, e de lá consegui uma bolsa de estudos e fui trabalhar numa clínica de periferia com crianças de escolas públicas com todo tipo de diagnóstico. Entrei em contato com uma série de coisas que eu nunca tinha pensado, nem sabia que existiam. Aprendi a trabalhar com psicomotricidade, fiz cursos para trabalhar com crianças com problema de aprendizagem, o que agora chamam de TDAH (antes elas eram enquadradas como pessoas com hiperatividade). Havia crianças também com problemas de comportamento, crianças do espectro autista. Tudo isso se reunia

em pequenos grupos e tinha que trabalhar recuperando uma série de dificuldades motoras, perceptivas.

Eu comecei a aprender a observar crianças, a observar comportamentos. E, mais fortemente, a me interessar pelo tal do inconsciente, diferenciar o que era só comportamento e o que era fruto de uma realidade social precária, violenta, periférica, em que a fome, às vezes, era confundida com falta de inteligência e incapacidade perceptiva. Nós aplicávamos testes para aprender a usá-los, e lembro de uma situação envolvendo uma colega. Ela contava que aplicou em escolas públicas o WISC, um teste de inteligência que não estava validado para nossa realidade. No teste, tinha uma questão em que a psicóloga perguntava para a criança: “O que o estômago faz?”. A resposta deveria verificar o conhecimento sobre as funções orgânicas, e a criança respondeu: “O meu ronca!”. Claro que ela pontuou zero na questão. E aí te ocorre perguntar: “Para que servem esses testes se não são adaptados a uma realidade a que nossas crianças podem ter acesso?”. Se ela pontua zero em uma série de questões, o percentual final vai ser deficitário, mas isso não diz sobre a inteligência de uma criança.

Essas questões começaram a se apresentar, e, ao mesmo tempo, eu tinha dúvidas se eu estava pensando bobagem ou se isso tinha relevância, entendeu? Indo por esses caminhos, eu fui acabar me dedicando à psicanálise. Eu achava que ali eu tinha muitas questões que abriam possibilidades de pensar; não abriam respostas, mas davam muitos sentidos para o que não tinha respostas. Depois, voltei a Porto Alegre e concluí a [faculdade de] Psicologia. Assim que terminei, já comecei com a clínica, porque eu também trabalhava enquanto estudante — fazia estágios e observações em clínicas e escolas infantis. Por aí, começaram a vir encaminhamentos para minha clínica. Eu trabalhei com crianças durante muito tempo (crianças muito pequenas, de dois, três anos) pautando-me pela obra de Françoise Dolto.

A clínica foi mudando, porque foram mudando os encaminhamentos. Então, eu iniciei a formação no CEP e me direcionei para

uma leitura lacaniana, freudolacanianana, à qual me sinto identificada. Nesse período, também me decidi, já imbuída da Psicanálise, a fazer o mestrado em Psicologia Social e trabalhar com o conceito de pulsão sexual. Nesse período, não havia em Porto Alegre mestrado nem doutorado em psicanálise. Busquei um orientador, Sergio Antonio Carlos, que me aceitou em seu grupo de pesquisa com minhas referências psicanalíticas. Partindo do princípio de que a sexualidade é a busca do prazer ancorado em fantasia, e considerando que se é incapaz de não fantasiar e de não sonhar, a sexualidade nos acompanha a nossa vida inteira. Queria ouvir pessoas e saber o que havia mudado em sua experiência sexual desde suas primeiras experiências, atravessando a revolução sexual dos anos 1960. Não dá para confundir sexualidade com genitalidade, com performance genital. Meu trabalho de mestrado foi por aí, por essa discussão, que resultou num livro: *Sexualidade e amor na velhice* (temática do meu mestrado). Esse trabalho resultou em um livro com o mesmo título sendo traduzido na Argentina.

Seguindo os estudos pautados no conceito de pulsão, agora, no doutorado, derivei para trabalhar com a investigação da pulsão escópica, tão cara a Lacan, e as questões da linguagem e da análise de discurso de linha francesa, com Michel Pêcheux. Busquei observar crianças cegas no início de sua vida escolar e alfabetização, e estudar a *Linguagem e subjetividade do cego na escolaridade inclusiva* [título da tese de Sueli]. Portanto, os estudos psicanalíticos sempre sustentaram e seguem sustentando minhas pesquisas sobre as pulsões em suas inscrições.

CEPdePA/Serra: Poderias falar um pouco sobre como tu pensas a relação entre psicanálise e política?

Sueli: Poderíamos começar por um aforismo lacaniano: “A psicanálise é a política”. É impossível tu poderes ouvir alguém sem estar atravessado pelas possibilidades de entender o que tu és. O que te

constitui enquanto sujeito é resultado da relação com o laço social. Tu estás implicado com toda a realidade. Eu acho que esse trabalho de me perguntar, desde pequena, por que eu sou diferente dos outros, sem eu saber, era uma observação que me acompanhava, e é da ordem da relação com a realidade, do compromisso ético com ela.

Quando se pensa em psicanálise e política, estamos pensando em ética e no entendimento dos pressupostos teóricos que nos dão o instrumental para ouvir o sofrimento psíquico. E isso não pode estar descolado da ideia de que o sujeito é resultado das pressões sociais, das mudanças sociais, da sua castração, do seu desejo insatisfeito; [é importante] poder pensar também que o desejo é provocado e induzido pelo mercado, pelo capitalismo. E isso vai mudando ao longo do tempo. Eu acho que o que a gente entende e como pensa a psicanálise em termos conceituais, em termos de princípios teóricos, não muda; o que muda é como a gente entende a realidade a partir disso. As teorias não mudam; mudam as formas de ver o mundo a partir das demandas e transformações geopolíticas, principalmente.

Voltando ao tema da velhice... Por exemplo, pensar a questão da sexualidade na velhice no século XXI é diferente de pensá-la nos anos 1930, 1940, 1950. Uma pessoa de 60, 70, 80 anos, hoje, é velha como era em 1950 com essa idade. Mas a relação dela com o mundo fez com que ela mudasse, digamos, o estereótipo de como deveria ser um velho ou uma velha. Nos anos 1950, alguém com 50 ou 60 anos era velho, estava fora do mercado de trabalho; a expectativa de vida era outra. Hoje, o que é a velhice? É um decreto da Organização Mundial da Saúde [OMS] definindo que, a partir dos 60 anos, se entra numa faixa etária classificada como velha? No entanto, atualmente, tem pessoas longevas, com cem anos ou mais, que são cuidadas pelos filhos de 80, que são cuidadas pelos de 60, que, por sua vez, são vigiados pelos de 40. Quando começa a velhice? A velhice não é exatamente um palavrão ou o fim da vida. O fim da vida é a morte, não é a velhice.

Quando se começa a achar que o corpo muda porque mudou a circulação e a produção de hormônios, e se altera a performance sexual, por acaso se deixou de existir ou a vida perdeu o valor? Esse é um preconceito que marca os corpos, e marca os corpos como estranhos. “Este corpo eu não quero. Eu tenho horror de ser velho”, se ouve muito isso. A não aceitação da velhice impôs buscar adjetivações como forma de camuflar a passagem do tempo.

Essa política de negação da realidade também cria a realidade de um novo consumidor. É preciso fazer academia, seguir a lógica de um novo corpo sarado que consome roupas de ginástica, que pratica esporte, que faz programas de viagens para idosos ou terceira idade, e consome-se tudo que o mercado oferece para os velhos serem jovens ou entrarem na lógica da “melhor idade”.

Quando escrevi a dissertação e estava buscando um título para o livro, perguntei sobre o nome, *Sexualidade e amor na velhice*, a algumas pessoas, e elas diziam: “Horível. Deus me livre, ‘velhice’! É ‘melhor idade’, ‘idoso’. Na Espanha, chama ‘adulto maior’”. As pessoas não conseguem entender que em espanhol a palavra “maior” pode significar velho. A palavra “velho”, ou “velhice”, assume um lugar de rechaço e de condenação muitas vezes.

Encontrei muitas culturas, principalmente orientais, em que o envelhecimento é um período de sabedoria, em que se tem um acúmulo de experiências vividas, de informação, de memória; nos povos originários, é o lugar do xamã, que carrega em si a história oral de todos os antepassados.

