



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 2025/2027**

Marcelo Leães
Presidente

Aline Almeida
Secretária

Rodrigo Boettcher
Tesoureiro

Juliana Côrte Vitória
Departamento de Escola de Psicanálise

Marina Camargo
Departamento de Clínica Psicanalítica

Vanessa López
Departamento Científico e de Eventos

Laura Sartori Feldmann
Departamento de Biblioteca e Publicações

Ivete Maria Caon Biondo
Departamento de Administração e Informática

Alia Silva Ahmad
Departamento de Grupos de Estudo e Relações com a Comunidade

Nicole Venturin Padilha
Departamento do CEPserra

Presidente do Conselho Diretor
Christiane Paixão

REVISTA DO CEPdePA

Centro de Estudos Psicanalíticos de Porto Alegre

v. 32, 2025

Editora

Laura Sartori Feldmann

Conselho Editorial

Alexandra Grigorieff Nüske
Amadeu de Oliveira Weinmann
Ana Cláudia Santos Meira
Ana Lucia Waltrick dos Santos
Augusto Paim
Bárbara Parobé Mariano da Rocha
Camila Terra da Rosa
Eliane Grass Ferreira Nogueira
Jefferson Silva Krug
Juliana Lang Lima
Lizana Dallazen
Luciano Mattuella
Luís Augusto Roncato Silva
Luísa Puricelli Pires
Marcelo Caon
Matheus Minella Sgarioni
Mariana Steiger Ungaretti
Paula Daudt Sarmiento Leite
Paula Kegler
Paulo Roberto Ceccarelli
Rafaela Degani
Rosana Nora
Sander Machado da Silva
Sandra Mara Veiga
Sueli Souza dos Santos
Ursula Krug
Valéria Quadros
Vitor Hugo Triska

Comissão Editorial

Anna Carolina Capra
Brenda dos Santos Clezar
Bruno Reis Conti
Camila de Lucena Iotti
Elisa Cainelli Andreola
Juliano Lacerda Marques
Laura Sartori Feldmann
Maurício Moroso Knevez
Paula Chiapinotto Triches
Raíssa Ramos da Rosa

Bibliotecários

Brenda dos Santos Clezar
CRB 10/2963
Maurício Moroso Knevez
CRB 10/000047/P

Revisão

Gabriela Dal Bosco Sitta

Editoração e Impressão

Evangraf

Capa

Artista: Wassily Kandinsky

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. 32, 2025. - Porto Alegre: CEPdePA, 2025.

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

Bibliotecária responsável: Brenda dos Santos Clezar - CRB 10/2963

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
COMISSÃO EDITORIAL	

ARTIGOS

O protagonista sem nome – volume 1	13
AURORA HANK	

O menino em cada um: narcisismo, sentimento de si e a capacidade de lidar com a vida	37
IVI HELENA MINUZZI	

Apreciação isenta e vulgarização do gosto	67
ARTHUR TOLEDO RODRIGUES	

“Eu só quero tomar um banho de chuva”: sexualidade, gênero, transexualidade e algumas reflexões a partir da psicanálise	91
ANALÍDIA RODOLPHO PETRY	

As dores de Narciso e Édipo: uma perspectiva pelas adicções	123
MANUELE MONTANARI ARALDI	

Desejo de resistência: virá que eu vi!	151
NATÁLIA MACEDO CAVAGNOLI	

Pobre Eu, implacável Supereu: o conceito de melancolia à luz do filme <i>A substância</i>	167
--	------------

ELISA CAINELLI ANDREOLA

Por uma psicanálise encantada e enegrecida	193
---	------------

CAROLINA DA SILVA PEREIRA

Considerações sobre a análise do analista	209
--	------------

MARIANA TODESCHINI ALMEIDA

ENSAIOS

A máquina e o abismo: guerra	223
-------------------------------------	------------

PAULO FERNANDO MONTEIRO FERRAZ

Do divã à rua: notas sobre psicanálise, política e ética no campo social	235
---	------------

KÁTIA CARDOSO NOSTRANE

PRÊMIO TUTI

As massas têm sede de submissão? Uma análise sobre a metapsicologia psicanalítica e a necropolítica	251
--	------------

LAURA CAROLINA NADALON KAYSER

RESENHA

Resenha do texto <i>Manifesto antimaternalista: psicanálise e políticas de reprodução</i> (2023)	273
---	------------

BRUNA MELLO DA FONSECA

EDITORIAL

Editorial

Anna Capra, Brenda Clezar, Bruno Conti, Camila Iotti,
Elisa Andreola, Juliano Lacerda, Laura Feldmann,
Maurício Knevez, Paula Triches e Raíssa Rosa

Montar uma revista com temática livre é um desafio instigante e também uma oportunidade interessante de dar forma à diversidade de olhares que compõem o nosso tempo. Nesta edição, clínica, metapsicologia, cultura, arte e cinema se entrelaçam sob o fio condutor do rigor teórico, que nos permite acolher a pluralidade e o colorido de perspectivas que se apresentam.

Essa multiplicidade nos levou a *Círculos em um círculo* (1923), de Wassily Kandinsky, que nos inspirou como imagem e conceito: um movimento de encontros e desencontros em que as cores e formas traduzem afetos, emoções, tensões e equilíbrios possíveis. Entre o sólido e o singular, entre o rígido e a invenção, atravessamentos e sobreposições, abre-se um campo fértil para a criação. Assim também pode ser esta revista – um espaço em que o pensamento se expressa de múltiplas formas, sem perder a consistência.

A conversa entre arte, sociedade e teoria sempre fez parte do pensamento freudiano, que entende o sujeito e a cultura como frutos um do outro, inseparáveis em seus mal-estares, complexidades e paradoxos. Se a escuta flutuante capta o que é do singular de cada um, ela não é feita sem um olhar atento e um pensamento crítico em relação à nossa civilização, suas potências e desafios.

Fica o convite à leitura, ao diálogo e à experiência do pensar.

ARTIGOS

O protagonista sem nome – volume 1

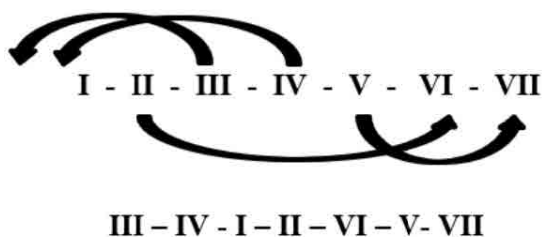
Aurora Hank¹

RESUMO

À luz de um caso clínico mais ou menos ficcional, o texto visa a ilustrar a potência da poesia, da metáfora e da inapreensível palavra-em-si. Utilizando conceitos como, por exemplo, os de identificação projetiva e contratransferência, além de pensamentos de Wilfred Bion e de outros proeminentes autores, busca provocar reflexões acerca da complexa utilização dos afetos da analista na tentativa, sempre frustrante, de construção de uma interpretação que desvele os movimentos da resistência e da repressão – nos múltiplos sentidos das palavras e em suas muito amplas manifestações.

Palavras-chave: Angústia. Contratransferência. Pensamento complexo. Fato selecionado. Transformações.

- BASEADO EM FATOS REAIS -



¹ Psicanalista (Porto Alegre/RS). E-mail: auroraghank@gmail.com.

CAPÍTULO I – METADE DO SONHO DO BARCO

*A dream is a wish your heart makes.
(Cinderella)*

Sentira falta daquela sensação. O céu quase sem nuvens, o sol ainda escondido por trás da barreira de mata do outro lado do canal, o movimento silencioso dos veleiros navegando logo ali, no quintal da casa que sempre gostou de considerar um pouco sua. Uma paz que parecia até fazer com que o ar circulasse mais livremente por seus pulmões. Era sua primeira manhã por ali em alguns anos, e voltar a respirar com leveza o fascinou a ponto de lhe arrancar um agradecimento silencioso. “Acho que era isso que o Vincent devia estar sentindo naquela cena dele dirigindo chapado de heroína”, pegou-se pensando. Alívio do peso de uma rotina assassina.

Caminhando pelo jardim e saboreando seu café matinal, incompreensivelmente gelado, deixou a onda de lembranças de suas antigas brincadeiras por ali tomar conta de seus pensamentos enquanto observava à distância seu tio e sua tia preparando o veleiro para navegar não sabia para onde. Logo partiriam para mais um passeio em família pelas ilhas daquele litoral. Foi só quando começaram a soltar as amarras que se deu conta de que zarpariam sem ele. Assustado, derrubou sua xícara de café frio e tentou gritar para que não o esquecessem, mas algo na musculatura de seu pescoço o impediu. Deixado para trás, só pôde correr até a beira do cais e acompanhar, esbaforido, o veleiro se afastando. Não era possível! Estavam navegando para a própria morte! Não estavam se dando conta? Nunca mais voltariam. Desesperado e impedido de berrar, se deu conta, enquanto a embarcação com seus queridos tios se aproximava do mar aberto, de que seus tornozelos estavam presos ao chão, afundados como em areia movediça. Sabia que lá içariam as velas, e sentiu, se contorcendo, que estariam perdidos para sempre. A visão distante do hasteamento o atingiu como se um

revólver tivesse disparado inesperadamente e explodido seus miolos. Desequilibrado pelo impacto, sentiu o chão sumir sob seus pés livres ao cair em direção ao mar, distante como se o deque estivesse no topo de um arranha-céu, e soube que o choque era inevitável. E que seria fatal.

Segunda-feira, 07h06min34s.

Acordou antes de morrer. Estava ofegante, suado e assustado, mas vivo. Seguro. Sua esposa ainda dormia ao seu lado. Pensou, com algum pesar, que vê-la dormindo já não lhe apaziguava como em outros tempos. Agitado, ouviu os movimentos da pequena Lua no quarto ao lado. Já passara da hora de acordar. Estava atrasado – e nunca se atrasava. Verificou o que teria acontecido com o despertador do rádio-relógio que o acordava todas as manhãs e não achou explicação para que não tivesse tocado. Lembrou-se do despertador de seu pai tocando no quarto ao lado quando era ele a criança que não precisava levantar para trabalhar. Acabaria dividindo com sua analista: “Mas a sensação era de que eu precisava. Para não faltar dinheiro. Eu morria de medo de que faltasse, porque minha mãe estava sempre dizendo que faltaria. Acho que nem sabia o que isso queria dizer nessa época, mas eu juntava umas moedas e escondia embaixo dos meus casacos. Quando meu pai levantava de manhã, eu só conseguia pensar que ele estava indo ganhar mais dinheiro. E hoje eu não sou um cara que ganha mal, mas estou sempre apertado”.

Estava em seu quarto ano de análise, e há algum tempo esses fragmentos o invadiam constante e incontrolavelmente, como sonhos lembrados pela metade. Ameaçado, ponderava: “Estou ficando louco. Vou parar de vir tantas vezes. Não consigo fazer mais nada direito. Vou acabar fazendo alguma loucura, tá louco! Meu pai é que está certo: análise quatro vezes por semana é mesmo um exagero. E, pensando bem, quem diabos ainda tem um rádio-relógio? Só eu mesmo!”.

Se daria conta, em outra dessas invasões, de que ele mesmo tinha desligado seu despertador e a si mesmo. E de que seu pai, para quem a psicanálise era coisa de “louco que não consegue se relacionar com ninguém”, também tinha um rádio-relógio. Em processo analítico, enfim, as reverberações de sua análise se entremeavam em sua vida de maneira quase indissociável.

Ainda deitado, gemeu com a sensação recorrente de ter um bloco de concreto sobre seu peito, fazendo de seu levantar um esforço hercúleo. Não aguentava mais aquele peso sobre si. Logo ouviu um barulho na porta: “Papai?”. Era Lua, girando a maçaneta com toda a dificuldade imposta por seus dois anos e meio. E era hora de levantar. Reunindo forças, arrastou-se lentamente em direção ao banheiro, divertindo-se ao imitar o caminhar dos condenados do passado, acorrentados pelos tornozelos. Num suspiro aliviado, tentou até sorrir ao pensar no que sua analista diria sobre o sonho que acabara de sonhar.

Não lhe cabia ser distraído por pormenores, mas possivelmente veio-a-ser uma hipótese-fato-selecionado subitamente irrompida durante um dos fugazes momentos em que foi atingido o estado de escuta denominado por Juan-David Nasio (1999, p. 126) de “fazer-silêncio-em-si”, inexoravelmente atravessada pelas linhas do capítulo VI de *A interpretação dos sonhos*, de Sigmund Freud (1900, p. 507), que alertam que: “Num complexo psíquico que experimentou o efeito da censura da resistência, os afetos são a parte menos influenciada, a única que pode nos indicar como fazer a complementação certa” e amparada na famigerada formulação do *Seminário 10*, de Jacques Lacan (2005, p. 88) – quiçá também permeado pelo supracitado trecho freudiano –, em que a angústia é pontuada como “o que não engana, o fora de dúvida”. Enquanto se segurava como podia em meio ao vendaval de teorias que a balançava, a analista tentava fazer o que gostaria de poder ficar tranquila em chamar de psicanálise.

CAPÍTULO II – A IMINENTE CATÁSTROFE DE UMA ALMA ARMADA

Oh, I just can't wait to be king!
(Simba)

Segunda-feira, 12h38min02s.

“Cara, está tudo bem? Tu estás branco. E meio vesgo.” Alarmado, afastou a pergunta e a atenção indesejada de seu colega de trabalho com um aceno positivo que mais pareceu um safanão em uma televisão de tubo que ameaça pifar. Não estava tudo bem. Nem sequer estava, ainda que não tivesse ido a lugar algum. Aliás, raramente saía de seu cubículo. Descreveu-o repetidas vezes: “Apertado, apertado, apertado. Como uma casca de ovo”. Afinal, para onde (em si) fora? Por quanto tempo? Por mais quanto tempo teria ficado ali se não tivesse sido chacoalhado? E por quê? O cursor piscando na tela do computador agora parecia badalar como os sinos de uma catedral “dessas de filme, porque conhecer mesmo, eu não conheço nenhuma. Só a de Canela”. Bléim. Bléim. Bléim. Estava suado. Muito suado, como se estivesse lutando. “Boxe ou luta livre, sei lá! E provavelmente apanhei, porque até doído eu estava.”

Escoriações psíquicas da batalha que começara a travar? Fugir *versus* modificar frustrações. “O ponto crucial”, segundo Wilfred Bion (1962b, p. 130), que representa a inflexão excruciante entre não desenvolver e desenvolver o aparelho para pensar. Entroncamento que recomenda um retorno a Freud (1911) e a seu *Formulações sobre os dois princípios do funcionamento psíquico*: no primeiro caso, a curva-fuga leva à permanência no princípio de prazer, com seu Eu-de-prazer fadado ao autoerotismo evacuativo, dominado pelo lado psicótico da personalidade, alheio à realidade e às suas possibilidades. Já no segundo, o destino é o princípio de realidade e suas modificações sustentáveis das frustrações advindas do abandono dos simulacros de prazer – estrada bem mais sinuosa.

A cena acima é enganosa, facilmente confundível com um *break-down* paralisador, mas ilustra justamente o oposto: o olho do furacão e sua falsa impressão de calma. O limiar de um *breakthrough* que desparalisa(rá) e leva(rá) a um *break free*. Bion (1966, p. 39, grifo do autor, tradução nossa) foi menos enigmático em *Catastrophic change*: “Em termos mais usuais, surge uma situação crítica quando uma ‘descoberta’ ameaça”. Em termos ainda mais usuais, esse surrado lutador estava deparado com a fragilidade da casca de seu ovo e, inconscientemente, confrontado com a catastrófica possibilidade de rompê-la. Afinal, o que o esperaria do lado de fora? Na vida. Na *sua* vida.

Quem já esteve no limiar de uma mudança subjetiva tem mais facilidade de entender os bionianismos sobre essa reestruturação em *Transformations*, de 1965, mas mesmo quem nunca teve esse maravilhoso infortúnio talvez consiga entender o alívio que representa evitar o sentimento de desastre que irrompe repentina e violentamente quando algo inqualificável avassala nossas quantidades. Pensar por aí pode até deixar um pouco menos intragável a ideia de que uma força letal e silenciosa trabalharia em nossas profundezas para – se quisermos ser românticas – livrar-nos deste mal. Vale tudo para manter a dolorosa realidade psíquica do lado de fora.

CAPÍTULO III – A DOLOROSA REALIDADE PSÍQUICA DO PROTAGONISTA SEM NOME

*A boy who won't be good
might just as well be made of wood.
(The Blue Fairy)*

– 1998 –

“Como eu estava te contando ontem, eu ando com essa sensação de que eu não sei como cheguei até aqui na minha vida. E essa sensação agora eu não consigo mais apagar. Eu só apago mesmo é quando

tento prestar atenção em mim. Quando dou por mim, estou na fábrica de novo. Parece que tudo que eu faço é ir da casa pro trabalho e pra casa de novo. Minha vida se resume a isso. Hoje eu olhei ao redor por lá: a fábrica, a mesa, o cargo, o contracheque na gaveta... Vazio. Eu me sinto vazio. E o pior é que é a mesma sensação de quando eu olho pro meu pai hoje e penso que ele é vazio. Como eu achava que ele era ocupado e responsável quando eu era criança. Sempre trabalhando. Devia ser muito importante! Minha mãe sempre dizia que meu pai nunca tinha perdido um dia de trabalho, mesmo que estivesse com febre. Lembro de ela dizer que ele nunca atrasou nenhuma conta também. Acho que é por isso que eu odeio domingos, sabe? Chegava o domingo e eu pensava que não queria ir pra missa e muito menos pra escola na segunda, mas que eu não seria como o meu pai se eu faltasse, e minha mãe não gostaria mais de mim. Meus irmãos é que nunca queriam ir, eu sempre ficava pronto pra sair antes da hora. Nunca me atrasava, então era o favorito dela. É a mesma coisa na fábrica hoje. Eu trabalho lá há oito anos e nunca faltei um dia sequer. E eu sei que eu fiquei doente, mas devo ter ido trabalhar igual. No automático.”

Esse breve *flashback* em preto e branco nos coloca na trilha de Christopher Bollas (1987, p. 169) e de suas considerações sobre a etiologia do que ele chama de “doença normótica” em seu livro *A sombra do objeto*. Importante destacar que o foco aqui não está na normose-em-si, mas em sua origem. Isso porque nosso protagonista não padece desse mal. Ele mesmo impôs (com boa dose de ajuda do circuito análise supervisão) o abandono da tentação de arquivá-lo sob o rótulo de “normótico” quando passou a dar demonstrações de que, por trás de sua anormal normalidade, havia um sofisticado potencial subjetivo aguardando para ser explorado. Algo como uma caverna dos tesouros psíquica.

Deste tempo, todavia, uma hipótese ainda flutua à deriva e em cores: a de um distúrbio no desenvolvimento infantil de sua função alfa, advindo da baixa capacidade reflexiva de seus pais, que parecem ter

canalizado seus narcisismos para seu filho mais velho, como parecia profetizar Freud (1914, p. 37) em seu texto metapsicológico sobre o narcisismo: “Ela [a criança] deve concretizar os sonhos não realizados de seus pais, tornar-se um grande homem ou herói no lugar do pai, desposar um príncipe como tardia compensação para a mãe”.

Seu boletim lotado de notas máximas, seu posto de orador na igreja aos domingos, sua primeira colocação no vestibular da faculdade federal: todos louros destinados desde seu nascimento a ele, que acabou tão (pré)ocupado em viver a vida que lhe estava reservada que nem mesmo teve a chance de se questionar se a desejava ou não. Engessado em um *script* escrito por e para outro, jamais lhe foi permitido improvisar. A anulação de sua vida interior encontrava frágil expressão apenas em seus sintomas somatopsicóticos: “Eu tenho a lembrança de que o que eu pensava não tinha importância. A única hora que eu tinha atenção era quando adoecia. As dores de garganta, os desmaios, a fisioterapia quando eu quebrava algum osso. Como se eu precisasse ficar doente pra ter atenção. O que eu falava e pensava não importava. Eu não estava participando da minha vida”.

Essas duas últimas frases parecem ecoar no vazio de uma caverna, como que para um bebê diante da ruptura na capacidade de *reverie* em seus cuidados primários. Tal tormento foi descrito por Bion (1962b, p. 134) em *Uma teoria sobre o pensar* da seguinte forma: “O estabelecimento, interno, de um objeto-que-rejeita-a-identificação-projetiva significa que, em lugar de um objeto compreensivo, o bebê fica com um objeto-que-não-entende-propositadamente – com o qual se identifica”. Pode ter sido essa a confusão que o pôs a repetir compulsivamente na transferência a busca por alguém que sonhasse por ele. Sem um continente capaz de lhe traduzir seu aterrorizante conteúdo, não desenvolveu mais do que um esboço de *self*. Virou quem era sem nunca ter sido.

CAPÍTULO IV – INDENTIDADE FALÇA

*This won't do. What's the matter with you?
All it takes is faith and trust...
(Peter Pan)*

Sexta-feira, 08h11min09s.

Quinze meses depois, tudo parecia muito parecido. Todas as sessões ainda começavam da mesma maneira: rigorosamente de onde a anterior parasse. Também pareciam terminar onde a anterior começara. E, por mais que a analista cantarolasse Tom Jobim e seu *Samba de uma nota só* em sua análise, o fato é que estavam, ambos, um tanto antimusicais: “Como eu estava te contando ontem, eu nem me dou mais conta de onde eu estou. É como se eu pulasse de uma cena pra outra na minha vida. Bum! Tô na fábrica. Bum! Tô em casa. Bum! Tô na fábrica de novo. É como se tudo que eu visse fossem só sombras. E as vozes uns ecos. É como se não fosse eu que estou nos lugares. Como se eu não estivesse. Não sou eu. Eu sinto um peso, um peso, um peso. É horrível, sabe?”.

Do divã não conseguia ver, mas sua analista se afundou aos poucos em sua poltrona a cada palavra-peso colocada para fora. Imobilizada e encolhida como se alguém estivesse empurrando seus ombros em direção ao solo, agora apenas o pseudoescutava – uma sensação que remete ao conceito de identificação projetiva, às suas origens na Melanie Klein de 1946, e que acaba por ensejar uma rápida passagem no *Three Ws: what, where and when: the rationale of interpretation*, de Ruth Riesenbergl-Malcolm (1995, p. 452, tradução nossa), em cujos parágrafos se encontra um apontamento fundamental: “[...] a maneira de compreender o material do paciente depende da teoria com a qual o analista compreende a mente”. Assim como para ela, o que aqui se lê parte das concepções kleinianas acerca da posição esquizo-paranoide e pega carona em suas evoluções posteriores, especialmente

nas contribuições de Bion no que tange à aplicação clínica da identificação projetiva a partir de seu entendimento como forma primitiva de comunicação. Uma nova “estrada real”, agora pela via da contratransferência e com destino às relações objetais internas de quem associa livremente.

Ainda em busca do tom, elucubravam: “Esses saltos de um lugar a outro... são como um dos teus desmaios, não? Tem sempre alguém te carregando. Só que agora do trabalho pra casa e da casa pro trabalho”. A melodia raramente parecia agradar: “Às vezes tu vais meio longe, mas pode até ser, porque agora lembrei certinho que eu só desmaiava quando estava brincando. Só que não era por falta de comida, como minha mãe dizia. Eu sabia que não era. Era alguma causa emocional. Minha mãe não queria que eu saísse debaixo da saia dela. Me lembro de uma vez que um amiguinho me convidou para ir com ele para Punta, no Uruguai. Aí eu olhei pro meu documento de identidade e ele dizia: NÃO ALFABETIZADO, assim, bem grandão. Minha identidade não tinha a minha assinatura. Aí eu disse pra minha mãe que eu já sabia escrever e queria fazer a minha identidade, mas ela não me deixou ir sozinho. Teve que ir comigo. Ela estava comigo em tudo, sempre. Uma tarântula, sabe? Isso da identidade é muito simbólico, né? Foi ela que fez minha identidade”.

Não alfa/beti-zado. Difícil não se deixar levar pela brincadeira de significantes e por algumas linhas do bioniano *O aprender da experiência*, então só uma coisinha rápida antes de seguirmos: não se engane! Todos esses excertos – condensados e ficcionais – não passam de vãs tentativas de ilustrar o clima onírico que essas sessões começaram-a-querer-ter após longas construções co-pensatórias. Esse – agora – sonhador era um dos “exilados da alma, dos que se afastaram de ser o que verdadeiramente são através de preenchimentos e enxertos de significados frente ao vazio incomensurável”, um desses sujeitos que, segundo Renato Trachtenberg (2006, p. 370), a psicanálise busca auxiliar a pensar criativamente sobre si.

Pode ou não surpreender o analista-leitor saber que houve um tempo em que o caso em tela foi supervisionado à sombra do termo “antianalisando”, cunhado por Joyce McDougall em 1978 para ilustrar a força contrária às tentativas de subjetivação inerentes a um processo analítico imposta por alguns sujeitos. Por um período – agora indeterminável –, o trabalho se deu em tela beta, e não havia nas associações desse *analisando* o que ela descreveu como a “[...] interpenetração do mundo do sonho e do mundo consciente, esse entrecruzar-se contínuo dos processos primários e secundários que tantas vezes abre uma via de acesso para a compreensão intuitiva do discurso” (MCDUGALL, 1978, p. 84). Por vezes, a não afetação transferencial era tal que fazia supor um sufocamento típico daqueles dominados pelo que Pierre Marty e Michel de M’Uzan (1994, p. 165) chamaram de “pensamento operatório” quando falaram sobre o tema em 1962. Arriscar ilustrar neste (de)limitado espaço o árduo, doido e doído processo de fomento da capacidade negativa que viabilizou tolerar o não saber nesse encontro seria por demais pretensioso, de forma que a castração se impõe – este é seu sestro – e alivia a analista-escritora. Por ora, registre-se apenas que tiramos o melhor de um mau negócio e pusemos o veleiro a velejar com destino incerto por águas turbulentas. Passamos, então, a tentar pescar.

CAPÍTULO V – PÓS-TERMO (OU “DIA D”)

*Tell me, princess, now when did you last
let your heart decide?
(Alladin)*

Quinta-feira, 14h36min29s.

Estava – não estando – em mais uma reunião com seu chefe sobre o andamento das metas de sua unidade de produção. Cercado de colegas, com as luzes que atrapalhariam a projeção dos números na parede

desligadas, não estar não tinha limites. Era invisível. Nessa apresentação, no entanto, algo acabara de lhe chamar a atenção a ponto de trazê-lo de volta e fazê-lo gritar em silêncio: “Como assim esta meta não está batida? É claro que está! E o polietileno que eu vendi que nos fez batê-la?”. O suador e o revirar no estômago o invadiram antes mesmo do ímpeto de falar, como se o anunciassem. Sentiu o coração acelerar, as mãos gelarem, e soube que não falaria. “Acho que soltei um grunhido, fiz algum ruído. Como se eu não soubesse falar. Como se eu fosse um mudo tentando falar. Um bicho do mato. Meu chefe até interrompeu a reunião para perguntar se alguém tinha dito alguma coisa, mas eu só me encolhi quando vi umas pessoas olhando pra mim.” Palavras sem voz, pensamentos sem pensador.

Quinta-feira, 20h16min55s.

Bum! Estava em casa. O atraso para o churrasco com seus amigos de infância, agendado há meses, já era inevitável. Mas como poderia sair sem dar banho em Lua? A mera ideia era inconcebível a ponto de contrair sua cervical. “Eu queria pedir pra Gisela me ajudar. Ela estava lá assistindo televisão e eu tinha o churrasco, sabe? Já estava até atrasado, e eu nunca me atraso. Mas não consigo pedir. Parece que tenho que pagar o dízimo pra me divertir. Como se decepcionar alguém fosse a pior coisa do universo. Aí eu mesmo dei o banho enquanto a Gisela se arrumava pra dormir. Nem me deu bola! É bem aquilo que tu me falou lá no início sobre eu viver pra agradar os outros. Tipo eu não querer te pedir os recibos das sessões pra não te desagradar. Uma coisa simples, e eu não quis arriscar pra não te deixar braba comigo. E tu nem ficou, né? Nem me deu bola. Só me deu os recibos. Talvez eu não seja tão importante assim, né?” E a essa associação se seguiu uma sonora gargalhada. Que alívio deve ter causado.

Quinta-feira, 22h28min03s.

Bum! Entretido com os diferentes rumos de cada um de seus amigos, estava quase feliz por estar ali. “Como é bom um jogo de futebol com um churrasquinho!” Só estava se irritando com o Roberto. Já era a segunda vez que ele interrompia alguém que estava falando: “O cara sempre foi de falar por cima de todo mundo. Chato pra caralho! Insuportável! Muito irritante mesmo”. Indiferente à maior parte de seus antigos companheiros de recreio – e por vezes atravessado pelo impulso de correr para casa a fim de “organizar os impactos” (quais?) de seu destempero de se divertir –, agora estava absorto em uma conversa com o Jorge, engenheiro como ele, mas solteiro e sem filhos. Encantadoramente livre, já havia trabalhado em três empresas diferentes e até se mudado de cidade para morar com uma namorada. Hoje morava perto do mar, em uma cidade com menos trânsito. Era como se só tivesse ouvidos para aquele canto de liberdade, que silenciava todo o resto. “Que cara magnético!”, pensou, estranhando o próprio pensamento, oriundo das profundezas de suas fantasias inconscientes. Foi então que teve o transe interrompido por um tapa em seu ombro, que o acometeu como se alguém tivesse arrancado de suas mãos o controle do videogame. Era o Roberto chegando na roda: “E aí, Jorge! Como está lá na empresa? Me conta!”. BUM! Tremendo, mas conseguindo não gritar, soltou: “Porra, Roberto! Dá um tempo! Tu falas por cima de todo mundo! DEIXA O CARA FALAR, TCHÊ!”. E nem sequer se importou se sua reação incomodara alguém. Na verdade, estava tomado por uma sensação que poderia definir como triunfo se já a tivesse experimentado. Dessa vez, não se encolheu diante de nenhum olhar, nem viu para onde foi o tal do Roberto, depois de pedir desculpas, assustado. Também não conseguiu mais ouvir o Jorge. Só ouvia um zunido em seus ouvidos, como se tivessem ligado as turbinas de um avião. Eram as suas.

Por gentileza, não menospreze a magnitude dessa *impressionante*? cesura. Em *Fenomenologia do espírito* (ou *da mente*, tradução que pare-

ce mais adequada), obra em que Georg Hegel (1992, p. 128) aborda complexa e, por vezes, incompreensivelmente as conflitivas do desejo através da dialética do senhor e do escravo, encontra-se esta frase, que pode mitigar um pouco este perigo: “Só mediante o pôr a vida em risco, a liberdade se conquista”. Ao falar por si nesse churrasco, esse homem arriscou a própria pele, rompeu correntes, se libertou. Tomou consciência de si e pôde, depois de anos de servidão, impor a ideia que faz de si ao mundo. A palavra “alteridade” deve nos puxar de volta à infamiliar psicanálise e ao *Uma teoria sobre o pensar*, no qual encontramos a seguinte equação: “[...] toda a junção de uma preconceção com sua “realização” produz uma concepção. As concepções, portanto, estarão invariavelmente associadas a uma experiência emocional de satisfação” (BION, 1962b, p. 129, grifo do autor). Já não faltavam forças em seu pescoço para romper a casca do ovo. Deixou de ser falo, falou, nasceu.

CAPÍTULO VI – 101 PROTAGONISTAS

*Not in death, but just in sleep,
the fateful prophecy you'll keep.
(Merryweather)*

Segunda-feira, 12h40min09s.

Percorreu ofegante as poucas quadras que separavam o caixa eletrônico e o divã em que se analisava como se fosse o Coelho Branco de Lewis Carroll (2015): perturbado pelo adiantado da hora. “Não acredito. Atrasado!” Nos últimos tempos, estava sempre atrasado. Logo ele, que nunca se atrasava. Deitado, ruminou um pouco mais: “Como eu estava te falando na sexta, eu ando com essa sensação de que eu tenho uma âncora que me prende, como se eu fosse um veleiro que só consegue boiar no lugar. Eu até não afundo, mas também não navego.

De vez em quando bate um ventinho e eu me mexo um pouco mais, mas a âncora é curta. E eu tenho o mar todo ao meu redor... Eu olho pra cima e penso como ia ser bom ser um balão que voa, sabe? Como eu queria. Mas tem algo que me prende, sabe?”.

Louca para sair voando dali e angariando todas as forças de seu tripé para submeter os afetos que a invadiam à transferência, a analista se segurou com um robusto: “Não. Não sei”. Um convite para que o invasor falasse mais. Um – nem sempre – delicado encorajamento para que se arriscasse rumo ao desconhecido. E assim pôde senti-lo um pouco menos Coelho Branco, sempre a correr pela Rainha, e um pouco mais Alice, desorientado e incapaz de responder quem era ou que tamanho tinha. Tão irritado quanto a menininha de sete anos e meio diante dos questionamentos excessivamente curtos da Lagarta do País das Maravilhas, seguiu: “Já que tu nunca sabes de nada mesmo, então *olha* o sonho que eu tive essa noite”. E, com alguém segurando sua mão sem apertar, falou. Sobre o sonho que sonhou, mas também sobre todo o sentimento que, aos poucos, ali, passava a rodeá-lo. “O estilo de vida desses meus tios é muito diferente do meu, bem mais livre. Nem filhos eles têm. Às vezes eu olho pra minha vida e penso que eu nem sei como cheguei até aqui. Eu olho pro meu emprego na fábrica, pro meu apartamento, até pra Gisela eu olho e não sei mais o que estou fazendo com ela. Já são 11 anos juntos, sabe? É como se eu estivesse olhando a paisagem do topo de uma montanha, mas eu não sei como eu cheguei lá, sabe? A paisagem é a minha vida.” E pode ter sido nesse momento que uma impressão pictórica flutuou para dentro da mente da analista sem ser convidada, bem como descreveu Bion (1967) em suas *Notes on memory and desire*, e foi imediatamente compartilhada, sem que ela pensasse no que diria ou por que o faria, como se algo nela falasse por ela, bem como descreveu Nasio (1999) em seu *Como trabalha um psicanalista?*: “Será que tu não chegaste aí como um balão levado por uma corrente de ar? Que nem o Mágico de Oz?”

O silêncio que se seguiu acometeu os dois. Se fosse convocada a se explicar, a analista teria apelado ainda para Paula Heimann e seu trabalho sobre a contratransferência, no qual afirma considerar as respostas emocionais do analista às associações de seus analisandos uma das mais importantes ferramentas para o trabalho analítico e convida quem a lê a atentar às suas, uma vez que:

[...] amiúde, as emoções despertadas nele estarão muito mais próximas do âmago do problema do que seu raciocínio, ou dizendo de outra forma, sua percepção inconsciente do inconsciente do paciente é mais aguda e se adianta ao seu conceito consciente da situação (HEIMANN, 1995, p. 173).