Eu acho que, quando a gente pensa sobre essa perspectiva de que a psicanálise tem que estar envolvida com a realidade, a gente tem que poder pensar e escutar a clínica psicanalítica, situando onde é que esse sujeito fala de sofrimento e da sua dor. Qual é a história que o envolveu e o constituiu dessa forma? E como fez disso um gozo sintomático? Porque o sintoma funciona como um gozo, um reencontro de alguma coisa que aparentemente falhou, mas não falha enquanto

falha. Ou seja, a falha está aí marcando algo que tem que ser conquistado, recuperado, como se tivesse que negar a falha.

No entanto, a falta não pode faltar. Ela garante que a gente é castrado, que a gente tem um limite, a gente tem uma falha, e ela nos permite desejar. Do ponto de vista do mercado, ele oferece a ilusão do consumo, por meio do qual se pode tamponar o que nos falta. Por sua vez, isso produz novos sintomas de negação da realidade, de juventude, de consumo. Se não entendemos isto, que o capital coopta os desejos inconscientes, ouvimos só os sintomas, e não a produção do consumo como produção de fantasias e sofrimento. Ou seja, sofremos pela perda da imagem, do mundo das aparências, em que não há espaço para o velho, só para o novo.

CEPdePA/Serra: Em “Linguística, política e psicanálise, algumas ideias em andamento e descaminhos”, apresentado no Simpósio de 2023 do Centro de Estudos Psicanalíticos de Porto Alegre/Serra, tu afirmas que “precisamos operar na clínica com as necessidades de nosso tempo”. Poderias falar como tu pensas essas necessidades e como a psicanálise pode operar?

Sueli: Seguindo um pouco a questão anterior, acho que houve um tempo em que a psicanálise ou os psicanalistas tinham uma preocupação que ficava ainda enganchada, aprisionada, ou tentava responder à medicina e à psiquiatria, no sentido de interferir sobre o sintoma, decifrar os sintomas, como se devessem ser aplacados ou eliminados. E, de certa forma, o que a gente pode pensar é que os sintomas, assim como os sonhos, os atos falhos, os chistes, os lapsos, que aparentemente amordaçam a palavra, nos apontam por onde a gente pode ir. O inconsciente está tentando se fazer ouvir. O que ouvimos na clínica como uma grande dor, como traumático, como algo que está inscrito pulsionalmente, é algo que parece irreversível. Talvez possamos pensar que é o tipo de leitura que a gente faz que nos orienta por onde

ir, no tempo possível do sujeito. Porque não se pode antecipar nada, no sentido de entender e instrumentalizar o analisante dizendo o que acontece com ele. Tampouco se pode achar que ele tem que ficar em total solidão e que o analista tem que ser absolutamente mudo. Há também coisas estereotipadas de modelos teóricos e clínicos.

Antes de qualquer coisa, alguém que se coloca como analista só é analista porque alguém o procurou nessa condição. Não é um sobrenome nem um lugar determinado: só se é analista quando alguém te procura nessa condição; procura-se um suposto saber sobre o sofrimento. Por outro lado, se busca um analista para se ouvir falando com alguém, ou com outro, sobre sua dor, podendo se ouvir e, a partir daí, ressignificar seus sentidos. Isso é que é um exercício contínuo, e talvez quem tenha ajudado muito a repensar a forma de escutar e entender o sofrimento dessa perspectiva da linguagem tenha sido Lacan. Entender a escuta analítica como um projeto de autonomia, implicando o sujeito no compromisso com sua história e o que fazer dela: isso é um ato político. A gente lê o ato político como ético porque é por onde aparece a verdade do sujeito. Onde falha a palavra, onde emerge um sintoma, aí emerge uma verdade — algo que precisa vir à tona e que, ao mesmo tempo, resiste a se livrar dessa dor, desse sintoma. É o tempo todo um cabo de guerra entre se libertar da dor [e aquilo] que insiste em preservar a dor. Por que insiste? Porque, às vezes, o sofrimento e a dor são a única forma de identidade que se tem. Coloco muito nesse sentido meu entendimento da ligação da psicanálise com a ética do sujeito em relação ao seu compromisso com o lugar do laço social, com seu lugar de classe. O sujeito se inscreve a partir do laço, de seu lugar social, e seu sofrimento é forjado nesse lugar de seu tempo.

CEPdePA/Serra: Em 2022, no boletim informativo do CEPdePA/Serra, no texto “Sem mordaca, sem máscara”, tu afirmas que a psicanálise produz saberes e publica suas pesquisas, divi-

de conhecimentos sobre os efeitos do adoecimento estruturado pelo social. Poderias falar sobre esse adoecimento social?

Sueli: Há uma ligação entre essas questões, talvez porque não consigo pensar a psicanálise e sua prática fora do contexto social e político. Cada história não é apenas individual, mas fruto e consequência da produção do sujeito. Falo do sujeito sujeitado ao inconsciente; há aí uma historicidade. A gente adoecce pelas relações com o meio. As relações de afeto, de domínio, de partilha e de violência têm uma gênese, têm uma origem. Não é algo natural ou da natureza. Por exemplo, outro dia ouvia uma pessoa que procurava uma delegacia da mulher encaminhada para uma psicóloga, e a profissional perguntou: “O que veio fazer aqui?”. A resposta foi: “Não sei, me encaminharam aqui para falar”. “Mas falar sobre o quê?”, continuou a psicóloga, “Não foi sobre a violência, sobre o fato de você ter sido fisicamente agredida?”. E a mulher perguntou: “E isso não acontece com as outras mulheres? Porque isso acontecia com a minha mãe; a minha irmã também apanha do marido”. Ela só foi lá porque alguém denunciou. Ela não denunciaria, já que aquilo é o cotidiano. Desde pequena, o pai era violento, era alcoolista, batia na mãe, nos irmãos. Quando a violência é naturalizada, quando o desrespeito é naturalizado, não se aprende que se tem o direito de se defender.

Tenho uma teoria, uma hipótese. Ainda não escrevi sobre isso, mas preciso: criança ou adolescente que sofre *bullying* na escola já sofre isso em casa o tempo inteiro. Se se trata uma criança como se ela fosse incapaz — “Deixa que eu faço isso”, “Não pega essa faca que tu vai te cortar”, “Tu só faz coisa errada”, “Tu é um estabanado”, “Deixa que eu te ajudo” —, o tempo todo você está dizendo para o outro da sua incapacidade: estabanado, esquece-tudo, relaxado, preguiçoso. Se a criança se habitua a ouvir sempre uma atribuição de incapacidade por parte de familiares ou das pessoas que cuidam dela, ela acredita! Ela pode até desconfiar: “Mas não foi isso que eu quis dizer”, “Mas não foi o que eu

quis fazer”. Às vezes, ela faz coisas para agradar, só que não faz do jeito do adulto, e o adulto diz: “Fez errado”. Não aceitar nenhuma iniciativa de uma criança para fazer parte do cotidiano da casa porque ela não sabe fazer como um adulto é colocá-la numa comparação impossível, porque ela não pode fazer nada como faz um adulto. E, ao mesmo tempo, é desqualificar qualquer iniciativa dela para se aproximar amorosamente de ti, para te encantar, para que lhe olhe com aprovação.

Às vezes, a criança começa a ser olhada com crítica e sofre punição ou descaso, e aprende que o único jeito de chamar a atenção é fazendo coisas pelas quais vai ser criticada. Ela entende isso como amor. Ela, indo para um meio que não tem essa situação familiar, vai tentar reproduzir isso, fazendo aquilo que ela viu que “deu certo” em casa. E ela começa, de certa forma, a ser achincalhada: “Porque *tu é* burra, porque *tu não sabe*, porque é abobada, porque perde as coisas”, “Porque é gordo, porque é magro, porque é preto, porque usa óculos”. Qualquer diferença apontada para uma criança muito pequena é sempre um mandato, uma avaliação. A perda do olhar, ou esse olhar como única forma de ser visto, assusta narcisicamente. Há o medo desse olhar frente à possibilidade de ser aceita, e a criança não reage. E, se reagir, às vezes sofre ação contra isso. Se ela apanha na rua ou na escola e, ao chegar em casa, fala sobre isso, ela é atacada: “Não pode apanhar, tem que bater. *Tu é* um boca-mole, como não te defendeu?”. Mas, se ela não consegue se defender no meio que deveria ser amoroso, como ela vai se defender fora de casa? A pergunta que podemos fazer é: onde começou esse sofrimento? Quem foi a primeira pessoa que sofreu? É a criança que sofre *bullying* ou o seu meio familiar que reproduz a série do abandono emocional e social?

CEPdePA/Serra: Neste ano, o Brasil sancionou a lei que criminaliza o *cyberbullying*, um problema que cresce principalmente entre os mais jovens, crianças e adolescentes. É um dos assuntos da atualidade, do momento, e queria te escutar sobre isso.

Sueli: Se uma criança ou um adolescente está tão à deriva, jogado para as redes sociais, é porque falta atenção, cuidado e confiança nas relações que deveriam dar para ele condição de aprender a enfrentar os limites e a se identificar como pessoa que é valorizada, que pensa, que questiona. Se essa pessoa passa a vida sendo aplastada nas suas tentativas de se fazer entender, de se fazer respeitar, de se fazer amar, ela vai ser um alvo fácil de qualquer um que passe horas no computador dizendo bobagem ou perguntando sobre ela, se interessando por ela, ou pedindo um *nude*. Se uma pessoa — criança, adolescente ou mesmo adulto — passa a ser *alguém* para aquele que é virtual, [num contexto] em que ela não precisa realmente fazer o enfrentamento das diferenças com a realidade, essa pessoa pode se desligar do sentimento de solidão, de abandono. As crianças, desde pequenas, são disponibilizadas para o cuidado terceirizado.

Um exemplo bem simples: é difícil chegar a qualquer ambiente público e não ver os adultos com o celular na mão. Os pais, quando vão com os filhos para restaurantes, levam o celular com joguinhos para que não perturbem o almoço, e as crianças ficam ali no seu devaneio, mexendo naquela tela, mudando e alterando as imagens, e se perdem naquilo, não participam de nada, das conversas, das tensões, das diferenças de posições nas conversas dos adultos. Ali, a criança não precisa pensar, não precisa observar nada. Ela está no mundo privado que não é mundo nenhum — mundo de imagens e fantasias que ela não constrói, porque a fantasia tem que ser uma construção de cada um.

A gente se relaciona colocando em ação o imaginário, supondo que se está entendendo o que o outro diz, o que fala. Essa possibilidade de troca faz com que se vá construindo a forma de pensar, a capacidade de questionar, de colocar oposições e posicionamentos, de saber que se tem um posicionamento diferente, de querer falar disso. Quando a gente vive numa realidade como a atual, em que a tecnologia veio para nos *ajudar*, mas virou instrumento de adoecimento dos afetos, tem-se

uma sociedade de solitários, em que o único recurso que parece fazer ligação, vínculo, é a imagem. Assim, se é um alvo fácil para entrar em qualquer conversa sedutora — que não seja presencial, de preferência, porque aí se tem que ter uma resposta imediata, uma posição, uma implicação em relação a esse outro que demanda respostas.

CEPdePA/Serra: Voltando um pouco no tempo: em 2016, no primeiro parágrafo do texto “De que humanidade falar no século XXI: pequeno ensaio sobre o selvagem, a violência, o irascível”, tu comentas e citas a relação do homem com a inteligência artificial. Em 2024, quando esse recurso está ao alcance de grande parte da sociedade, como tu pensas essa realidade?

Sueli: Muito difícil essa questão [risos], e difícil pensar sobre isso, porque o [Miguel] Nicolelis, que é um cientista bem importante e respeitado no mundo todo por seus estudos sobre o tema, afirma, e eu concordo com ele, que a inteligência artificial não é nem inteligência, nem artificial. Como é que eu entendo isso: tudo o que deveria nos ajudar em termos de tecnologia, tudo o que deveria vir para facilitar nossa vida, para criar condições de a gente melhorar a nossa forma de relação com mundo, para que a gente tenha mais satisfação nas nossas produções, nas nossas relações, parece que veio como alguma coisa que deve ser seguida sem qualquer crítica. Isso é totalmente irracional! Porque a inteligência artificial foi criada pelos humano e avançou tanto que a tecnologia já nos domina, pois paramos de pensar criticamente. Ou pior: não pensamos, porque “um clique” tem respostas para tudo, e vira a verdade que devemos seguir.

Tenho um exemplo. Quando eu vim para cá, para a entrevista, o motorista do táxi vinha procurando o endereço, dirigindo com o celular na mão, tentando buscar no Waze o caminho. Eu disse para ele: “O senhor vai procurar o caminho dirigindo, sem olhar para frente?”. Ao que me respondeu: “Não se preocupe, dá certo!”. Depois, sem

qualquer crítica, começou a dizer que ele já foi direcionado no Waze para lugares inusitados, ou [levado] a fazer caminhos muito maiores do que ele estava acostumado. Foi aí que eu disse: “Pois é, se a gente confiasse mais na própria experiência e nos caminhos que a gente escolhe, a gente não ficaria submetido a uma tela, uma tecnologia a ser usada a qualquer custo”. Porque é isto: é como se a gente abrisse mão de acreditar no que pensar, de duvidar e aprender com a dúvida.

Passamos a colocar tudo na ponta dos dedos. As pessoas não falam mais por telefone; elas dizem “Eu falei com fulano”, mas estão, na verdade, teclando o tempo todo. E não acabam mais de teclar! Podem ficar 20 minutos teclando, em vez de ligar, falar e ouvir a voz humana. Há esse desinvestimento no olho a olho, no falar e no escutar o outro, na sua entonação de voz, nas suas pausas, nas suas intenções do dizer, que dão uma leitura diferente da que se faz quando se está numa tela.

Voltando para a questão da psicanálise: poder recuperar a escuta, ouvir uma pessoa em análise presencialmente, num divã ou numa poltrona, é diferente de ouvir *on-line*. Não é só pela presença física, mas por toda a informação que o teu inconsciente pode ir captando de todos os intervalos de fala, de toda respiração mais profunda, de toda dubiedade no dizer. Quando se está olhando uma tela, é quase como se fosse um objeto com outro objeto. Quando acaba, desliga-se a tela e se vai fazer qualquer outra coisa. É diferente de quando se trabalha presencialmente e se deixa de brincar de robô.

Ir a um consultório para ouvir alguém, ou para ser ouvido, muda a relação com o próprio inconsciente, muda a relação com a sua história, com o processo de análise. Ter a análise interrompida por horário, seja preestabelecido ou por um corte do tempo lógico, faz com que se pense: “Mas já terminou, mas por que interrompeu?”. Segue-se num processo de elaboração, de questionamento com as próprias questões inconscientes. Não estou colocando o que é melhor, não há um julgamento sobre isso, mas são processos diferentes! As pessoas fazem cirurgia de câncer com robô, têm consultas médicas *on-line*, é

só baixar o aplicativo de consultas. Tudo isso é ótimo. Tem pessoas que não podem se locomover, que têm dificuldades. Tem uma série de questões da tecnologia que buscam melhorar as condições de relação do homem com a realidade. Mas, quando a gente acha que o destino e o futuro do mundo são e serão dirigidos pela inteligência artificial, quando isso se transforma na única forma de relação, porque é mais cômodo, a gente começou a se atrapalhar. A vida não é cômoda, não é fácil, não tem resolução pronta com um clique.

Nós trabalhamos com um objeto inusitado, inapreensível, mas que produz efeitos de sentido em tudo que somos e fazemos em nossas relações conosco mesmos e com os outros. Não se pode fazer uma tomografia computadorizada do inconsciente — aliás, a gente não sabe nem onde ele está, ou se ele existe como um ente, mas a gente trabalha com esse conceito como algum lugar onde se inscrevem marcas, um repositório de significantes, de marcas, de fragmentos, de impressões que não cansam de se inscrever na nossa relação com as pessoas e com o mundo das relações humanas. Essas marcas foram construindo uma forma de ser e estar no mundo, com a mitologia que a gente faz de si mesmo: “Eu sou assim porque meu pai dizia isso ou porque minha mãe dizia tal outra coisa de mim”. A gente chega em análise falando o que os outros falam da gente, e, se a análise avança, acaba falando de si mesmo em primeira pessoa. Mas fazer análise presencial ou *on-line*, parece, virou modismo ou mais uma mercadoria com valor de puro prestígio, para usar um termo de Hegel. Não entender e combater esse desvio de sentido da análise é também uma questão política, no sentido de ideologia, de mercadoria. Eu tenho temor de que as práticas psicanalíticas se percam enquanto uma oferta de mercadoria, um objeto de consumo em que se vai porque dizem que tem que ir, mas que não se sabe bem o que é, porém entra no protocolo de obrigações que valorizam “o passe” do sujeito. Vai consultar alguém porque agora está na moda, ou vai com alguém que está na moda. E isso agrega valor de consumo, é um meio de se valorizar, e não de cuidado com a vida de cada um.