Felizmente se calou e pôde escutar o silêncio ser quebrado: “Puta que me pariu. Puta. Puta, é mesmo! É como se eu não tivesse controle de nada. Eu nem sei direito o que é isso, como se eu não soubesse o que eu posso esperar de mim, o que eu consigo fazer. O que eu posso fazer. O que eu quero”. Já parecia dito, mas também parecia válido relembrar: “E a montanha é a tua vida”. E deve ter mesmo sido válido, porque a colocação levou as mãos de seu interlocutor à testa, em um movimento súbito que o fez pular do divã, como se tivesse levado um choque. Sentado e dando socos na parede, esbravejou cinco palavras que não podem passar batidas: “Isso mesmo! Bah! *Eu nunca tinha pensado nisso(!)*. Como quando eu desmaiava quando era criança. Acordava sem saber onde estava e como tinha ido parar lá. Minha mãe sempre me carregava e dizia que eu parecia a Branca de Neve depois de morder a maçã envenenada, branquelo e apagado. Sim, essa é a sensação!”.

Como em uma colisão de moléculas, algo novo acabara de se ativar. Algo que, mais do que pensado, foi vivido. Algo que – roubando do ladrão que roubou de Henri Poincaré – uniu “[...] elementos há muito conhecidos, mas até então dispersos e aparentemente estranhos uns aos outros e repentinamente introduziu ordem onde antes a aparência de

desordem imperava [...]” (POINCARÉ, 2003, p. 93, tradução nossa). Algo conhecido emocionalmente por e em um vínculo – e apenas nele. Algo cujas origens serão indecidíveis para todo o sempre (amém).

Mais ainda estava por vir: “Meu Deus! E a Branca de Neve fica esperando o Príncipe Encantado em uma redoma de vidro. Tu mesmo disseste uma vez aqui que eu parecia uma peça de museu pra minha mãe, sempre protegido em uma redoma de vidro e pronto pra ela me exhibir quando eu tirava nota 10! Hoje a minha mesa no trabalho é a redoma. Nada me acontece, mas também não acontece nada. É como se eu tivesse tudo, mas não sinto nada. Não posso nada. É como se eu não tivesse propósito, como se eu fosse um time no meio da tabela faltando três rodadas pra terminar o campeonato. Não vou mais ser rebaixado, mas não tenho como ser campeão”. Que bela deixa para uma tabelinha! “Logo tu, que era o favorito... que zebra!” Sem saber o que era risada e o que era choro, chutou: “Sim, uma zebra mesmo. Listradinho, que nem um presidiário!”.

Foi mais ou menos por aí. Assim como uma escritora chamada Clarice, também tivemos, temos e teremos a palavra como isca (LISPECTOR, 1973). Aos poucos, as não palavras foram e seguirão sendo pescadas. Lá e cá. Como no caleidoscópio de metáforas de Helena Kon Rosenfeld (1998), o indizível foi e seguirá sendo dito. Não descoberto, mas construído e nomeado. Como e quando for possível. Sem atrasos. Estava bem na hora daquele churrasquinho com futebol.

CAPÍTULO VII – DON’T TRY

*There is no other way
And there never was.
(Buk)*

Depois do churrasco, intensificaram-se as faltas e as ameaças de interrupção da análise, que está cara demais e produtiva de menos. Aumentou a quantidade de sonhos relatados, o que me fez reler, pela

vigésima primeira, vigésima segunda e vigésima terceira vezes, as recomendações de Freud em *O uso da interpretação dos sonhos na psicanálise*. Li partes do *A interpretação dos sonhos* que ainda não tinha lido. Isso depois de ter relido os outros textos técnicos e o relato sobre o Homem dos Ratos, já que uma neurose obsessiva me remeteu à outra em mais de uma ocasião. Passei a levar em conta a identificação projetiva e a contratransferência – e que alívio me permitir sentir o que sinto. Quando Freud começou a não bastar, comecei a ler Bion e tentei reler Klein. Ainda não consegui e apelei para quem escreve sobre a teoria kleiniana de maneira mais dócil do que a própria Klein. Deixei de lado as estruturas para tentar pensar em posições. Agora, acho que penso em tudo acontecendo ao mesmo tempo. Me divirto com o quanto não entendo do que leio de Bion como se estivesse assistindo a *Mary Poppins* pela primeira vez. Passei a diagnosticar menos, afirmar menos, escutar mais, hipotetizar mais (nas sessões e na vida). Estou improvisando mais. Vacilei ao interpretar a transferência em mais de uma ocasião. Hoje vacilo um pouco menos, me coloco um pouco mais, me deixo levar. Até acho que estou conseguindo amansar meu imediatismo. Digo que acho, mas sei que estou. Também é um processo do lado de cá. Quanta análise e supervisão até aqui. Quantos pontos cegos ainda descobrirei?

Esse era um caso de vida ou morte. Aos poucos, foi se tornando um caso de vida e morte. Navegar era sinônimo de naufrágio trágico até o grito no churrasco expurgar – em parte – o medo da morte que obstruía o acesso ao desejo pela vida. Esse foi o custoso processo que tentei ilustrar. Me coloquei e me mantive, a duras penas, no lugar do continente primário que aqui parece ter faltado. O processo de fomento da função alfa foi análogo ao de uma fisioterapeuta tentando restaurar os movimentos de uma musculatura atrofiada. Da verborragia não alfa, dos elementos beta, soltos, das coisas-em-si, foram sendo metafori-bolizadas imagens visuais e sensoriais, como em um sonho. Muito fui latrina para assustadores conteúdos, até que a evacuação

deixou de ser suficiente. O pensar vem para dar conta dos pensamentos. Os pensamentos vêm para que o desejo vire ação e modifique uma frustração. Princípio de realidade. A parte psicótica da personalidade abomina a realidade.

É o mito da caverna de *A república* de Platão (2020): o prisioneiro liberto, chocado pelo fato de o mundo ser mais do que as sombras que via e cego pela claridade, fica no limbo. Paralisado entre o nascer e o não nascer, aterrorizado pelo desconhecido. Como os olhos não se adaptam mais à escuridão, a parte psicótica entra em ação, como em um bebê esperneando em desespero. Rechaçando o conhecimento de novas ideias, repetindo, se apagando. Bloqueando a saída da caverna com escombros. É como penso as sensações paralisadoras que experienciei: tentativas de controle e dessubjetivação, que visavam a me fazer parar de pensar e me atirar em atuações. Para que eu saísse voando e o deixasse onde estava. Um dia lhe falei que ele me lembrava o Buzz Lightyear, que achava que era herói de verdade, até que se estatelou ao tentar voar e se deu conta de que era um brinquedo feito em Taiwan. Reconhecer o medo da queda oportunizou que ele vivesse sua real condição de não herói castrado, livre do ideal de eu que o esmagava. Também a muito custo e angústia, é claro. Mas a psicanálise não está aí para evitar a angústia, está? O risco e o temor fazem parte do desejo.

Simultaneamente, sua parte não psicótica tentava controlar o incontrolável de maneira retentiva. Apertado, apertado e apertando, anal e obsessivamente. Afrouxar para liberar a pressão dos pensamentos era a missão quase impossível. Liberar a pressão sem perder o balão. Aqui, a relação comigo foi seu laboratório. Faltou, atrasou, levantou do divã, sonhou que ocupavam seu horário depois de um único dia de ausência, mas não perdeu seu lugar. Relatou que tirara uma foto da filha na sala de seu apartamento e só através da revelação pôde perceber como era bonita a vista de sua janela à noite. Considerou uma “bela analogia” minha intervenção que equiparou a câmera à sua análise como instrumentos que o ajudavam a ver o que até então não conseguira.

Cabia a mim aguentar a tensão para que ele pudesse olhar a paisagem e curtir a lua. Um dia se deu conta de que não queria soltar a mão de Lua com medo de que ela caísse no parquinho, e só soltou quando se deu conta de que lhe faltara cair um pouco mais quando criança. Sofri ao vê-lo ralando os joelhos. Foi duro não ceder ao impulso de repetir sua mãe e aprisioná-lo em algum parâmetro diagnormótico. Não foi sempre que consegui. Também tenho pai e mãe.

Joan e Neville Symington (1999) tentam explicar Bion pontuando que uma experiência emocional precisa antes ser processada para depois poder ser utilizada pela personalidade. Depois do Mágico de Oz, da Branca de Neve e até do Mogli (o menino que tenta viver como lobo, urso, macaco, elefante e pantera para não ter que ir embora da selva), sonhou que dirigia pelo meio do mato e se deparava com uma cabana dentro da qual sabia que reencontraria seus tios que se atreveram a içar as velas. Quando abriu a porta, encontrou posta uma linda mesa de café quentinho, e lá estavam eles, vivos e com as bochechas rosadas. Era a metade que faltava do sonho do barco. Tida e processada a experiência emocional, pôde falar, pensar e agir. Antes não vivia mais, com medo de morrer. Agora não vivia mais com medo de morrer.

EPÍLOGO

Triunfo, 4 de fevereiro.

Garranchou, trêmulo, de próprio punho. É como os pedidos de demissão precisam ser formalizados para os empregadores. Um ano depois, não lembrava de quase nada daquela manhã. Lembrava de quase ter desistido. E de que já chegava de quases. Nome completo, cargo, CPF e RG. O motivo? “Motivos pessoais.” Então era só assinar. Sentiu o chão sumir sob seus pés, mas logo percebeu que eram apenas seus joelhos tremelicando. Assinou, firme. E, trôpego, se foi, para ir aonde bem entendesse.

REFERÊNCIAS

BION, W. R. (1962a). **O aprender da experiência**. São Paulo: Blucher, 2021.

BION, W. R. (1962b). Uma teoria sobre o pensar. *In*: BION, W. R. **Estudos psicanalíticos revisados**. Rio de Janeiro: Imago, 1994. p. 127-137.

BION, W. R. (1965). Transformations: change from learning to growth. *In*: BION, W. R. **The complete works of W. R. Bion**. London: Karnac Books, 2014. p. 121-280. (Complete works, 5).

BION, W. R. (1966). Catastrophic change. *In*: BION, W. R. **The complete works of W. R. Bion**. London: Karnac Books, 2014. p. 27-43. (Complete works, 6).

BION, W. R. (1967). Notes on memory and desire. *In*: BION, W. R. **The complete works of W. R. Bion**. London: Karnac Books, 2014. p. 205-210. (Complete works, 6).

BOLLAS, C. (1987). Doença normótica. *In*: BOLLAS, C. **A sombra do objeto: psicanálise do conhecido não pensado**. Rio de Janeiro: Imago, 2015. p. 169-194.

CARROLL, L. **Alice's adventures in Wonderland**. Princeton: Mark Burs-tein, 2015.

FREUD, S. (1900). **A interpretação dos sonhos**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019. (Obras completas, 4).

FREUD, S. (1909). Observações sobre um caso de neurose obsessiva (“O Homem dos Ratos”, 1909). *In*: FREUD, S. **Observações sobre um caso de neurose obsessiva [“O Homem dos Ratos”], Uma recordação de infância de Leonardo da Vinci e outros textos (1909-1910)**. São Paulo: Companhia das Letras, 2013. p. 13-112. (Obras completas, 9).

FREUD, S. (1911). O uso da interpretação dos sonhos na psicanálise. *In*: FREUD, S. **Observações psicanalíticas sobre um caso de paranoia re-latado em autobiografia (“o caso Schreber”), artigos sobre técnica e**

outros textos (1911-1913). São Paulo: Companhia das Letras, 2010. p. 122-132. (Obras completas, 10).

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).

HEGEL, G. W. F. **Fenomenologia do espírito.** Petrópolis: Vozes, 1992.

HEIMANN, P. Sobre a contratransferência. **Revista de Psicanálise da SPPA,** Porto Alegre, v. 2, p. 171-176, 1995.

LACAN, J. (1962-1963). **O seminário:** livro 10: a angústia. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2005.

LISPECTOR, C. **Água viva.** Rio de Janeiro: Artenova, 1973.

MARTY, P.; M'UZAN, M. (1963). O pensamento operatório. **Revista Brasileira de Psicanálise,** Porto Alegre, v. 28, p. 165-174, 1994.

MCDUGALL, J. (1978). O antianalisando em análise. In: MCDUGALL, J. **Em defesa de uma certa anormalidade:** teoria e clínica psicanalítica. Porto Alegre: Artes Médicas, 1983. p. 83-97.

NASIO, J-D. **Como trabalha um psicanalista?** Rio de Janeiro: Zahar, 1999.

PLATÃO. **A república.** São Paulo: Lafonte, 2020.

POINCARÉ, H. **Science and method.** Mineola: Dover Publications, 2003.

RIESENBERG-MALCOLM, R. The three Ws: what, where and when: the rationale of interpretation. **The International Journal of Psychoanalysis,** London, v. 76, p. 447-456, 1995.

ROSENFELD, H. K. **Palavra pescando não-palavra:** a metáfora na interpretação psicanalítica. São Paulo: Casa do Psicólogo, 1998.

SYMINGTON, J.; SYMINGTON, N. **O pensamento clínico de Wilfred Bion.** Lisboa: Climepsi Editores, 1999.

TRACHTENBERG, R. A dimensão poética na interpretação psicanalítica. **Revista Psicanálise – SBPdePA,** Porto Alegre, v. 8, p. 369-377, 2006.

The nameless protagonist – volume 1

ABSTRACT

In the light of a more or less fictionalized clinical case, the paper seeks to illustrate the potency of poetry, of metaphor and of the unapprehensible word-in-itself. Using concepts such as projective identification and countertransference, and also thoughts of Wilfred Bion and other prominent authors, it strives to provoke reflections regarding the complex use of the psychoanalyst's emotions on the shaping of an, always frustrating, interpretation that unveils the movements of repression – in the multiple senses of the words and in their broad manifestations.

Keywords: Anguish. Countertransference. Complex thinking. Selected fact. Transformations.

Recebido em 26/05/2025

Aprovado em 15/08/2025

O menino em cada um: narcisismo, sentimento de si e a capacidade de lidar com a vida

Ivi Helena Minuzzi¹

RESUMO

Diante da popularização e da inadequação do uso do termo “narcisismo” nas redes sociais, e inspirado por situações da clínica psicanalítica com jovens adultos, este trabalho se propõe a estudar o narcisismo enquanto momento primordial para o sentimento de si e a condição de lidar com os acontecimentos da vida. O texto é dividido em três momentos. Primeiro, revisitaremos o narcisismo primário, destacando a importância dos pais e das figuras de cuidado para a constituição do Eu. Em seguida, exploraremos o narcisismo secundário e a economia libidinal diante do sofrimento pela perda do objeto. Por fim, à guisa de considerações finais, relacionaremos o narcisismo primário e o secundário com o sentimento de si e a condição de lidar com os acontecimentos da vida. Para fazer a interlocução e enriquecer nosso entendimento, utilizaremos os contos “As margens da alegria” e “Os cimos”, de João Guimarães Rosa.

Palavras-chave: Narcisismo. Narcisismo primário. Narcisismo secundário. Sentimento de si.

1 Psicóloga com mestrado em Letras e Cultura, especialização em Psicologia nos Processos Educacionais e em Psicologia Clínica: abordagem psicanalítica do sujeito contemporâneo. Membro provisório do Centro de Estudos Psicanalíticos de Porto Alegre/Serra (CEPdePA/Serra) no quarto ano de formação. E-mail: iviminuzzi@gmail.com.

1 INTRODUÇÃO

Em 1914, Freud escreveu um dos textos mais importantes da teoria psicanalítica, *Sobre o narcisismo: uma introdução*.² Hoje, 110 anos depois, percebemos que o termo “narcisismo” e o adjetivo associado a ele, “narcisista”, se tornaram populares nas redes sociais, sendo usados de forma negativa para descrever pessoas consideradas “tóxicas”, abusivas e egoístas. Embora essas características não estejam completamente distantes dos desdobramentos do narcisismo para a teoria psicanalítica, elas acabam por reduzir e deslegitimar um conceito tão fundamental para a psicanálise.

O narcisismo é um momento crucial na constituição psíquica de todos os seres humanos, momento tido não como um ato específico, mas como uma espécie de conjunto de registros que ocorrem nos primeiros anos de vida e que são estruturantes para o psiquismo. No narcisismo, encontramos as bases para a formação do Eu, e seus registros se dão a ver durante toda a vida na autoestima, na imagem de si e nas relações interpessoais, entre outros aspectos. Por essa razão, é sempre oportuno revisitar o que Freud postulou sobre o narcisismo e também explorar as contribuições dos psicanalistas pós-freudianos.

O tema deste trabalho, o narcisismo, surgiu das inquietações vivenciadas na clínica, especialmente ao escutar alguns pacientes adultos cujo discurso é prepotente, irônico e crítico, convocando a analista a opinar, reconhecer suas conquistas e até mesmo explicar suas próprias ações. Se por um lado tentam o controle e a onipotência, por outro se desorganizam diante de qualquer negativa, questionando suas próprias capacidades e o sentido da existência. Eles lembram pequenos reizinhos que exigem e julgam todos ao seu redor, erguendo uma fortaleza para esconder a fragilidade psíquica e a sua condição infantil que clama por ser reconhecida e narcisada.

2 O título do texto varia conforme a tradução e a editora. Este consta na publicação da editora Imago, edição *standard*, do ano de 1996.

Diante de tais pacientes, a inquietação se volta para momentos iniciais da vida psíquica, com o questionamento sobre qual história desse tempo inicial deixou um autoconceito (sentimento de si) frágil que precisa constantemente ser reafirmado e se desorganiza diante das dificuldades.

Na tentativa de buscar respostas às inquietações, o presente estudo visa pensar o narcisismo enquanto momento primordial para o sentimento de si e a condição de lidar com os acontecimentos da vida. Para tal, vamos revisitar o narcisismo primário, destacando a importância dos pais e figuras de cuidado para a constituição do Eu. Em seguida, exploraremos o narcisismo secundário e a economia libidinal diante do sofrimento pela perda do objeto. E, por fim, relacionaremos o narcisismo primário e o secundário com o sentimento de si e a condição de lidar com os acontecimentos da vida.

Esse percurso dialogará com dois textos de Guimarães Rosa, “As margens da alegria” e “Os cimos”, que abrem e fecham, respectivamente, o livro *Primeiras estórias*. Nessa obra, os contos nos remetem a um percurso de questionamentos e de construção da subjetividade de um ser humano que está pela primeira vez dando-se conta das estórias do mundo. Os dois textos têm pontos em comum, como a construção de frases que marcam o ritmo da ansiedade, da confusão e da descoberta do mesmo protagonista, o Menino, no mesmo cenário, a cidade, em dois encontros diferentes.

No primeiro conto, o Menino fará uma viagem “inventada no feliz”, nos lembrando do início da constituição do Eu, narcisismo primário; no último conto, o mesmo Menino fecha a obra com uma nova viagem, agora uma “íngreme partida” rumo à cidade, apontando para um momento igualmente necessário ao sujeito: a castração e a relação com a cultura.

2 O INÍCIO DO SER: UMA VIAGEM INVENTADA NO FELIZ?

Esta é a estória. Ia um menino, com os Tios, passar dias no lugar onde se construía a grande cidade. Era uma viagem inventada no feliz; para ele, produzia-se em caso de sonho. A Mãe e o Pai vinham trazê-lo ao aeroporto. A Tia e o Tio tomavam conta dele, justinamente. Sorria, saudava-se, todos se ouviam e falavam. O avião era da Companhia, especial, de quatro lugares. Respondiam-lhe todas as perguntas, até o piloto conversou com ele.

(João Guimarães Rosa, “As margens da alegria”)

Seria o narcisismo uma viagem “inventada no feliz”? O conto “As margens da alegria” traz como personagem “um Menino”, qualquer menino que, como todos, vai se constituindo enquanto sujeito. De início não passa de um corpo biológico, todavia não devemos esquecer que o bebê humano tem algo de anterior ao seu nascimento, tem uma história familiar e intrauterina. Ele nasce em uma cultura, em um tempo social, econômico e familiar que circunda e antecede sua existência.

Ainda assim, nascemos “um menino”, um ser que precisa tornar-se sujeito, constituir-se psiquicamente. No princípio, o bebê humano é um corpo vulnerável e dependente de outro ser humano, e é também um corpo psíquico com potencial para despertar. É a partir das demandas de sobrevivência, de quantidades de energia vindas do interior do organismo (Q_n) e de estímulos externos que chegam ao corpo do bebê, que as primeiras tensões se produzem. Então, entra em cena o outro cuidador, que, ao garantir a sobrevivência daquele organismo, faz “nascer” um corpo libidinal (ASSOUN, 1996; CECCARELLI, 2011; FREUD 1950[1895]; LAZZARINI; VIANA, 2006). Não se trata, como destaca Garcia-Roza (2008), de estabelecer uma cronologia entre o

pulsional e o biológico, mas de considerar o início da vida erótica, da série prazer/desprazer.

Voltemos ao texto de Guimarães Rosa antes de seguirmos pelo narcisismo freudiano. Esse conto inaugural nos remete aos primeiros tempos de vida do Menino, que inicia sua viagem de avião com o Tio e a Tia (sim, o autor escreve com letra maiúscula, mantendo o lugar próprio de cuidado e amor) rumo ao local onde se construía a grande cidade. Ele estava cuidado, protegido e seguro: “Fremia no acorçoo, alegre de se rir pra si, com jeito de folha a cair [...] Mesmo o afivelar-lhe o cinto de segurança virava forte afago, de proteção, e logo novo senso de esperança: ao não-sabido, ao mais. [...] O Menino” (ROSA, 2001a, p. 49).

Agora nomeado, “o Menino” segue recebendo atenção, cuidado harmonioso, ritmado. Todos vão se adaptando às suas necessidades: “As coisas vinham docemente de repente... as satisfações antes da consciência da necessidade [...] Ainda nem notara que, de fato, teria vontade de comer, quando a Tia já lhe oferecia sanduíches” (ROSA, 2001a, p. 50). E assim, cheio de promessas bem-aventuradas, é o voo. Chegam ao chapadão, onde começa a construção da grande cidade.

Esse primeiro instante das *Primeiras histórias* nos leva a pensar no primeiro tempo da constituição do Eu, o narcisismo, momento em que proteção e cuidado são primordiais, e alienar-se na perfeição é ainda mais importante. Vejamos esse início da vida e consideremos que o que é imposto ao psiquismo pelas exigências corporais é exteriorizado nele pela pulsão.

A pulsão – pela qual tudo começa, tanto para a psicanálise quanto para o sujeito do inconsciente – exterioriza, pois, no psiquismo (Freud fala aqui da alma, *Seele*) aquilo que lhe é imposto por essa coerência (*Zusammenhang*) com o corporal, ou seja, cargas suplementares. Em suma, o corpo, sob a forma de excitações internas, faz trabalhar a alma, de onde nasce a pulsão (ASSOUN, 1996, p. 181-182).

O pulsional é, em seu primeiro tempo, desorganizado. As pulsões são parciais, caracterizadas pela busca da satisfação, cada uma a seu modo, no próprio corpo do bebê. É uma forma de buscar satisfação característica de um momento do desenvolvimento psicosssexual denominado por Freud de “autoerotismo”.

O termo “autoerotismo” é utilizado por Freud em 1905 no texto *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade*, chamando a atenção para a prática sexual em “que a pulsão não está dirigida para outra pessoa; ela se satisfaz no próprio corpo, é autoerótica [...]” (FREUD, 1905, p. 59). O autor segue descrevendo que a criança, ao chupar o dedo, por exemplo, busca reviver um prazer outrora sentido quando teve sua necessidade de alimentação atendida e vivenciou uma experiência de satisfação. Partes do corpo dela são tomadas como zonas erógenas, as quais, em um primeiro momento, estavam ligadas à conservação da vida, e a atividade sexual se apoia nessas funções para buscar prazer, até que, posteriormente, possa se tornar independente dela.

A “origem” do autoerotismo seria, portanto, esse momento – sempre renovado mais do que localizável em um tempo determinado da evolução – em que a sexualidade se separa do objeto natural, se vê entregue à fantasia e, por isso mesmo, se cria como sexualidade (LAPLANCHE; PONTALIS, 1992). O autoerotismo é compreendido como uma fase anárquica das pulsões parciais, que antecede a sua convergência para a satisfação em um objeto comum, processo que se consolida posteriormente no estágio denominado “narcisismo”.

Essa necessidade de convergência das pulsões nos faz considerar que “uma unidade comparável ao Eu não esteja presente no indivíduo desde o início; o Eu tem que ser desenvolvido” (FREUD, 1914a, p. 99). O que se encontra desde o princípio são as manifestações da pulsão sexual, que não são dirigidas para fora, e os componentes da pulsão “atuam independentemente uns dos outros, a fim de obter prazer e encontrar satisfação no próprio corpo do sujeito” (FREUD, 1913, p. 101). Uma nova ação psíquica é acrescentada ao autoerotismo, e as pulsões

sexuais outrora separadas unificam-se e encontram um objeto. Esse objeto é o próprio Eu. Esse novo momento entre o autoerotismo e a escolha do objeto é denominado “narcisismo” e engloba dois momentos, o narcisismo primário e o narcisismo secundário (FREUD, 1913, 1914a).

Em seu texto sobre o narcisismo de 1914, Freud diferencia autoerotismo de narcisismo. Porém, após a segunda tópica, essa diferenciação não fica tão delineada, pois o autor situa o narcisismo primário como primeiro estado da vida, gerando divergência nos entendimentos quanto ao autoerotismo ser ou não parte do narcisismo (LAPLANCHE; PONTALIS, 1992; PLON; ROUDINESCO, 1998).

Consideremos, então, que o narcisismo primário é situado como estado precoce característico de um período em que o Id e o Eu são indiferenciados. O que ocorre no narcisismo primário é justamente o início da unificação das pulsões e da constituição do Eu. Conforme nos esclarece Garcia-Roza (2008, p. 66), deve-se “‘acrescentar ao autoerotismo uma nova ação psíquica, para que o narcisismo se constitua’, e o que se acrescenta é o eu. O narcisismo implica o eu; o autoerotismo é um modo de funcionamento libidinal sem eu. Não há por que ignorarmos essa distinção”.

Temos que ter em mente que o bebê freudiano é um bebê passivo, apesar das pulsões ativas. Ele não tem uma diferenciação entre interno e externo. O bebê é o seio, e o seio – logo, ele mesmo – recebe todo o investimento de amor (FREUD, 1923; LAPLANCHE; PONTALIS, 1992; LE POULICHET, 1997). Esse investimento de amor que o bebê recebe do outro cuidador irá, aos poucos, unificar as pulsões parciais.

Nesse momento, a criança é a perfeição para os pais; todos os seus defeitos são ocultados. A sexualidade infantil parece ser negada, e não há a imposição da cultura, imposição essa que os pais outrora tiveram que acatar. Em outros termos, o bebê é a promessa de tudo que os pais tiveram que abdicar em nome dessa cultura. Ao destacar as características narcísicas da criança, Freud faz uma comparação com os povos primitivos no que se refere à onipotência de pensamento, à

crença na força mágica das palavras e à superestima de atos psíquicos e de desejos e promessas grandiosos (BORGES; PAIM FILHO, 2017; FREUD 1914a, 1913; LE POULICHET, 1997).

O narcisismo primário é fruto do narcisismo parental, que investe no “bebê, sua majestade”, buscando protegê-lo das mazelas da vida, poupá-lo do reconhecimento das renúncias culturais que os próprios pais tiveram de enfrentar e resguardá-lo da morte, da doença ou da necessidade de abdicar de suas vontades. Nesse sentido, “A criança deve satisfazer os sonhos e os desejos nunca realizados dos pais [...] O ponto mais vulnerável do sistema narcísico, a imortalidade do Eu, tão duramente encurralada pela realidade, ganha, assim, um refúgio seguro abrigoando-se na criança” (FREUD, 1914a, p. 110).

É esse investimento narcísico paterno – presente no cuidado, na adaptação do meio às necessidades da criança e na atribuição ao bebê do lugar de objeto desejado e investido pelos pais – que desperta no bebê a formação de um corpo narcísico. “O eu que surge da confluência da imagem unificada que a criança faz de seu próprio corpo e dessa revivescência do narcisismo paterno é o eu ideal (*Ideal Ich*), que corresponde ao narcisismo primário” (GARCIA-ROZA, 2008, p. 48). O autor segue afirmando que o Eu Ideal é uma forma particular em que o Eu tem sua imagem dotada de toda perfeição, sendo um efeito do discurso apaixonado dos pais.

As figuras parentais são primordiais para a constituição do Eu, bem como para todo o desenrolar do narcisismo. Dolto (2017, p. 22) reafirma esse entendimento e destaca que são essas figuras os “fiadores de sua coesão narcísica, situados no tempo e no espaço, em sua relação atual de dependência com respeito a eles, para sobreviver”. A autora, apesar de acrescentar em seu entendimento um narcisismo primordial anterior ao primário, nos permite pensar na continuidade narcísica. Ela afirma: “eu defino o narcisismo como: a mesmice de ser, conhecida e reconhecida, indo-devindo para cada uma no espírito do seu sexo” (DOLTO, 2017, p. 37-38).

O narcisismo primário constitui o momento estruturante inicial do Eu, quando a noção de existência se forma a partir do investimento dos pais: nos cuidados corporais, nas palavras que acompanham esses gestos e na experiência de uma atenção aparentemente completa, que satisfaz, mas que, sendo sempre insuficiente, também frustra.

Tendo em mente o que já revisamos sobre o narcisismo primário, voltemos ao texto de Guimarães Rosa e continuemos a “viagem inventada no feliz” de nosso Menino, agora descobrindo o que há para além do seguro e narcisante voo inicial.

O Menino, em sua plenitude e segurança, chega ao Chapadão, no sítio próximo de onde a cidade estava começando a ser erguida. É na casa pequena, com uma clareira fazendo as vezes de quintal, que o Menino se deslumbra com tantas novidades, escuta o som comprido dos pássaros e conhece o peru, elemento-chave para o entendimento do texto e também para pensarmos as questões do narcisismo primário.

O peru, assim como os pássaros e outras aves, tem o significado de mensageiro, de anjo, de canal de comunicação com os deuses; outras vezes, em sonhos, pode ser o próprio sonhador. Segundo Chevalier e Gheerbrant (1998), em seu dicionário de símbolos, o pássaro pode representar a dualidade do sonhador, a alma e o intelecto, o bom e o mau. Pensando pela via psicanalítica, o peru – e tudo o que se segue a essa descoberta – pode ser pensado como referência aos processos psíquicos que ocorrem a partir do narcisismo primário e possibilitam seu abandono gradual rumo ao narcisismo secundário. Vejamos com nosso personagem:

Belo! Belo! Tinha qualquer coisa de calor, poder e flor, um transbordamento. Sua ríspida grandeza tonitruante. Sua colorida empáfia. Satisfazia os olhos, era de tanger trombetas. Colérico, encachiado, andando, gruziu outro gluglo. O menino riu, com todo coração. Mas só bis-viu, Já o chamavam, para o passeio (ROSA, 2001a, p. 51).

O menino se encanta, toma a perfeição do pássaro como sua, porém logo precisa abandonar o peru. É preciso seguir para conhecer o lugar da grande cidade – da mesma forma que, para ser sujeito, não se pode permanecer encantado por si mesmo. O Menino se volta para o mundo, repleto de saudade e à espera do reencontro, e vai fazendo seu passeio de descobertas, guardando as vivências, pois “Tudo, para a seu tempo ser *dadamente* descoberto, fizera-se primeiro estranho e desconhecido. Ele estava nos ares”. Questionando e ansiando pela presença do peru, considera: “Haveria um, assim, em cada casa, e de pessoa? [...] Saiu, sôfrego de o rever” (ROSA, 2001a, p. 52).

Mas, ao retornar ao sítio, não encontra o peru; só vê umas penas, restos no chão. Contam-lhe que o peru foi morto para ser servido na festa de aniversário do Tio. O Menino se entristece, “recebe um miligrama de morte” (ROSA, 2001a, p. 53). Teria olhado mais se soubesse que o perderia. Sente, então, que “Tudo perdia a eternidade e a certeza; num lufo, num átimo, da gente as mais belas coisas se roubavam” (ROSA, 2001a, p. 52).

A perda do peru nos remete ao movimento necessário para o transcorrer do narcisismo. O externo impõe-se à criança – não como acaso, mas através do outro que cuida. Aos poucos, o bebê percebe que suas necessidades não são atendidas de imediato, e as exigências do mundo se apresentam e imprimem à criança um trabalho emocional. Nesse contexto, “[...] o filho percebe que ela também deseja fora dele e que ele não é tudo para ela: essa é a ferida infligida ao narcisismo primário da criança” (LE POULICHET, 1997, p. 51).

Não é possível pensarmos em um único acontecer psíquico, uma vez que são diversos e constantes processos que gradualmente proporcionam a constituição do sujeito. Entre esses processos, está a identificação, que acontece, por exemplo, à medida que bebê e seio se diferenciam. Ao perder o seio, o Eu o dessexualiza, desinveste e erige dentro de si algum aspecto do seio, isto é, se identifica com aspectos desse objeto.

A identificação é “o processo central pelo qual o sujeito se constitui e se transforma, assimilando ou se apropriando, em momentos-chave de sua evolução, dos aspectos, atributos ou traços dos seres humanos que o cercam” (PLON; ROUDINESCO, 1998, p. 377). Transformar em identificações os investimentos libidinais no objeto é importante para a formação do Eu (LE POULICHET, 1997).

Como afirma Freud (1923), no início, essas identificações são diretas e imediatas, e não são resultado de investimento objetal, são anteriores. Com o fortalecimento do Eu, este procura apoderar-se da libido que o Id investe nos objetos eróticos e, com isso, impor-se como objeto de amor ao Id. Esse movimento libidinal de retorno do investimento para o Eu evidencia o advento do narcisismo secundário.

Podemos perceber, então, que a completude narcísica do bebê vai sendo abalada por experiências de privação, separação e perdas. Como pontuam Laplanche e Pontalis (1992), podemos situar uma série de experiências traumatizantes que remetem à perda do objeto (perda do ritmo da mamada, desmame, defecação) e que situam a angústia de castração. Outro aspecto importante é o seguinte:

[...] o fato do narcisismo assegurar a continuidade do ser de um indivíduo humano não significa que o narcisismo não deva ser remanejado em função das provas com as quais se choca o desejo da criança. Tais provas, as *castrações*, como as denominamos, vão permitir a simbolização e, ao mesmo tempo, vão contribuir para modelar a imagem do corpo, na história de suas reelaborações (DOLTO, 2017, p. 56).

Para Freud, conclui Le Poulichet (1997, p. 51), o desenvolvimento do Eu envolve um afastamento do narcisismo primário, embora ele tente recuperar o amor e a perfeição associados a esse tempo por meio do Ideal do Eu. Enquanto no narcisismo primário o outro é visto

como parte de si, a partir desse ponto, a experiência de si mesmo só acontece através do outro. A autora destaca que o que mais perturba o narcisismo primário é o “complexo de castração”, pois ele leva ao reconhecimento de uma incompletude e gera o desejo de restaurar a perfeição narcísica.

Como lidará o Menino com a castração? Sem nem conseguir entender o que perdeu, ele é levado novamente à grande cidade, ao lugar onde será o lago. Tem vergonha de falar sobre o peru, vive o passeio na “circuntristeza” – tudo tem um “encantamento morto”, as desilusões, o corte... A mata estava sendo cortada para que a civilização se erigisse, e o Menino está com a Tia, também curiosa para saber como se cortam as árvores. Ao descobrir, o Menino faz asco teme e treme ao ver a árvore ser cortada pelo tratorista: “A árvore, que morrera tanto. A limpa esguiez do tronco e o marulho imediato e final de seus ramos – da parte de nada. Guardou dentro a pedra” (ROSA, 2001a, p. 54).

O Menino não queria mais sair do quintal do sítio, ali havia uma “saude abandonada, um certo remorso” (ROSA, 2001a, p. 54). Viu outro peru, que não tinha o mesmo encanto ou tamanho do anterior, mas era uma presença consoladora, e “alguma coisa nele trabalhava para arraigar raízes, aumentar-lhe a alma” (ROSA, 2001a, p. 54). Depara-se com esse peru bicando os restos da cabeça do outro, por ódio, feroz, e o menino “se doía e se entusiasmava” (ROSA, 2001a, p. 54), até ser tomado de novo encanto pela luzinha verde e voadora: “Sim, o vagalume, sim, era lindo! – tão pequenino, no ar, um instante só, alto, distante, indo-se. Era, outra vez em quando, a Alegria” (ROSA, 2001a, p. 55).

É com alegria que Guimarães Rosa conclui sua história, o primeiro tempo do Menino. Nós podemos também concluir algo sobre um primeiro tempo do sujeito. Para o narcisismo ser uma “viagem inventada no feliz”, precisa haver o momento de alienar-se na completude e de se desidealizar, fazendo advir e estruturar o Eu, que buscará sempre o reencontro com o ideal perdido. Voltemos à nossa pergunta inicial: trata-se sempre de uma viagem inventada no feliz?

Afirmar se a “viagem” é feliz, infeliz ou ainda triste depende de suas repercussões no psiquismo, depende de seu depois, e não de um único fator. Todavia, podemos afirmar que, algumas vezes, o narcisismo não possibilita ao sujeito uma estruturação psíquica que dê conta dos acontecimentos da vida, nem favorece sua constituição como sujeito individualizado. Assim, em muitos casos, o funcionamento patológico acaba sendo uma saída.

Já deixamos claro o quanto o bebê humano é dependente biologicamente e vulnerável emocionalmente. Borges e Paim Filho (2017) destacam que a grande questão que Freud traz à tona no narcisismo primário é a vinculação com as figuras parentais, levando ao centro do debate o filicídio enquanto “matéria-prima que constitui o narcisismo primário” (BORGES; PAIM FILHO, 2017, p. 36).

As figuras parentais são decisivas na constituição psíquica pois, como afirmam Frizzo *et al.* (2022, p. 149-150):

[...] o poderio do objeto sobre o infante se faz notório na estruturação do narcisismo primário a partir da projeção do narcisismo das figuras parentais, momento em que ocorrem as identificações primárias, passivas e alienantes, que condicionam que a primeira voz constituinte do Eu seja a voz passiva: “o que ele me faz”.

O que os pais fazem no narcisismo primário é empossar o bebê como a majestade, a perfeição. À primeira vista, parece que o bebê está no lugar privilegiado de satisfazer os seus próprios desejos, todavia esse lugar necessário para a fundação psíquica é também de mandato, de dever. Ele deve satisfazer os desejos de seus genitores, deve dar guarida à dor dos pais quanto à imortalidade, estabelecendo um pacto de completude e fusão incestuosa. Trata-se do duplo filho-pais, que, nesse momento, tira do desamparo, é protetor e criativo (BORGES; PAIM FILHO, 2017).

Os autores destacam que o filicídio é estruturante na medida em que a mãe investe em seu bebê como parte de si, tomando-o como duplo em um primeiro tempo e depois seguindo o curso do que já vimos na “viagem inventada no feliz”. Isto é, posteriormente, a mãe investe na alteridade de seu bebê, enquanto o pai, “mesmo marcando sua presença, não se impõe antes que o dual possa se fazer três” (BORGES; PAIM FILHO, 2017, p. 79). E o bebê é tirado do trono: o bebê idealizado é morto para nascer aquele que, em um segundo tempo, na dissolução do estado de Eu Ideal, pode ser sujeito de desejo. “A ilusão de completude e perfeição vivida entre ele e a progenitora cederá lugar à compreensão de que a falta traz, como prêmio, a vida. De todos” (BORGES; PAIM FILHO, 2017, p. 79).

Quando esse caminho de corte – de separação mãe-bebê – não acontece, advém a desesperança. No filicídio alienante, a cria humana fica submetida a dar conta das idealizações parentais, fica à sombra do casal parental, como na melancolia. Há uma morte psíquica, a morte da individualidade e da alteridade do filho, que fica a serviço de ser o que o outro diz que ele é (BORGES; PAIM FILHO, 2017).

Devemos considerar que o narcisismo primário nunca é totalmente superado. Ele deixa suas marcas, criando a base para o sentimento de si e para todo o vir a ser do sujeito, que busca em seus feitos e nas relações voltar a ser o onipotente Eu Ideal.

3 SER FALTANTE: UMA ÍNGREME PARTIDA!

O inverso afastamento

Outra era a vez. De sorte que de novo o Menino viajava para o lugar onde as muitas mil pessoas faziam a grande cidade. Vinha, porém, só com o Tio, e era uma íngreme partida. Entrara aturdido no avião, a esmo tropeçante, enrolava-o de por dentro um estufo como cansaço; fingia apenas que sorria, quando lhe falavam. Sabia que a

Mãe estava doente. Por isso o mandavam para fora, decerto por demorados dias, decerto porque era preciso.

(João Guimarães Rosa, “Os cimos”)

O Menino está em nova viagem, dessa vez não pela via do encantamento e do ideal, mas pela via da difícil e imposta separação da mãe, que necessita cuidar de sua saúde. Descobrir a falta da mãe, vê-la castrada e, assim, separar-se dela é a questão importante que possibilita sair do narcisismo primário. Retomando o tema de nosso estudo, podemos pensar que, nesse conto, o personagem já tem registros de um primeiro tempo – foi cuidado, investido, teve perdas impostas pelas exigências pulsionais e do mundo – e segue agora uma viagem em um segundo tempo narcísico.

O tempo do narcisismo primário é um tempo em que o Eu é o objeto de investimentos libidinais, sendo constituído como o “grande reservatório da libido”. “Posteriormente, o investimento libidinal passa a incidir sobre objetos (entenda-se: representações-objeto), o que corresponde à transformação da libido narcísica em libido objetual (GARCIA-ROZA, 2008, p. 43). Quando a libido investida no Eu ultrapassa uma certa quantidade, faz-se necessário investi-la nos objetos externos. Essa libido, depois, retorna ao Eu, e esse retorno é denominado “narcisismo secundário” (FREUD, 1914a).

Não devemos, no entanto, considerar o narcisismo primário e o secundário como fases ou etapas a serem superadas ou que se substituem, pois não há o abandono de uma ou outra forma de investimento libidinal; elas podem ser concomitantes, com a predominância de uma delas (GARCIA-ROZA, 2008). Essa economia libidinal com investimentos no objeto (libido do objeto) e no Eu (libido do Eu) é própria do trabalho psíquico e precisa buscar um equilíbrio nessa economia, pois, quanto mais investe no externo, mais empobrece o Eu. Todavia, é “preciso amar para não adoecer”. O progresso na vida

relacional é justamente amar a si como retorno do amor investido no outro (FREUD, 1914a; QUINODOZ, 2007).

Relacionar-se com o externo, inicialmente com a mediação das figuras de cuidado e aos poucos ampliando sua interação com o mundo, leva a criança a se deparar com leis, regras e exigências. Isso faz com que ela abandone a posição onipotente e perfeita do Eu Ideal e recalque a satisfação libidinal outrora realizada, erigindo dentro de si um Ideal que vem do externo, o Ideal do Eu (FREUD, 1914a, 1923).

Temos agora uma nova instância, o Ideal do Eu, referência de censura, oriunda especialmente da crítica paterna. A ela, juntam-se ao longo da vida as vozes de outras figuras de autoridade. Como vimos anteriormente, o Eu constitui-se a partir das identificações e dos investimentos libidinais feitos nos objetos, que, ao serem abandonados, retornam ao Eu e o transformam, articulando-se também ao Ideal de Eu, em que “esconde-se a primeira e mais significativa identificação do indivíduo, aquela com o pai da sua própria pré-história pessoal” (FREUD, 1923, p. 42).

Essa instância é formada pelas referências de valores morais, culturais e sociais a que o Eu busca corresponder na tentativa de retornar à condição de Eu Ideal. Nesse momento, são formados os primeiros registros críticos e censores, que são fundamentais para o recalque, em especial no complexo de Édipo, e essa instância servirá de base para a formação do Supereu.

Garcia-Roza (2008) nos esclarece que tanto o Eu Ideal quanto o Ideal do Eu são representações complexas formadas pelo efeito do discurso. De um lado, está o discurso “idealizante, desenvolvido pela paixão do enunciante de aceitação incondicional, isento de crítica; de outro lado, o discurso judicativo, que coteja traços do sujeito com normas e leis que lhe são exteriores” (GARCIA-ROZA, 2008, p. 61-62).

Devemos, então, compreender que o Ideal do Eu é um precipitado das representações parentais, da admiração que a criança dedicou aos genitores e, com isso, às regras, leis e referências morais que eles lhe

transmitiram. Além dos pais, outras pessoas de referência também passam a ser representantes dessas leis e “deveres” que são tomados pelo Ideal do Eu como um objetivo, algo a ser seguido, um modelo externo e social a ser atingido. Temos a consciência moral e crítica, que irá medir e verificar se o Eu corresponde ao ideal. Além disso, temos as bases para o investimento em um objeto de fascínio, algo do social que corresponde ao ideal e que unifica o coletivo, a massa (FREUD, 1921).

Vamos considerar que o Ideal do Eu, com suas exigências oriundas das privações e interdições paternas, exija a renúncia dos objetos primários de investimento e instaure o trabalho do luto pela renúncia do lugar onipotente junto à mãe. Com isso, voltemos ao texto de Guimarães Rosa (2001b), acompanhando o Menino em seu distanciamento da mãe, tão necessário para que possa identificar-se com ela – “um inverso afastamento”, como o próprio autor intitula.

Para essa nova viagem, o Menino leva, para dar sorte, o “bonequinho macaquinho” de chapéu vermelho e alta pluma, seu preferido. Mas ele está sofrendo e desconfia dos carinhos e cuidados recebidos, ficando com mais medo à medida que são mais bondosos com ele. Questiona se seriam todos “só de mentira alegrados” (ROSA, 2001b, p. 225). Ele censura e critica as atitudes do Tio, que usa uma gravata verde e tenta agradá-lo e animá-lo; da mesma forma, faz críticas às suas próprias atitudes e sentimentos:

Mas o menino concebia um remorso, de ter no bolso o bonequinho macaquinho, engraçado e sem mudar, só de brinquedo, e com a alta pluma no chapeuzinho encarnado. Deveria jogar fora? Não, o macaquinho de calças pardas se dava de também miúdo companheiro, de não merecer maltrato. Desprendeu somente o chapeuzinho com a pluma, este, sim, jogou, agora não havia mais (ROSA, 2001b, p. 225).

Vamos nos voltar para alguns símbolos utilizados no texto que enriquecem nossa associação entre ele e a teoria psicanalítica. O macaco pode ser compreendido como representação da agilidade, da comicidade e das atividades inconscientes. Ele traz consigo um chapéu – símbolo das ideias – de cor vermelha, que remete ao desejo, à intensidade e à força. No chapéu, encontra-se ainda uma pluma: a pena de pássaro, elemento que evoca o mágico, a vitalidade e a comunicação com os deuses (CHEVALIER; GHEERBRANT, 1998 CIRLOT, 1984). O Menino precisava controlar, recalcar o desejo inconsciente e o temor da castração. Ele joga fora o chapéu e esconde o macaquinho no bolso: “O pobre macaquinho, tão pequeno, sozinho, tão sem mãe [...]” (ROSA, 2001b, p. 226).

O Menino-macaquinho quer dormir, ficar sozinho, mas “[...] tinha de tornar a abrir demais os olhos, às nuvens que ensaiavam esculturas efêmeras [...]” (ROSA, 2001b, p. 225). O recolhimento em si mesmo e o desinteresse pelo mundo externo são elementos que nos remetem aos movimentos libidinais para lidar com o sofrimento. A introversão da libido, retirando o investimento dos objetos externos e reinvestindo-o no Eu, é um movimento observado nos enfermos. Freud (1914a, p. 89) nos alerta que, “enquanto sofre, deixa de amar”. Esse recolhimento em si é visto, também, no luto.

Há um trabalho que o luto realiza. Diante da constatação da perda do objeto amado, há a exigência da retirada da libido das relações com o objeto. Diante da oposição de não querer abandonar o investimento libidinal, podem ocorrer fantasias e alucinações, todavia a realidade impera e, aos poucos, esse desinvestimento vai ocorrendo (FREUD, 1917[1915]). Esse trabalho absorve as energias do Eu, pois, antes de abrir mão do investimento no objeto perdido, há uma hipercatexia nas lembranças, na tentativa de prolongar a existência do objeto, que é, contudo, confrontada pela realidade. Assim, “[...] o Eu, como posto diante da questão de partilhar ou não este destino, é convencido, pela soma de satisfações narcísicas em estar vivo, a romper seu vínculo com o objeto eliminado” (FREUD, 1917[1915], p. 139).

Podemos pensar que, no conto, o Menino realiza um trabalho de luto: lembra da mãe e de sua perfeição e, ao mesmo tempo, lembra que ela está doente. Às vezes, ele se distancia da realidade: “O avião então estivesse parado voando – e voltando para trás, mais, e ele junto com a mãe, do modo que nem soubera, antes, que o assim era possível” (ROSA, 2001b, p. 226). E segue em seu processo, trabalhando o luto pela separação: “Deitado o menino se sentia sustoso, o coração dando muita pancada. A Mãe... e não podia logo dormir, e pela dita causa [...]. Ainda que a gente quisesse não podia voltar para trás, para o que a gente já sabia, e de que gostava. Ele estava sozinho no quarto” (ROSA, 2001b, p. 227).

O Menino se questiona sobre as dualidades da vida. Enquanto isso, o Tio cuida dele, leva-o para andar de jipe e dorme no quarto ao lado. Sempre olhando o relógio, marcando o tempo. O Menino admira os cimos dourados das árvores e, em uma manhã, avista o tucano, colorido e de bico grande, alimentando-se nos galhos das árvores. Ele se questiona se os outros barulhos de pássaro são dos filhotes: estaria o pássaro pegando comida para seus filhos? O tucano grita, encanta também o Tio. “O menino se lembrava sem lembrança nenhuma. Molhou todas as pestanas” (ROSA, 2001b, p. 229).

E o Menino segue na dicotomia entre admirar-se com o tucano e sofrer pela mãe, entre fantasiar estar com a genitora sã e salva e pedir notícias. Fica atordoado ao lembrar, afinal: “A Mãe da gente era a Mãe da gente, só; mais nada” (ROSA, 2001b, p. 230). Mas algo ali se opera, separa, interdita o incesto. “Mas, esperava; pelo belo. Havia o tucano – sem jaça – em voo e pouso e voo” (ROSA, 2001b, p. 230).

Entre as visitas ao lugar onde “os mil e mil homens” construíram a grande cidade, as explicações do Tio sobre o fazer das coisas e o encantamento com o tucano, o Menino vai confiando que não perderá a mãe, que ela estará sã e salva. E, animoso de amar, espera a visita matinal do tucano, passa a considerar a possibilidade de o bonequinho macaquinho ganhar um novo chapéu. Em certa ocasião, para consolar

o Menino, o Tio planeja pegar o tucano, mas o menino se zanga: “o que cuidava, que queria, não podendo ser aquele tucano, preso. Mas a fina primeira luz da manhã, com, dentro dela, o voo exato. O hiato – o que ele já era capaz de entender com o coração” (ROSA, 2001b, p. 232).

O menino não queria o pássaro preso, abriu mão de tê-lo para si. Todavia, “o voo do pássaro habitava-o mais” (ROSA, 2001b, p. 232), e podia consolar-se e “desdolorir-se” nos momentos de aperto. A mãe estava bem, curada da doença, e na manhã seguinte voltariam para casa.

No embarque no avião, constatou que sentiria saudade da casa, da gente, da mata, do tucano... Na volta para casa, o tio estava com nova gravata e olhando o relógio: “a vida, mesmo, nunca parava” (ROSA, 2001b, p. 233). E o Menino de súbito percebeu que perdera o macaquinho. Chorava. O piloto lhe entrega, então, o chapéuzinho vermelho de alta pluma que havia jogado fora.

Não se atormentou de chorar, guardou o chapéu e concluiu que o macaquinho não estava perdido “no sem-fundo do mundo” (ROSA, 2001b, p. 233), só estava em outro lugar, “aonde as pessoas e as coisas sempre iam e voltavam” (ROSA, 2001b, p. 233). Então ele vai no voo relembando a mãe, o macaquinho, as árvores, o tucano...

[...] Só aquilo. Só tudo.

– Chegamos, afinal! – o tio falou.

– Ah, não! ainda não... – respondeu o Menino.

Sorria fechado: sorrisos e enigmas, seus. E vinha a vida” (ROSA, 2001b, p. 234).

Não podemos deixar de observar que o Menino, em seu luto, teve a presença do cuidado, da mediação, daquilo e daqueles que o reinseriam na dinâmica de abandonar e reinvestir nos objetos de amor. O papel parental – do Tio, no caso do conto – é também de frustrar, interditar, inserir tempo, regras e leis que ele mesmo acatou.

Ressaltando esse aspecto parental no desenrolar do narcisismo, Dolto (2017, p. 167) escreve:

É à identificação da submissão do genitor à Lei que ela se identifica e não à imagem do genitor nem tampouco ao seu modo afetivo de se apresentar aos outros e a si mesma.

É de um outro sujeito, castrado como ele em relação a seus desejos incestuosos, que o sujeito criança deve receber o reconhecimento antecipatório do valor erótico – aos seus olhos, momentaneamente eclipsados – de seu corpo, de seu sexo, de sua pessoa, de sua dignidade de homem e de mulher a devir: porque, o que quer que faça, não pode realizar seus desejos, até então incestuosos, e para ele não separáveis do fato de amar seus pais ou de ser amado por eles [...].

4 DAS PRIMEIRAS ESTÓRIAS À HISTÓRIA DO EU: CONSIDERAÇÕES NÃO FINALIZADAS

E, com pouco, o Menino espiava, da janelinha, as nuvens de branco esgarçamento, o veloz nada. Entretempo, se atrasava numa saudade, fiel às coisas de lá. Do tucano e do amanhecer, mas também de tudo, naqueles dias tão piores: a casa, a gente, a mata, o jeep, a poeira, as ofegantes noites – o que se afinava, agora, no quase-azul de seu imaginar. A vida, mesmo, nunca parava.

(João Guimarães Rosa, “Os cimos”)

A vida nunca para, conclui o Menino na parte final do conto, que é também a parte final do livro *Primeiras estórias*. Sair da ficção – da “estória” inicialmente inventada pelos pais e tão necessária ao bebê

em seus primeiros tempos – e, gradativamente, diferenciar-se dela para constituir um Eu capaz de escrever a própria história tem suas bases no narcisismo.

Vale aqui retomarmos alguns pontos importantes deste estudo a fim de chegarmos ao que nos propomos explorar: o sentimento de si e a capacidade de lidar com os acontecimentos da vida. Quando falamos de narcisismo, estamos nos referindo a um momento da vida que é também um modo de organização libidinal, o qual ocorre entre o autoerotismo e a relação de objeto (FREUD, 1914a). Devemos sempre ter em mente que não se trata de degraus a serem superados e esquecidos assim que um novo patamar é alcançado: são momentos da história libidinal que gradualmente vão se transformando e deixando marcas que reverberam ao longo da existência do sujeito.

Todavia, sabemos que há uma ordenação: o narcisismo primário é a base para o narcisismo secundário, como bem nos esclarece Freud (1914a, p. 98) ao dizer que “esse narcisismo, que se constitui ao chamar de novo para si os investimentos anteriormente depositados nos objetos, pode ser concebido como um narcisismo secundário, superposto a outro, primário”. Podemos pensar que o narcisismo é, ao mesmo tempo, uma fase do desenvolvimento e um modo de investimento libidinal. Nele, ocorre o imbricamento – o enlaçamento – do corpo biológico, do corpo pulsional e do mundo externo, o que proporciona uma grande descoberta para o bebê, a descoberta de si.

Já vimos, na primeira parte deste trabalho, ao tratarmos do narcisismo primário, a relevância das questões parentais para que o bebê possa constituir um Eu a partir dos investimentos libidinais recebidos das figuras cuidadoras e da própria dinâmica de investimento e desinvestimento no mundo. Destacamos, ainda, a importância de que o bebê seja inicialmente colocado no lugar da onipotência, para depois ser destituído dessa perfeição. É nesse processo que se inscrevem marcas fundamentais, perceptíveis no sentimento de si – *Selbstgefühl*, como escreveu Freud em sua língua materna, termo que, em língua

portuguesa, pode ser compreendido como “autoestima”, “autoconceito” ou “amor-próprio”.

O sentimento de si é resquício da “vossa majestade, o bebê”:

O amor-próprio nos parece de imediato como expressão da grandeza do Eu, não sendo aqui relevante o caráter composto dessa grandeza. Tudo o que se tem ou que se alcançou, todo resíduo do primitivo sentimento de onipotência que a experiência confirmou, ajuda a aumentar o amor-próprio (FREUD, 1914b, p. 49).

Ele tem relação direta com a libido narcísica e, como afirma o autor, ser ou não amado pode aumentar ou diminuir o amor-próprio. Afinal, “[...] ser amado representa o objetivo e a satisfação na escolha narcísica do objeto” (FREUD, 1914b, p. 49).

Vale aqui ficarmos atentos ao que nos diz Garcia-Roza (2008, p. 53) sobre o *Selbstgefühl* freudiano: ele não deve ser confundido com o “eu entendido como objeto de investimento libidinal”. O primeiro, *Selbstgefühl*, se refere à autoconservação e à sua vida de relação, prescindindo de uma organização enquanto totalidade; já o segundo diz respeito à economia libidinal, às representações dessa economia. Diante dessa palavra alemã com tantas nuances em sua tradução para a língua portuguesa, faz-se oportuno destacar o sentido que mais cabe para nosso estudo: “*Selbstgefühl* (autoestima) literalmente significa sentimento de si, convicção do próprio valor e poder” (CARONE; FREUD, 2016, p. 207).

Se o sentimento de si enquanto convicção de valor é resto de um tempo idealizado em que o Eu Ideal é tudo o que se é e se precisa, por outro lado, ele não se encerra nesse momento. Assim como o desenvolvimento do Eu depende do afastamento do narcisismo primário em nome das demandas externas de um Ideal de Eu, o sentimento de si também segue se modificando a partir de como cada acontecer da vida é vivido (FREUD, 1914b).

Temos então, no narcisismo, os primórdios do sentimento de si, entendido como amor-próprio e convicção no próprio valor, intimamente articulados ao Eu. Esse sentimento se manifesta tanto como Eu Ideal – estado de perfeição e idealização do Eu – quanto como Ideal do Eu, que constitui a base do que será o Supereu. O Ideal do Eu desempenha papel importante, visto que representa um ideal imposto externamente, funcionando como um parâmetro para avaliar até que ponto o Eu corresponde ou pode voltar a corresponder ao ideal outrora vivido, como já destacamos neste trabalho.

Vimos também que são as castrações próprias do desenvolvimento, tais como o desmame, o fato de não ser atendido de imediato e o afastamento da mãe, entre outros aspectos, que impõem ao bebê idealizado ver a mãe como um ser faltante, e ver a si mesmo como alguém incompleto (DOLTO, 2017). O complexo de castração é um grande abalo ao narcisismo e, com isso, um momento decisivo para o amor-próprio, para *Selbstgefühl*.

Podemos concluir que a maneira como o bebê é investido, reconhecido e desafiado pelas figuras cuidadoras em seu desenvolvimento deixa registros – marcas narcísicas – que se manifestarão no adulto. Essas marcas influenciam tanto a percepção que ele tem de sua capacidade de corresponder às expectativas alheias quanto a crença de que algo é esperado dele ou, por vezes, de que nada se espera.

Freud (1914a) adverte que, da mesma forma que se sentir amado eleva o sentimento de si, não ser investido libidinalmente, não se sentir amado, rebaixa o amor-próprio, gerando a percepção de impotência e incapacidade de amar. Esse rebaixamento do amor-próprio, da autoestima, evidencia algo próprio da melancolia, que toma uma intensidade muito maior, chegando à autorrecriinação. Esses pontos a diferenciam do luto:

A melancolia se caracteriza, em termos psíquicos, por um abatimento doloroso, uma cessação do in-

teresse pelo mundo exterior, perda da capacidade de amar, inibição de toda atividade e diminuição da autoestima, que se expressa por recriminações e ofensa à própria pessoa e pode chegar a uma delirante expectativa de punição (FREUD, 1917[1915], p. 170).

Na melancolia, as questões iniciais narcísicas de separação interno-externo estão falhas, o Eu e o objeto perdido se confundem. Nas neuroses narcísicas (melancolia, paranoia e esquizofrenia), como destaca Freud (1914a), o Eu mostra falhas em sua estruturação, e a economia libidinal fica comprometida. Diante da perda, da castração, a libido retirada do objeto não volta a ser investida novamente no externo, voltando-se para o próprio Eu.

Vale considerarmos que:

Em primeiro lugar, o eu é responsável pelas funções egóicas: a capacidade de perceber e avaliar situações para tomada de decisões; memória e criatividade; mobilização dos mecanismos de defesa; capacidade de pensar, simbolizar [...] Talvez sua função mais importante seja a capacidade de gestão da angústia a partir da função simbolizante, porque quando ela “não é lá essas coisas” o sujeito é invadido, se desorganiza psiquicamente e surta [...] (MARION, 2016, p. 187).

Falhas na constituição do Eu, ou mesmo o modo como cada um pôde erigir essa instância em seu aparato psíquico, influenciam a maneira como se lida com os acontecimentos da vida.

Devemos considerar que falhas ou marcas do tempo narcísico não são exclusivas daqueles cujo sofrimento evidencia a patologia. Pelo contrário: todos os seres humanos têm sua história narcísica, das identificações e da constituição do Eu. Ao falar do processo de

identificação na fase de desenvolvimento precoce, Freud (1923, p. 41) afirma: “A partir dele, poderíamos supor que o caráter do Eu seja, na verdade, um precipitado destes investimentos recolhidos dos objetos dos quais desistiu. Assim, poderíamos dizer que o Eu contém a história dessas escolhas objetais”.

Essa história é uma das muitas que se escrevem e inscrevem na vida do sujeito. Aulagnier (1999), em seu texto sobre corpo e história, aborda a importância do discurso da mãe. A narração que a mãe faz das vivências do corpo do bebê atua de forma determinante na relação que este estabelecerá com seu próprio corpo e com o “mal” que poderá experimentar. É a “estória” da qual falamos no início: a ficção criada pela mãe que ressoará. Todavia, é fundamental que se faça a história de cada um:

Esse “historiar” da vida somática exige a presença de um biógrafo que pode unir o acidente a um acontecimento que ele responsabiliza pelo seu destino psíquico. É preciso, para isso, ainda, que ele possa ocupar o lugar daquele pelo qual e para quem “os acontecimentos acontecem” e não o lugar do próprio acontecimento (AULAGNIER, 1999, p. 119).

Lidar com os acontecimentos da vida exige que o Eu exerça suas funções e que o sentimento de si diga dessa capacidade, acredite nela sem se desorganizar e se confundir com o que lhe impõe a vida.

Assim como o personagem de Guimarães Rosa, todos nós iniciamos nossa viagem como um menino qualquer, indiferenciado, e é no narcisismo que nos tornamos “o Menino”: o Menino de cada um, em seu tempo inicial narcísico, com as bases para historiar sua existência, seja ela “inventada no feliz”, “uma íngreme partida” ou quem sabe uma íngreme e feliz viagem.

REFERÊNCIAS

ASSOUN, P. O corpo, o outro psicanalítico. In: ASSOUN, P. **Metapsicologia freudiana**: uma introdução. Rio de Janeiro: Zahar, 1996. p. 175-193.

AULAGNIER, P. Nascimento de um corpo, origem de uma história. In: MC-DOUGALL, J. *et al.* **Corpo e história**. São Paulo: Casa do Psicólogo, 1999. p. 105-152.

BORGES, G.; PAIM FILHO, I. **Sobre o filicídio**: uma introdução. Porto Alegre: Sulina, 2017.

CARONE, M.; FREUD, S. 1985: luto e melancolia. **Jornal de Psicanálise**, São Paulo, v. 49, n. 90, p. 207-224, 2016.

CECCARELLI, P. Uma breve história do corpo. In: LANGER, E. S. N.; TARDIVO, L. (org.). **Corpo, alteridade e sintoma**. São Paulo: Vetor, 2011. p. 15-34.

CHEVALIER, J.; GHEERBRANT, A. **Dicionário de símbolos**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1998.

CIRLOT, J.-E. **Dicionário de símbolos**. São Paulo: Morales, 1984.

DOLTO, F. **A imagem inconsciente do corpo**. 3. ed. São Paulo: Perspectiva, 2017.

FREUD, S. (1905). Três ensaios sobre a teoria da sexualidade. In: CENTRO DE ESTUDOS PSICANALÍTICOS DE PORTO ALEGRE (org.). **Sexualidade**: e Três ensaios sobre a teoria da sexualidade – Sigmund Freud. Porto Alegre: CEPdePA; Evangraf, 2016. p. 20-109.

FREUD, S. (1913[1912-1913]). Totem e tabu. In: FREUD, S. **Obras psicológicas completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1996. p. 341-410. (Edição standard brasileira, 1).

FREUD, S. (1914a). À guisa de introdução ao narcisismo. In: FREUD, S. **Escritos sobre a psicologia do inconsciente**. Rio de Janeiro: Imago, 2007. p. 95-132. (Obras psicológicas de Sigmund Freud, 1).

FREUD, S. (1914b). Introdução ao narcisismo. In: FREUD, S. **Introdução ao narcisismo, Ensaios de metapsicologia e outros textos**. São Paulo: Companhia das Letras, 2010. p. 1-10. (Obras completas, 12).

FREUD, S. (1917[1915]). Luto e melancolia. In: FREUD, S. **Introdução ao narcisismo, Ensaios de metapsicologia e outros textos**. São Paulo: Companhia das Letras, 2010. p. 170-194. (Obras completas, 12).

FREUD, S. (1921). Psicologia de grupo e a análise do ego. In: FREUD, S. **Obras psicológicas completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1996. p. 77-154. (Edição standard brasileira, 18).

FREUD, S. (1923). O Eu e o Id. In: FREUD, S. **Escritos sobre a psicologia do inconsciente**. Rio de Janeiro: Imago, 2007. p. 13-92. (Obras psicológicas de Sigmund Freud, 3).

FREUD, S. (1950[1895]). Projeto para uma psicologia científica. In: FREUD, S. **Obras psicológicas completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1996. p. 341-410. (Edição standard brasileira, 1).

FRIZZO, P. *et al.* Os destinos pulsionais narcísicos e as vozes constituintes do Eu. **Revista do CEPdePA**, Porto Alegre, v. 29, p. 143-158, 2022.

GARCIA-ROZA, L. A. Narcisismo. In: GARCIA-ROZA, L. A. **Artigos de metapsicologia**. 7. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008. p. 18-78. (Introdução à metapsicologia freudiana, 3).

LAPLANCHE, J.; PONTALIS, J. **Vocabulário da psicanálise**. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

LAZZARINI, E. R.; VIANA, T. C. O corpo em psicanálise. **Psicologia: Teoria e Pesquisa**, Brasília, v. 22, n. 2, p. 241-249, 2006.

LE POULICHET, S. O conceito de narcisismo. In: NASIO, J.-D. **Lições sobre os sete conceitos cruciais da psicanálise**. Rio de Janeiro: Zahar, 1997. p. 47-76.

MINERBO, M. **Diálogos sobre a clínica psicanalítica**. São Paulo: Blucher, 2016.

MINERBO, M. **Neurose e não neurose**. São Paulo: Blucher, 2019.

QUINODOZ, J. M. **Ler Freud**: guia de leitura da obra de S. Freud. Porto Alegre: Artmed, 2007.

PLON, M.; ROUDINESCO, E. **Dicionário de psicanálise**. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

ROSA, J. G. As margens da alegria. *In*: ROSA, J. G. **Primeiras estórias**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001a. p. 49-55.

ROSA, J. G. Os cimos. *In*: ROSA, J. G. **Primeiras estórias**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001b. p. 224-234.

El niño em cada uno: narcisismo, sentimento de sí y la capacidad de afrontar la vida

RESUMEN

A la luz de la popularización e inadecuación del uso del término narcisismo en las redes sociales, e inspirado por situaciones de la clínica psicoanalítica con jóvenes adultos, este trabajo se propone estudiar el narcisismo como un momento primordial para el sentimiento de sí y la condición de lidiar con los acontecimientos de la vida. El texto se divide en tres momentos: primero, revisitaremos el narcisismo primario, destacando la importancia de los padres y las figuras de cuidado para la constitución del Yo. A continuación, exploraremos el narcisismo secundario y la economía libidinal frente al sufrimiento por la pérdida del objeto. Finalmente, a modo de consideraciones finales, relacionaremos el narcisismo primario y secundario con el sentimiento de sí y la condición de afrontar los acontecimientos de la vida. Para establecer la interlocución y enriquecer nuestra comprensión, utilizaremos los cuentos “As margens da alegria” y “Os cimos” del autor Guimarães Rosa.

Palabras clave: Narcisismo. Narcisismo primario. Narcisismo secundario. Sentimiento de sí.