CEPdePA/Serra: Falavas das marcas que a realidade deixa no psiquismo. Em 2022, quando as pessoas retomavam suas rotinas após dois anos de pandemia, tu escreveste no boletim “que a experiência vivida, traumática ou não, sempre estará inscrita de modo pulsional, jamais nos distanciamos do inconsciente e suas inscrições. Então, a experiência mortífera desses anos de pandemia segue em nós”. Passados dois anos dessa retomada, como tu analisas os efeitos dessas marcas psíquicas?

Sueli: Eu acho que tão cedo não nos livraremos dos efeitos desse período. Podemos negar, é o que a gente mais sabe fazer: negar a ideia de morte. Penso que tivemos dois anos de reclusão porque a gente podia — por uma espécie de coisa que não se identifica a olho nu — se destruir em poucas horas, dias. Conviver com o medo da morte, que está em qualquer lado, a qualquer momento, em qualquer idade, foi avassalador, como foi a peste negra, a febre espanhola, outras tantas pestes. A pandemia nos chega nessa forma arrasadora, avisando que nos descuidamos da vida.

No Brasil, como chegaram os primeiros casos? Depois do período de férias. O primeiro caso foi no Rio de Janeiro: uma mulher, classe média alta, que tinha passado férias na Europa. Chegou infectada e infectou quem? Sua empregada doméstica, que foi para casa e infectou sua família. Tudo foi se desenvolvendo, explodindo, sem nenhum controle, para além da ignorância das pessoas que negavam que isso estava acontecendo. Isso no mundo inteiro! Nós, no Brasil, não inventamos nem a negação, nem o terraplanismo, nem a negação da ciência. A ganância e as leis do mercado criaram a lógica de que tudo era alarmismo inconsequente.

A pandemia veio como um basta. Eu te diria que a natureza avisou os humanos sobre isso, mas estes, os humanos, não entenderam a mensagem da mãe-terra. Há muitos anos a gente sabe, por alertas da ciência e de estudos ambientais, que o planeta vai se esgotando, mas

continuamos destruindo a selva para fazer pasto para o gado, continuamos plantando soja para virar ração para animais, continuamos contaminando rios e mares. Continuamos invadindo terras dos povos originários e matando os guardiões das florestas, ávidos por esgotar suas reservas de riquezas minerais e biológicas. É inesgotável nossa capacidade de nos destruirmos em nome do avanço, do desenvolvimento, das tecnologias, da indústria armamentista, da indústria farmacêutica, do controle dos recursos fósseis, tudo isso sendo controlado e arquitetado por um pequeno número de poderosos que controlam os cassinos das ações nas bolsas de valores, em que se ganha muito dinheiro vendendo isso ou aquilo como *commodities*.

Chegamos a um limite em que o planeta disse “Basta!”. E aí tinha que ter um culpado: o chinês, com aquelas feiras que têm bichos à venda, pessoas que não cuidam da higiene. Há que ter um bode expiatório, que é um inimigo razoável, como aconteceu na Segunda Guerra Mundial com os judeus, que eram uma raça a ser exterminada, e havia a solução final para isso, matar a todos. Essa pandemia veio como consequência dos atos e da irracionalidade humana.

Quando, em 1989, mataram Chico Mendes, o mataram porque ele disse para o mundo inteiro que a floresta não poderia ser destruída. Ela tinha que ficar em pé, e o movimento extrativista, a população da floresta (indígenas ou não) e as populações ribeirinhas salvariam a floresta, trariam desenvolvimento. Não tem que esgotar a floresta, dizia Chico Mendes, tem que deixá-la no seu curso e desfrutar do que ela te oferece de vida, de conhecimento para produção de remédios, alimento, diversidade de fauna e tantas coisas. Em 1989, Chico Mendes falava isso para o mundo e era conhecido no planeta inteiro. Quando o mataram, as pessoas no Brasil, aqui no país, perguntavam: “Quem é Chico Mendes?”.

Os defensores das florestas, as pessoas que moram nela, são guardiões do planeta e cuidam do ciclo das águas, das espécies que vivem nas águas, da diversidade da vida, do ar que respiramos! Quando, de

forma ignorante, só acreditamos no lucro, em explorar e tirar o maior proveito possível de cada espaço de vida em seus sistemas, biomas, estamos estimulando e produzindo a pobreza, as desigualdades sociais. A exploração das pessoas que trabalham como escravas para grandes corporações de exploração das riquezas naturais não respeita nem a natureza, nem a diversidade das culturas humanas que ocupam esses territórios em seu *habitat* natural.

Os povos originários, esses guardiões das florestas, ou do cerrado, ou do pantanal, ou do pampa, sabem como mover aquilo que é de sua natureza — seu solo, seus rios, seus mares —, como curar as espécies que habitam essas diversidades. Toda medicação que a gente tem, todo o desenvolvimento da indústria farmacêutica é fruto da exploração das florestas e de todos os outros biomas deste país. Mas os donos do lucro e da morte exploram, roubam e escravizam, seguindo sua tradição colonizadora, porque roubam as espécies, produzem pesquisas e usam as pessoas que, ingenuamente, oferecem e ensinam seus saberes ancestrais sobre benefícios de seus conhecimentos.

O que se tem dos anos 1960 para cá? A explosão da indústria farmacêutica e da medicação para todo tipo de controle social. A gente começou a patologizar o sofrimento das pessoas a partir de manuais de psiquiatria, com seus números de classificação. Se tu viras um número classificatório, tu tens tais indicações e protocolos para seguir. A cada queixa, se dá uma classificação de patologia, um carimbo, e a gente trata isso com tal medicação, independentemente dos seus efeitos colaterais. O que se chama de evolução e progresso da ciência e da inteligência pode ser usado de qualquer forma — de um lado, por parte de quem pesquisa e quer modificar a realidade para que as pessoas se beneficiem do conhecimento da ciência, de outro, por quem sustenta as pesquisas e transforma isso em motivo de ganho nas bolsas de valores.

Quando a gente, voltando agora a falar sobre a pandemia, teve essa explosão da doença e da contaminação, e as pessoas começaram

a morrer como moscas, no mundo inteiro teve um movimento de pessoas que obedeciam e ficavam em confinamento e pessoas que negavam e diziam: “Como a sociedade vai ficar confinada? O comércio vai quebrar, meu negócio vai quebrar!”. Bom, se as pessoas morressem, não vai ter quem consuma. Aí se encontrou formas de vender, de circular o dinheiro. A gente sempre busca saída, é a plasticidade do humano. Procuram-se alternativas, mas quando isso pode se transformar em adoecimento [é um problema], e estamos falando da ideia do “Vai quebrar o negócio”, “Trata-se de comércio, negócios de importação e exportação, escoamento de produção da indústria”, tudo isso.

Com relação à psicanálise e ao trabalho nas clínicas privadas e serviços de saúde pública, no período do início da pandemia, nem todas as pessoas viam com bons olhos a questão do atendimento *on-line*. Isso era até um pouco criticado, visto como desonesto. Com a pandemia, todas as pessoas, inclusive nós, adoecemos bastante psiquicamente — pelo isolamento, pelo medo da morte (que afetou a todos) e pela necessidade de trabalhar, e também [pelo fato] de não poder trabalhar. Mas isso não aconteceu! O grande sofrimento fez com que as pessoas fossem buscar tratamento *on-line*, e a gente, que nunca tinha pensado nessa possibilidade, questionou: “Vamos aprender com o que vai sair daí?”. Conseguimos atravessar esse período, trabalhar e aprender com a nova realidade. Aprendemos inclusive que, se a gente automatiza nossa escuta *on-line*, a gente está começando a perverter o que a gente aprendeu sobre a escuta da psicanálise.