Recebido em 03/06/2025

Aprovado em 20/08/2025

Apreciação isenta e vulgarização do gosto

Arthur Toledo Rodrigues¹

RESUMO

O presente artigo busca, através da elaboração particular de abstrações usuais à comunidade psicanalítica, enfatizar a impossibilidade de uma apreciação isenta – ou seja, de observar algo ou alguém apenas a partir do seu processo natural de desenvolvimento – caso aquele que se proponha a praticar a psicanálise não esteja verdadeiramente identificado com o método psicanalítico, *sendo-o* e indo além do que se sabe sobre ele. Em outras palavras, o texto busca evidenciar o quanto a psicanálise, sofisticada por essência em termos da consciência de si necessária para que sua prática seja realizada tal qual proposto desde Freud, pode tornar-se uma terapêutica vulgar e de mau gosto exercida por um exército de juízes aplicando teorias.

Palavras-chave: Apreciação. Vulgarização. Imaginação. Identificação projetiva.

1 INTRODUÇÃO

Na mesma medida em que nos tornamos psicanalistas, tornamos-nos nós mesmos, ou seja: no que buscamos dizer, cabe cada vez menos o que disseram/dizem. Passamos, na melhor das hipóteses, a nos

1 Psicólogo (Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul) e psicanalista (Sigmund Freud Associação Psicanalista – SIG). E-mail: a-tr@hotmail.com.

perceber naquilo que temos a dizer, para então passarmos a dizer, à nossa maneira, algo sobre o que outros disseram. Desse movimento de buscar dizer por si a partir de si próprio, surge a possibilidade de uma mente própria: uma consciência que passa a existir no entre ser ou não ser, transformando-se, sobretudo, naquilo/naquele que é.

Faço tal ressalva ao início por perceber uma grande contradição: quanto mais me reconheço como psicanalista – logo, também me reconheço –, menos me reconheço nas especificidades do que dizem outros praticantes da psicanálise acerca da prática psicanalítica. Tornar-se psicanalista, nesse contexto, é um processo contínuo e simultâneo a tornar-se (não alguém, mas quem se é), passando da terceira à primeira pessoa: passa a existir Eu no lugar de Ele, Ela ou Isso. Seria algo similar a dizer, porém de maneira completamente diferente, que onde antes estivera o Id passará a estar o Ego (FREUD, 1923).

Ambas as descrições apresentadas acima (a minha e a de Freud) parecem buscar descrever um mesmo fenômeno de maneiras distintas – não pelo movimento de buscar palavras diferentes para dizer uma mesma coisa, mas pelo fato de uma mesma coisa ser experienciada de maneiras tão únicas quanto os dois seres que se propuseram a falar sobre ela. Dois seres, duas personalidades completamente distintas sem que uma pudesse existir sem a outra; afinal, este que escreve e se reconhece como psicanalista sequer existiria não tivesse Freud existido (pelo menos não nesses termos).

Se o inconsciente é inerente ao ser humano, como acreditava o próprio Freud (1900), a primeira tentativa sistematizada de descrevê-lo é não somente um modelo teórico com uma série de desenvolvimentos conceituais que lhe dão sentido, mas também um depoimento autobiográfico. A psicanálise é em-si-mesma, não se trata de uma coisa-freudiana: ela deu-se a partir e através de Freud, mas sem que sua essência seja, de fato, Freud. Vulgariza a psicanálise todo aquele que não compreende o processo que engendra o próprio método psicanalítico – a saber, o de tornar-se quem se é –, tornando-se ele

mesmo um instrumento de vaidade para dizer-se psicanalista (como se isso significasse a mesma coisa que *ser* psicanalista). Nesse sentido, tornar-se psicanalista é também apropriar-se de algo que esteve ali há tanto tempo quanto nós estivemos, mas sem que tenha sido devidamente reconhecido como tal. Aquilo que existe em comum entre Freud, Melanie Klein e tantos outros é também justamente aquilo que os diferencia: todos falam, à sua maneira, de uma mesma coisa – coisa essa que só é possível que assim seja: à sua maneira.

Nesse contexto, apesar de isenta, a apreciação é, inevitavelmente, individual – não só no sentido do observador, mas também no do objeto de observação. A vulgarização do gosto acontece quando aquilo que é individual – leia-se, aquilo que faz com que a coisa seja o que é – transforma-se naquilo que é possível compreender dela, não no sentido de criar conjecturas, mas de relacionar-se com elas (as conjecturas) com a convicção de que são reais. Voltarei a esse ponto mais adiante.

2 TORNAR-SE PSICANALISTA

Quando afirmo que, quanto mais nos tornamos psicanalistas (portanto, nós mesmos), cabe menos o que outros dizem, de forma alguma o faço de uma posição esnobe. Faço tal afirmação com toda a clareza de minha própria admiração por aqueles que me inspiram – inspirar, aqui, está posto como aquilo que nos toca desde dentro, comovendo-nos e encantando-nos de maneira que as palavras passem elas mesmas a dizer.

Creio que, para verdadeiramente honrar nossos mestres (em especial quando a palavra “mestre” encontra-se em um contexto como este), é preciso tomá-los como aquilo que efetivamente são: um sonho, um algo ou um alguém que passa a existir entre o despertar e o adormecer, misturando-se constantemente com nossa própria vida onírica, dando vida a um pensador, a uma individualidade. Penso que um ser como Bion (1970), dotado de uma formidável condição de

observar, dizer e criar, busca transmitir algo que crê ser fundamental quando não apenas diz, mas repete algumas vezes Keats (2011, p. 51): “beleza é verdade, verdade é beleza – isso é tudo o que conheceis sobre a terra e é tudo que precisas saber”.

É a partir dessa perspectiva que me refiro ao componente inspiracional em nossos mestres: pela via da beleza. Se beleza é verdade e verdade é beleza, o belo é o autêntico – e assim o é (e somente assim poderia ser) pois é verdadeiro. A beleza – leia-se, autenticidade do ser – faz (e escolho o verbo no presente para materializar sua vida em mim) o nosso próprio aflorar, tornando inevitável o imaginar. E o imaginar, creio eu, é aquilo que de mais autoral, logo, individual, existe – daí nascem os autores e artistas tanto quanto os psicanalistas: autores/artistas do ser, em especial do seu próprio.

O futuro da psicanálise, salienta Meltzer (1988), encontra-se no próprio método psicanalítico e no processo engendrado por ele mesmo; tornamo-nos quem somos através da apreensão consciente de nós mesmos ao aprender constantemente com a experiência, sendo e deixando de ser um ou outro para estar em busca de si nesse rastro etéreo que é o ser. O desenvolvimento e a sofisticação dessa nova compreensão do processo como um objeto estético, ou seja, uma vida mesma apreciada em seu natural desenvolvimento, conduzem, naturalmente, também a uma outra concepção do método psicanalítico. Este não é mais compreendido como uma cirurgia em que o analista-cirurgião encontra e explica determinado aspecto como a causa de outro aspecto qualquer, mas como uma forma de arte na qual as artes envolvidas, a partir de diferentes posições e funções, trabalham de maneira cooperativa para o desenvolvimento de uma relação íntima. Nesse processo, as inevitáveis turbulências emocionais de uma vida não se encerram em si ao serem evacuadas, mas podem ser apreciadas e compreendidas nelas mesmas sem que estejam em relação a nada ou ninguém, proporcionando, inevitavelmente, autoconhecimento mútuo.

Estamos tão próximos dos fatos na/da realidade quanto de nós mesmos – é como dizer que temos tanta condição de apreciar algo/alguém em/por si mesmo quanto nos sentimos livres internamente para estarmos em nós mesmos. Assim sendo, para apreciar algo ou alguém de maneira isenta, é preciso que se criem condições de observar, para então posteriormente apreciar as coisas em si e por si mesmas, sem que elas estejam em relação a qualquer outro algo ou alguém – única e exclusivamente em si, por si e em relação ao seu próprio processo de natural desenvolvimento.

Bion (1967) enfatiza diversas vezes o que acredita ser a postura técnica, portanto, ética, de um praticante da psicanálise – sem memória, sem desejo e sem necessidade de compreensão. É como dizer que Bion convida-nos a estar: ele nos convida a estar sem que o encontro do agora, único possível no que diz respeito à prática psicanalítica, esteja em relação a qualquer outra coisa que não ele mesmo – não ao que um dia foi (memória-passado) ou ao que poderá vir a ser, ou ao que gostaríamos que fosse (desejo-futuro). Abre-se espaço para experimentar o vazio de maneira que as coisas emanem a vida que lhes é própria. Não há razão para buscarmos compreender algo/alguém que fala de si, por si: oferecemos as condições necessárias para que assim o faça, naturalmente, em seu tempo próprio.

Trata-se, portanto, não de uma recomendação técnica somente, configurando-se essencialmente como uma maneira de ser e estar no mundo, na realidade, de forma plenamente presente, ou seja, real. *É como não apenas aprender a viver na escuridão, mas compreendermo-nos ao tornarmo-nos também o escuro da noite; o escuro é não aquilo que está sob a ausência da luz ou que está em busca de iluminação, mas um modo de ser e existir no mundo no qual aquilo que guia é a vida mesma, tal qual vagalumes cuja beleza adormecida só podemos ver quando ela se manifesta em pleno contraste com o escuro da noite. Sua luz em contraste com a escuridão: sua luz assim o é a partir do contraste da escuridão – uma coisa está para a outra, é com a outra. Talvez passem*

desapercebidos sem a possibilidade de pormos uma interrogação naquilo que já nos parece tão iluminado e/ou esclarecido.

Suprimir memória, desejo e necessidade de compreensão é como estar em um mundo nunca antes visto. Bion refere-se não a uma atitude clínica: expressa os meios pelos quais acredita ser possível alcançar o estado mental necessário para a prática psicanalítica. O ponto é: sua real operação (a supressão de memória, desejo e necessidade de compreensão) movimenta transformações profundas, sobretudo na personalidade daquele que se propõe à experiência. Ora, como é não se reconhecer? Conscientemente buscar não se reconhecer. Propor-se a não lembrar para então descobrir, inevitavelmente, tem por efeito uma redescoberta: perceber que o que parecia um fato, uma memória, trata-se de uma história – um pedaço da personalidade que vagava no vazio do espaço mental em um passado-presente.

Bion nos propõe que abandonemos tudo aquilo que somos ou acreditamos ser para que, na operação mesma de suas recomendações, o praticante reencontre-se consigo próprio. Mais do que uma técnica clínica, trata-se de um convite para que sejamos despretensiosos – ou para que despretensiosamente sejamos. O que resta quando abandonamos a sensorialidade e abraçamos a escuridão? Com o que e com quem nos encontramos quando nos propomos a esquecer o que e quem conhecemos por “nós mesmos”? Levar a cabo suas ideias pressupõe que sejam mais do que lidas e entendidas – pressupõe que sejam encarnadas; pressupõe que nos tornemos o vazio infinito e sem forma deixado no espaço mental que outrora esteve ocupado pela memória (aquilo que um dia foi) e pelo desejo (aquilo que por alguma razão supõe-se que gostaria que fosse), para que da escuridão emane aquilo (e aquele) que é. É não por ser a verdade, mas por ser verdadeiro: nasce de dentro, distante do que um dia foi ou do que se espera que venha a ser; nasceu sem nada lembrar, sem nada querer ou compreender, despretensiosamente voltando-se para a luz tal qual flores que, após a noite escura, voltam natural e graciosamente suas pétalas em direção

ao sol. Assim se mostra como determinação, não por obrigação, mas como desenvolvimento da própria natureza.

É somente nesse contexto, o do desenvolvimento da própria natureza, que encontramos as condições necessárias à prática psicanalítica, uma vez que é somente dessa maneira (suprimindo memória, desejo e necessidade de compreensão) que nos tornamos reais. Uma coisa está com e para a outra: reconhecer para então desenvolver a própria natureza só é possível a partir do instante em que uma personalidade, mais ou menos consciente disso, tem à sua disposição um espaço que esteve ocupado desde antes de ela ter consciência de que existem espaços internos por serem ocupados. O passado, enquanto fato, é enterrado. O futuro, enquanto paraíso prometido, nunca existiu. A compreensão, enquanto ferramenta, está saturada de significado – logo, torna-se ineficaz.

Entregar-se à experiência com a vida, propondo-se a existir sem memória, sem desejo e sem necessidade de compreensão, é como estar nu. Despidos das ilusões daquilo que imaginamos ter sido ou das idealizações irreais que constituem nossos supostos desejos de/por ser, quem percebemos? Retirados os adornos, as aparências, as mentiras e distorções, o que e quem se manifesta? O eco que se alastra na escuridão da consciência, espaço outrora ocupado por memória e desejo, sem que nada pretenda ou aparente, o que quer dizer? Quando o norte está não no que é ouvido de fora, mas no que é intuído de dentro, como não se sentir louco? Quando dizemos algo pensado por nós mesmos, como não nos sentirmos inadequados ao perceber o estranhamento? Quando nos vestimos como nos reconhecemos, como tolerar os olhares daqueles que dormem de olhos abertos?

Dizer que é sumariamente importante ousar sentir e pensar o que quer que seja sentido ou pensado, como nos propõe novamente Bion, enfatiza de forma radical a importância de caminhar em direção à verdade para, a partir disso, acompanhar seus desdobramentos (ou evoluções, como possivelmente diria Bion) na realidade material. Isso se aplica estejamos falando das características que passam a se manifes-

tar na personalidade do indivíduo ao gradativamente, mais ou menos consciente disso, passar a pensar por si mesmo, ou dos efeitos de uma vida estruturada a partir de escolhas autênticas, ou seja, quando o exterior passa a refletir a harmonia interior, visto que ambos são reflexo de uma mesma consciência, que está ou não consciente de si mesma. Assim, o mundo se torna o próprio reino do sujeito, no sentido de ele assumir a responsabilidade pela construção consciente da realidade, ou, ao contrário, transforma-se em um cárcere dimensional, onde a realidade apenas reflete dor e ressentimento.

3 A VULGARIZAÇÃO DO GOSTO

Uma coisa é o que a coisa é; outra coisa é o que nós fazemos com que ela seja a partir de como nós a sentimos. Essa é uma premissa que deve estar clara quando nos propomos a estar para então apreciar de forma isenta. Um objeto, um fenômeno, algo ou alguém, desde que descritível, deixa de ser o que de fato é e passa a ser uma abstração no instante mesmo em que passa a ser contado. Isso quer dizer que, na ausência da compreensão do que essas palavras significam, muito facilmente a aparência é tomada como fato; a conjectura imaginativa é transformada em convicção teórica; o que se pensa sobre algo ou alguém torna-se equivalente ao que é.

Quando Melanie Klein (1948) nos diz que há uma cisão fundamental e estruturante entre um objeto bom e um mau, acredito que se refira essencialmente a uma mente, um ser, ainda em estágios muito rudimentares em termos de simbolismo para processar e apreciar qualidades emocionais tão avessas: duas qualidades, duas diferentes formas de sentir que expressam pelo menos duas nuances de uma dada personalidade e que, embora se refiram a uma mesma pessoa sentindo, atribuem sentido à realidade de diferentes maneiras. Uma mesma cena poderia estruturar-se dessa ou daquela maneira a depender do estado mental daquele que a vive.

Ao falarmos de posição depressiva e posição esquizoparanoide, referimo-nos, sobretudo, a duas formas distintas de experienciar o mundo e a si mesmo, reconhecendo-se ou não naquilo que sente a depender da possibilidade de viver plena e verdadeiramente o significado condensado em uma dada experiência. Na medida em que o sentir é próprio, ou seja, expressa algo de alguém, a ideia de que a Ciclana fala muito pode também ser expressa em termos da indisponibilidade da Fulana para escutar: um “ai” facilmente é a última gota quando o copo já está cheio e a Fulana não está consciente de sua própria indisponibilidade. Dito de outra maneira: a Ciclana fala muito ou a Fulana está indisponível para escutar o que ela tem a dizer?

Enfatizo tal questão para que possamos examinar mais profundamente o que buscamos transmitir quando falamos no desenvolvimento e na oscilação de uma à outra. Na medida em que o sentir não é uma escolha, mas é inevitável, é também inevitável que, por vezes, o significado de algo que está sendo experienciado não fique claro, justamente pela intensidade com que aquilo faz sentir – como se a maneira como a verdade faz sentir tornasse imprópria sua presença. Nesse contexto, quando falamos de posição esquizoparanoide, referimo-nos a um alguém que se relaciona com a realidade sem que consiga, independentemente de suas razões, estar de fato consciente daquilo que o cerca, uma vez que o seu entorno passa a ser vivido a partir da realidade de seus estados mentais mais do que percebido a partir de suas reais características. Ou seja, se o significado do que está sendo experienciado é por demais doloroso, possivelmente a experiência será vivida de maneira que – *sem que o indivíduo esteja consciente disso* – a realidade transforme-se em ficção. Afinal, ainda que não esteja disposto a refletir sobre o que sente no momento em que experiencia, o indivíduo já abriu mão dos fatos no instante em que também decidiu não viver nem elaborar suas próprias emoções. Em outras palavras, *é preciso ultrapassar o peso da dor, sua qualidade sensual, para estar disposto e curioso a debruçar-se sobre seu significado.*

“Identificação projetiva” me parece ter sido o conceito estruturado por Melanie Klein (1946) para referir-se a essa experiência de estar na realidade sem que a realidade tenha suas características mesmas, sendo tomada pela realidade emocional de um alguém. Não me refiro ao conceito por ela descrito, e sim à experiência, ao fenômeno, que subjaz à abstração. Independentemente do nome com que veio a ser chamado, o ponto é a descrição de uma dada experiência com a realidade na qual a realidade não existe mais em si mesma, mas em relação à realidade emocional de um alguém. Dizer que não é possível cindir o objeto sem que haja uma cisão no ego é também dizer que, ainda que não se tenha consciência imediata de seus efeitos, abrir mão de uma determinada parte da personalidade – aquela que sente isso ao perceber aquilo – é também passar a existir em uma realidade paralela, construída justamente a partir da evitação do encontro com a totalidade da própria personalidade.

A realidade, em alguma medida, é e sempre será a realidade de alguém. A realidade sequer é: ela está sempre em relação a alguém que faz com que passe a ser. O ponto é estar ou não consciente do que faz com que ela deixe de ser uma coisa para tornar-se outra. Para tal, é preciso que não só reconheçamos intimamente a existência daquilo que constitui nosso interior; também se mostra fundamental que o compreendamos, o interior, em sua maneira de relacionar-se com a realidade material. Nesse ponto, estamos no que podemos chamar de “limiar da posição depressiva”, com o ser em questão experienciando as vivências na realidade material com maior discernimento em relação à sua própria realidade emocional. Ele percebe-se, apesar do modo como as experiências o fazem se sentir, consciente de si e de seus próprios estados mentais, sem que seja preciso culpabilizar algo ou alguém por isso.

É a esse cenário – estar ou não consciente da forma como nos sentimos e dos possíveis desdobramentos, perspectivas e atribuições de sentido às experiências na realidade material –, portanto, que estou

me referindo ao fazer das posições kleinianas uma questão. Não estou me propondo a fazer uma revisão ou elaboração da teoria kleiniana das posições: estou desenvolvendo minha compreensão acerca dos fenômenos imateriais que me parecem ter dado forma à abstração que veio a ser chamada de “posição” por Melanie Klein. Não estou falando sobre: estou conjecturando a partir de.

Quando me refiro à vulgarização do gosto, de maneira alguma utilizo a vulgarização em um sentido vulgar, ou seja, moral. Refiro-me ao significado mesmo da palavra: banal, comum, que já se sabe, que é do conhecimento de todos. Quando tomadas pela moralidade, as palavras se encerram naquilo que é banal, comum, já sabido e do conhecimento de todos: nada significam as palavras para além do que elas concretamente aparentam dizer. O que quero dizer com isso é: *vulgar é não aquilo que é bonito ou feio, certo ou errado – vulgar é encerrar o que ou quem quer que seja naquilo que se pensa sobre ele. Vulgar é justamente relegar o autêntico e expressivo à pequenez do feio ou bonito. Vulgar é precisamente encerrar a complexidade da experiência humana entre o certo e o errado.* A vulgarização do gosto acontece quando aquilo que é individual – leia-se, aquilo que faz com que a coisa seja o que é – transforma-se naquilo que é possível compreender dela, não no sentido de criar conjecturas, mas de relacionar-se com elas (as conjecturas) com a convicção de que são reais. Como se as coisas, as pessoas e, em última instância, o mundo não tivessem eles mesmos sua existência própria para além do que pensa o alecrim dourado.

O gosto, nesse contexto, é compreendido como apreciação crítica (no sentido individual) sobre algo ou alguém. E a vulgarização do gosto se dá quando nos relacionamos com algo/alguém em busca de encontrar x ou y: como não se encantar com o porvir, com algo por inteiro, ainda a ser descoberto? Vulgariza a vida todo aquele ou aquela que está em busca de que ela atenda a ideais de ser: ela é o que é, as coisas são o que são, e nós não escapamos do que é, tampouco de quem somos. Vulgariza a prática psicanalítica todo aquele ou aquela

que busca encontrar, em algo ou alguém, qualquer outra coisa para além do que é esse algo ou alguém; ao fazê-lo, evidencia, possivelmente, o quanto ainda não se encontrou consigo mesmo. Busca nas coisas algo ou alguém para além delas mesmas somente aquele ou aquela que ainda não está em si por si mesmo, condição essa (estar em si por si mesmo) essencial a quem quer que venha a se dispor a praticar a psicanálise.

A posição esquizoparanoide – ou, melhor dizendo, o estado mental característico dessa abstração assim chamada – é marcada pela indistinção absoluta entre dentro e fora, fantasia e realidade, quem sente e quem faz sentir. Tais características, desdobramentos dos processos de cisão e identificação projetiva, tornam a apreensão do significado parcial ou completamente distorcida, uma vez que, antes mesmo de o indivíduo estar consciente do efeito que uma determinada experiência possui no juízo, para então tomá-la como objeto de reflexão pela consciência de maneira consciente, já está convicto de que uma coisa é e só pode ser essa coisa.

É a convicção, e não a confusão, a marca registrada da vulgarização do gosto. Enquanto a confusão é característica do humano, a convicção é um atestado de arrogância (geralmente acompanhado pela assinatura do desamparo). Por mais preciso que se possa ser na apreensão e na compreensão de um alguém, e por mais preciso que se possa ser na expressão do que se quer dizer através de como se está dizendo, um jamais será outro. Isso quer dizer que é de muito mau gosto acreditar que podemos, enquanto praticantes da psicanálise, oferecer algo aos que acompanhamos para além de meras opiniões.

Meras não por serem simples, mas despreziosas. Opiniões não por serem sobre si, mas por serem próprias – desdobramentos de uma alta capacidade de formar símbolos autônomos. Logo, por efeito, constituem uma individualidade não só capaz de pensar por si a partir de, mas também de reconhecer os desenvolvimentos da individualidade daqueles que acompanha. Dito de outra maneira: só estará diante do

paciente do amanhã o analista do amanhã, ou seja, só reconhecerá os desenvolvimentos de O o indivíduo que estiver em comunhão com O.

4 APRECIÇÃO ISENTA

As regras técnicas que ofereço me resultam de longos anos de experiência depois de a própria custa encetar e abandonar outros caminhos [...] mas devo enfatizar que essa técnica revelou-se a única adequada para a minha individualidade. Não me atreveria a contestar que uma outra personalidade médica de outra constituição seja levada a preferir outra atitude ante os pacientes e a tarefa a ser cumprida (FREUD, 1912, p. 125).

O texto acima é o primeiro parágrafo de *Recomendações aos médicos que exercem a psicanálise*, escrito por Freud em 1912. Enfatizo: primeiro parágrafo, ou seja, aquilo que primeiro lhe veio à mente acerca daquilo que ele mesmo veio a nomear “recomendações” (coisa essa que, em se tratando de Freud e do que podemos supor que significava para ele esse escrito, com certeza é digno de um parêntese, pois não é pouco). Lembremos: recomendações se distinguem de princípios, diretrizes e/ou dogmas, aproximando-se de opiniões. São, por princípio, individuais.

Parece-me que Freud elaborou as recomendações de forma clara e intencional – logo, consciente do significado que buscava transmitir. Seria, inclusive, estranho se ele houvesse proposto algo para além de recomendações. Afinal, como poderia Freud ser conhecedor da intimidade psíquica de cada ser que se propusesse à prática da psicanálise, compreendendo plenamente as necessidades individuais de cada um na execução da tarefa a ser cumprida da maneira (jamais exata) que buscava descrever? As palavras, por mais infinitas que sejam em suas possibilidades de sentido, carecem da possibilidade de alcançar o absoluto do que se quer dizer, uma vez que um jamais será outro.

Quando utiliza o termo “adequada”, Freud refere-se à sua “individualidade”, e não às suas recomendações: suas recomendações foram construídas a partir e através de suas próprias necessidades – coisa essa que significa algo bastante diferente de dizer que suas recomendações são necessárias e/ou obrigatórias à prática psicanalítica de qualquer outro que se proponha a praticar a psicanálise. Sua franca reprodução poderia enfatizar, inclusive, um grande teatro psicanalítico: uma pretensa psicanálise praticada por partes que pretendem parecer alguma coisa juntas e que, pelo próprio princípio de existir para parecer, jamais compreenderão o que, de fato, é a prática psicanalítica, uma vez que esta tem como seu princípio fundamental a verdade. Se não há como tornar-se algo para além de si mesmo, uma psicanálise que se orienta pela vaidade, ou seja, com a aparência sobrepujando a essência, não deveria ser assim chamada.

Nesse cenário, apreciar algo ou alguém a partir da teoria freudiana, kleiniana ou qualquer outra que não busque apreciar a coisa por si mesma é, para além de um equívoco, ineficiente. Afinal, todas essas teorias, apesar de expressas e publicadas também como instrumentos de apreciação dos processos de desenvolvimento da mente humana, dizem essencialmente da maneira como Freud e Klein deram sentido aos processos de desenvolvimento da mente humana, e não da apreciação isenta dos processos de desenvolvimento da mente humana em si mesmos. Esses autores constituíram-se como individualidades, conscientes eles mesmos da sua própria consciência, para então descrever à sua própria maneira os processos de desenvolvimento da mente humana.

Aquilo que escrevem é belo pois é verdadeiro: carrega verdade em cada linha escrita. Uma verdade que extrapola o tangível, que arrebatada, atravessando a linha reta e finita daquilo que é certo ou errado para adentrar a dimensão imaterial da realidade – o reino dos significados, onde o limite é o infinito imaginativo. Ela comove pois quer dizer algo que está além do que qualquer um poderia verdadeiramente com-

preender: carrega não conceitos, mas experiências inteiras, internas e externas, pensadas e repensadas, condensadas em palavras. Freud, Klein e outros são, antes de virem a se reconhecer como psicanalistas, seres humanos dotados de uma condição excepcional: suas palavras carregam a profundidade do seu mundo interior, evidenciando eles mesmos sua profundidade para além de nos convocarem a mergulhar em nossa própria.

Suas teorizações partem, sobretudo, de suas observações clínicas. Há uma característica peculiar e importante a ser considerada: a pureza de significado de suas observações. A pureza, aqui, é tomada não como convicção, mas como pureza de apreensão, ou seja, esses psicanalistas observavam o que se manifestava diante de seus olhos sem que aquilo estivesse sendo observado em relação a qualquer tipo de conhecimento ou experiência prévia – não necessariamente por intenção, mas sobretudo pela limitação do próprio método psicanalítico desenvolvido até então. Posto em outras palavras: por não existir uma maneira de/para ser até um dado momento, eles estavam livres e com espaço para descobrir e conjecturar.

Não digo que em algum momento tenha havido uma maneira de/para ser ao longo da história da humanidade, mas a moral vulgariza a possibilidade e enclausura o indivíduo em concepções previamente estabelecidas. Digo isso para dizer que, antes que pudessem ser reconhecidos como tal (seres excepcionais, individualidades, mestres), foram relegados à posição de loucos, impostores – traíram, de alguma maneira, o que era esperado que fossem. Era esperado que Freud, sendo médico, estivesse falando de medicina; era esperado que Klein, sendo mulher, estivesse cuidando dos filhos; era esperado que Bion, sendo analisando de Melanie Klein, fosse kleiniano. Antes que estivessem aqui sendo citados como indivíduos excepcionais, eternizados não só na história do movimento psicanalítico, como também na história da humanidade, estiveram dormindo: tornaram-se autores na medida em que foram constituindo-se como tal, imaginando e criando seu próprio universo

a partir de suas próprias experiências com a vida. Posto em outras palavras: antes de serem reconhecidos como pensadores de pensamentos ainda não pensados no/do mundo, dotados de formidável capacidade de pôr em palavras a profundidade do mundo que ao olho não é visível ou quantificável, foram expulsos dos mais diversos paraísos por terem comido o fruto do conhecimento. Habitavam, como todos nós antes do despertar, uma dimensão da realidade na qual as coisas são o que elas aparentam ser, um grande teatro dominado pela palavra de um soberano-tirano que supõe ser detentor do que é certo ou errado. Estão, portanto, mais próximos de Lúcifer, por terem imaginado existir algo para além do estabelecido até então – o suposto paraíso e morada eterna. Foi dolorosa e tortuosamente que construíram sua própria dimensão, tendo sido difamados pelos próprios pares das mais diversas maneiras até que pudessem ser reconhecidos como gênios.

Suprimiram, conscientes ou não disso na ocasião, memória, desejo e necessidade de compreensão para estar em um mundo nunca antes visto. Freud teve que esquecer o que esperavam dele enquanto médico para poder intuir o imaterial e posteriormente desenvolver um método de investigação e desenvolvimento de suas evoluções na realidade material. Melanie Klein precisou esquecer que dela, mulher, era esperado que cuidasse de seus filhos e marido ao longo de sua existência para poder imaginar outra existência possível; Bion teve de esquecer-se kleiniano para poder encontrar suas próprias palavras para descrever fenômenos psíquicos outrora descritos por Melanie Klein, Freud ou quem quer que seja.

É preciso não saber para estar aberto a descobrir; é preciso esquecer para que seja possível se surpreender: tivessem acreditado no que a realidade refletia – leia-se, descrença e falta de reconhecimento –, teriam Freud, Klein e Bion seguido firmes no que acreditavam? O que, para além do que viam (pois viviam), poderia sustentar sua esperança? Independentemente de quão estranho isso pudesse soar ao mundo e de serem chamados de loucos, ainda assim continuaram a acreditar,

escrever e publicar. Apesar de encontrarem amparo em uma comunidade que veio a constituir-se enquanto psicanalítica, antes disso, ultrapassaram limites que nenhum outro, de fato, compreende – os próprios. Imaginaram um mundo nunca antes visto como possível para que na posteridade, neste futuro do qual agora escrevo, absolutamente desconhecido na ocasião em que tais palavras foram proferidas, encontrassem eco e fizessem morada na eternidade.

A ética do praticante da psicanálise, portanto, me parece estruturar-se essencialmente a partir deste movimento: até que ponto ele consegue apreciar as coisas por elas mesmas, o que pressupõe que ele mesmo, praticante, relacione-se com as coisas a partir delas mesmas pois as reconhece a partir delas mesmas, evidenciando, portanto, ele mesmo, a constituição de si enquanto uma individualidade. Apreciar de forma isenta, aqui, em nada se assemelha à noção outrora bastante difundida na comunidade psicanalítica de neutralidade como asséptica; o termo “isento”, neste caso, está amparado no seu significado mesmo: livre, desobrigado. Nesse sentido, *aprecia as coisas por elas mesmas quem nada pretende – é. Assim sendo, apreciar de forma isenta é o desdobramento de ser livremente, constituindo, por pressuposto, uma ética, um modo de ser e estar único no mundo (pessoal e intransferível).*

A possibilidade de apreciar algo ou alguém por si mesmo, portanto, mais do que advinda do acúmulo de informações obtidas através deste ou daquele autor, desta ou daquela teoria, é o desdobramento de uma personalidade que ousa pensar e dizer de si por si mesma. Mais do que inteligência ou aparência, essa possibilidade pressupõe coragem: coragem para sentir, pensar e dizer o que quer que se sinta ou pense. Mais do que estar em busca, é preciso ter paciência para aguardar que se manifeste. Mais do que estar em busca de fazer ciência, é preciso caminhar rumo à criação de seu próprio conto de fadas científico. O psicanalista, nesse cenário que descrevo, talvez esteja mais próximo dos então chamados “loucos” do que de uma pretensa elite burguesa que se propõe a praticar a psicanálise como instrumento téc-

nico para alimentar a própria vaidade. Não há uma identificação real com o próprio método psicanalítico – *não no sentido de saber sobre ele, mas de sê-lo*. A natureza real do método psicanalítico me parece ainda hoje não ter sido devidamente compreendida, tampouco estabelecida, de modo apropriado. Sendo o movimento psicanalítico constituído essencialmente por humanos, existe um perigo tremendo de que seus sucessos, no lugar de advir do reconhecimento da excepcional capacidade de Freud de pôr em palavras a profundidade do mundo – evidenciando sua própria criação de condições estéticas e pessoais para apreendê-lo –, sejam atribuídos à capacidade dos praticantes de *aplicar* e *replacar* modelos estabelecidos por e para terceiros. Fica de lado, assim, a relevância da descoberta e da criação de modelos que de fato sejam úteis a partir da própria relação com cada ser que a nós confia a vida.

Quando não se resume a um grande faz de conta, o método psicanalítico configura-se como elo de ligação entre o mundo material e o imaterial. Quando não apenas dois corpos, mas duas personalidades se encontram – ultrapassando a intensidade do que a experiência faz sentir ao serem devidamente reconhecidas e acolhidas em sua individualidade –, não existem resistências. Quando o sujeito se sente reconhecido por ser devidamente apreciado, bizarrices tornam-se peculiaridades, estranhezas transformam-se em preciosidades, seres aparentemente maus podem ser percebidos em sua confusão, pessoas em princípio más podem ser compreendidas em suas más ações sem que se encerrem nelas. Em outras palavras: julgamento pode transformar-se em interesse, dor ascende a significado, e outro mundo é apreendido e experienciado dentro do mundo.

5 CONCLUSÃO – OU O ANALISTA DO AMANHÃ

Antes de a psicanálise ser assim chamada, e antes de o psicanalista se reconhecer como tal, **é importante reconhecermos sua filiação médica, seja em relação ao próprio método psicanalítico, seja**

em relação a Freud. Faço tal sinalização por acreditar que, no que se refere à mente, à personalidade, à individualidade, ao caráter e ao ser, tal filiação estabelece determinada orientação que busca reduzir a uma ordem conceitual aquilo que é, por natureza, único; busca tornar reduzido, ordenado e simplificado o que é, por natureza, desorientado, desordenado e complexo; busca tornar banal o excepcional, sem que consiga, inclusive, reconhecê-lo como tal, uma vez que, devido à herança da própria medicina, o excepcional mais lhe parece loucura. Dessa forma, parece-me que grande parte das instituições psicanalíticas se propõem mais a treinar clínicos de maneira a obedecer a determinados princípios compreendidos como dogmas do que a efetivamente reconhecer e desenvolver a individualidade de seus integrantes. Elas não despertam seres humanos para suas próprias capacidades criativas e criadoras, advindas do reconhecimento pleno da individualidade radical de cada um: formam juízes vulgares e de mau gosto, convictos de que sabem o que é uma vida virtuosa, dotados dos mais diversos adornos-palavras para enfeitar os dedos sem que estejam dispostos, de fato, a tocar uma outra alma humana.

Há, pois, um desafio inerente à prática da psicanálise, essencial à identificação real com o método psicanalítico: o quão disposto está aquele que se propõe a praticá-la a ser chamado de louco? O quão disposto está a, de fato, sentir-se louco? O quão consciente de si está para, mesmo diante do que parece loucura ao mundo ainda adormecido, ousar dizer e ser o que pensa e é? O quão consciente de si está para, mesmo diante de seus pares, demais praticantes da psicanálise, ter a coragem necessária para, independentemente de modelos, construir os seus próprios? Quando Donald Meltzer (1988) afirma que o futuro da psicanálise está no método e no processo engendrado por ele mesmo, acredito que também esteja dizendo que o futuro do movimento psicanalítico encontra-se na capacidade dos próprios praticantes da psicanálise de mantê-la orientada à sua essência, ou seja, o amor à verdade. Isso significa que o método psicanalítico desenvolve não seres

adaptados, iguais, mas põe em movimento a beleza adormecida em cada um que verdadeiramente se propõe a deitar para despertar; logo, é estranho sociedades psicanalíticas orgulharem-se de falar sobre a diferença, mas serem tão iguais: roupas, palavras, consultórios. Alguma coisa parece não fechar nessa equação – parece que não fica claro o que dizem ser e o que efetivamente são; em outras palavras, algo está inconsciente.

O futuro da psicanálise encontra-se não no inconsciente, mas na consciência: o quanto é possível reconhecer-se e ser reconhecido como psicanalista em um tempo em que a psicanálise mesma serve cada vez mais à lógica vigente da própria cultura? Performática e conteudista, servindo à grandiosidade megalomaniaca e não à grandeza sagrada do significado. Como é possível reconhecer a própria individualidade sem que sejamos consumidos pelo materialismo vigente em nossa época? A consciência, etérea por natureza, é engolida pela concretude sensorial. Como é possível ser psicanalista, ou seja, ser quem verdadeiramente se é, em um tempo em que a própria prática psicanalítica e a noção de ser psicanalista, em si mesma, *a priori* já parecem estar estabelecidas? Não há como ser psicanalista sem descobrir-se sendo ao ser, coisa essa que pressupõe liberdade para ser sem que *a priori* esteja estabelecida uma maneira de ser psicanalista e praticar a psicanálise. A psicanálise, sofisticada por essência em termos da consciência de si necessária para que sua prática seja realizada como Freud aparenta ter descrito, transforma-se em uma terapêutica vulgar e de mau gosto quando encerra o indivíduo no que os sentidos podem alcançar, quando o encerra naquilo que é possível compreender dele.

Quando Bion refere-se à psicanálise como uma atividade perigosa, turbulenta, desorganizadora, me parece buscar transmitir o quanto a experiência analítica é indistinta entre as partes. Ou seja, só há, de fato, um processo analítico em andamento quando as partes estão disponíveis à transformação – se a psicanálise não for assim, verdadeira, não é real. Isso significa que só estará diante do paciente do

amanhã o analista do amanhã; ou, em outras palavras, só reconhecerá os desenvolvimentos de O o indivíduo que estiver em comunhão com O. Isso significa que não há espaço para aparências na prática psicanalítica: não pode existir desenvolvimento genuíno construído em torno da falsidade. Quanto mais real é aquele que se propõe à prática psicanalítica, mais de acordo estará com a realidade daqueles que lhe confiarem a vida, mais isenta será sua apreciação.

Para estar no amanhã, é preciso deixar passar o hoje; para estar no amanhã, é preciso que morra o eu do hoje, de modo que, da experiência com o agora, emerga o eu do futuro, gestado e parido na escuridão do instante seguinte. O amanhã, portanto, revela-se somente aos que acreditam: aos que encontram na fé o norte para o passo seguinte. Não me refiro à fé em seu sentido religioso, mas em seu caráter científico, leia-se, real: se apenas um instante é preciso para que nos percebamos em um mundo nunca antes visto, saber de quê? Saber dirigir impede que sejamos atropelados? Saber caminhar impede que tropeçemos? Saber de nós mesmos impede que nos sintamos perdidos? Quando cada instante é reconhecido na sua devida alteridade – leia-se, reconhecido em seu caráter absolutamente misterioso –, abraçamos a insignificância para com a experiência humildemente aprender.

O analista do amanhã torna proveitoso um mau negócio: torna interessante o percorrido no durante, sem que o antes ou o depois, o passado ou o futuro, a memória ou o desejo obscureçam a realidade. O analista do amanhã torna o inevitável navegável, emanando curiosidade para, junto ao analisante, saltar na escuridão. O analista do amanhã torna a ignorância uma virtude, estando aberto a descobrir mais do que a saber. O analista do amanhã torna-se, também, o escuro da noite.

Tornemos a psicanálise uma arte ainda mais sofisticada ao apreendermos a poesia intrínseca ao método: tornemo-nos artistas de/do ser, em especial do nosso próprio. Não só façamos: sejamos arte.

Por mais que aconteça de ambas eventualmente darem as mãos, fazer arte não é o mesmo que ser arte. Ser arte é, antes de tudo, apreciar a si mesmo, a consciência mesma, por si mesma em toda a sua excepcional singularidade e, portanto, beleza. Alguns chamarão de loucura, e outros tantos ficarão tomados pelo fascínio – no fim, nada disso importa, uma vez que a questão não diz respeito a qualquer outro alguém senão àquele que vive: tal qual nossos mestres, sejamos através para o infinito de pensamentos ainda sem pensadores no mundo para honrarmos a psicanálise como a coisa-em-si no mundo que é.

REFERÊNCIAS

BION, W. R. (1961). **Aprender com a experiência**. São Paulo: Blucher, 2021.

BION, W. R. (1967). Nota sobre memória e desejo. In: SPILLUS, E. B. (ed.). **Melanie Klein hoje: desenvolvimento da teoria e da técnica**. Rio de Janeiro: Imago, 1990. p. 30-35.

BION, W. R. (1970). **Atenção e interpretação**. Rio de Janeiro: Imago, 1990.

FREUD, S. (1900). A interpretação dos sonhos. In: FREUD, S. **Obras psicológicas completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 2006. p. 135-145. (Edição standard brasileira, 2).

FREUD, S. (1912). Recomendações aos médicos que exercem a psicanálise. In: FREUD, S. **Obras psicológicas completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 2006. p. 125-133. (Edição standard brasileira, 10).

FREUD, S. (1923). O ego o id e outros trabalhos. In: FREUD, S. **Obras psicológicas completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 2006. p. 33-43. (Edição standard brasileira, 10).

KEATS, J. (1819). Ode sobre uma urna negra. In: **Ode sobre a melancolia e outros trabalhos**. São Paulo: Hedra, 2011. p. 47-51.

KLEIN, M. (1946). Notas sobre alguns mecanismos esquizoides. *In*: KLEIN, M. **Inveja e gratidão e outros trabalhos**. Rio de Janeiro: Imago, 2006. p. 17-44.

KLEIN, M. (1948). Sobre a teoria da ansiedade e da culpa. *In*: KLEIN, M. **Inveja e gratidão e outros trabalhos**. Rio de Janeiro: Imago, 2006. p. 44-64.

MELTZER, D. (1988). **A apreensão do belo**: o papel do conflito estético no desenvolvimento, na violência e na arte. Rio de Janeiro: Imago, 1995.

Impartial appreciation and vulgarization of taste

ABSTRACT

This article seeks, through the particular elaboration of abstractions common to the psychoanalytic community, to emphasize the impossibility of an impartial assessment—that is, observing something or someone from their own developmental process—if the person proposing to practice psychoanalysis is not identified with the psychoanalytic method beyond what is known about it, but rather is it. In other words, it seeks to highlight how psychoanalysis, sophisticated by nature in terms of the self-awareness necessary for its practice to be carried out as proposed since Freud, becomes a vulgar and tasteless therapy exercised by an army of judges who apply theories.

Keywords: Appreciation. Vulgarization. Imagination. Projective identification.

Recebido em 10/06/2025

Aprovado em 16/09/2025

“Eu só quero tomar um banho de chuva”: sexualidade, gênero, transexualidade e algumas reflexões a partir da psicanálise

Analídia Rodolpho Petry¹

RESUMO

Este trabalho propõe uma articulação entre psicanálise, políticas públicas e mitologia grega, com ênfase nas questões de gênero, corpo e sexualidade. Ele tem como foco a transexualidade enquanto fenômeno múltiplo em que há o sentimento de inconformidade entre o gênero atribuído no nascimento e o sexo inscrito no corpo biológico. A partir de uma reflexão crítica sobre os corpos trans e as sexualidades dissidentes, entendidas como aquelas que subvertem a linearidade corpo-sexo-gênero-sexualidade, este estudo tem por objetivo problematizar os conceitos de sexualidade, gênero e transexualidade, considerando suas implicações teóricas e clínicas para o campo psicanalítico. A sexualidade, compreendida como dimensão constitutiva da subjetividade, tem sido abordada historicamente por diversos campos do saber, com destaque para a psicanálise, que, desde Freud, oferece ferramentas para pensar o desejo, o inconsciente e a formação da identidade. Contudo, os avanços das teorias de gênero e as contribuições dos estudos pós-críticos desafiam os pressupostos clássicos da psicanálise, so-

1 Psicanalista em formação pelo Centro de Estudos Psicanalíticos de Porto Alegre (CEPdePA). Doutora em Enfermagem pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Professora aposentada da Universidade de Santa Cruz do Sul (UNISC). E-mail: analidiapetry@gmail.com.

bretudo no que diz respeito à normatividade de gênero e sexualidade. Com isso em vista, o presente trabalho busca refletir sobre os limites e as possibilidades da escuta psicanalítica diante de novas configurações identitárias e das políticas emergentes do século XXI. Nesse percurso, mitos gregos são mobilizados como referência simbólica para pensar a diversidade de gênero desde a Antiguidade, funcionando como dispositivos que permitem iluminar os dilemas éticos e clínicos enfrentados nos consultórios contemporâneos. Trata-se, portanto, de pensar como a psicanálise pode se reinventar diante das transformações sociais e subjetivas contempladas na contemporaneidade.

Palavras-chave: Psicanálise. Transexualidade. Gênero. Sexualidade. Mitos gregos.

1 INTRODUÇÃO

A frase que utilizamos no título deste trabalho foi pronunciada no contexto analítico por uma mulher transexual. Seu desejo é poder viver seu corpo, expor-se sem maquiagem, depilações excessivas e recursos outros que consomem horas do seu dia. Através de processos que se traduzem em passagens de transformação (PETRY, 2011), nossa analisanda procura normatizar sua aparência para conviver em uma sociedade cujo preceito é, ainda, de que há dois corpos que importam e que podem ser reconhecidos: corpos masculinos e corpos femininos.

Depilar o corpo inteiro para sair à rua e precisar retornar antes que os pelos comecem a aparecer, por volta das cinco horas da tarde, é o fantasma que a habita cotidianamente. É o corpo que insiste em apresentar sua natureza anatomofisiológica em horário definido. Através da expressão *five o'clock shadow*, nossa analisanda simboliza o corpo que a aprisiona nas características fenotípicas que não reconhece como suas. A sombra das cinco horas da tarde se refere ao corpo que habita, repleto de representações inconscientes e “investido em uma relação de significação, construído em seus fantasmas e em

sua história” (LAZZARINI; VIANA, 2006, p. 242). Trata-se do corpo enquanto objeto do psiquismo e da representação inconsciente que Freud identificou em suas histéricas. Através dos sintomas apresentados no corpo, o pai da psicanálise evidenciou o quanto a anatomia é impregnada de elementos fantasmáticos, cenário dos conflitos pulsionais. Nessa direção, Paim e Paim Filho (2023, p. 212) referem que “tanto o corpo biológico quanto o corpo pulsional necessitam ganhar inscrição psíquica para que possam adquirir sentido para o sujeito, bem como para o meio social no qual se encontram inseridos”.

Este trabalho tem como tema a transexualidade² enquanto fenômeno múltiplo em que há o sentimento de inconformidade entre o gênero atribuído no nascimento e o sexo inscrito na anatomia do corpo. Tal fenômeno causa no sujeito a sensação de habitar um corpo que ele não percebe como seu. Assim, são objetos deste estudo os corpos trans e as sexualidades dissidentes, isto é, que não seguem a linearidade corpo-sexo-gênero-sexualidade. Há poucos anos, esperava-se que a linearidade corpo-sexo-gênero-sexualidade fosse mantida também em relação aos indivíduos transexuais. Desse modo, a mulher trans deveria apresentar sua libido direcionada aos homens, e os homens trans deveriam apresentar sua libido voltada apenas para mulheres. Trata-se de concepções essencialistas e que condicionam a libido sexual à expressão de gênero dos corpos. Essas concepções, ainda hoje, estão presentes tanto no discurso biomédico como no meio social, que se espanta ao se deparar com uma trans mulher que se relaciona com uma mulher, por exemplo.

2 Neste trabalho, utilizamos o termo “transexualidade” para fazer referência às pessoas que apresentam discordância entre o sexo inscrito na anatomia do seu corpo e o gênero designado no nascimento. Essa categoria não inclui indivíduos hermafroditas. No âmbito do discurso biomédico, essas pessoas eram, até pouco tempo atrás, denominadas “transexuais verdadeiros” e seriam aquelas com menor chance de arrependimentos após procedimentos definitivos. Através do processo de redesignação sexual, que compreende procedimentos hormonais e cirúrgicos, pessoas trans buscariam tornar seus corpos socialmente habitáveis. Importa salientar que o desejo de redesignação de sexo e de gênero pode não ser o desejo de todas as pessoas que experienciam a transexualidade. Além disso, destacamos que o termo “trans” é uma designação guarda-chuva para uma complexidade de indivíduos que vivem graus variáveis do que se denomina, hoje, “disforia de gênero”.

Butler (2019), em sua obra *Corpos que importam: os limites discursivos do sexo*, destaca que, mesmo antes do nascimento, os corpos já se encontram materializados, construídos por dispositivos de poder e colocados em lugares sociais previamente definidos. Não é à toa que os eventos de “chá revelação” de bebês, tão divulgados nas redes sociais, se utilizam da cor rosa para “revelar” meninas e da cor azul para “revelar” meninos.

Pode-se observar que o esquema corporal, através de dispositivos de poder como o chá revelação, preconiza e designa modos de ser, de apresentar-se e de comportar-se previamente construídos em uma dualidade performática para corpos de homens e corpos de mulheres. Esses são os corpos-objeto, oriundos da tradição filosófica greco-europeia e da teologia judaico-cristã, cuja subjetividade se pauta no homem branco, racional e heterossexual. Butler (2019) salienta que, para aqueles discursos, nem todos os corpos possuem materialidade, visibilidade ou existência social, uma vez que as singularidades não são consideradas. Assim, mulheres, negros, população LGBTTQIAPN+ e deficientes são considerados corpos abjetos no contexto social.

Assuntos relacionados aos corpos que não performam conforme a norma heterossexual costumam gerar curiosidade e suscitar polêmicas no meio social. Observamos que eventos relacionados à transexualidade e às pessoas trans têm atraído o interesse científico e do público em geral. Pessoas que se submeteram a cirurgias de redesignação sexual têm comparecido em programas de televisão para falar de suas vidas. Indivíduos do sexo feminino com aparência corporal reconhecida na cultura como masculina, com tórax mastectomizado e peludo e abdômen grávido, estampam capas de revistas. Sob esse aspecto, não haveria exagero em enfatizar que a transexualidade, especificamente, tem suscitado um extenso debate político e social, colocando em xeque concepções psicanalíticas patologizantes a respeito do tema.

Paul Preciado (2022) chama a atenção para o fato de que a psicanálise não deve se pautar por concepções heteronormativas histo-

ricamente situadas e que servem para diagnosticar e patologizar todo e qualquer processo de transição de gênero, ou toda identificação de gênero não binária. Em sua obra *Eu sou o monstro que vos fala*, o autor desafia o leitor a considerar que a epistemologia da diferença sexual está em mutação, uma vez que há a necessidade de dar conta da multiplicidade radical dos seres vivos.

Nesse contexto, o objetivo deste trabalho é problematizar os conceitos de sexualidade, gênero e transexualidade considerando suas implicações na psicanálise. Para dar conta de tal objetivo, procuramos dividi-lo em três partes. Na primeira, fazemos um breve percorrido a respeito dos *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade*, problematizando aspectos que ainda hoje são contemplados nos manuais diagnósticos contemporâneos. Na segunda parte do trabalho, trazemos aspectos históricos e conceituais sobre a transexualidade, desde seu aparecimento no discurso médico até suas possíveis implicações contemporâneas na psicanálise. Já na terceira parte do trabalho, vamos de mitos gregos nos quais os deuses transformavam corpos de homens em corpos de mulheres, e vice-versa, até o Processo Transexualizador, uma política pública que muitas vezes impõe modos de ser e de viver o gênero com o qual o indivíduo se identifica sem considerar sua singularidade.

Entendemos que este trabalho se justifica uma vez que estamos inseridos em uma sociedade heteronormativa,³ e essa é uma premissa social que trabalha como um dispositivo cultural, colocando em funcionamento dinâmicas pulsionais que repercutem no inconsciente das pessoas que procuram os consultórios de psicanálise. Importa ter em conta que condicionar a libido sexual à expressão de gênero dos corpos é um modo irascível de expectativa humana e que a psicanálise tem muito a contribuir para esse debate.

3 Entendemos que, em uma sociedade heteronormativa, pautada pela correspondência corpo-sexo-gênero-sexualidade-desejo, há outras formas de designar indivíduos que rompem com essa premissa. Entre elas, estão todas as denominações trazidas por movimentos sociais e políticos designadas pela sigla LGBTQIAPN+, que não são abordadas individualmente neste texto.

2 A TEORIA DA SEXUALIDADE DE FREUD E A TRANSEXUALIDADE

Desde o *Projeto para uma psicologia científica*, publicado em 1895, Freud se preocupou em compreender a psique humana, tendo sido audacioso, corajoso e avançado para o seu tempo ao escrever, de 1901 a 1905, os *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade*. Diferentemente dos sexólogos que estudavam a sexualidade normal a partir da procriação, Freud propôs um entendimento distinto. Naquela época, sexólogos e psiquiatras diferenciavam a sexualidade normal, entendida como heterossexual e genital, de outras que eram tidas como anormais, perversas e resultantes de degenerações (LOPES, 2017). Assim, Freud parte da nosografia psicopatológica, centrada na anormalidade e nas aberrações, para propor um entendimento mais abrangente da sexualidade humana.

Nos *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade*, Freud (1905) separou o prazer e o desejo das questões reprodutivas, colocando em xeque a suposta natureza da sexualidade apregoada pela biologia e pela religião, que moldavam os padrões da moralidade do final do século XIX e início do século XX. Para Lopes (2017, p. 110), Freud demonstrou que “a sexualidade humana se descola da reprodução da espécie. O número e a intensidade de relações sexuais infinitamente ultrapassam o necessário para que se gere filhos”.

Ao estudar a sexualidade infantil, Freud (1905) observou que a criança sente prazer em várias partes do corpo, como quando chucha o dedo, o pé ou mexe no cabelo. Ao apontar para as zonas erógenas infantis – que prevalecem na vida adulta –, ele evidenciou que a criança tem uma sexualidade perversa e polimorfa. A publicação dos *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade* custou-lhe muito socialmente, tendo rendido inúmeros insultos e injúrias. Algumas pessoas não o cumprimentavam na rua pois o consideravam obsceno e imoral. O caráter revolucionário da sua teoria para a época é apontado por Ceccarelli (2017, p. 136):

Freud subverte os esquemas explicativos tradicionais ao afirmar que as perversões cuidadosamente catalogadas como aberrações humanas assombram o espírito de todos – inclusive daqueles que as catalogam –, podendo ser observadas desde os primeiros anos da infância: a criança é um perverso polimorfo.

Já no primeiro parágrafo dos *Três ensaios*, Freud (1905) se utiliza da palavra “libido” para designar a necessidade sexual. Assim, e ao referir as pulsões sexuais e as pulsões autoconservativas, ele faz uma analogia entre a fome e a necessidade de comer (pulsão autoconservativa), e a libido e a necessidade sexual (pulsão sexual).

No terceiro parágrafo do mesmo texto, Freud (1905) chama a atenção para dois termos: o objeto sexual e o alvo sexual. O objeto sexual é a pessoa por quem alguém se sente atraído, enquanto o alvo sexual é para onde a pulsão dirige sua ação. Referindo-se à teoria popular de que homem e mulher seriam como duas metades que se complementam, Freud (1905, p. 129) escreve:

[...] causa grande surpresa tomar conhecimento de que há homens cujo objeto sexual não é a mulher, mas o homem, e mulheres para quem não o homem, e sim a mulher representa o objeto sexual. Diz-se dessas pessoas que são “de sexo contrário”, ou melhor, “invertidas”, e chama-se o fato de inversão.

Portanto, para Freud (1905), a homossexualidade é a inversão do objeto sexual. Conforme o autor, o comportamento dos invertidos se divide em três tipos: absolutos, anígenos e ocasionais.

Os invertidos absolutos são aqueles para quem o objeto sexual é sempre do mesmo sexo, sendo que o sexo oposto não só não os atrai, como os deixa frios e pode, inclusive, despertar-lhes aversão. O se-

gundo grupo, os invertidos anígenos, são aqueles cujo objeto sexual pode ser tanto do mesmo sexo quanto do sexo oposto, não havendo um caráter de exclusividade em relação ao objeto sexual. Já o terceiro grupo é formado pelos invertidos ocasionais, para quem, sob certas condições (quando há falta ou inacessibilidade do objeto sexual desejado), pode haver prazer e satisfação no ato sexual com objeto do mesmo sexo (FREUD, 1905).

Trouxemos essa classificação de Freud a título de curiosidade, com o intuito de refletir sobre o fato de que os preceitos médicos do século XIX ainda se mantêm nos manuais médicos da atualidade. Freud (1905) salientava, naquela altura, haver conclusões insatisfatórias para compreender tanto o que se considerava normal quanto o que se definia como patológico em relação à sexualidade humana. Surpreende pensar que compreensões engessadas seguem definindo o normal e o patológico nos manuais médicos do século XXI.

É por essa razão que traçamos, mesmo que de modo distante, um paralelo entre a classificação proposta por Freud (1905) e as pessoas transexuais identificadas tanto no Manual Diagnóstico e Estatístico de Doenças Mentais (DSM-V; AMERICAN PSYCHIATRIC ASSOCIATION, 2014) quanto na Classificação Internacional de Doenças (CID-10; ORGANIZAÇÃO MUNDIAL DA SAÚDE, 1996)⁴. O objetivo desses *guidelines*⁵ é identificar o “verdadeiro transexual”, ou seja, aquele que tem menor chance de apresentar arrependimentos após procedimentos hormonais e/ou cirúrgicos definitivos. Trata-se de dispositivos biomédicos de poder que visam manter e regular corpos que não se apresentam e/ou se portam conforme a matriz heteronormativa (PETRY, 2015).

4 Neste trabalho, utilizamos o texto da CID-10 porque, apesar de a CID-11 ter entrado em vigor globalmente em 1º de janeiro de 2022, no Brasil ela está em fase final de tradução e aprimoramento. Esse trabalho é realizado pelo Departamento de Análise Epidemiológica e Vigilância de Doenças Não Transmissíveis (DAENT) da Secretaria de Vigilância e Ambiente (SVSA), do Ministério da Saúde, que é o Centro Colaborador da OPAS/OMS.

5 O novo texto da CID-11 inclui novos capítulos sobre saúde sexual, medicina tradicional e distúrbios relacionados a jogos. Nesse texto, a transexualidade foi retirada do capítulo sobre transtornos mentais, fato amplamente comemorado no mundo todo.

Assim, os invertidos absolutos podem ser equiparados, no âmbito do discurso médico atual, aos “transexuais verdadeiros”, que apresentam um forte sentimento interno de pertencer ao gênero oposto ao que lhes foi designado no nascimento, performam conforme o gênero de identificação, têm aversão à sua genitália e não fecham critérios para psicose. Os invertidos anfígenos podem ser comparados aos travestis, pois performam conforme o gênero com o qual se identificam, mas mantêm e sentem prazer com os órgãos sexuais que lhes são próprios. Já os invertidos ocasionais são as pessoas *crossdresser*, que experienciam o gênero oposto àquele designado no nascimento ocasionalmente. Importa salientar que, nesse paralelo que traçamos a título de curiosidade, diferentemente de Freud (1905), não incluímos o objeto sexual de escolha de cada grupo. Tanto transexuais (mesmo os tidos como “verdadeiros”) quanto travestis e *crossdressers* podem apresentar libido e ter prazer com objeto sexual do seu sexo ou do sexo oposto.

Freud parte da anatomia e dos indivíduos hermafroditas para considerar que, em maior ou em menor grau, todos os corpos carregam, mesmo que atrofiadas, características anatômicas dos dois sexos:

Mas a importância dessas anormalidades está em que elas facilitam de maneira inesperada a compreensão da formação normal. É que certo grau de hermafroditismo anatômico constitui a norma; em nenhum indivíduo masculino ou feminino de conformação normal faltam vestígios do aparelho do sexo oposto, que persistiram sem nenhuma função como órgãos rudimentares, ou que se modificaram para tomar a seu cargo outra função (FREUD, 1905, p. 134).

Ao separar sexo biológico e escolha objetal, atualmente entendida como orientação sexual, Freud defende a bissexualidade inata como característica básica da sexualidade humana. O autor enfatiza que “a

experiência obtida nos casos considerados anormais nos ensina que, neles, há entre a pulsão sexual e o objeto sexual apenas uma solda, que corríamos o risco de não ver em consequência da uniformidade do quadro normal, em que a pulsão parece trazer consigo o objeto” (FREUD, 1905, p. 140).

O texto dos *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade* é uma obra absolutamente inovadora para a época, trazendo concepções – mesmo que não denominadas desse modo naquele momento – sobre expressão de gênero, isto é, sobre as características da personalidade, a aparência e os gestos considerados masculinos ou femininos (LOPES, 2017). Este autor salienta também que, apesar de haver alguma duvidade em alguns escritos de Freud, ao longo de sua correspondência com Fliess, ele sustentou a despatologização da homossexualidade.

Vale salientar que Freud, como um pensador do final do século XIX e início do século XX, estava circunscrito às concepções teórico-científicas da sua época e, conforme referimos, foi absolutamente inovador em relação a elas. Algumas das suas incursões teóricas, tais como a classificação dos homossexuais que mencionamos anteriormente, não são adequadas à clínica psicanalítica contemporânea. Entretanto, servem para problematizar modos de subjetivação impostos ainda hoje pelos manuais médicos do século XXI.

Ao propor o complexo de Édipo, Freud indicou que todas as pessoas vivenciam alguns processos com suas figuras parentais para, através da identificação pela falta, se constituírem em homens ou mulheres. Isso significa que há algo na criança que é anterior ao gênero com o qual vai se identificar (MELO, 2016; CECCARELLI, 2017). Paim e Paim Filho (2023) chamam a atenção para o fato de que há uma preponderância no caminho que meninos e meninas irão trilhar, mas não há exclusivamente um mesmo caminho para todas as crianças.

O menino, ao desejar a mãe (incesto) e querer a morte do pai (parricídio), inaugura a conflitiva edípica, que se dá nessa triangulação. Ao perceber a possibilidade de perder o pênis, o menino, identifi-

cado pela falta, “sucumbe à castração e recalca seus desejos edípicos, para aprender com este pai a ser um homem digno da mãe e, quem sabe, anos mais tarde, investir esta libido em uma mulher que lhe interesse” (PAIM; PAIM FILHO, 2023, p. 220).

A menina, por sua vez, decepçiona-se com a mãe quando se depara com o órgão sexual do homem, que é diferente e aparenta ser maior do que o seu. A conflitiva edípica instala-se, assim, através do “ódio à mãe e [d]o desejo incestuoso pelo pai”, que pode, em sua fantasia, dar-lhe o pênis ou pelo menos um substituto, como um bebê (PAIM; PAIM FILHO, 2023, p. 220). Quando entender que o pai pertence à mãe, a menina recalcará seu desejo incestuoso e se identificará com a progenitora, o que lhe possibilitará encontrar uma figura masculina no futuro.

Entendemos que o complexo de Édipo também pode se produzir de forma invertida, quando a escolha objetal se dá pelo mesmo sexo. Trata-se de uma sexualidade que vai se construindo no transcurso da vida – desde o nascimento – e a partir do investimento dos objetos parentais na criança. Através do narcisismo primário, o bebê se sente no centro do mundo. Nessa fase, sua majestade o bebê está autoerotizada e centrada nas catexias que as sensações vivenciadas pelo seu corpo lhe proporcionam. Narcisado pelos pais, o bebê necessita ser tomado como objeto de amor e de desejo para conquistar uma noção unificada de si mesmo. O Eu Ideal seria essa instância em que o Eu do bebê está repleto da libido e dos ideais de perfeição dos pais (MELO, 2016; GONÇALVES; CECCARELLI, 2020; LEITE; MACEDO; ANDRADE, 2021).

O narcisismo secundário ocorre quando, através das figuras parentais, a criança entende que o mundo não vai lhe presentear com as figuras parentais desejadas. Há, assim, o corte que marca a castração e o recalque dos desejos incestuosos e parricidas, com a consequente resolução da conflitiva edípica. A criança, por volta dos cinco anos, vivencia o interdito proporcionado por interstícios no narcisismo pri-

mário, através dos quais, em condições adequadas, vai constituir o Ideal de Eu (MELO, 2016; PAIM; PAIM FILHO, 2023).

Vimos, até aqui, que a psicanálise entende que os processos de identificação e de subjetivação se dão no contexto da diferença sexual. Paul Preciado (2022) problematiza essa compreensão entendendo-a como normativa, referindo-se a ela como potencializadora de uma proliferação de diagnósticos:

Uma das estratégias fundamentais neste discurso psicanalítico é detectar no desenvolvimento pré-natal ou infantil do homossexual ou do transexual, ou da pessoa de sexo não binário, os signos da doença, investigar o traumatismo que desencadeou esta inversão (PRECIADO, 2022, p. 32).

Por essa razão, entendemos, com o autor, que a psicanálise precisa se descolar do regime da diferença sexual e considerar que são os modos como as fronteiras sexuais e de gênero se constituem que punem, ameaçam e aterrorizam aqueles que tentam ultrapassá-las. Trata-se de uma nova episteme na qual devemos ter coragem de adentrar. Referimos, anteriormente, as tensões e dificuldades que Freud enfrentou por considerar a sexualidade infantil enquanto escrevia sua obra. No final do século XIX, era absurdo considerar que as crianças teriam libido e que poderiam experienciar prazer, como o pequeno perverso polimorfo descrito por Freud (1905). Muitos vienenses sequer o cumprimentavam na rua, naquela época, como mencionamos. Com a mesma coragem inovadora, mas em outra direção, Preciado (2022) é um dos psicanalistas contemporâneos que nos convocam a colocar em xeque compreensões médicas, sociais e psicanalíticas fundamentadas na diferença sexual dos corpos.

Levando em conta a coragem necessária quando novos modos de pensar são propostos, e buscando subsídios para escrever este trabalho, abrimos ao acaso o texto de Freud (1921) intitulado *Outras des-*

crições da vida mental coletiva, no qual discorre sobre amor, libido e sexo, pontuando:

A psicanálise, portanto, dá a esses instintos amorosos o nome de instintos sexuais, *a potiori* e em razão de sua origem. A maioria das pessoas “instruídas” encarou essa nomenclatura como insulto e fez sua vingança retribuindo à psicanálise a pecha de “pansexualismo”. Qualquer pessoa que considere o sexo como algo mortificante e humilhante para a natureza humana está livre para empregar as expressões “Eros” e “erótico”. Eu poderia ter procedido assim desde o começo e me teria poupado muita oposição. Mas não quis fazê-lo, porque me apraz evitar fazer concessões à pusilanimidade (FREUD, 1921, p. 97).

Considerando a teoria da sexualidade de Freud e os difíceis e desafiadores caminhos que ele trilhou, evidenciamos novamente sua audácia e coragem quando afirma que não desistiria de utilizar a terminologia que entendia adequada:

Nunca se pode dizer até onde este caminho nos levará; cede-se primeiro em palavras e depois, pouco a pouco, em substância também. Não posso ver mérito algum em se ter vergonha do sexo; a palavra grega Eros, destinada a suavizar a afronta, afinal nada mais é do que a nossa tradução de nossa palavra alemã *Liebe* [amor], e finalmente, aquele que sabe esperar não precisa fazer concessões (FREUD, 1921, p. 97).

Nos dias de hoje, há inúmeras possibilidades de subjetivação, devido à multiplicidade de identidades sexuais e de gênero. Freud (1921), conforme indicamos acima, escreveu que aquele que sabe esperar não

precisa fazer concessões. Nessa esteira de raciocínio, entendemos que, apesar das muitas controvérsias em relação à teoria freudiana, a relevância da compreensão dos conceitos até aqui abordados é de importância fulcral na atenção, na acolhida e na escuta dos indivíduos que nos procuram, especificamente no que concerne à transexualidade.

3 TRANSEXUALIDADE: ASPECTOS HISTÓRICOS E CONCEITUAIS

Importa, neste artigo, contextualizar historicamente os conceitos sobre os quais nos debruçamos ao pensar a transexualidade, bem como evidenciar como alguns preceitos vão sendo, com o passar do tempo, modificados, ampliados ou controlados pelo conjunto de microrrelações de poder que, em cada época, escolhem como os corpos devem se apresentar e se portar. A saudosa Márcia Arán (2005) já chamava a atenção para o fato de que o diagnóstico e a experiência trans são definidos a partir da possibilidade de procedimentos cirúrgicos e hormonais. Preciado (2022, p. 39) aponta que “o corpo trans é uma colônia de instituições disciplinares: da psicanálise, dos meios de comunicação, da indústria farmacêutica, do mercado”. Nessa direção, recorreremos a Lattanzio e Ribeiro (2018, p. 422) para considerar que é “por meio da concretude das microrrelações pessoais que as normas de gênero se instauram, gerando modos de subjetivação mais ou menos estáveis ao longo de determinados períodos históricos”, que passamos agora a apresentar.