Entrar com muita força num mundo virtual foi quase como entrar na “coisa em si”. Por exemplo, [surgiram] coisas que não se trabalhava, porque elas eram trazidas de casa para o consultório, mas vinham imaginariamente como queixa da família. Falava-se dos pais, dos filhos, das relações, dos bichos. *On-line*, os bichos eram introduzidos, literalmente, passando pela tela; as crianças batiam na porta e invadiam a tela com suas demandas: “Mãe, não sei o quê”. E tudo parece muito natural, e não é! Porque, se você está trabalhando *on-line*,

o seu consultório é a tela, e tem que poder trabalhar com essa perspectiva de ser um espaço privado, um resguardo. Quando a gente para de trabalhar isso e acha que vale tudo porque a pessoa está na sua casa e o analista está na casa dele, se está quase a fazer uma visita para tomar um chá. Mas o que é nosso trabalho com as produções do inconsciente, com as suas manifestações? Não é uma tela que vai impedir que o inconsciente continue vivo. Se a gente para de entender isso, a gente está trabalhando com outra coisa, que está escapando do que é a nossa escuta do inconsciente, e como pesquisa do inconsciente. O que esta nossa cena analítica está querendo dizer? Você está falando disso para não falar de quê? Então, todas as coisas que eram faladas em análise como queixas, produções imaginárias e trocas simbólicas, na tela, resultaram numa coparticipação em uma análise coadjuvante, obscena, da cena familiar. O teatro grego em ato, proporcionando a réplica de duas cenas, uma principal e o coro comentando a cena principal, como se estivéssemos nós, analistas, em cena.

CEPdePA/Serra: Tenho uma outra questão, que é de 2014, quando tu escreveste o trabalho “Pele negra, máscaras brancas, o racismo nosso de cada dia”, apresentado na mesa da Federação Latino-Americana de Associações de Psicoterapia Psicanalítica e Psicanálise (FLAPPSIP) durante a 19ª Jornada Científica do CEP. Afirma que “o racismo, que não cansa de se inscrever numa insistência pulsional, por seu atravessamento na história, quase não o reconhecemos como sintoma ou como patologia, mas como algo existente à parte, ou em paralelo”. Dez anos após essa tua afirmação sobre o racismo, como analisas a questão?

Sueli: Eu acho que a gente tem avançado, mas a luta contra os preconceitos, quaisquer que sejam, contra o racismo, a violência contra a mulher, contra a homofobia, é uma luta da vida inteira. É preciso vigilância constante, assim como na manutenção da democracia.

Lembro que nessa época eu vinha trabalhando os textos do [Frantz] Fanon, e essa jornada, principalmente, tratava de questões de violência. Eu escolhi falar dessa violência [racismo]. É um conceito muito amplo, não se pode falar de racismo, principalmente contra a população negra, sem falar de racismos que incluem o feminismo, a diversidade sexual, sem entender que se está falando da mesma coisa. Em que sentido? No sentido de que falamos de preconceito, de violência, de um narcisismo que não suporta a diferença, nega a diferença, ou estabelece relação de domínio sobre a diferença: o branco sobre o negro, o homem sobre a mulher.

[Esse foi] um trabalho que para mim foi difícil escrever, porque eu abordava a questão do racismo como as novas formas de racismo. Não se vai mais à África encher um navio, trazer os negros, destituindo-os de qualquer poder ou segurança, para serem vendidos como animais. Agora, vendem-se jogadores de futebol. Há, inclusive, um período chamado de “janela de transferências”, em que alguns empresários, donos do passe do jogador, o negociam. Em geral, são jogadores jovens, meninos pobres de periferia, negros ou pardos (que é uma palavra que eu detesto; o que é mestiço se chama “pardo”, porque a gente tem que pôr uma cor). Eu não sei o que é a cor parda para a gente, mas fala-se do mestiço e do negro como bons jogadores de futebol. Essas mercadorias, como jogadores de futebol, são escravizadas de múltiplas formas, não mais pela força barata de trabalho. Agora essa nova modalidade de escravização produz lucro extra, para além de força física, habilidades e virilidade nas disputas físicas. Há um desdobramento, porque esses meninos pensam realizar um sonho de reconhecimento em seu valor de trabalho enquanto jogadores. Em que sentido? Eles não só vendem a sua força física e a sua habilidade, ganhando campeonatos, mas eles são esquartejados, porque vendem chuteiras, camisetas, *shampoo*, roupas — eles vendem isso e aquilo. Eles são esquartejados por investidores e pelas indústrias, e pelas federações e confederações que organizam e criam campeonatos milionários. Cada um desses entes,

em si, pega um pedacinho de seus produtos, cola na imagem desses jogadores objetos de desejo e passa a supervalorizar suas marcas. Ganham fortunas incomensuráveis em cima de pedaços dessa imagem.

Não vemos isso como racismo, mas como negócios. Esses atletas são tão mercadoria como os escravos que vinham nos navios negreiros. A diferença é que eles se hospedam em lugares de luxo, se vestem bem, mudam a imagem, porque eles harmonizam seus rostos com tratamentos ortodônticos, mudam o corte de cabelo, vendem perfumes. E mais indústrias são beneficiadas com suas marcas. Como esses meninos atletas ganham algum dinheiro, eles parecem bem-sucedidos. Mas, se eles são bem-sucedidos economicamente, tem gente faturando trilhões, zilhões, até que eles falhem e virem de novo negrinho da periferia. O cara que fracassou porque não aguentou a fama, porque era um cara humilde, com uma família ignorante. E a gente retorna, tudo de novo. Esses meninos são acusados de fracasso por sua origem, e não pelo excesso de exploração e exigência de rendimento de seus patrocinadores. A imagem estereotipada do fracasso da raça, da origem humilde, se inscreve como um ferro em brasa.

Essa marca do fracasso não é uma tatuagem. É diferente tu escolheres fazer a tatuagem; o ferro em brasa é a marca do gado. Acho que falar sobre o racismo só discursivamente não basta. A gente tem que se reconhecer como racista. Necessariamente, não como uma pessoa destruidora, mas racista como uma marca constitutiva. O racismo entra na primeira mamada, porque entra como o leite, pela história familiar, pelos valores familiares, pela religião familiar, pela origem; entra em ti e não se tem qualquer escolha, nem sabes que aquilo está entrando em ti, desqualificando as pessoas porque as pessoas são de diferentes origens, diferentes etnias, diferentes religiões. Então, é preciso trabalhar o racismo estrutural? É claro que sim. Mas a gente não pode achar que, por discutir o tema, a gente é melhor do que se não discutisse. O racismo revela que o insuportável de conviver com as diferenças raciais nos implica na manutenção do racismo. São coisas

que estão na gente, e a gente nunca pôde ou não quis refletir sobre elas. Isso é um trabalho cotidiano!

Somos todos diferentes, não temos unidade — nem de origem social, nem de classe social, nem de fé religiosa, nem de visão de mundo ideológica. A falsa crença de que temos uma unidade nacional porque temos uma língua é uma falsa crença: não temos, não somos uma unidade! E a gente não tem que destruir a diferença. Somos diferentes, e a diferença é que nem a falha, de que falamos anteriormente. As diferenças e falhas servem para nos apontar que tem coisa para aprender com isso. Ter preconceito, ser racista [é algo que] aparece, por mais que se queira esconder. É contra a criança, é contra o adolescente, é contra o idoso, é contra um morador de rua, [contra] tudo que é diferente, assim como quando me vejo numa condição de superioridade em relação ao outro. Também a diferença aparece do lado das pessoas que se veem como inferiores e desenvolvem um ódio contra a opressão. O racismo é estrutural porque, em primeiro lugar, ele entra em nossa constituição enquanto sujeitos, quando a gente não tem condição de fazer escolha sobre o que quer pensar e como ver o mundo; é um trabalho de enfrentamento que temos para a vida inteira.

Não é só por narcisismo que rejeitamos a diferença. Essa simplificação, atribuindo o racismo às resoluções narcísicas, serve como denegação do que está em nós, nos gestos e nas coisas mais simples. Colocar o racismo só como um preconceito contra os negros ou os brancos, ou contra os judeus ou não judeus, ou entre os homens e as mulheres, ou entre homossexuais e heterossexuais, é meio raso. O racismo abarca todas essas diferenças insuportáveis no convívio humano. O racismo pode matar. Só falarmos sobre o racismo não basta.

CEPdePA/Serra: Temos as guerras, vivemos num cenário com guerras...

Sueli: Tudo em nome de Deus! Passou-se a história da humanidade matando em nome da fé verdadeira, e em nome de Deus. Um

deus estranho, porque, na verdade, o que está em jogo é o domínio, construído na cultura do estupro, da morte, da ganância, do roubo, da conquista de territórios, o que justifica toda e qualquer violência. Enquanto a gente continuar explorando pessoas que precisam de trabalho e não têm trabalho, pessoas que não têm o que comer, e lhes “der um trabalho” em nossas casas, nossas terras ou nossa empresa, podemos inverter a lógica de quem é a vítima e o explorador. Quem oferece trabalho acha que paga demais por um subemprego. E a pessoa explorada passa a ser o desonesto, o preguiçoso, porque não trabalha como deveria. Isso não é um pensamento escravagista?