A sexologia do final do século XIX e início do século XX tinha como objetivo a reprodução e, como apontava Von Kraft-Ebing em seu livro *Psychopathia sexualis*, qualquer atividade ou manifestação que escapasse a esse fim era considerada perversão (CECCARELLI, 2017). Já a palavra “transexual” foi utilizada pela primeira vez em 1910, tendo sido cunhada por Magnus Hirschfeld, médico e sexólogo alemão, em seu livro *Die Travestite*, no qual “a palavra figura, de resto, inserida na

expressão transexual psíquico” (CASTEL, 2001, p. 81). Seu objetivo foi diferenciar os homossexuais dos indivíduos que gostavam de vestir-se com roupas consideradas adequadas para o sexo oposto, denominados “travestis”. O autor defendia a teoria de que haveria um terceiro sexo, ou seja, entendia que os seres humanos poderiam possuir elementos femininos e masculinos em graus variáveis, podendo-se, assim, encontrar indivíduos em algum lugar entre homens e mulheres heterossexuais (CASTEL, 2001).

Em relação à anatomia, a pesquisa *Inventando o sexo: corpo e gênero dos gregos a Freud*, de Laqueur (2001), mostra que até o século XVIII o modelo dominante era do isomorfismo corporal. Homens e mulheres apresentavam a mesma estrutura orgânica, sendo que os órgãos masculinos se encontravam exteriorizados enquanto os órgãos femininos estavam no interior do corpo. A diferença estava colocada no grau de perfeição metafísica que o corpo atingia no útero materno: corpos masculinos eram dotados de uma quantidade maior de calor, o que possibilitava a exteriorização da genitália. O modelo do dimorfismo corporal, no qual os corpos masculinos e femininos se diferenciam anatômica e fisiologicamente, aparece somente a partir do século XVIII. A teoria da sexualidade de Freud, para Ceccarelli (2013), mantém o modelo de um único sexo, uma vez que se baseia no sexo masculino.

Apesar de Hirschfeld ter utilizado a expressão “transexual psíquico”, o primeiro autor a utilizar o termo “transexual” para fazer referência aos indivíduos que queriam viver como pertencentes ao sexo oposto foi Cauldwell, em 1949. No artigo intitulado “Psychopathia transsexualis”, o doutor David Oliver Cauldwell apresentou o relato clínico de uma menina que queria ser menino. O título fazia clara referência ao livro *Psychopathia sexualis*, de Von Kraft-Ebing (CASTEL, 2001; CECCARELLI, 2013).

O termo “gênero”, no discurso biomédico, foi proposto pelo psicólogo e pesquisador John Money, em 1955, que o teria tomado em-

prestado da gramática. Nessa concepção, homens e mulheres são biologicamente distintos; por essa razão, estaria justificado que cada um deles desempenhasse funções específicas e diferenciadas na sociedade. Gênero, nesse caso, referir-se-ia exatamente a funções sociais distintas, biologicamente fundamentadas (LATTANZIO; RIBEIRO, 2018). Esse entendimento ainda apresenta forte eco no senso comum, resultando em crenças binárias como, por exemplo, a de que o homem é forte e a mulher é fraca ou, ainda, a de que ao homem cabe o espaço público e à mulher, o espaço privado da casa. Tais entendimentos traduzem-se na definição e na prescrição de comportamentos que vão desde modos de ser e de agir até demarcações de espaços profissionais considerados próprios para homens ou para mulheres.

A publicação do livro *The transsexual phenomenon*, em 1966, diferenciou os transexuais dos indivíduos que se transvestem, tomando como base da diferenciação o forte desejo dos primeiros de submeterem-se à redefinição sexual mediante tratamento cirúrgico. A obra de Harry Benjamin foi a primeira a apresentar dados clínicos de um número significativo de pacientes, aspecto que a diferenciou dos relatos de casos publicados anteriormente (CASTEL, 2001). De Hirschfeld, em 1910, a Harry Benjamin, em 1966, pode-se observar a modificação do que se entendia por indivíduo transexual. Hirschfeld procurou diferenciar e separar os homossexuais dos travestis, enquanto Benjamin buscou diferenciar os travestis daqueles que, além de se travestirem, apresentavam um desejo intenso de pertencer a outro sexo biológico (CASTEL, 2001).

O trabalho do psicanalista Robert Stoller, *Sex and gender*, publicado em 1968, indica que há distinção entre sexo (homem/mulher) e gênero (masculino/feminino). Em seu importante trabalho *A experiência transexual*, de 1975, o autor apresentou conceitos que são fundamentais para se pensar a transexualidade fora do arcabouço da nosografia patológica (STOLLER, 1993). Ele indicou que a identidade de gênero básica ou nuclear seria uma convicção interna, um senti-

mento interior de masculinidade ou de feminilidade que se estabelece de forma tão firme e intensa que dificilmente se altera no transcurso de toda a vida. Dessa forma, desde muito cedo, por volta dos dois ou três anos de vida, já se conseguiria observar, de forma clara, a masculinidade nos meninos e a feminilidade nas meninas. Além disso, Stoller (1993) pontua que o desejo do transexual de mudar de sexo é independente de psicose, neurose ou perversões. Os transexuais, para ele, são apenas seres humanos que desenvolveram sua identidade de gênero – expressão cunhada pelo autor – a partir de um núcleo diferente do sexo biológico.

A teoria feminista e os estudos de gênero pós-críticos, por sua vez, evidenciaram a possibilidade de utilizar o conceito de gênero para problematizar concepções naturalizadas de poder, dominação e regramento social que o patriarcado demarca na cultura. Os trabalhos de Butler (2003) dissolvem a dicotomia gênero *versus* sexo mostrando o caráter performativo de ambos. Conforme a autora, corpo, sexo e gênero se constituem enquanto construções sociais que variam conforme a época histórica. Lattanzio e Ribeiro (2018, p. 21), ao ressaltar a necessidade de estudos de gênero na psicanálise, escrevem:

Criou-se aí uma cisão: os estudos psicossociais sobre o gênero enfatizam questões como a normatividade e as relações desiguais entre os sexos, sendo que suas determinações psíquicas, a importância do gênero na constituição subjetiva e seu papel no conflito psíquico, entre outros, foram deixados de lado ao longo da história do conceito.

Nessa direção, e apesar da importância dos estudos pós-críticos que tencionam a fixidez da compreensão corpo-sexo-gênero-sexualidade, Paim e Paim Filho (2023, p. 210) destacam a radicalidade de concepções políticas e ideológicas “assentadas em uma ausência quase absoluta do sexo, calcada em um discurso de EU consciente”. Os au-

tores se referem à crescente onda de pessoas que, por posicionamentos ideológicos, entendem que a diferença anatômica entre os sexos não tem importância na constituição dos sujeitos. Concordamos com eles que a diferença dos corpos deve ser considerada, independentemente da organização de gênero ou da sexualidade do indivíduo. O corpo biológico e o corpo exógeno, expressos na performatividade que o sujeito desempenha, constituem a sua subjetividade, o modo como vivencia a experiência transexual e a maneira como simboliza o corpo que habita.

A convicção interna de apresentar incongruência entre o corpo biológico e o gênero de identificação impulsiona o indivíduo a buscar procedimentos hormonais e cirúrgicos que promovam uma adequação. A primeira intervenção cirúrgica de redesignação sexual foi realizada na Dinamarca, em 1952, pelo doutor Christian Hamburger, em um jovem de 28 anos chamado George Jorgensen, ex-soldado do exército americano. Entretanto, Friedemann Pfäfflin (2007) pontua que a primeira cirurgia de redesignação sexual foi realizada na Alemanha, em 1912, em uma jovem que, acompanhada de seu psiquiatra, conseguiu que um cirurgião lhe retirasse as mamas, uma vez que ela pretendia ter aparência masculina.

Psicanalistas contemporâneos como Collete Chiland (2008), em uma clara compreensão estruturada na biologia, entendem que, por mais que as pessoas se utilizem de artefatos para modificarem seus corpos, não poderão alterar seus cromossomos. A partir disso, a autora considera a transexualidade uma doença do narcisismo. Para essa psicanalista, o não reconhecimento do transexual da sua condição anatômica se traduz em uma ameaça à sua integridade mental, uma vez que ele constrói o seu *self* identificando-se com o sexo oposto. Juntamente com Ceccarelli (2013) e Porchat (2014), fazemos um contraponto a essa compreensão, pois entendemos que os indivíduos transexuais podem apresentar características narcisistas como a população em geral. Porchat (2014, p. 123) escreve:

A corporificação (*embodiment*) sexual é um processo inconsciente que inclui o desejo e o discurso daqueles que estão em torno de nós, na medida em que são internalizados e se tornam nossos próprios discursos e desejos [...] a aquisição de uma corporificação sexual é fundamental para o ser humano e para seu bem-estar; [...] a construção social de gênero não determina como alguém habita ou falha em habitar seu sexo; e [...] a aquisição de um corpo sexuado é um processo psicosssexual complexo, com dimensões inconscientes que devem ser analisadas sem serem normatizadas ou patologizadas.

Pessoas transexuais têm um modo único de subjetivação. Podemos considerar, juntamente com Melo (2016, p. 159), que pode haver uma “tentativa de manter coesos o dinamismo psíquico e as capacidades identificatórias constitutivas do eu nas situações em que uma identidade sexuada seja preferível, ou pelo menos não tão angustiante, do que a ameaça de não existência”. Trata-se aqui de considerar a solução transexual, designação dada por Joyce McDougall (1997) ao se referir às estratégias de sobrevivência psíquica, tão necessárias quando o tema são as neossexualidades.

4 DOS MITOS GREGOS AO PROCESSO TRANSEXUALIZADOR

Alguns mitos gregos abordam o tema de uma possível transexualidade. Entre eles, temos os mitos de Ifis, o de Ceneia e Ceneu, e o de Tirésias. Talvez o menos conhecido seja o de Ifis. Esse mito diz respeito à história de um casal cujo marido, Ligdo, não queria ter uma filha. Quando sua esposa, Teletusa, engravidou, ele lhe disse que, se o bebê fosse do sexo feminino, ela deveria abandoná-lo. Teletusa dá à luz uma menina e, apavorada, recorre à deusa Ísis, que lhe aconselha a criá-la como se menino fosse. Quando adulta, Ifis se apaixona pela

jovem lante. Embaraçada, a mãe novamente recorre à deusa Ísis, que transforma Ifis em homem, permitindo o casamento do jovem casal. Alguns comentadores entendem que esse é um mito ligado ao amor lésbico (O MITO..., 2017).

Outro mito que diz respeito ao tema da transexualidade é o de Ceneia, uma linda mulher que atraiu a atenção e o desejo de Poseidon, o deus dos mares. Ceneia aceitou consumir uma relação sexual com Poseidon mediante uma condição: que, após o coito, ele a transformasse em um homem forte, viril e invencível. A justificativa de Ceneia era a de que ela não queria ter filhos. Poseidon, então, transforma Ceneia em Ceneu. Lutador e estrategista invencível, Ceneu foi decisivo na batalha dos Centauros contra os Lápitais (O MITO..., 2022).

Observamos aqui que os mitos gregos abordados evocam mulheres – Ifis e Ceneia – que querem ser transformadas em homens, talvez em razão do lugar do homem na sociedade egípcia e, posteriormente, na sociedade grega, que cultuavam esses mitos. O que chama a atenção é que, se havia mitos sobre pessoas que desejavam mudar de sexo, é porque havia pessoas que tinham esse desejo intenso, de modo que era importante retratar tal condição nessas histórias.

O mito de Tirésias foi abordado por Leite e Poletto (2013) no artigo “A ética do desejo e a transexualidade: se Tirésias aparecer no consultório?”, publicado na revista do CEPdePA. O mito diz respeito a Citorão, conhecido por seus dons como profeta. Certo dia, Tirésias estava orando e encontrou duas serpentes copulando, as quais se voltaram contra ele. Por ter matado a serpente-fêmea, Tirésias é transformado em uma mulher, que se torna uma prostituta famosa. Sete anos mais tarde, Tirésias novamente encontra um casal de serpentes copulando e, ao matar a serpente-macho, transforma-se novamente em homem. Apesar de poder estar ligado à transexualidade, esse mito grego diz respeito ao prazer que homens e mulheres têm na relação sexual. Em uma discussão entre Hera e Zeus, Tirésias, que teria tido experiências tanto como homem como quanto mulher, foi chamado

para responder à questão sobre quem teria mais prazer na relação sexual. Trata-se do famoso “Teorema de Tirésias sobre o prazer sexual”. A resposta de Tirésias foi a seguinte: “se dividirmos o prazer em dez partes, a mulher fica com nove e o homem com uma” (LEITE; POLETTI, 2013, p. 26). Também no mito de Tirésias a questão sobre o prazer sexual poderia estar alicerçada na soberania que homens tinham sobre a mulher na época, e ainda outras relações, significados e conjecturas podem ser extraídas desse mito.

O que nos interessa ao trazer os mitos gregos para o debate é problematizar a atual conjuntura em que nos encontramos: hoje, não os deuses, mas a medicina, através das tecnologias farmacêuticas e cirúrgicas, pode provocar as modificações corporais que as pessoas trans almejam. O desenvolvimento crescente das terapias hormonais, bem como o aprimoramento de técnicas cirúrgicas que permitem a produção de características corporais femininas em corpos masculinos, e vice-versa, tem apresentado resultados estéticos e funcionais consideráveis. Em decorrência disso, e apesar das limitações inerentes a toda e qualquer tecnologia, tais possibilidades são disponibilizadas a um número cada vez maior de indivíduos (LAZZARINI; VIANA, 2006; BASSO *et al.*, 2020; CECCARELLI, 2013).

No Brasil, o Sistema Único de Saúde (SUS) disponibiliza o Processo Transexualizador, através da Portaria nº 2.803/2013 (que atualiza a Portaria nº 1.717/2008). Trata-se de uma política pública que segue as normas da Associação Internacional para a Saúde da População Transexual (WPATH, na sigla em inglês),⁶ a qual preconiza a atenção à saúde das pessoas transexuais no mundo (WORLD PROFESSIONAL ASSOCIATION FOR TRANSGENDER HEALTH, c2024).⁷ O Processo Transexualizador é composto por três etapas: na primeira etapa, a pessoa deve estar vivendo no gênero desejado por pelo menos dois anos;

6 Os protocolos seguidos para a atenção à saúde da população transexual são os referidos no *Standarts of care, version 8* (COLEMAN *et al.*, 2022).

7 A WPATH era, inicialmente, denominada Harry Benjamin International Gender Dysphoria Association (HBIQDA).

a segunda etapa é constituída pela hormonioterapia; finalmente, a terceira etapa diz respeito à cirurgia de redesignação sexual. Vários são os procedimentos disponibilizados, que serão acompanhados por uma equipe multidisciplinar composta de psicólogo, fonoaudiólogo, enfermeiro e diferentes especialidades médicas. Em nosso país, a Resolução do Conselho Federal de Medicina nº 2.265/2019 inclui o Plano Terapêutico Singular e amplia a Resolução nº 1.955/2010.

As cirurgias de redesignação sexual são a neocolpovulvoplastia, que altera a genitália masculina para feminina, e a neofaloplastia, que visa construir um pênis no homem transexual. A neocolpovulvoplastia está autorizada para ser realizada em hospitais públicos e privados, desde que siga os protocolos estipulados e de que haja o acompanhamento da equipe multidisciplinar. A cirurgia de neofaloplastia, para a qual se retiram retalhos de tecido da parede abdominal, da perna ou do antebraço para envolver a prótese peniana, segue em caráter experimental no Brasil.

Mas, para a psicanálise, qual é a relevância de especificar os tratamentos disponibilizados no Processo Transexualizador? Em primeiro lugar, isso é importante porque a quantidade de pessoas que recorrem aos consultórios psis buscando ajuda tem aumentado significativamente, conforme nota Porchat (2014, p. 116):

Assistimos a um aumento significativo daqueles que se autoidentificam como transexuais. Os efeitos desse fenômeno são o aumento considerável de pessoas que procuram os serviços públicos para dar início ao Processo Transexualizador, o aumento da presença de transexuais em consultórios particulares de psiquiatras, psicoterapeutas e psicanalistas e, talvez, o mais inquietante, o aumento considerável de adolescentes autoidentificados e de crianças autoidentificadas, mas que também foram identificadas por seus pais.

Em segundo lugar, a especificação de tais tratamentos aqui se justifica porque movimentos sociais em várias partes do mundo têm justamente colocado em xeque o diagnóstico psiquiátrico de incongruência de gênero, bem como a consequente medicalização e tratamento da transexualidade. Essas reivindicações questionam o poder normatizador e regulador dos serviços de saúde e interrogam o correspondente modelo binário e heteronormativo socialmente estabelecido. Durante todo o processo de redesignação sexual e de gênero, os indivíduos fazem inúmeros esforços para serem reconhecidos como elegíveis pela equipe de saúde, isto é, como aptos para os tratamentos disponíveis. Nesse contexto, evidencia-se que o Processo Transexualizador nada mais é do que um dispositivo médico cuja finalidade é selecionar quem pode e quem não pode se submeter a ele.

Ora, Freud já demonstrou, através dos seus estudos sobre a histeria, os efeitos danosos que os dispositivos sociais, médicos e religiosos exercem nas vidas de mulheres. Apesar disso, e como aponta Ceccarelli (2017, p. 135), muitos psicanalistas se colocam como “guardiões de uma ordem social supostamente imutável, outorgando-se o poder de deliberar sobre o normal e o patológico”.

Nessa direção, Foucault (1984), em seu livro *Microfísica do poder*, nos ajuda a refletir sobre como o exercício do poder possibilita a legitimação que os profissionais procuram conferir às suas práticas. Não podemos esquecer que, nesse universo de profissionais, estão os psicanalistas. Ao se munirem de elementos para catalogar comportamentos, eles procuram legitimar seu saber através da elaboração de diagnósticos. Concomitantemente, estão também procurando se proteger tanto de si próprios (moralmente) quanto da sociedade (legalmente).

Retomemos os mitos gregos de Ceneia e Ceneu, Ifis e Tirésias para considerar que vivemos, na contemporaneidade, um momento em que as biotecnologias estão fazendo nos corpos o que era dado somente aos deuses executarem. Retirando o caráter mágico dessa

nossa postulação, entendemos que os psicanalistas precisam, através dos instrumentos conceituais psicanalíticos, se adequar e se despir dos seus preconceitos para ouvir o conflito que essas pessoas trazem. As dinâmicas pulsionais e as novas formas de conjugabilidade (união de homens que se relacionam com mulheres trans; mulheres que se relacionam com homens trans ou com mulheres trans) repercutem nos movimentos inconscientes. Ceccarelli (2017, p. 140) chama a atenção para o fato de que “[...] as questões ligadas ao sexual, ao gênero, ao desejo e à orientação sexual têm recebido novas leituras, o que faz surgirem inúmeras possibilidades de subjetivação”. Não podemos deixar de ratificar que é na anatomia do corpo biológico e pulsional que as questões de incongruência de gênero se instalam. Com Paim e Paim Filho (2023), observamos que a anatomia dos sexos importa na constituição e na resolução do complexo de Édipo. Desse modo, embasados na teoria freudiana, os autores entendem que “[...] anatomia biológica é o destino, dado pela genética; anatomia psíquica é construção – tem algo de acidental, o não saber do inconsciente – que determina outros destinos, elaborados em parceria com as figuras parentais” (Paim; Paim Filho, 2023, p. 214).

Novamente, tomamos a questão colocada no trabalho de Leite e Poletto (2013, p. 25): “e se Tirésias aparecer no consultório?”. Bem, Tirésias já está nos nossos consultórios, dizendo, com toda a dor da sua singularidade: “Eu só queria tomar um banho de chuva”.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A frase que utilizamos no título deste trabalho diz respeito a uma mulher transexual que vivencia as vicissitudes de habitar um corpo que não reconhece como seu. Ao ponderar sobre as implicações dessa frase, nos propusemos a escrever este texto, cujo objetivo foi problematizar os conceitos de sexualidade, gênero e transexualidade considerando suas implicações na psicanálise.

Através de conceitos psicanalíticos, pudemos traçar um paralelo, mesmo que distante, entre os tipos de invertidos que Freud (1905) identificou naquela época (absolutos, anígenos e ocasionais) e o que hoje vemos no universo transexual identificado nos *guidelines* (transsexuais, travestis e *crossdressers*). Evidenciamos, na obra de Freud, o quanto esse pensador e cientista estava à frente do seu tempo: ele se descola do conhecimento da neurofisiologia para propor uma virada conceitual na compreensão da psique humana.

Os aspectos históricos dos “tratamentos” disponíveis para a transexualidade mostram o quanto o modo como os fenômenos são entendidos varia conforme a época em que estão circunscritos. Assim, pode-se questionar: quais são as implicações para a psicanálise de um trabalho que aborda procedimentos de adequação do corpo ao gênero no qual um indivíduo se reconhece, e que são estipuladas pelo Processo Transexualizador?

Atualmente, em decorrência de avanços biotecnológicos, vemos que não são mais os deuses da mitologia grega, mas sim a medicina a responsável por promover a mudança de sexo. Ainda que essa mudança promovida pelo processo de redesignação sexual não altere os cromossomos, ela tem implicações profundas no modo como se dá a subjetivação das pessoas transexuais na cultura. Nesse contexto, muitos são os psicanalistas que se deparam com dificuldades resultantes de compreensões teóricas que os aprisionam em entendimentos patologizantes da sexualidade humana.

Inúmeras são as questões que ficam em aberto. Quais são as implicações do narcisismo primário na constituição do eu ideal e como o narcisismo secundário simboliza o ideal de eu nas pessoas transexuais? O que nossa analisanda, ao dizer que só gostaria de tomar um banho de chuva, não pode mostrar para si mesma? O que não pode ser visto pelos outros? Quais são os efeitos de habitar um corpo transexual na constituição do sujeito? Retomamos a pergunta feita por Leite e Poletto (2013, p. 25): “e se Tirésias aparecer no nosso con-

sultório?”. Bem, Tirésias, Ifis, Ceneia e Ceneu, entre tantos outros, já estão nos nossos consultórios e precisam ser escutados. A psicanálise entra na escuta do conflito de cada pessoa, que é individual e singular. Entretanto, assim como a anatomia do corpo não pode ser desconsiderada, a conflitiva posta por Tirésias sobre habitar um corpo que o sujeito não reconhece como seu traz questões tanto para a sexualidade quanto para o gênero, colocando em xeque compreensões dadas como certas e “normais” para muitos psicanalistas que entendem poder deliberar sobre o normal e o patológico.

Há muitas críticas ao modo como o complexo de Édipo, mesmo o invertido, se pauta na anatomia e na linearidade corpo-sexo-gênero-sexualidade. A teoria freudiana é machista, dizem alguns que a criticam. Mas a verdade é que a posição de Freud foi revolucionária e libertadora em relação às normas culturais e à moral sexual que tanto oprimiam as pessoas em sua época. Nosso ponto de vista é o de que as vicissitudes pulsionais que protagonizam essa teoria estão implicadas na constituição dos sujeitos e seguem sendo um importante balizador no desenvolvimento da psique humana. A anatomia do corpo importa, sim, apesar de a castração ser independente da presença do pênis. Desse modo, cabe aos psicanalistas contemporâneos ampliar seus instrumentos conceituais e teóricos, tendo a liberdade de poder escutar a singularidade da história de cada analisando.

Estamos inseridos em uma sociedade heteronormativa, e essa premissa trabalha como um dispositivo cultural que coloca em funcionamento dinâmicas pulsionais que repercutem no inconsciente das pessoas que nos procuram. Muitas pessoas transexuais, por serem apartadas do convívio com suas famílias, acabam por se colocar em situações de vulnerabilidade, podendo ficar à margem da sociedade.

Nessa perspectiva, entendemos que a contribuição deste trabalho talvez seja a de pensar na fundamental importância que os centros de formação em psicanálise podem ter, através de suas clínicas, ao se habilitarem a atender sem custos a essa população que é tão negligencia-

da nos serviços pelos quais passa. Novamente, Freud é atemporal no seu pensamento: no início do século passado, ele já preconizava que a psicanálise era um importante instrumento de saúde pública, recomendando-a a todas as pessoas, independentemente de classe social. Acreditamos ser importante escutar – e seguir – seu conselho.

REFERÊNCIAS

AMERICAN PSYCHIATRIC ASSOCIATION. **DSM-V**: *manual diagnóstico e estatístico de transtornos mentais*. 5. ed. Porto Alegre: Artmed, 2014.

ARÁN, M. Transexualismo e cirurgia de transgenitalização: biopoder/biopotência. **Anis**, Brasília, v. 1, n. 39, p. 1-4, 2005. Disponível em: <https://anis.org.br/transexualismo-e-cirurgia-de-transgenitalizacao-biopoder-biopotencia>. Acesso em: 25 set 2024.

BASSO, H. P. *et al.* Identidade de gênero e transexualidade na psicanálise: confrontação com o enigma que o outro é. **Revista Universo Psi**, Taquara, v. 1, n. 2, p. 52-75, 2020.

BRASIL. Ministério da Saúde. **Portaria nº 457, de 19 de agosto de 2008**. Brasília: Ministério da Saúde, 2008. Disponível em: https://bvsms.saude.gov.br/bvs/saudelegis/sas/2008/prt0457_19_08_2008.html. Acesso em: 29 ago. 2025.

BRASIL. Ministério da Saúde. **Portaria nº 2.803, de 19 de novembro de 2013**. Redefine e amplia o Processo Transsexualizador no Sistema Único de Saúde (SUS). Brasília: Ministério da Saúde, 2013. Disponível em: https://bvsms.saude.gov.br/bvs/saudelegis/gm/2013/prt2803_19_11_2013.html. Acesso em: 13 nov. 2024.

BUTLER, J. **Problemas de gênero**: feminismo e subversão da identidade. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

BUTLER, J. **Corpos que importam**: os limites discursivos do sexo. São Paulo: Crocodilo Edições, 2019.

CASTEL, P. H. Algumas reflexões para estabelecer a cronologia do “fenômeno transexual” (1910-1995). **Revista Brasileira de História**, São Paulo, v. 21, n. 41, p. 77-111, 2001.

CECCARELLI, P. R. Psicanálise, sexo e gênero. **Estudos de Psicanálise**, Belo Horizonte, n. 48, p. 135-146, 2017.

CECCARELLI, P. R. **Transesexualidades**. 2. ed. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2013. (Coleção Clínica Psicanalítica).

CHILAND, C. **O transexualismo**. São Paulo: Loyola, 2008.

COLEMAN, E. *et al.* Standards of care for the health of transgender and gender diverse people, version 8. **International Journal of Transgender Health**, [Oxfordshire], v. 23, suppl. 1, p. S1-S259, 2022

CONSELHO FEDERAL DE MEDICINA. CFM atualiza regras para aperfeiçoar o atendimento médico às pessoas com incongruência de gênero. **CFM**, 9 jan. 2020. Disponível em: <https://portal.cfm.org.br/noticias/cfm-atualiza-regras-para-aperfeicoar-o-atendimento-medico-as-pessoas-com-incongruencia-de-genero>. Acesso em: 13 out. 2024.

FOUCAULT, M. **Microfísica do poder**. Rio de Janeiro: Graal, 1984.

FREUD, S. (1905). **Três ensaios sobre a teoria da sexualidade**. In: FREUD, S. **Obras psicológicas completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1996. p. 119-229. (Edição standard brasileira, 7).

FREUD, S. (1921). Outras descrições da vida mental coletiva. In: FREUD, S. **Obras psicológicas completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1996. p. 75-146. (Edição standard brasileira, 18).

FREUD, S. (1924). A dissolução do complexo de Édipo. In: FREUD, S. **Obras psicológicas completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1996. p. 193-201. (Edição standard brasileira, 19).

GONÇALVES, Ricardo César; CECCARELLI, Paulo Roberto. O hunchelich e as transexualidades. **Estudos de Psicanálise**, Belo Horizonte, n. 54, p. 119-129, dez. 2020.

LAQUEUR, T. **Inventando o sexo**: corpo e gênero dos gregos a Freud. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.

LATTANZIO, F. F.; RIBEIRO, P. C. Nascimento e primeiros desenvolvimentos do conceito de gênero. **Psicanálise Clínica**, Rio de Janeiro, v. 30, n. 3, p. 409-425, 2018.

LAZZARINI, E. R.; VIANA T. C. O corpo em psicanálise. **Psicanálise**: teoria e pesquisa, Brasília, v. 22, n. 2, p. 241-250, 2006.

LEITE, R. F.; MACEDO, F. N.; ANDRADE, S. B. C. Psicanálise: uma revisão didática sobre as principais contribuições de Freud. **Estudos de Psicanálise**, Rio de Janeiro, n. 55, p. 255-260, 2021.

LEITE, S. S.; POLETTTO, M. A ética do desejo e a transexualidade: se Tirésias aparecer no consultório? **Revista do CEPdePA**, Porto Alegre, v. 20, p. 25-36, 2013.

LOPES, A. J. Transexualidades: desafio à psicanálise do século XXI. **Estudos de Psicanálise**, Belo Horizonte, n. 48, p. 107-126, 2017.

MCDUGALL, J. **As múltiplas faces de Eros**: uma exploração psicanalítica da sexualidade. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

MELO, R. Z. Quando o Édipo não é o destino: pensando o fenômeno transexual como possibilidade identificatória e de existência psíquica. **Estudos em Psicanálise**, Rio de Janeiro, n. 45, p. 149- 166, 2016.

O MITO de Ceneia (e Ceneu). **Mitologia.pt**, 8 jun. 2022. Disponível em: <https://www.mitologia.pt/o-mito-de-ceneia-e-ceneu-551040>. Acesso em: 13 out. 2024.

O MITO de Ifis e a transexualidade. **Mitologia.pt**, 1 set. 2017. Disponível <https://www.mitologia.pt/o-mito-de-ifis-190123>. Acesso em: 13 out. 2024.

ORGANIZAÇÃO MUNDIAL DA SAÚDE. **CID-10**: classificação estatística internacional de doenças e problemas relacionados à saúde. São Paulo: Edusp, 1996.

PAIM, A. M.; PAIM FILHO, I. As diferenças anatômicas entre os sexos têm alguma coisa a ver com as identidades sexuais? In: PAIM FILHO, I.; GARCIA, R. M. (org). **Identificação**: a imanência de um conceito. São Paulo: Blucher, 2023. p. 209-228.

PETRY, A. R. **Migrações sexuais e de gênero**: experiências de mulheres transexuais. 2011. Tese (Doutorado em Enfermagem) – Programa de Pós-Graduação em Enfermagem, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2011.

PETRY, A. R. Mulheres transexuais e o Processo Transexualizador: experiências de sujeição, padecimento e prazer na adequação do corpo. **Revista Gaúcha de Enfermagem**, Porto Alegre, v. 36, n. 2, p. 70-75, 2015.

PFÄFFLIN, F. Mental health issues. In: ETTNER, R. *et al.* (org.) **Principles of transgender medicine and surgery**. New York: The Harworth Press, 2007. p. 109-152.

PORCHAT, P. A transexualidade hoje: questões para pensar o corpo e o gênero na psicanálise. **Revista Brasileira de Psicanálise**, São Paulo, v. 48, n. 4, p. 115-124, 2014.

PRECIADO, P. **Eu sou o monstro que vos fala**: relatório para uma academia de psicanalistas. Rio de Janeiro: Zahar, 2022.

STOLLER, R. **Masculinidade e feminilidade**: *apresentações de gênero*. Porto Alegre: Artes Médicas, 1993.

WORLD PROFESSIONAL ASSOCIATION FOR TRANSGENDER HEALTH. c2024. Disponível em: <https://wpath.org/>. Acesso em: 13 out. 2024.

“I just want to take a rain shower”: sexuality, Gender, transsexuality and some reflections from psychoanalysis

ABSTRACT

This study proposes a dialogue between psychoanalysis, public politics and Greek mythology, with emphasis on matters of gender, body and sexuality. It focuses on transsexuality as a diverse phenomenon, in which there's a feeling of discomfort between the gender assigned at birth and the biological sex. Through a critical reflection about trans bodies and dissident sexualities, understood as those that subvert the linearity of body-sex-gender-sexuality, this study aims to question the concepts of sexuality, gender, and transsexuality, taking into consideration its theoretical and clinical implications for the psychoanalytic field. Sexuality, seen as the constitutive dimension of subjectivity, has been approached historically by many sciences, mostly through psychoanalysis, which, since Freud, offers tools to think about and question desire, the unconscious, and identity formation. Nevertheless, the advances in gender theory and contributions from post-critical studies challenge classic presumptions from psychoanalysis, especially regarding gender and sexuality normativity. The present study seeks to reflect upon the limits and possibilities of psychoanalytical listening in the face of new identitary configurations and emerging politics of the 21st century. On this pathway, many Greeks are taken as symbols of gender diversity ever since ancient times, working as tools to enlighten ethical and clinical dilemmas seen in everyday practice. It is therefore about thinking how psychoanalysis is able to reinvent itself in the face of social and subjective transformations in modern days.

Keywords: Psychoanalysis. Transsexuality. Gender. Sexuality. Greek mythology.

Recebido em 11/06/2025

Aprovado em 12/08/2025

As dores de Narciso e Édipo: uma perspectiva pelas adicções

Manuele Montanari Araldi¹

RESUMO

Este artigo discute o uso de drogas como expressão singular da economia pulsional de cada sujeito. O trabalho diferencia os modos de adicção em estruturas neurótica e não neurótica: nas neuroses, as drogas funcionam como tentativa de suspensão da castração e manutenção do sujeito na cena edípica; na não neuroses, predominam falhas primárias de constituição psíquica e desinvestimento libidinal precoce. Defende-se que as adicções constituem um campo legítimo de atuação e reflexão psicanalítica, recolocando o sujeito – e não a droga – no centro da análise. O artigo propõe que a técnica psicanalítica, mais do que centrar-se na substância ou na abstinência, privilegie a implicação do sujeito, sustentado pela ética psicanalítica e da redução de danos.

Palavras-chave: Psicanálise. Adicções. Narcisismo. Édipo. Redução de danos.

1 INTRODUÇÃO

O presente trabalho foi pensado a partir da minha clínica, tanto em consultório quanto nos três serviços públicos especializados na

¹ Psicóloga pela UCS (2013), especialista em Educação Permanente em Saúde pela UFRGS (2015), presidiu a Comissão de Políticas Públicas e foi Conselheira do CRP-RS (2016-2019). Atualmente é Membro Provisório do CEPdePA/Serra e atua em consultório privado. E-mail: manuelearaldi@gmail.com.

atenção a usuários de álcool e outras drogas em que atuei – Consultório de Rua, Centro de Atenção Psicossocial Álcool e Drogas (CAPS AD) III e CAPS AD IV. Ao longo dos mais de 10 anos em que atuo com essa temática, muitos questionamentos têm permeado a minha prática. Por que alguém faria de algo destrutivo o centro de sua vida? Por que algumas pessoas, utilizando a mesma substância, desenvolvem uma dependência e outras não? Afinal, a neuroquímica envolvida é semelhante em ambos os casos... Fatores socioeconômicos influenciam o desenvolvimento de uma toxicomania? Qual é a relação do meio, do contexto e da história de vida do sujeito com esse uso? Aliás, há relação?