Volto ao tema do preconceito e da escravização porque está na base de qualquer tipo de domínio, como na luta por territórios e nas guerras entre comunidades marginalizadas ou entre grandes potências e países periféricos que esboçam tentativas de independência econômica, social, política ou cultural. As guerras nunca terminam; mudam de forma ou performance, ou atores. Nos séculos XX e XXI, não é preciso mais enviar homens para o campo de batalha com grandes deslocamentos territoriais como em séculos passados. As guerras podem ser mais assertivas, destrutivas e intercontinentais, apenas controlando dispositivos eletrônicos ditos inteligentes. Por essas vias, podem ser bacteriológicas, ou com foguetes intercontinentais, ou impedindo que vacinas ou medicação cheguem às populações em situação de vulnerabilidade, ou elegendo a quem destinar e salvar vidas, ou que vidas são descartáveis.

Populações inteiras são dizimadas, desterritorializadas e varridas do mapa em nome da defesa de territórios das grandes potências, mesmo que as pessoas assassinadas não tenham nem o que comer ou lugar para morar. Nosso tempo aprimorou o quarto poder. Os meios de informação e desinformação instrumentalizam e mantêm o controle dos jogos de poder e das guerras, da morte e das epidemias como fonte de lucro — em nome da defesa da democracia. É necessária a manutenção da necropolítica. Em nome do quê? Algo pulsa no humano como

desejo de destruição. Não basta fazer escolhas ideológicas, religiosas ou políticas. A história da humanidade é uma história de extermínio e destruição das diferenças, de aculturação e opressão. Mas acredito que também há alternâncias das forças que estão sempre em tensão entre dominantes e dominados. E esse jogo de forças aponta para os contraditórios e a necessidade de buscar elementos que possam fazer a interlocução e a flexibilização no jogo de domínio. O senhor necessita do escravo para seu reconhecimento. Talvez por isso não se chegue a um ponto de basta dos extermínios. Quanto a nós, analistas, e às instituições de formação de analistas, o que podemos pensar sobre essas tensões do poder?

CEPdePA/Serra: Qual é o grande desafio para a psicanálise nos dias de hoje?

Sueli: Eu vou dizer uma coisa talvez complicada. Eu acho que o grande desafio das instituições psicanalíticas é entender que a psicanálise tem um compromisso com tudo que diz respeito a cada momento histórico. A dificuldade, os embates que se criam e os conflitos que surgem muitas vezes são mascarados por divergências de linhas teóricas, dentro das instituições ou entre instituições diferentes. Não são [divergências de linhas teóricas]! São luta de classe, são luta de poder e submissão. Isso está presente na história da psicanálise desde seus primórdios. Freud sempre teve muito trabalho em marcar o lugar da psicanálise — primeiro como um campo da ciência diferente da medicina — no próprio seio de seu grupo de estudos e trabalho, ou mesmo nas diferentes formas de pensar conceitualmente a psicanálise e sua prática clínica; os grupos apresentavam divergências que culminaram com rupturas entre Freud e seus discípulos.

A prática psicanalítica no entreguerras produziu mudanças significativas. W. Reich é nomeado por Freud primeiro assistente na Policlínica de Viena, criada em 1922, atuando com Hirschman e Freud.

Era preciso também criar novas formas de escuta que possibilitassem atender a demandas de um estrato social que não tinha as condições de tempo e economias compatíveis com a prática proposta por Freud, de longa duração. Como Reich entendia, os distúrbios dos caracteres impulsivos de seus pacientes estavam ligados a suas condições sociais; e o comportamento impulsivo era caracterizado pela psiquiatria como insanidade moral. Ele afirma: “O sujeito das classes trabalhadoras está imerso em uma urgência psíquica e uma pressão social infinitamente maiores, que obrigam o analista a buscar novos caminhos”. Essa é uma afirmação que pode ser encontrada no livro de Florent Garcia *Uma história da psicanálise popular*. Isso deixou cicatrizes entre uma prática individual e burguesa e uma prática social e engajada na luta de classe. Ou mesmo na escuta de crianças com dificuldades de convívio social, como nos trabalhos de B. Bettelheim ou Sabina Spielrein, ou mesmo nos trabalhos de Klein com crianças psicóticas. O pós-Segunda Guerra produziu a diáspora dos analistas judeus para as Américas, muitos deles seguindo seu engajamento crítico com a psicanálise em trabalhos sociais e no combate a regimes autoritários dos países onde se refugiaram. Então não é uma coisa nova ou inédita que muitos analistas atualmente se dediquem a trabalhos com população vulnerável ou sem assistência de saúde mental das políticas públicas no Brasil, por exemplo.

De certa forma, desde os primórdios da psicanálise de Freud, os jogos de poder no seio das instituições vinculadas à IPA [Associação Psicanalítica Internacional, na sigla em inglês], excluindo judeus de seus quadros com o argumento de salvar a psicanálise da perseguição nazista, nos apontam os analistas que de certa forma tinham sintonia (excluindo ou perseguindo colegas judeus) com o regime nazista. Independentemente dos motivos, a psicanálise de Freud sofreu muitas mudanças de direção teórica e em sua práxis. Poderia ser diferente? Acredito que não. As instituições são formadas com o objetivo de produzir conhecimento e práticas em psicanálise, mas têm uma marca de

origem que é elitista e conservadora. Ou não é assim? No entanto, ao longo da história da psicanálise e de sua inserção na sociedade como um todo, ela se mostra com as mesmas contradições e divisões de classe de qualquer outra instituição, pública ou privada.

Não há como, sendo um campo de saber humano, fugir de sua história constitutiva com uma falha originária. As instituições são distintas, têm objetivos de formação e histórias conforme as lutas de poder e de classe de seu tempo. Como ser diferente? Os ideais e fantasias de completude são dos sujeitos e de suas organizações (assim como as lutas de poder), que muitas vezes, a exemplo de pequenos tiranos históricos, se satisfazem em disputas aparentemente conceituais e de escolas quando o que repetem é a luta por puro prestígio. Enquanto a gente não entender isso, vai continuar tentando dizer que psicanálise e política não se misturam. Quando a gente fala em política, não está falando de política partidária, mas da vida na vida. Ouvir alguém com sofrimento psíquico está muito além de ouvir sintomas. O traumático, independentemente de se ter passado por uma guerra, por um estupro, por uma violência física, por opressão, inscreve-se quando não se consegue pôr palavras no que não se entende.

O impossível é querer fazer a diferença entre as instituições e não querer fazer uma psicanálise transformadora, e não reconhecer que todo projeto humano sempre será uma tentativa de recomeço, de contradições e conflitos, com o objetivo impossível de completude. Mas a repetição desses movimentos de fazer a diferença estará ligada ao eterno retorno do narcisismo das pequenas diferenças. Não há um novo que neste mesmo mundo e nesta sociedade humana possa fugir das repetições, mesmo que diferenciais. Os jogos de forças que regulam as relações humanas, tanto nas instituições de Estado como nas instituições ditas científicas, são tecidos sociais que estão sempre em tensão, a ponto de esgarçamento, de ruptura. O importante é tentar fazer diferente no sentido de não se ver à parte das lutas políticas. Não é possível pensar a psicanálise fora da política.

Nota: Durante a entrevista, enquanto Sueli nos falava sobre nossa responsabilidade com o solo, com os rios, os mares, os biomas, as florestas e o meio ambiente como um todo, se armava no Rio Grande do Sul a maior tragédia climática que se poderia imaginar. Milhares de desabrigados, centenas de mortos e feridos, além de 60% do território inundado, deixaram o Brasil estarrecido diante da segunda fonte de sofrimento descrita por Freud: a força incontestada da natureza.

Normas editoriais para publicação de trabalhos na revista do CEPdePA

A Revista do CEPdePA é uma publicação anual do Centro de Estudos Psicanalíticos de Porto Alegre/Serra e tem por finalidade expressar prioritariamente a produção científica na área psicanalítica.

1 POLÍTICA EDITORIAL – INFORMAÇÕES GERAIS

1.1 Os trabalhos devem ser inéditos (exceto aqueles publicados em anais de congressos, ou outros que, por sua relevância, sejam considerados pela Comissão Editorial).

1.2 É de responsabilidade dos autores preservar a identidade de pacientes e ou de terceiros, não comprometendo dados que violem questões éticas em se tratando de vinhetas clínicas ou relatos descritivos.

1.3 As opiniões emitidas nos trabalhos, bem como a exatidão, adequação e procedência das referências e citações bibliográficas são de exclusiva responsabilidade dos autores.

2 DEFINIÇÃO DOS TEXTOS

2.1 Artigo (até 25 páginas)

São destinados a englobar as ideias e os conhecimentos disponíveis sobre determinado tema, comentando trabalhos de outros autores,

baseados em uma bibliografia abrangente. A organização de artigo de revisão inclui uma introdução, o desenvolvimento do tema e as conclusões, que podem, porém, ser organizados e nomeados pelo autor do artigo, como lhe fizer mais sentido. A introdução conterá a apresentação do tema e os objetivos do artigo. O desenvolvimento do tema tratará dos diversos aspectos do assunto, buscando achados controvertidos na literatura, evitando a descrição pura e simples de resultados. É recomendável uma análise crítica dos demais trabalhos e procurar posicionar-se de modo autoral. Poderão ser indicados subtítulos que identifiquem as diversas áreas ou assuntos revisados. As conclusões apresentarão os achados mais importantes da revisão e a posição do autor.

2.2 Relato de experiência profissional (até 15 páginas)

Apresentação de experiência profissional baseada em estudos de casos peculiares e comentários importantes para a atuação de outros profissionais. A estrutura do texto de um relato de experiência inclui: introdução, relato do caso e a discussão, mas os subtítulos podem ser organizados e nomeados como o autor quiser. Os relatos podem incluir uma detalhada análise do caso e revisão da literatura pertinente à discussão que se propõe a fazer.

2.3 Resenha (até 5 páginas)

Resumo e revisão crítica de livros publicados, orientando o leitor quanto a suas características e usos potenciais. Necessita indicar o título e os dados do livro em formato de referência.

Exemplo:

RESENHA DO LIVRO:

ALONSO, Silvia Leonor. **O Tempo, a escuta, o feminino**. Casa do Psicólogo: São Paulo, 2011. (Clínica Psicanalítica)

2.4 Debate e Entrevista (até 12 páginas)

Possuem forma própria dada pelo autor.

2.5 Ensaaios (até 15 páginas)

É uma exposição mais livre sobre questões da técnica, do social, da cultura, da Formação, de estudos realizados, com conclusão original. Além de um apurado exame do assunto, sobressai-se o espírito crítico e a originalidade do autor.

2.6. Relato de Pesquisa (até 25 páginas)

Apresenta resultados inéditos de pesquisa. São trabalhos completos que contêm toda a informação relevante para o leitor que desejar explorar o tema tratado no trabalho ou avaliar seus resultados e conclusões. A organização do texto pode incluir: introdução, material e métodos, resultados e discussão. A introdução apresentará os motivos que levaram o autor a realizar a pesquisa, dentro do contexto da situação atual do tema na literatura. A seção de material e métodos descreverá os sujeitos estudados e os métodos, de forma a que eles possam ser reproduzidos. Se utilizados métodos já descritos na literatura, citar a referência original e descrever o procedimento realizado. Os métodos de análise adotados devem ser citados. Os resultados e a discussão são partes importantes do texto; podem apresentar uma comparação dos resultados com os de outros autores, os aspectos originais do trabalho e suas implicações clínicas. As conclusões serão apresentadas, procurando sempre responder ao objetivo definido na introdução. O artigo deverá apresentar estrutura conforme informações contidas na **seção 3** (Apresentação de manuscritos) desta norma.

3 APRESENTAÇÃO DE MANUSCRITOS/ARQUIVOS

Os manuscritos originais deverão ser encaminhados por e-mail, com espaçamento entrelinhas de 1,5, fonte Times New Roman, tamanho

12, não excedendo o número de páginas apropriado à categoria em que o trabalho se insere. Recomenda-se que os trabalhos sigam a seguinte estrutura:

3.1 Título em português

Deve possuir 15 palavras no máximo.

3.2 Autoria

Nome completo e por extenso de cada um dos autores.

3.2.1 IDENTIFICAÇÃO DO(S) AUTOR(ES)

Em nota de rodapé: nome, titulação, instituição com a qual possui vínculo e contato.

3.3 Resumo (em português)

Com extensão máxima de 250 palavras, apresentará brevemente o tema, o foco, os objetivos, a análise e as conclusões.

3.4 Palavras-chave (em português)

Indicar de três a seis termos, separados por ponto (.), que expressem o conteúdo do trabalho. Para utilizar descritores mais adequados, sugere-se a consulta ao DECS (<http://decs.bvs.br/>) ou ao Thesaurus da APA.

3.5 Texto

Constitui-se de introdução, desenvolvimento e conclusões que podem ser distribuídos, organizados e nomeados, conforme escolha do autor do texto. Cada seção e suas subdivisões devem ser numeradas conforme ABNT NBR 6024:2012. Os elementos de apoio (notas, tabelas, quadros, e ilustrações) deverão estar inseridos dentro do texto.

3.6 Referências

Devem constar no final do artigo e ser apresentadas de acordo com a **seção 5** (Referências) desta norma.

3.7 Título em língua estrangeira

Tradução do título para o idioma escolhido (espanhol ou inglês).

3.8 Resumo em língua estrangeira (pode ser em apenas uma das línguas 3.8.1 ou 3.8.3)

3.8.1 RESUMEN (ESPAÑHOL)

Deve ser fiel ao resumo em português, porém, não uma tradução “literal” do mesmo. Ou seja, a tradução deve preservar o conteúdo do resumo, mas também adaptar-se ao estilo gramatical do idioma espanhol. A Revista do CEPdePA reserva-se o direito de corrigi-lo se necessário. Isto é importante, pois, em caso de publicação, o resumen será disponibilizado na base de dados onde a revista está indexada.

3.8.2 PALABRAS CLAVE (ESPAÑHOL)

Tradução das palavras-chave para o idioma espanhol.

3.8.3 ABSTRACT (INGLÊS)

Deve ser fiel ao resumo em português, porém, não uma tradução “literal” do mesmo. Ou seja, a tradução deve preservar o conteúdo do resumo, mas também adaptar-se ao estilo gramatical do idioma inglês. A Revista do CEPdePA reserva-se o direito de corrigi-lo se necessário. Isto é importante, pois em caso de publicação o abstract será disponibilizado na base de dados onde a revista está indexada.

3.8.4 KEYWORDS (INGLÊS)

Tradução das palavras-chave para o idioma inglês.

*Para maiores esclarecimentos, consultar a norma da ABNT NBR 6022:2018, que explica o modo de apresentação de um artigo científico.

4 CITAÇÕES – NORMA ABNT – NBR 10520:2002

Indicação de partes/reflexões de outras obras. Os autores cujos trabalhos ou ideias forem citados devem ser seguidos da data de publicação. As citações podem ser:

4.1 Citações diretas

Transcrição textual literal de parte da obra do autor consultado. As citações diretas se configuram em:

4.1.1 CITAÇÕES DIRETAS DE ATÉ TRÊS LINHAS

Devem ser apresentadas dentro do parágrafo, entre aspas e conter o sobrenome do autor, ano do texto consultado e número da página onde o trecho se encontra. Podem ser apresentadas de duas maneiras:

Exemplos:

Na opinião de Salomon (1997, p. 199): “[...] o termo pesquisa será genericamente assumido como trabalho empreendido metodologicamente.”.

OU

Mediante o desenvolvimento do trabalho técnico-científico, busca-se: “[...] produzir conhecimento, adquirir experiência, contribuir para a discussão ou fazer avançar o debate acerca das questões abordadas.” (THIOLLENT, 1985, p. 22).

4.1.2 CITAÇÕES DIRETAS COM MAIS DE TRÊS LINHAS

Apresentam-se em parágrafo separado, espaço simples, sem aspas, com recuo de 4 cm da margem esquerda e letra em tamanho 10.

Exemplo:

A paciente, cuja vida me foi revelada em uma medida em que a vida de uma pessoa rara vez costuma ser revelada a outra, nunca havia se enamorado e na enorme quantidade de alucinações que sofreu durante sua enfermidade esse elemento da vida mental não emergiu jamais (APPIGNANESI, 1992, p. 91).

4.2 Citações indiretas

Texto baseado na obra do autor consultado, de acordo com o entendimento de quem está escrevendo. Reproduz o pensamento do autor, mas de uma forma não textual.

Exemplo: Segundo Freud (1911)...

Exemplo: Winnicott e Klein (1910) descrevem...

Exemplo: De acordo com Zimerman *et al.* (1999)...