Durante um período em que estive no Sistema Único de Saúde (SUS), trabalhei com educação permanente em saúde, conhecendo e atuando diretamente com as equipes das diversas modalidades de CAPS nos mais diversos municípios, e algo sempre me chamava a atenção. Quando reuníamos em um mesmo ambiente as equipes de trabalhadores dos CAPS Adulto, CAPS Infanto-Juvenil e CAPS AD, era comum que as demandas e os desafios das equipes dos CAPS AD (que atendem apenas adultos) e Infanto-Juvenil fossem semelhantes – as angústias da equipe com as relações familiares, o risco envolvido em cada caso, o manejo com os pacientes e até o tipo de intervenção utilizada pelas equipes. Há algo do infantil, o que para a psicanálise não é nenhuma grande surpresa, a ser compreendido na temática do álcool e outras drogas. É nesse lugar que este trabalho tem seu início.

2 A QUESTÃO DAS DROGAS

O atendimento a usuários de álcool e outras drogas é um grande desafio para a psicanálise, assim como para toda a sociedade. Diversas teorias, métodos, estratégias, políticas públicas e dispositivos foram e são criados constantemente para pensar esse fenômeno, do ponto de vista tanto individual quanto social. A complexidade da temática é evi-

denciada quando observamos que não há sociedade humana estudada por nós até este momento em que não sejam utilizadas substâncias psicoativas. Alguns exemplos são o uso da maconha na Ásia Central, datado de mais de 10 mil a.C.; o uso da folha da coca, que viria a gerar a cocaína, pelos povos andinos pré-colombianos de forma ritualística e para suportar a pressão atmosférica geográfica; o uso da *ayahuasca* ritualística por povos indígenas na Bacia Amazônica há mais de 4 mil anos; o uso do ópio no Oriente Médio há cerca de 5 mil anos; e o uso dos sintéticos a partir do início do século XX (CARNEIRO, 2018). Assim, há muito a avaliar na complexa relação da humanidade com substâncias psicoativas.

Mas de que tipo de uso de substâncias psicoativas estamos falando? Será que todo uso de drogas é prejudicial ao sujeito? Ou, em outras palavras, será que todo usuário de drogas deve ser submetido a um tratamento? A que uso de drogas devemos atentar com maior preocupação? Segundo a Organização Mundial da Saúde (OMS) e o Ministério da Saúde, o uso de drogas pode ser dividido em duas categorias distintas: uso prejudicial e uso não prejudicial, sendo o prejuízo definido como o dano causado à saúde física ou mental, às relações afetivas e/ou ao âmbito laboral (WORLD HEALTH ORGANIZATION, 1994; BRASIL, 2010; MALBERGIER; AMARAL, 2013). Nessas duas categorias, o tipo de uso pode ser: experimental, habitual e recreacional (não prejudiciais), ou abusivo e característico de dependência (prejudiciais). Algo é certo: tudo depende da relação que o sujeito estabelece com aquela substância. A nós, psicanalistas, isso talvez pareça óbvio, mas não é.

À psicanálise, de fato, pouco importa uma tipificação genérica e classificatória baseada em funcionalidade; certamente essa não é a questão. A questão é de que forma aquilo transita na vida do sujeito, isto é, qual é a significação daquela substância para ele, de que maneira ela aparece em sua história, e como ele, ao narrar essa história, insere nela as drogas. Enfim, para nós, a questão perpassa a economia

pulsional do sujeito. Nós não escutamos a substância da qual ele faz uso: nós escutamos o seu inconsciente.

Em *O mal-estar na civilização*, Freud (1930) explora a questão das drogas como um fenômeno que ocorre na tentativa do sujeito de lidar com o conflito sociedade *versus* indivíduo. Nesse sentido, a civilização necessitaria restringir as pulsões sexuais e agressivas para poder existir. Esta é a delicada linha que Freud utiliza para tratar da existência das civilizações humanas: elas seriam uma construção humana com o fim de proteger a própria humanidade, mas, paradoxalmente, podem ser extintas pelo próprio ser humano. Todavia, Freud vai além, afirmando que esse conflito nada mais é do que a expressão externa do conflito interno do sujeito entre as exigências do superego (representando os interesses da civilização) e as do ego (representando os interesses do indivíduo). Ou seja, o uso das drogas seria uma satisfação substituta diante do recalçamento e da renúncia pulsional, assim como a religião, as artes (via sublimação), o sintoma e o amor.

Anteriormente à expressão dessa ideia em *O mal-estar na civilização*, em carta para Fliess datada de 1897 (Carta 79), Freud (1897, p. 367) já havia escrito: “Abri-me à percepção de que a masturbação é o único grande hábito que pode ser chamado de ‘vício primordial’, e outros vícios só ganham vida como substitutos para ela (alcoolismo, morfismo, tabagismo, etc.)”. Aqui, Freud insere a questão dos vícios na dinâmica da sexualidade infantil – que, naquele momento, estava começando a descrever –, tomando-os como substitutos para o que seria o vício primordial, isto é, a masturbação. A fim de pensarmos essa substituição, vamos para 1915, quando Freud escreve *A pulsão e seus destinos*, texto no qual apresenta a ideia de que são as pulsões, e não os estímulos externos, os “autênticos motores dos progressos que levaram o sistema nervoso, tão infinitamente capaz, ao seu grau de desenvolvimento presente” (FREUD, 1915, p. 54). Ele conceitua a pulsão da seguinte forma:

[...] o “instinto” nos aparece como um conceito-limite entre o somático e o psíquico, como o representante psíquico dos estímulos oriundos do interior do corpo e que atingem a alma, como uma medida do trabalho imposto à psique por sua ligação com o corpo (FREUD, 1915, p. 57).

Nesse mesmo trabalho, Freud (1915, p. 59) conceitua quatro características das pulsões: impulso, meta, fonte e objeto. O impulso é seu “elemento motor, a soma de força” (FREUD, 1915, p. 59), enquanto a meta de uma pulsão é sempre a satisfação, permanecendo imutável. Por sua vez, a fonte é “o processo somático no órgão ou parte do corpo cujo estímulo é representando na psique pelo instinto” (FREUD, 1915, p. 59), e o objeto é aquele com o qual a pulsão pode alcançar sua meta, sendo a característica mais mutável da pulsão. É com o objeto que podemos começar a relacionar o que Freud aponta na Carta 79 como substitutos do vício primordial, isto é, da masturbação. Ou seja, o objeto da pulsão que faz com que ela alcance sua meta se modifica da masturbação infantil para o uso de entorpecentes. Neste ponto, podemos pensar em uma relação direta entre o uso de entorpecentes e a sexualidade: ocorre uma mutação do objeto, com a passagem da masturbação para o uso de entorpecentes, mas há a manutenção da meta, que é a busca por satisfação.

Nesse momento, Freud ainda está no início da primeira teoria pulsional, para a qual o princípio do prazer é o rei absoluto do aparelho psíquico. Ainda não há nada mais além... Freud está iniciando a construção do que viria a ser a psicanálise e sua teoria da sexualidade infantil, mas ainda longe da virada de 1920, quando teoriza a existência da pulsão de morte, a pulsão que almeja o retorno ao inorgânico (FREUD, 1920). Mas trataremos dessa questão ao longo do trabalho.

Para pensarmos aqui em como se dá o uso de drogas, vamos separar nossas considerações em dois grandes grupos: neurose e não neurose, analisando sua estruturação e a relação com as toxicoma-

nias, além da função da técnica psicanalítica para ambas. Ao final, discutiremos formas de tratamento específico para usuários de álcool e outras drogas.

3 NEUROSE

Na neurose, o sujeito vivencia o Édipo como o terceiro excluído, aquele que não faz parte da cena conjugal, mas que, por um período, entende que a integra. A saída desse momento consiste justamente em compreender que há lugares que ele não pode ocupar, há relações que ele não pode ter – trata-se de compreender que é castrado, que não pode tudo aquilo que deseja. E essa falta é justamente o motor do seu desejo. O registro da falta no aparelho psíquico é o motor para andar na vida. Por não ter aquilo que desejou na cena edípica, o sujeito abre portas para construir um mundo de desejo. O neurótico se queixa da falta daquilo que de fato não deveria ter tido – a relação incestuosa.

A cena primária fantasiada pode não ser apenas a fantasia da criança que escuta seus pais do lado de fora da porta; ela também pode ser simbolizada como tudo aquilo de prazeroso de que o sujeito não pode participar. É a cena da criança que quer estar com os adultos e escuta: “Isto não é para crianças”, delimitando que há um lugar fantasiado de prazer imenso do qual ela não pode fazer parte – pois toda inclusão absoluta será incestuosa (FIGUEIREDO, 2019). Ou seja, a cena incestuosa se dá pelas relações familiares completas, sem espaços demarcados, e esse sujeito ocupa um espaço no qual os limites e as linhas estão borrados – estão lá, mas estão borrados pela própria sexualidade dos pais, que também não permite que esse sujeito se retire da cena incestuosa.

Segundo Freud (1914), o amor parental nada mais é do que o narcisismo dos pais reeditado nos seus filhos, os quais estão fadados a realizar os sonhos dos progenitores. Nessas relações que vão se estabelecendo, quando os pais conseguem exercer essa função de bar-

reira/interdito, desenvolve-se um Ideal do Eu, no qual o que o sujeito “projeta diante de si como seu ideal é o substituto para o narcisismo perdido da infância, na qual ele era o seu próprio ideal” (FREUD, 1914, p. 40). A libido narcísica transforma-se em libido objetal, sendo que o sujeito investe libidinalmente no objeto para ser investido de tal forma por ele e, assim, de alguma maneira, desfrutar do momento em que foi o “centro da Criação” (FREUD, 1914, p. 37), lá no seu narcisismo primário. Freud (1914) descreve esse momento do narcisismo primário como aquele em que havia “His Majesty the baby”, com o sujeito como o principal elemento da família, que despende cuidados contínuos para que esse ser que necessita de absolutamente tudo mantenha-se vivo. Isto é o narcisismo primário: não existe outro, existe apenas ele mesmo, sendo seu Eu Ideal, completo, servido de tudo o que necessita, investido e libidinizado por seus cuidadores. O desafio desse bebê é justamente permitir-se crescer, constituir seu Eu, sua alteridade e sua própria vida; mas ele também necessita que seus pais lhe deem espaço para isso.

Quando esse sujeito utiliza drogas, esse uso é, sob certa perspectiva, uma tentativa de retorno àquele lugar, é uma forma de permanecer no posto de majestade, e não apenas para a família, mas para si próprio. O que temos é um adulto que pede a todos ao seu redor – e à própria substância que utiliza – para lidarem com a angústia e o sofrimento de bancar a própria existência. A substância entra na vida do sujeito para amplificar o seu prazer e diminuir o seu sofrimento, mas, conforme a adição vai se instaurando, ele passa a viver em uma espécie de bolha, não precisando responsabilizar-se por sua própria vida, já que ou a experiência inebriante não permite contato com a situação, ou a culpa recai sobre o seu estado de intoxicação, de modo que ele responsabiliza a própria substância e desresponsabiliza-se por qualquer questão que possa haver. Há um Eu constituído na alteridade, mas há um Eu que insiste em manter-se inerte em relação à própria vida.

É interessante observar que, quando um sujeito neurótico faz uso de drogas e a família toma conhecimento disso, não é incomum que ele passe a ser rigidamente controlado. Nesses casos, estabelecem-se horários definidos para sair e chegar, sendo muitas vezes permitido fazer isso apenas sob acompanhamento. Os pais assumem então o papel de cuidadores permanentes, responsáveis por regular momentos como comer, tomar banho e dormir, e até por decidir aspectos centrais da vida do filho. Também não é incomum que, se esse sujeito não vivencia esse processo com sua família, os sistemas de saúde (via internação involuntária ou compulsória) ou os sistemas penais (via processo judicial ou prisão) deem conta dessa vivência, com horários específicos para alimentação, banho, acesso ao pátio e lazer, e com suas relações e cada aspecto de sua vida monitorados.

Esse é exatamente o objetivo desse sujeito, que goza com os cuidados infantis despendidos a um adulto, cuja temática edípica está presente em todos os momentos. O uso abusivo de drogas na neurose seria a tentativa do neurótico de suspender a castração, de ver-se livre dos seus impeditivos e atuar a sua fantasia da vivência infantil não barrada, sendo o senhor absoluto do núcleo familiar. É por esse motivo que as drogas despertam o fascínio do sujeito que teme a lei, o neurótico. Para ele, o fascínio se dá por conta da ilusão da ausência de castração, uma vez que esse sujeito tem a lei internalizada (MELMAN, 2000).

Esse psiquismo, obviamente pelo seu potencial de risco ao sujeito, está fortemente marcado pela pulsão de morte, mas esse uso de drogas é altamente libidinizado e está intrinsecamente ligado à dinâmica edípica. A droga assume um papel central na trama edípica desse sujeito, na medida em que ele passa a ser cuidado e controlado de forma tão intensa pela figura parental que, simbolicamente, é colocado em uma relação conjugal com seu objeto de desejo. Isso se expressa em situações análogas à da criança que ocupa o lugar na cama dos pais por medo do escuro, aos pais que continuam dando banho no filho

mesmo quando já não há necessidade, ou ainda aos que fornecem drogas para que o filho as consuma em casa sob a justificativa de que, ao menos assim, estaria protegido.

Segundo Giacobone (2014), uma das características da drogadição é justamente evitar a falta se relacionando de forma exclusiva com um único objeto, que passa a ser investido como se fosse uma função vital, necessária à sobrevivência. “Esse objeto, inicialmente representado pela sua fusão com a mãe da completude, é reeditado em sua relação com a droga” (GIACOBONE, 2014, p. 197). Ou seja, a substância não constitui um fim em si mesma, mas um meio de sustentar a fantasia infantil de completude junto ao objeto de desejo. Nesse movimento, o sujeito busca manter-se como seu Eu Ideal, embora, na realidade, seu Eu esteja narcotizado, aprisionado na armadilha de servir àquele que ama: sem a separação, não há possibilidade de existir de forma autônoma.

Nesse sentido, o sujeito protege-se do mundo castrador temendo perder aquilo que na verdade já perdeu, apostando na cena incestuosa como protetiva de uma aposta de vida que pode dar ou não certo; afinal, a vida é incerta. Dessa forma, ele permanece paralisado na vida, literal e metaforicamente narcotizado, gozando ao mesmo tempo que fica impedido. Certamente, o início do uso de drogas não foi marcado por isso, mas suas questões edípicas encontram nesse objeto – a droga – o sintoma perfeito para manter-se nesse lugar infantil. Parece-me que isso explica por que algumas pessoas desenvolvem uma dependência química e outras não, mesmo utilizando a mesma substância. A substância não é um fim em si mesma: é um meio. Ela por si só não tem poder suficiente para determinar o destino de um sujeito; ela é apenas a forma que o sujeito escolheu para determinar o seu destino – nesse caso, um destino infantil.

Esse uso de drogas costuma se iniciar no contexto de grupos, em festas; ele está ligado e libidinizado, tendo um forte apelo sexual no seu contexto de uso. Não costuma se iniciar com grandes e avassaladoras

quantidades nem com alta frequência de uso, não sendo um impeditivo da vida, do trabalho e das relações nesse início, mas, de qualquer forma, não pode ser negado. Em algum momento, assim como Édipo cega a si mesmo e passa a viver em miséria, a miséria neurótica apresenta-se, pois não há vivência incestuosa que perdure sem prejuízos. E esse uso, antes ligado e libidinizado, passa a ser compulsivo, sozinho, aumentando de frequência e quantidade. A força silenciosa da pulsão de morte grita, e o sujeito passa a flertar com a própria autodestrutividade de maneira cada vez mais intensa e próxima. Certamente, o papel da pulsão de morte é crucial para entender o uso de drogas, porém aqui estamos falando de um momento em que ele está mais relacionado à pulsão de vida. Mais adiante neste trabalho, veremos autores que pensam a pulsão de morte como a base estruturante da toxicomania.

Esse sujeito do qual estamos tratando aqui é o sujeito simbólico, em que há um recalçamento como base da dinâmica psíquica e um inconsciente sexual a ser desvelado. Seu aparelho psíquico é um sistema de representações. Seu conflito de base é a angústia de castração. Há vivência edípica e o ambivalente jogo entre amor e ódio na relação parental. Há bordas, há alteridade.

O trabalho nessa análise é o da interpretação e das construções em análise, da demarcação da falta, da responsabilização pela própria existência. O que está em jogo na análise desse paciente é a vivência edípica e a sexualidade infantil, que irá se reeditar pela relação transferencial com o analista – o analisando quer ser a majestade da análise e, às vezes, da vida desse analista. Não raramente, o pedido desse paciente é para que o analista o salve de si próprio, da vida, das drogas, das suas relações familiares, das suas próprias escolhas, explicitando o que Freud (1893) chamou de “covardia moral”. Nessa perspectiva, o sujeito abre mão não de satisfazer o próprio desejo, mas sim de implicar-se com ele. Assim, ressent-se daqueles que desfrutam do prazer que acredita lhe caber por direito natural, embora não se permita alcançá-lo justamente porque não se implica (KEHL, 2020). Segundo

Kehl (2020), o mecanismo do ressentimento e da covardia moral é o masoquismo moral, cujo sadismo que retorna ao Eu o coloca em posição de submissão ao desejo do outro – é uma dupla faceta, não se responsabilizar pelo próprio desejo e submeter-se ao que o outro espera dele. “Não é por sentir-se culpado que o Eu quer se fazer castigar pelo Supereu, é porque ele gosta disso. O castigo ressexualiza aquilo que o Complexo de Édipo dessexualizou” (KEHL, 2020, p. 80).

Esse sujeito não consegue simplesmente abdicar do uso de drogas, porque isso implicaria um longo, extenso e complexo trabalho psíquico, que passa por abandonar seus ideais e objetos de amor infantis, e que lhe exige tornar-se autor e protagonista da própria história. Em *Inibição, sintoma e angústia*, Freud (1926) nos fala sobre a intrincada e complexa constituição de um sintoma e sua relação com as instâncias psíquicas: “Quando buscamos prestar ajuda analítica ao Eu em sua luta contra o sintoma, vemos que esses laços conciliatórios entre o Eu e o sintoma atuam do lado das resistências, e não é fácil rompê-los” (FREUD, 1926, p. 31).

Assim, a abstinência não é obrigatoriamente um lugar a ser alcançado; ela pode ser um instrumento para que esse trabalho psíquico ocorra, mas não é um determinante de que, alcançado esse lugar abstinente, o trabalho psíquico se realizará. O primordial, nesse contexto, é o sujeito assumir sua existência como sua. Costumeiramente, não é a abstinência que leva a esse lugar: é o próprio trabalho psíquico de abandono dos ideais e objetos de amor infantis, bem como a responsabilização pela própria existência, o que pode levar à abstinência. Nesse mesmo sentido:

Não competir com a droga significa, também, suportar as frequentes “recaídas” e analisar sua função, suportar o percurso do sujeito pelas drogas, questionando sua posição, sem estarmos, necessariamente, inseridos num pressuposto de abstinência. Há casos em que a cura não significa a absti-

nência, mas a mudança da posição do sujeito em relação ao tóxico (TOROSSIAN, 2008, p. 71).

Essa questão referente ao tratamento de analisandos usuários de álcool e outras drogas, assim como a questão da abstinência, será explorada mais adiante.

4 NÃO NEUROSE

O que poderíamos chamar a clínica do vazio ou a clínica do negativo é o resultado de um dos componentes do recalçamento primário: um desinvestimento massivo, radical e temporário que deixa marcas no inconsciente sob a forma de “buracos psíquicos” que serão preenchidos por reinvestimentos, expressões da destrutividade assim liberada por este enfraquecimento do investimento libidinal erótico. As manifestações do ódio e os processos de reparação que a elas se seguem são manifestações secundárias a este desinvestimento central do objeto primário materno. Compreende-se que esta visão modifica inclusive a técnica psicanalítica, pois limitar-se a interpretar o ódio nas estruturas que têm traços depressivos significaria nunca abordar o núcleo primário desta constelação (GREEN, 1988, p. 244).

O psicanalista André Green (1988) utiliza o termo “não neurose” para designar pacientes que apresentam estruturações nas quais a base do conflito não se dá na conflitiva edípica, mas em tempos anteriores a ela, nos primórdios da constituição psíquica. Esses seriam considerados os casos limítrofes, cujo funcionamento se dá, como podemos supor, no limite, sem que haja características próximas da neurose ou da psicose, mesmo que o próprio Green (1988) tenha afirmado que

os estados-limite são como uma *psicose branca* – o branco aqui como a cor que representa o não simbolizável, o vazio, aquilo que não existe no psiquismo.

Em estruturas cuja conflitiva localiza-se no tempo do Édipo, pensamos na relação amor-ódio, no complexo de castração, na sublimação e na predominância do recalçamento enquanto defesa. Já nessas estruturas, pensamos na indiferenciação entre dentro e fora, em falhas na simbolização e no processo secundário, em um aparelho psíquico com dificuldade de transformar intensidade em representação, que atua mais do que diz. O processo de constituição do Eu foi falho, marcado por insuficiências na separação entre sujeito e objeto. Nesse contexto, Green (1998) teoriza o narcisismo de morte, base dos casos -limite, no qual a pulsão de destruição não se manifesta como agressividade, mas como desobjetalização, tendo como função principal a desvinculação em relação ao objeto. Em contraste, o narcisismo de vida, base da neurose, se estrutura a partir do investimento do objeto no sujeito, assumindo função objetalizante: possibilita a relação objetiva, a manutenção de relações mais estáveis e a capacidade de investir libido nelas (GREEN, 1988).

Enquanto o conflito na neurose é centralizado na conflitiva edípica, na não neurose o centro é a própria sobrevivência do Eu. Não há – ou há pouco – espaço para a busca pelo prazer; em vez disso, o sujeito utiliza toda a sua economia libidinal para manter a própria sobrevivência (MINERBO, 2020). Como seu Eu não foi bem constituído, ele tem dificuldades para atuar como mediador entre as instâncias psíquicas, apresentando importantes cisões. Seu predomínio pulsional é o da pulsão de morte, então sua busca não é por prazer, mas pela integração. Esse sujeito constitui-se pelo que Machado e Paim Filho (2021) conceituam como masoquismo não erógeno, o masoquismo em que a prevalência se dá pela pulsão de morte, pouco amalgamada pela pulsão de vida. Isso é diferente do que propõe Freud (1924) com o conceito de masoquismo erógeno primário, no qual a pulsão

de morte é amalgamada pela pulsão de vida, base da constituição de toda a malha psíquica, que será a base da constituição de um aparelho psíquico passível de transformar intensidade em representações. Seria isso o que Freud (1923) chama de “fusão incompleta das pulsões”, localizada no mais arcaico do inconsciente não recalcado? Segundo Machado e Paim Filho (2021, p. 70), “[...] fusão incompleta – que significa um enlace pulsional parcial, portanto, não é um desencontro, mas sim um encontro que nunca houve: a eterna vigência de um *quantum* pulsional que não se deixa ligar na psique – *das Ding*”. Disso os autores derivam duas vicissitudes: o trauma estruturante e o trauma primordial não estruturante. É a esse último que nos referimos neste momento, enquanto o primeiro foi abordado na discussão sobre a neurose.

Pela desintrincação pulsional, há predomínio da agressividade e baixa tolerância à frustração. O conflito não é tolerado, mas evacuado, e há falhas na simbolização. Em vez de angústia de castração, há angústia de aniquilamento, intrusão e fragmentação. “O agir compulsivo é a marca de um comportamento que não tolera o adiamento, podendo conjecturar sobre a prevalência do pulsional não ligado que impõe a descarga em ato” (MACHADO; PAIM FILHO, 2021, p. 79). Para esse sujeito, a realidade é muito amedrontadora, pois seu interior lhe é muito assustador.

Segundo Green (1988), isso é consequência de uma mãe viva que se fez morta e de um pai inacessível a esse bebê. O autor teoriza sobre a ideia da mãe morta, a mãe que não morreu no plano do real, mas que morreu em termos de investimento libidinal no bebê. Ela estava lá, mas, em algum momento muito arcaico da vida do sujeito, deixou de estar, não mais investindo no filho. Essa mãe o alimenta, lhe dá banho, o troca e o põe para dormir, mas não lhe dá o essencial: seu afeto, seu olhar, seu interesse, sua libido. Diferente da mãe operativa – que nunca esteve, que nunca investiu nele –, a mãe morta investiu, mas deixou de investir. Esse bebê fica psiquicamente sozinho, tendo de lidar com

a própria agressividade destrutiva pela impossibilidade de ela ser contida pelo investimento libidinal da mãe. Além disso, fica sem explicação quanto ao motivo pelo qual a mãe, antes presente, agora se faz ausência. Isso o força a uma triangulação precoce: a criança, a mãe e o objeto desconhecido do luto da mãe, que será condensado com a figura do pai.

O bebê, certo de ser o centro do universo materno, considera-se o responsável por tal fato, por conta das suas pulsões para com o objeto. A fim de defender-se, ele inicia uma série de tentativas de reparação, que se mostram inúteis. Assim, o Eu inicia diversas defesas, sendo a primeira delas o desinvestimento do objeto materno e a identificação inconsciente com a mãe morta (GREEN, 1988). Pelo desinvestimento, “seu resultado é a constituição de um buraco na trama das relações objetais com a mãe”, e a identificação

[...] é a única maneira de restabelecer uma reunião com a mãe [...]. De fato, não há uma reparação verdadeira, mas mimetismo, cuja finalidade, não podendo mais ter o objeto e continuar a possuí-lo tornando-se não como ele, mas ele mesmo [...]. Daí seu caráter alienante (GREEN, 1988, p. 249).

Podemos pensar em uma possível articulação com o conceito de traumatismo primário, do psicanalista René Roussillon (2012), segundo o qual o bebê passa por um trauma nos primórdios da sua vida. Essa definição se diferencia do conceito clássico de trauma da teoria freudiana, que estaria relacionado à sexualidade e seria o núcleo da conflitiva neurótica. A esse trauma clássico, Roussillon nomeia “traumatismo secundário”, que pode ser experienciado, representado e recalcado. Mesmo que o sujeito não recorde da vivência de forma consciente, quando passa pela experiência, ele já possui um aparelho psíquico que dá conta de transformar a marca em representação, e nós temos notícias desse trauma pelo caminho da formação do sintoma neurótico. Já no trauma primário,

[...] a experiência não alcança o status de vivência, uma vez que a resposta ao evento é extremamente paradoxal. Por um lado, a experiência foi vivida, deixando marcas e espécies de “pegadas” no psiquismo, mas, por outro lado, não houve uma apropriação subjetiva disso, que foi vivido como tal (CIDADE; ZORNIG, 2016, p. 32).

Como consequência do traumatismo primário, Roussillon propõe que a clivagem do Eu constitui a defesa primordial diante do que denomina “sofrimentos narcísico-identitários”, entendidos como diferentes manifestações psicopatológicas cuja questão central é o narcisismo. A clivagem do Eu permite que o traumatismo primário faça parte da constituição do sujeito sem se fazer saber. É o inominável, a dor que não cessa e da qual não se sabe. Porém, a clivagem do Eu não é capaz de desfazer o trauma: nenhuma defesa é capaz de fazer não existir o que existiu. Seu destino é a busca por se fazer saber, já que, pela compulsão à repetição, aquilo tende a um eterno retorno (CIDADE; ZORNIG, 2016).

Devido ao tempo no desenvolvimento em que foi experienciado, o clivado não foi representado; assim, não retorna em forma de representação e simbolização (características dos estados neuróticos), mas em ato ou no corpo. Aqui, podemos nos indagar: seria a experiência de vivenciar a mãe morta um traumatismo primário? Uma mãe que investe libidinalmente mas que deixa de investir, deixando o *infans* sozinho para lidar com sua própria existência e com suas pulsões destrutivas, poderia ser o cerne de um trauma arcaico, sem palavras, sem representação, tão antigo na história desse indivíduo que caracterizaria o conceito de traumatismo primário? Esse sujeito, que não teve acesso ao mundo do simbólico, nos mostra seu caos psíquico via ato. Não há representação, não há palavra: há ato. É esse contexto que o uso de drogas na não neurose ocupa. Um uso que fala mais sobre a necessidade do sujeito de algo externo que lhe dê contornos psíquicos

para a manutenção da própria existência e para lidar com a própria angústia – nesse caso, contínua.

Green (1988) diferencia dois tipos de angústia: a branca, contínua, e a vermelha, episódica. A angústia vermelha está relacionada à angústia de castração, sendo denominada dessa forma pela relação com uma ferida aberta sangrenta, simbolizando a ferida corporal da castração. Ela aparece em momentos em que o sujeito se depara com questões que remetem ao seu complexo de castração. Por sua vez, a angústia branca está relacionada ao desinvestimento do objeto no narcisismo primário, por isso é contínua. A angústia branca é consequência direta da mãe morta e de seu inicial investimento e posterior desinvestimento, na medida em que a criança vivencia um estado de vazio ocasionado pelo desinvestimento libidinal, que leva a um trauma narcísico – ela não foi a “His Majesty the baby”, como vimos anteriormente na neurose. Não houve um objeto que fornecesse contorno e borda para sua destrutividade/pulsão de morte, algo que a libidinizasse, fazendo-a operar pelo *status* da sexualidade e do princípio do prazer. Esse sujeito luta sozinho contra toda a sua destrutividade interna, tendo o pouco de libido da época em que sua mãe se fazia presente.

Na análise, a série branca apresenta-se principalmente pelo vazio e pelo tédio, que remetem ao desinvestimento libidinal da mãe. Costumeiramente, os pacientes demonstram dificuldade em construir um projeto de vida, já que o vazio os domina, e com eles devemos evitar a intervenção clássica de quando os pacientes neuróticos nos questionam o que devem fazer de sua vida, isto é, não devemos lhes devolver a pergunta. Essa pergunta lhes é avassaladora, pois toca justamente no cerne da sua problemática: eles não sabem o que querem para sua vida, pois não há espaço ou há pouco espaço psíquico para investimentos libidinais, já que todo o seu investimento está voltado para se manter existindo. Eles não questionam pois querem que alguém se responsabilize por suas próprias escolhas; eles questionam pois não há espaço para que consigam construir sua própria existência.

Esse uso de drogas costuma se iniciar de forma mais intensa em comparação com o uso abordado anteriormente, e é comum que pouco tempo de uso já leve o sujeito a buscar tratamento (ou que alguém o faça por ele). De fato, esse uso o coloca no limite de sua vida. Não é incomum que o consumo já comece em um contexto solitário, com grandes quantidades e alta frequência, podendo ser, inclusive, diário. Esse uso pode estar fortemente associado a práticas sexuais intensas e frequentes, mas nas quais há muito pouco de verdadeira sexualidade. Mais do que uma cena erótica, trata-se de comportamentos autocalmantes.

Segundo Minerbo (2013, p. 38), os comportamentos autocalmantes e aditivos são uma intensa busca por produzir uma experiência de “integração somatopsíquica”. O comportamento tem como núcleo central a própria sensação física. Em torno dela, o “eu se organiza e sente vivo e existindo”: “A sensorialidade autoinduzida ‘acalma’ a angústia e/ou ‘preenche’ o vazio” (MINERBO, 2013, p. 38). A autora cita como exemplos o sexo compulsivo, o jejum prolongado, a automutilação e a compulsão alimentar, todos comportamentos que podem trazer alívio à angústia ou estimular o ego tomado pelo tédio e pela angústia (branca). Minerbo (2017) diz ainda que tanto as substâncias psicoativas artificiais (as drogas) quanto as naturais (como adrenalina e a endorfina), produzidas por exercícios físicos em excesso ou por esportes radicais, são defesas contra o tédio e o vazio – a angústia branca – em forma de comportamentos aditivos.

Aqui, o uso de drogas não está relacionado à conflitiva do tornar-se adulto e responsabilizar-se pela própria existência, mas é uma espécie de defesa contra a série branca. O uso de drogas não é um meio para manter-se central na trama familiar, mas talvez uma tentativa de ocupar esse lugar pela primeira vez.

Nesse caso, o sujeito não usa drogas para evitar o desprazer, potencializar o prazer e manter-se como o centro da cena edípica familiar, como vimos anteriormente. Ele usa drogas para tentar lidar com seu vazio, sua agressividade, sua dificuldade de manter relacionamentos e

a falta de sentido e propósito em sua vida. Se anteriormente pensávamos em um uso de drogas libidinizado, aqui estamos pensando em um uso de drogas que é o eterno repetir do traumático buscando ligação. Ele não repete para recordar: ele repete pois não há uma representação para a experiência que vivenciou na relação com seus objetos primários. Aqui, podemos pensar em um aparelho psíquico repleto de buracos, que o sujeito tenta preencher com agressividade, o que é resultado do parco investimento libidinal que recebeu de sua mãe.

As adições abrangem a ideia de excesso, repetição e um comportamento compulsivo que tem como finalidade aplacar as tensões internas e que revelam aspectos do funcionamento mental mais primitivo – prevalência de um masoquismo primário não erógeno –, anterior ou dissociado do recalçamento. Encontra-se aí a pulsão não domesticada, em seu estado mais original. As adições subvertem o princípio do prazer e se sobrepõem a ele, expressando sua destrutividade. Elas escravizam e subjugam o corpo, evidenciando a falta de mediação psíquica (MACHADO; PAIM FILHO, 2021, p. 81).

Esse sujeito, que passou pelo traumático desamparo em sua infância, precisa encontrar na análise e no analista a possibilidade de viver esse período infantil que lhe foi tomado. O analista, por sua vez, deve ser capaz de tolerar essa vivência infantil do sujeito, que não é da ordem da reminiscência, e sim da revivescência (GREEN, 1988 *apud* TARRAGÓ, 2018). O que o paciente coloca em ato, o analista coloca em palavra. O que vem disruptivo, agressivo, raivoso, o analista suporta – sobreviver a esse tanático talvez seja uma das tarefas fundamentais e mais difíceis dessa análise. Sobreviver e não reproduzir a vivência infantil de desamparo e de violência, propiciando um lugar no qual o outro é suportado e respeitado em sua alteridade, é a possibilidade desse sujeito de ter outra vivência de relação objetal.

A tristeza, transformada em raiva devido à limitada capacidade de compreensão de seu mundo interno, deve ser nomeada pelo analista, que muitas vezes é a primeira pessoa a auxiliar o sujeito no processo — simples em sua essência, mas complexo, e quase impossível para ele — de reconhecimento de seus estados emocionais. Igualmente importante é a manutenção da frequência e da constância da análise, que estabelece um ritmo organizador para o sujeito, tanto em sua vida material quanto em sua vida psíquica. Constância e presença que, talvez pela primeira vez, ele experimente em suas relações. Saber onde, quando e em qual horário encontrará o analista pode constituir, muitas vezes, a única certeza em seu cotidiano.