4.3 Citação de citação

Citação direta ou indireta de um texto em que não se teve acesso ao original (será usada somente neste caso; é importante ir até a fonte original, se ela estiver disponível). É a citação de uma citação do texto em que o leitor está consultando, no qual há uma citação de um terceiro autor. Neste caso, usa-se a expressão latina *apud* (citado por).

Exemplo: Freud (1995 *apud* KLEIN, 1920, p. 13).

Obs.: Nas referências, mencionar apenas a obra consultada, no caso Klein, ficando a referência do documento original em nota de pé de página.

4.4 Mais de um autor

Quando, na obra citada, houver até três autores, os sobrenomes devem estar separados por ponto e vírgula.

Exemplo: (LAPLANCHE; PONTALIS, 1983, p. 94).

Quando houver mais de três autores, cita-se o primeiro seguido da expressão latina *et al.* **Exemplo:** (ZIMERMAN *et al.*, 1999, p. 62).

4.5 Omissões de parte de citações

Usar reticências entre colchetes para omitir partes ou palavras do texto.

Exemplo: “[...] produzir conhecimento, adquirir experiência, contribuir para a discussão ou [...] avançar o debate [...]” (THIOLENT, 1985, p. 22).

4.6 Incorreções no texto original

Usar a expressão sic (significa *tal qual, assim mesmo*).

4.7 Destaques ou ênfases

Usar a expressão “grifo nosso” quando o destaque é feito por quem está citando, ou “grifo do autor” quando o texto consultado já estiver destacado.

4.8 Inserções

Quando houver necessidade de inserir explicações, usar colchetes [].

4.9 Mesmo sobrenome

No caso de citações de autores com mesmo sobrenome, indicar as iniciais dos prenomes abreviados para distingui-los.

Exemplo: (OLIVEIRA, M. M., 1983) e (OLIVEIRA, V. M., 1984).

4.10 Mesmo autor e diferentes datas de publicação

No caso de citação de vários documentos com diferentes datas de publicação de um mesmo autor, cita-se o sobrenome do autor e os anos de publicação em ordem cronológica separados por vírgula.

Exemplo: (MERLEAU- PONTY, 1942, 1960, 1966).

4.11 Mesmo autor e mesma data de publicação

Devem-se acrescentar letras minúsculas após o ano da publicação, na ordem que aparecem no texto.

Exemplo em citação:

(FREUD, 1925a) e Freud (1925b).

Exemplo em Referências:

FREUD, S. (1925a). Algumas consequências psíquicas da diferença anatômica entre os sexos. In: FREUD, S. **O Eu e o Id, “autobiografia” e outros textos (1923-1925)**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011. (Obras completas, 16).

FREUD, S. (1925b). A negativa. In: FREUD, S. **Escritos sobre a psicologia do inconsciente**. Rio de Janeiro: Imago, 2007. (Obras psicológicas de Sigmund Freud, 3).

4.12 Autor entidade coletiva

Quando o autor for uma entidade coletiva, deve ser citado o nome da entidade, seguido do ano de publicação.

Exemplo: (AMERICAN PSYCHOLOGICAL ASSOCIATION, 2001).

4.13 Informação obtida de forma verbal para trabalhos não publicados (palestras, debates, seminários, etc.)

Deve-se indicar sempre entre parênteses a expressão “informação verbal” e a indicação dos dados de onde se obteve a informação em nota de rodapé.

Exemplo:

No texto, onde iriam os dados da citação, inserir: (informação verbal):

O novo medicamento estará disponível até o final deste semestre (informação verbal)¹

No rodapé da página, inserir os dados do evento/atividade:

¹ Notícia fornecida por John A. Smith no Congresso Internacional de Engenharia Genética, em Londres, em outubro de 2001.

5 REFERÊNCIAS – NORMA ABNT - NBR 6023:2018

As referências deverão incluir somente trabalhos **citados** no corpo do texto. Não se deve referir uma vasta bibliografia (no máximo 30). Sua disposição deve ser em ordem alfabética do último sobrenome do autor e constituir uma lista encabeçada pelo título **Referências**. No caso de mais de uma obra de um mesmo autor, as referências deverão ser dispostas em ordem cronológica de publicação. As referências devem ser apresentadas em espaço simples, alinhadas à margem esquerda e separadas entre si por uma linha em branco, obedecendo os modelos abaixo de acordo com o material referenciado:

5.1 Eventos publicados - Anais de congresso, seminários, atas, *proceedings*

Exemplo: CONGRESSO BRASILEIRO DE PSICANÁLISE: sexualidade e prática analítica, 16., 1997, Gramado. **Anais...** Gramado: ABP, 1997.

5.2 Trabalho apresentado em congresso e publicados

Exemplo: LAGO, P. F. Considerações críticas sobre aspectos das concepções freudianas sobre a feminilidade. *In:* CONGRESSO BRASILEIRO DE PSICANÁLISE: sexualidade e prática analítica, 16., 1997, Gramado. **Anais...** Gramado: ABP, 1997.

5.3 Artigo de periódico

Exemplo: HACKER, R. P.; RASCOVSKY, A. Acerca de la mística y el sentimiento religioso.

Revista de Psicoanálisis, Buenos Aires, v. 52, n. 3-4, p. 575-591, 2000.

5.4 Autoria institucional

Exemplo: ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE NORMAS TÉCNICAS. **NBR 10520:** informação e documentação: citações documentos: apresentação. Rio de Janeiro: ABNT, 2002.

5.5 Livro

Exemplo: MALDAVSKY, D. **Processos e estruturas vinculares:** mecanismos, erogeneidade e lógicas. Tradução: Francisco F. Settineri. Porto Alegre: Artes Médicas, 1993.

*Obs: a inclusão de tradutor é facultativa.

5.6 Capítulo de livro

Exemplo: FREUD, S. (1915). O inconsciente. In: FREUD, S. **Obras psicológicas completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1969. p. 183-245. (Edição standard brasileira, 14).

5.7 Material não publicado - no prelo

Exemplo: MARINS, J. L. C. Massa calcificada da naso-faringe. **Radio-logia brasileira**, São Paulo, n. 23, [1991?]. No prelo.

5.8 Legislação

Exemplo: RIO GRANDE DO SUL. Lei nº 11.450, de 28 de março de 2000. Determina a obrigatoriedade do rastreamento neonatal, conhecido como teste do pezinho e dá outras providências. **Diário Oficial do Estado**, Porto Alegre, n. 60, p. 4, 28 mar. 2000.

5.9 Referências eletrônicas

Exemplo: CÓDIGO de ética médica. Associação Médica do Rio Grande do Sul, Departamento Universitário. Disponível em: <http://www.amrigs.com.Brasil/sociedades/htm>. Acesso em: 13 mar. 2000.

5.10 Trabalhos acadêmicos (trabalhos de conclusão de curso, dissertações e teses)

Exemplo: FRANTZ, M. Z. **A pior ilusão possível:** psicanálise, arte e espetáculo. 2016. 78 f. Dissertação (Mestrado em Psicologia Social e Institucional) – Instituto de Psicologia, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2016.

*Nos casos omissos, a Comissão Editorial usará as normas da ABNT.

6 PROCEDIMENTOS DA COMISSÃO EDITORIAL

Os trabalhos encaminhados para publicação serão avaliados pelo Comitê Editorial para emissão de parecer de revisão *ad hoc* e poderão ser “aceitos”, “aceitos com pequenas reformulações”, “aceitos com importantes reformulações” ou “recusados”. A decisão final sobre a publicação ou não do manuscrito é sempre da Comissão Editorial.

7 DIREITOS AUTORAIS

Os autores cederão, sem ônus, à Revista do CEPdePA os direitos autorais das colaborações aceitas para publicação. Deste modo, a Revista do CEPdePA passará a possuir os direitos autorais de todos os trabalhos publicados por ela. A reprodução total dos artigos da revista em outras publicações, ou para qualquer outro fim, por quaisquer meios, necessitará de autorização por escrito do Editor. Reproduções parciais do artigo (resumo, abstract, tabelas, figuras e outras ilustrações) deverão também receber permissão por escrito do Editor e dos autores. Os trabalhos não deverão estar sendo encaminhados simultaneamente para outra publicação.

8 ENCAMINHAMENTO DE TRABALHOS

Os arquivos com trabalhos para publicação devem ser enviados em formato .doc (word) para o e-mail: biblioteca@cepdepa.com.br.

9 PEDIDOS DE EXEMPLAR

Fone: (51) 3222-3900

E-mail: cepdepa@cepdepa.com.br