Tarragó (2018, p. 112) nos diz que nesses pacientes

[...] a neurose de transferência é potencialmente substituída pelo efeito da contratransferência como instrumento de análise, uma vez que o movimento transferencial dominante não obedece à lógica do deslocamento. A lógica nestes casos é o retorno da vivência não integrada e não introduzida na cadeia associativa do analisando.

Pela via da contratransferência, é possível que a dupla analítica faça um movimento de regressão, chegando a esse traumático não representado, àquilo que ficou em marcas mnêmicas e que não pode ser representado por conta da precariedade desse aparelho psíquico. “Tomar contato, sentir em si, aceitar-se depositário de algo não decifrado, traduzir e transformar para devolver ao analisando seria o que se propõe, neste artigo, elucidar como *ação específica possível para o analista*” (TARRAGÓ, 2018, p. 112, grifo do autor).

Mas o que seria essa ação específica? Para Hausen *et al.* (2016), o conceito remonta ao próprio Freud (1895), quando pensa sobre as marcas inaugurais do aparelho psíquico, que fariam emergir um corpo erógeno de um corpo somático. É importante destacar que Januzzi e

Guerra (2023) pontuam que na obra freudiana o termo “desamparo” aparece diretamente vinculado ao conceito de ação específica.

Quando a pessoa que ajuda executa o trabalho da ação específica no mundo externo para o desamparado, este último fica em posição, por meio de dispositivos reflexos, de executar imediatamente no interior de seu corpo a atividade necessária para remover o estímulo endógeno. A totalidade do evento constitui então a experiência de satisfação, que tem as consequências mais radicais no desenvolvimento das funções do indivíduo (FREUD, 1895, p. 370).

O *infans* depende de um outro alheio a si próprio para executar tarefas que irão garantir não apenas a constituição de um aparelho psíquico simbólico – pela tentativa da reprodução da experiência de satisfação pela via da alucinação –, mas sua própria sobrevivência. Se transpormos essas noções para a relação analítica, será possível pensar que uma análise pode produzir efeitos tão profundos?

Não seria, então, uma ação específica do analista manter-se vivo na sessão, sobrevivendo à destrutividade do sujeito, traduzindo em palavras o ato e em símbolo o que não foi representado, e oferecendo uma nova experiência de relação objetal por meio da transferência e da contratransferência – uma relação na qual Eros prevalece sobre Tãnos, sustentada pela própria economia pulsional do analista?

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

O trabalho com analisados usuários de álcool e outras drogas, seja na clínica da neurose ou da não neurose, não difere do trabalho analítico com outras questões, mas certamente tem suas particularidades. Em termos de prática analítica, Torossian (2008, p. 145) nos alerta:

Uma das dificuldades encontradas em situações como essa reside em não atribuir ao uso das drogas uma significação moral ou uma preocupação com os prejuízos para a saúde, evitando, dessa forma, colar-se aos discursos institucionais ou científicos biologizantes. Não trabalhamos a partir de um saber absoluto sobre as drogas, um saber a partir do qual possamos indicar a melhor saída para “livrar-se” das mesmas, mas a partir de uma verdade inconsciente, verdade essa que nos levará a escutar o recurso ao tóxico.

O uso que o sujeito faz de drogas é menos importante do que o uso que o sujeito faz das drogas. Desse modo, é mais importante apostarmos na técnica psicanalítica da não sugestibilidade do que o sujeito deve ou não fazer de sua vida, se deve ou não parar com o uso de drogas. O quão terapêutico é condicionarmos a continuidade de uma análise a determinado período de abstinência do uso de drogas?

Segundo Giacobone (2014, p. 196):

Em confluência com as diretrizes das políticas públicas para o tratamento de usuários de álcool e outra drogas (NUNES et al., 2010), que preconizam a prática da redução de danos, a psicanálise sustenta que, a partir da relação transferencial, pode-se criar uma história que ofereça um novo destino à intensidade pulsional e, conseqüentemente, que (re)insira o sujeito na cadeia metafórica e na lógica do desejo. Para que essa operação aconteça, o pressuposto da abstinência deve localizar-se no território do analista, conforme a recomendação freudiana (FREUD, 1912), pois, ao situá-la do lado do analisante, se cria uma exigência que impossibilita a intervenção e, para a psicanálise, um entrave para o estabelecimento do campo transferencial.

No trecho destacado, Giacobone (2014) enfatiza dois aspectos importantes para a clínica com usuários de álcool e outras drogas, e ambos têm uma profunda relação entre si: a redução de danos e a abstinência do analista. A autora faz um jogo de palavras relacionando a abstinência do uso de drogas com a abstinência enquanto técnica do analista; ela aponta que, da mesma forma que o analista não opina sobre a profissão ou o matrimônio do seu analisando, também não deve opinar se ele deve ou não cessar o uso de drogas.

Já por redução de danos podemos compreender um campo de estudo e atendimento para usuários de álcool e outras drogas baseado em uma ética do cuidado que coloca o sujeito, e não a substância que ele utiliza, como centro. Essa abordagem respeita as formas e os caminhos pelos quais o sujeito vai construindo sua própria história e sua relação com as drogas, incluindo a escolha ou não pela abstinência. Pela ética da redução de danos, o analisando é quem deve tomar as decisões sobre sua própria vida de forma autônoma:

A redução de danos, como concepção que flexibiliza as abordagens voltadas ao sujeito envolvido com as drogas, não promete um objeto harmônico ou a recuperação de um sujeito ideal. Ao contrário, valoriza a singularidade e o tempo do sujeito, não impondo ideais pré-formatados ou impossíveis (CONTE, 2004, p. 31).

Salim e Henriques (2021) utilizam-se da ideia de “clínica segregativa” de Beneti para descrever a compreensão do usuário de drogas como um doente a ser separado da sociedade e curado. Ora, haveria maior contrassenso à ética psicanalítica do que uma clínica segregativa e normatizadora?

A relação com a psicanálise reside justamente na mudança da posição sujeito-substância. Nesse sentido, o tratamento não se centra no uso ou não uso da substância, e sim na cadeia sintomatológica que o

objeto droga simboliza/representa. Aqui, não questionamos se o sujeito faz uso ou não, nem qual é a substância ou a quantidade utilizada: questionamos a que está servindo esse uso. Segundo Conte (2004, p. 32), a aproximação entre redução de danos e psicanálise ocorre especialmente nas formulações de ambas, que empreendem uma

[...] a tentativa de implicação do sujeito toxicômano em seu discurso, em seus atos e no laço social – enfim na direção do tratamento. Reduzir danos subjetivos auxilia a romper com o ideal de cura sem, no entanto, decretar ausência de cura como pressuposto.

Por mais que a temática não se esgote em termos teóricos, podemos afirmar convictamente que as adições estão, sim, no campo teórico e clínico da psicanálise. Quando passamos a pensar não mais em uma substância, mas no aparelho psíquico, na relação objetal e na sexualidade infantil, tiramos o protagonismo das adições em si, e o sujeito passa a ser o centro da sua análise – e, portanto, da sua história e da sua vida.

REFERÊNCIAS

BRASIL. Gabinete de Segurança Institucional. Secretaria Nacional de Políticas sobre Drogas. **Glossário de álcool e drogas**. 2. ed. Brasília: Secretaria Nacional de Políticas sobre Drogas, 2010.

CARNEIRO, H. **Drogas: a história do proibicionismo**. São Paulo: Autonomia Literária, 2018.

CIDADE, N. O. P.; ZORNIG, S. A.-J. Trauma, temporalidade e inscrição psíquica. **Cadernos de Psicanálise**, v. 38, n. 35, p. 29-47, 2016.

CONTE, M. Psicanálise e redução de danos: articulações possíveis? **Revista da Associação Psicanalítica de Porto Alegre**, Porto Alegre, n. 26, p. 23-33, 2004.

FIGUEIREDO, L. C. A presença de Melanie Klein na psicanálise contemporânea. In: CINTRA, E. M. U.; RIBEIRO, M. F. R. (org.). **Melanie Klein na psicanálise contemporânea: teoria, clínica e cultura**. São Paulo: Zagodoni, 2019. p. 34-41.

FREUD, S. (1893-1895). Casos clínicos: Miss Lucy R., 30 anos. In: FREUD, S. **Estudos sobre a histeria (1893-1895) em coautoria com Josef Breuer**. São Paulo: Companhia das Letras, 2016. p. 155-180. (Obras completas, 2).

FREUD, S. (1895). Projeto para uma psicologia científica. In: FREUD, S. **Obras psicológicas completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1969. p. 381-517. (Edição standard brasileira, 1).

FREUD, S. (1897). Extratos dos documentos dirigidos a Fliess: carta 79. In: FREUD, S. **Obras psicológicas completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1969. p. 367-369. (Edição standard brasileira, 1).

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. (1912). Recomendações ao médico que pratica a psicanálise. In: FREUD, S. **Observações psicanalíticas sobre um caso de paranoia relatado em autobiografia (“O caso Schreber”), Artigos sobre técnica e outros textos (1911-1913)**. São Paulo: Companhia das Letras, 2010. p. 147-162. (Obras completas, 10).

FREUD, S. (1914). Introdução ao narcisismo. In: FREUD, S. **Introdução ao narcisismo, Ensaio de metapsicologia e outros textos (1914-1916)**. São Paulo: Companhia das Letras, 2010. p. 13-50. (Obras completas, 12).

FREUD, S. (1915). Os instintos e seus destinos. In: FREUD, S. **Introdução ao narcisismo, Ensaio de metapsicologia e outros textos (1914-1916)**. São Paulo: Companhia das Letras, 2010. p. 51-81. (Obras completas, 12).

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, 14).

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). O problema econômico do masoquismo. In: FREUD, S. **O Eu e o Id, “Autobiografia” e outros textos (1923-1925)**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011. p. 184-202. (Obras completas, 16).

FREUD, S. (1926). Inibição, sintoma e angústia. In: FREUD, S. **Inibição, sintoma e angústia, O futuro de uma ilusão e outros textos (1926-1929)**. São Paulo: Companhia das Letras, 2014. p. 13-123. (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).

GIACOBONE, R. Proteção narcísica ou abandono egóico: reflexões sobre subjetividades drogadictas. In: CENTRO DE ESTUDOS PSICANALÍTICOS DE PORTO ALEGRE (org.). **Para uma introdução ao narcisismo: reflexo e reflexões**. Porto Alegre: IPSDP, 2014. p. 188-203.

GREEN, A. **Narcisismo de vida, narcisismo de morte**. São Paulo: Escuta, 1988.

HAUSEN, D. *et al.* Vazio teórico, inquietações na clínica. In: CENTRO DE ESTUDOS PSICANALÍTICOS DE PORTO ALEGRE (org.). **Sexualidade: e Três ensaios sobre a teoria da sexualidade – Sigmund Freud**. Porto Alegre: CEPdePA; Evangraf, 2016. p. 148-168.

JANUZZI, M. E. S.; GUERRA, A. M. C. A ação específica e suas coordenadas em Freud. **Tempo Psicanalítico**, Rio de Janeiro, v. 55, p. 467-492, 2023.

KEHL, M. R. **Ressentimento**. 2. ed. São Paulo: Boitempo, 2020.

MACHADO, A. P. T.; PAIM FILHO, I. A. Masoquismo: destino das pulsões – origem do sujeito. In: VITÓRIA, J. C.; PAIM FILHO, I. A.; DUTRA, M. L. P. (org.). **Pulsão de morte**: a inegável existência do mal. Porto Alegre: CEPde-PA, 2021. p. 63-87.

MALBERGIER, A.; AMARAL, R. A. do. **Conceitos básicos sobre o uso abusivo e dependência de drogas**. São Luís: UNASUS; UFMA, 2013.

MELMAN, C. **Alcoolismo, delinquência e toxicomania**: uma outra forma de gozar. São Paulo: Escuta, 2000.

MINERBO, M. **Neurose e não neurose**. São Paulo: Blucher, 2020.

MINERBO, M. O tédio e a clínica do vazio. **Revista Brasileira de Psicanálise**, São Paulo, v. 51, n. 3, p. 53-63, 2017.

MINERBO, M. Ser e sofrer, hoje. **Ide**, São Paulo, v. 35, n. 55, p. 31-42, 2013.

ROUSSILLON, René. O desamparo e as tentativas de solução para o traumatismo primário. **Revista de Psicanálise da SPPA**, Porto Alegre, v. 19, n. 2, p. 271-295, 2012.

SALIM, A. L. D.; HENRIQUES, R. S. P. Psicanálise lacaniana e redução de danos: encontros e desencontros. **Mental**, Barbacena, v. 13, n. 23, p. 4-24, 2021.

TARRAGÓ, M. M. S. Para nascer, basta estar vivo: o trabalho da contratransferência na análise de casos fronteiriços. **Revista do CEPdePA**, Porto Alegre, v. 25, p. 99-122, 2018.

TOROSSIAN, S. D. Transferência e angústia na clínica das toxicomanias. **Revista da Associação Psicanalítica de Porto Alegre**, Porto Alegre, n. 34, p. 140-148, 2008.

WORLD HEALTH ORGANIZATION. **Lexicon of alcohol and drug terms**. Geneva: World Health Organization, 1994. Disponível em: <https://www.who.int/publications/i/item/9241544686>. Acesso em: 14 nov. 2024.

The Pains of Narcissus and Oedipus: A Perspective Through Addictions

ABSTRACT

This article discusses drug use as a singular expression of each subject's drive economy. It differentiates the modes of addiction in neurotic and non-neurotic structures: in neuroses, drugs operate as an attempt to suspend castration and maintain the subject within the Oedipal scene; in non-neuroses, primary failures in psychic constitution and early libidinal disinvestment predominate. The paper argues that addictions constitute a legitimate field of psychoanalytic work and reflection, repositioning the subject—rather than the drug—at the center of the analysis. It proposes that psychoanalytic technique, rather than focusing on the substance or on abstinence, should privilege the subject's implication, sustained by the ethics of psychoanalysis and harm reduction.

Keywords: Psychoanalysis. Addictions. Narcissism. Oedipus. Harm Reduction.

Recebido em 16/06/2025

Aprovado em 20/08/2025

Desejo de resistência: virá que eu vi!

Natália Macedo Cavagnoli¹

RESUMO

Sob o entendimento de que os sonhos têm potencial revolucionário, o presente artigo costura possíveis articulações entre a teoria psicanalítica dos sonhos e o papel central do material onírico para os povos originários. Ao apresentar o termo “oniropolítica”, o trabalho instiga a revisitar a importância do sonho como estratégia para a sobrevivência cultural e étnica, justamente por reforçar o desejo de continuidade dos povos. Partindo dos povos xavante e yanomami, o artigo demonstra as funções política e cultural dos sonhos, salientando a oralidade e a transgeracionalidade como fatores definidores. Por fim, o artigo propõe um olhar decolonial sobre a psicanálise, sugerindo uma forma original de correlacionar sonho, temporalidade, resistência étnica e alteridade.

Palavras-chave: Psicanálise. Sonhos. Decolonialidade. Povos originários.

1 SONHOS, SONHOS SÃO (?)

Nós temos olhos que se abrem para dentro, esses que usamos para ver os sonhos. O que acontece, meu filho, é que quase todos estão cegos, deixaram de ver esses outros que nos visitam. Os outros? Sim, esses que nos acenam da outra margem. E assim lhes causamos uma total tristeza.
(Mia Couto, *Estórias abensonhadas*)

1 Médica psiquiatra. Membro provisório do Centro de Estudos Psicanalíticos de Porto Alegre (CEPdePA). E-mail: nataliacavagnoli@gmail.com.

No século XVII, na região norte-americana dos Grandes Lagos, o povo indígena iroquês cultuava uma única divindade: o *sonho*. A esse deus, eram submissos e devotos, e suas ordens eram estritamente seguidas. Logo ao despertar, era necessário que reproduzissem com exatidão aquilo que haviam sonhado; caso contrário, poderiam ser violentamente punidos.

Os iroqueses entendiam o sonho como uma linguagem capaz de anunciar os desejos mais “profundos, ocultos e inatos” (WALLACE, 1958, p. 234, tradução nossa) de sua alma, e, para satisfazê-la, era necessário que tais desejos fossem realizados. Quando a prática na vigília era impossível, a alma irritava-se, atordoando os pensamentos e o bem-estar do sujeito, cujo corpo também poderia adoecer. A importância desses desejos secretos da alma manifestados no sonho era tanta que a eles dava-se uma denominação específica: *ondinnonk*.

É curiosa a semelhança entre o *ondinnonk* dos iroqueses e a teoria dos sonhos de Freud, surgida dois séculos depois, que também postulou o sonho como a realização de um desejo. Contudo, tal interpretação não é a única possível: de fato, “as evidências históricas mais antigas sobre a ocorrência de sonhos remontam ao próprio início da civilização” (RIBEIRO, 2019, p. 21), e a importância a eles atribuída é notável e diversa. Ao longo do tempo, o sonho se inscreveu antropológicamente, entre outras coisas, como oráculo, preditor do futuro, indicador de maus e bons presságios, acesso ao mundo dos mortos e às divindades.

Os sonhos podem ser, ainda, um ponto de origem dos mitos fundadores de algumas culturas, implicando, assim, o conteúdo onírico na composição da cosmogonia desses povos. Ribeiro (2019, p. 68) atenta para a importância da oralidade na transmissão desses mitos ao salientar que, com o surgimento da escrita, a comunicação com os deuses e o acesso ao conhecimento mitológico através dos sonhos e dos transe alucinatórios foram enfraquecendo. Não era mais preciso alucinar: as palavras já estavam gravadas e assim eram propagadas.

A transmissão oral, portanto, tem suma importância na manutenção dos mitos dos povos originários, que desse modo são atualizados e propagados entre as gerações, como afirmam Kopenawa e Albert (2015, p. 65-66):

As palavras dos xapiri estão gravadas no meu pensamento, no mais fundo de mim. São as palavras de *Omama*. São muito antigas, mas os xamãs as renovam o tempo todo. Desde sempre, elas vêm protegendo a floresta e seus habitantes. Agora é minha vez de possuí-las. Mais tarde, elas entrarão na mente de meus filhos e genros, e depois, na dos filhos e genros deles. Então será a vez deles de fazê-las novas. Isso vai continuar pelos tempos afora, para sempre. [...] Ficarão sempre no nosso pensamento, mesmo que os brancos joguem fora as peles de papel. [...] Muito tempo depois de eu já ter deixado de existir, elas continuarão tão novas e fortes como agora.

A exemplo do povo yanomami, ao qual Kopenawa pertence, os indígenas que habitam o território brasileiro resistem através de sua cultura e pela forma como suas tradições se perpetuam. Cada agrupamento indígena conta com sua própria cosmogonia, o que resulta em um rico repertório mitológico e cultural. Para muitos deles, o sonho atrela-se à sua sobrevivência cultural e, por consequência, étnica, assumindo assim um papel “onipolítico” (DUNKER, 2022).

Em consonância, Kopenawa postula que a política, para os yanomami, advém das palavras de *Omama* e dos *xapiri*, que “penetram no pensamento com a yãkoana e o sonho” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 390). Seus xamãs são os únicos capazes de receber tais palavras em sonhos, e assim apresentam as leis e o modo de governar entre os yanomami.

Para os xavantes, os mitos originários são também expressos através dos sonhos, que assim ganham lugar como luta política pela con-

tinuidade de seu povo, já que a narração dos mitos fundamenta sua resistência étnica. “Lembranças do passado dependem de comportamentos presentes e também futuros: o passado não pode ser dissociado dos comportamentos que o preservam. Naquilo que conta das vidas dos criadores, [...] *o futuro do passado reside no modo como eles são lembrados no presente*” (GRAHAM, 2018, p. 260, grifo nosso).

Na contrapartida da pluralidade existente nos mitos originários de cada povo, Freud, em *Totem e tabu* (1913), apresenta um mito universal único: o mito da horda primeva. Toda a civilização, segundo o pai da psicanálise, derivaria da proibição instituída a partir dos tabus do incesto e do parricídio (FREUD, 1913). Nos tempos atuais, Nuñez (2023) questiona Freud pela indução à universalização do mito, estendendo sua crítica a todas as narrativas hegemônicas e colonialistas que se inscrevem como representativas de uma época, posto que ignoram outros povos, colocando-os à margem, mesmo que coexistam na mesma temporalidade.

Entretanto, se em *Totem e tabu* (1913) Freud se afasta da multiplicidade de cosmogonias possíveis, em *Construções em análise* (1937) ensaia uma convergência:

Se considerarmos a humanidade como um todo e substituirmos o indivíduo humano isolado por ela, descobriremos que também ela desenvolveu delírios inacessíveis à crítica lógica e que contradizem a realidade. Se, apesar disso, esses delírios são capazes de exercer um poder extraordinário sobre os homens, a investigação nos conduz à mesma explicação que no caso do indivíduo isolado. Eles devem seu poder ao elemento de verdade histórica que trouxeram à tona a partir do recalçamento do passado esquecido e primevo (FREUD, 1937, p. 287).

Outra possível aproximação que o mesmo texto propõe versa sobre as ditas *construções*. No decorrer de uma análise, em alguns mo-

mentos, o analista se ocupa de reconstruir lacunas da história remota do analisando, a partir dos fragmentos que surgem ao longo do tratamento, através das “repetições de reações que datam da tenra infância e (de) tudo o que é indicado pela transferência em conexão com essas repetições” (FREUD, 1937, p. 277).

Lévi-Strauss (2008, p. 215) corrobora a equivalência entre a cura xamânica e a psicanálise:

[...] ambas buscam provocar uma experiência, e ambas conseguem fazê-lo reconstituindo um mito que o paciente deve viver, ou reviver. Num caso, é um mito individual que o paciente constrói com elementos tirados de seu passado e, no outro, é um mito social que o paciente recebe do exterior.

Mesmo que Freud (1901, p. 653) inicie seu trabalho *Sobre os sonhos* rejeitando deliberadamente a hipótese mitológica na origem dos sonhos – “hoje apenas uma minoria de pessoas cultas duvida de que os sonhos sejam um produto do próprio psiquismo” –, são possíveis algumas aproximações entre a teoria freudiana e a origem dos mitos dos povos indígenas, mais precisamente dos xavante e dos yanomami.

Observa-se que, tanto no sonho de Freud quanto nos mitos indígenas, há elementos que podem ser interpretados de múltiplas formas. Ao interpretar um sonho no método psicanalítico, busca-se desfazer o trabalho do sonho; através da condensação e do deslocamento (de investimento psíquico), os pensamentos oníricos se convertem em conteúdo manifesto. O sonho chega distorcido e com grandes lacunas mnêmicas. Conforme Freud (1900, p. 540), o que nos lembramos já “foi mutilado pela infidelidade de nossa memória, que parece singularmente incapaz de reter um sonho e bem pode ter perdido exatamente as partes mais importantes do seu conteúdo”. Assim, nessa tentativa de recuperar o sonho, percebe-se que vários elementos podem representar vários pensamentos oníricos, e vice-versa.

Entre os yanomami e os xavante, os mitos, ao serem interpretados, também passam por diversas manipulações ao longo da transmissão oral. Assim, de tempos em tempos, os elementos que compõem o mito passam por uma transformação a fim de se adaptar ao grupo, que também é responsável pela interpretação e pela transmissão do mito.

Partindo, portanto, dos mitos que tecem a cosmogonia indígena, chega-se, finalmente, aos sonhos dos xavante e dos yanomami. Ambos têm o conteúdo onírico como fonte de seus mitos, o que evidencia a importância dos sonhos em sustentar as tradições e a transmissão de conhecimentos entre as gerações. Assim, o sonho torna-se uma fonte de resistência ao reforçar o desejo de continuidade dos povos, e contorna uma importante epistemologia política, já que “é forma de vida que pode efetivamente nos ajudar a enfrentar a crise bionecropolítica de nossos tempos” (DUNKER, 2022, p. 31). Um yanomami, após despertar de um sonho, pode proferir: “eu não morro, ainda estou vivo” (LIMULJA, 2022, p. 145). Um xavante entoia e performa o canto do sonho: “xavante vão continuar para sempre xavante” (GRAHAM, 2018, p. 57).

2 SONHEMOS!

Desafiando nossa ideia de linearidade do tempo, imaginemos um tempo espiralar. Um tempo em que passado, presente e futuro entrecruzam-se, conciliando gerações e todos os elementos da natureza. Um tempo em que nossas ações são capazes de influenciar ancestralidades e descendências. Um tempo em que a natureza ocupa espaço vivo, propondo um afrouxamento de bordas, no qual, por vezes, os seres não se distinguem entre si.

Seguindo no desafio, imaginemos a fita de Moebius, que gera a ilusão de possuir dois lados, mas que, a partir de suas intrigantes torções, revela ter apenas um lado. Pensemos, como propõe Limulja (2023, p. 174), que as experiências vivenciadas, portanto, se coloca-

das nessa estrutura, afetariam o todo, ou seja, mesmo que ocorressem de um lado, repercutiriam do outro lado. A estrutura permite, porém, que se estabeleça uma oposição – um “frente e verso” – que diferencia as partes.

Ao aglutinar o tempo espiralar e as experiências na fita de Möbius, é possível compreender o modo de viver dos povos indígenas. As oposições que delimitam nossas vivências, para eles, fornecem uma ideia de complementaridade. Avançando nessa ideia, é admissível conectar antagonismos: dia e noite, vivos e mortos, vida de vigília e sonhos, eu e outro, sonho individual e mito coletivo, mortais e deuses.

Por fim, um último exercício imaginativo: pensemos, audaciosamente, em uma coletividade na qual “eu”, “nós” e “outro” fundem-se e se constituem mutuamente. Imaginemos um “eu” capaz de realizar trocas com o mundo ao tomar como sujeitos as florestas, os rios, as montanhas, os astros. Ainda, um “eu” que não exclui a subjetividade dos que já se foram e, conseqüentemente, está sempre atento às trocas possíveis com eles.

Um eu que abdica de suas certezas a cada transe, a cada sonho, permitindo que aflore, que venha à tona aquilo que ainda não se é, mas que está lá enquanto possibilidade. Um “eu” expandido, que sai de si para acessar conhecimentos de outro modo inalcançáveis, um eu que se metamorfoseia e que volta transformado, carregando no corpo, na memória do corpo, a experiência da metamorfose, que é a experiência do encontro com a alteridade. Um eu que carrega não apenas uma alteridade espacial, mas também as palavras dos que vieram antes (dos ancestrais) e dos que virão depois, num tempo que é cronológico e atemporal. Um eu que é sujeito, e ao mesmo tempo não é. Alteridade escrita na pele. Travessia cheia de perigos (SAAVEDRA, 2023, p. 34).

Se foi possível imaginar esse mundo sem nos perdermos na ideia de utopia, chegamos próximos de entender um tanto da subjetividade coletiva dos indígenas. E pensar que eles seriam os selvagens, e nós, os civilizados...

É notável, obviamente, que essa estrutura social é terreno fértil para os sonhos. Sigamos agora no percurso onírico desses povos.

3 UM MUNDO PARA SE OUVIR

Antes de tudo: o xavante é um povo que canta. A passagem do tempo é reconhecida através dos cantos – as entonações vocálicas distinguem-se entre as estações do ano e os turnos dos dias. A repetição atrela-se a estes “ciclos sonoros que conferem continuidade acústica à vida, [...] que dão forma a um sentido de permanência e durabilidade” (GRAHAM, 2018, p. 111).

Os *danho're* (termo que pode ser traduzido como “canto”, “dança”, “ritual”) ditam, portanto, a vida do povo xavante, e são instrumentos de coesão que narram sua cosmogonia. E de onde vêm essas canções? Dos sonhos. Os xavante esforçam-se e treinam para, no sonho, “pegar *danho're*”. Em algumas situações, sonham com alguém querido que se foi e que entoia um canto; em outras, sonham com os imortais e com os ancestrais mais remotos. Por vezes, sonham com um sonho e seu canto. Conforme Fuscaldó (2011, p. 72), um canto capturado resulta, quando lembrado, em um *rowapari danho're*, que pode se traduzir por “canto sonhado” ou “sonho-canção”. Atentemos para a fusão entre sonho e sensopercepção: para os xavante, o sonho não deixa de ser afetado pelos estímulos externos que vêm da visão e da audição.

[...] os *rowapari danho're* “entram” pelos ouvidos durante o sono, então não são produto de algum suposto inconsciente psíquico, não dependem de

alguma audição interna; pois são algo externo e, portanto, é importante estar receptivo, preparado para “pegá-los”, com os ouvidos abertos (FUSCALDO, 2011, p. 116).

A importância dos sentidos é tamanha que os xavante dormem de barriga para cima a fim de não obstruírem os ouvidos. Ademais, ao entrarem na vida adulta (jovens *ritai’wa*), passam por uma série de rituais, têm suas orelhas furadas e recebem seus brincos, que “lhes dão a habilidade necessária para que, em seus sonhos, ‘sintonizem’ os ancestrais” (GRAHAM, 2018, p. 175). A transição também coincide com o momento em que os jovens podem iniciar sua vida sexual, após um período de confinamento.

Porém, para os xavante, o sonho transcende o sonhador. Quando um deles captura um *rowapari-danho’re* e dele se recorda ao acordar, passa a repeti-lo, de modo a gravar seu conteúdo. O sonho, nesse momento, ainda tem sua subjetividade e influência. Contudo, como é concebido para uma coletividade, com ela é dividido: o sonhador narra seu sonho. Outras vozes então se somam à narrativa, organizando o discurso “para que ele seja uma produção de múltiplos sujeitos na forma de múltiplas vozes” (GRAHAM, 2018, p. 205). O sonho aqui ganha uma autoria coletiva, que preserva sutilmente a autenticidade do sonhador mas que se dilui em polifonia. Alguns dos sonhos que entoam canções transmitidas pelos ancestrais são escolhidos para serem performados – mobilizando vários grupos para o *danho’re*. Os mais velhos opinam e acrescentam seus saberes, enquanto os mais novos performam.

Na performance, a fronteira entre o mundo dos vivos e dos mortos (e imortais) torna-se mais indistinta. De acordo com Graham (2018, p. 286), à medida que os atores vão se preparando para assumir a forma dos imortais, utilizando pinturas corporais, óleos e ornamentos, passam a se sentir como os criadores: “nós somos eles”.

A performance, por fim, é assistida por parte do grupo, e, pelas entoações e ritmos repetidos, novamente fica expressa – e ratificada – a ideia de continuidade infinita. “Para continuar sempre xavante. Para eternamente viver como xavante.”

4 “QUANDO O SOL ESTIVER ASSIM, EU VOU SENTIR SAUDADE”

No princípio de tudo, os yanomami apenas caçavam e perambulavam pela floresta, em um dia infinito: não havia noite. Até que o *mutum* (que representava a noite) foi visto por *Yawarioma*, que o acertou com uma flecha de breu incandescente. Assim, a grande noite espalhou-se, e os yanomami puderam enfim dormir. Com a noite, surgiu também o sonho.

A noite é o espaço para o sonho pois é nela que transitam os *xapiri*. Segundo Kopenawa e Albert (2015, p. 111), “os *xapiri* são as imagens dos ancestrais animais *yaori* que se transformaram no primeiro tempo. [...] vocês os chamam ‘espíritos’, mas são outros”. Esses outros somente podem ser vistos pelos xamãs, em seus sonhos ou sob efeito da *yãkoana*, uma substância psicoativa que leva a um transe e possibilita que a imagem vital do xamã viaje.

As cordas de nossas redes são como antenas por onde o sonho dos *xapiri* desce até nós diretamente. Sem elas, ele deslizaria para longe, e não poderia entrar em nós. Por isso nosso sonho é rápido, como imagens de televisão vindas de terras distantes. Nós sonhamos deste jeito desde sempre, porque somos caçadores que cresceram na floresta. Omama pôs o sonho dentro de nós quando nos criou. Somos seus filhos, e por isso nossos sonhos são tão distantes e inesgotáveis (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 461).

Quando um yanomami sonha, segundo Limulja (2022, p. 60), seu corpo fica na rede, e sua *utupê*, ou seja, sua imagem vital, se desprende e viaja para outros lugares. A *utupê* é “o lócus dos sentimentos, da volição e do conhecimento” (LIMULJA, 2022, p. 173), e tudo o que possa atingir o indivíduo passa primeiro pela imagem.

No tempo do sonho, tudo o que se vê é imagem, e, como não há temporalidade ou fronteira, qualquer imagem pode surgir. Logo, a visão é de suma importância – assim como se altera com a *yãkoana*, também traz ao sonho um cenário imagético amplo e dinâmico.

Com o pôr do sol, os yanomami adentram a noite, território do outro. É nesse istmo entre dia e noite que eles sentem saudade de quem está longe, pois é nesse período que as *utupê* se dispersam pela chegada da noite. Há outra saudade, porém, que permeia o sonho. Essa saudade é desencadeada pelo sentimento dos outros, segundo Limulja (2022, p. 112). No caso dos mortos, esses sonhos deixam a pessoa vulnerável, à mercê do desejo do outro:

Durante o sonho, portanto, a pessoa estaria mais suscetível à vontade e ao desejo do outro. Ao contrário do que supõe a psicanálise freudiana, para a qual o sonho seria o resultado de um desejo recalçado de quem sonha, no caso dos Yanomami o sonho se constitui antes como o desejo manifesto de um outro, seja esse outro um morto, um espírito ou um animal (LIMULJA, 2022, p. 115-116).

O sonhador, portanto, adquire em seu sonho a posição de presa – mas é ali também que aprende sua forma de resistir. Entre o povo yanomami, falar de morte e dos mortos é proibido. Nessa medida, quando alguém morre, em suas cerimônias fúnebres, todos os seus pertences são obliterados, seu nome não mais poderá ser pronunciado, e suas cinzas vão sendo enterradas ao longo de todo o ritual. Eles entendem que a *utupê* deixa o corpo assim que o indivíduo morre, e

seguirá no mundo imagético. Porém, esse morto tem saudade – volta no sonho para não ser esquecido e adverte, mesmo que nada se converse sobre: todos morrerão.

Portanto, para o sonhador – impedido de expressar seus sentimentos em relação a seu luto no coletivo –, os sonhos são o espaço em que pode elaborar suas perdas e encarar sua própria finitude. Limulja (2022, p. 122-124) explica que os yanomami, ao dormirem, experimentam uma pequena morte, acessam por um instante o *hutu-mosi*, o mundo dos mortos. Contudo, todas as manhãs, com seu despertar, reafirmam sua força: ao resistirem ao desejo mortífero do outro, mostram que podem continuar existindo, seja esse o outro que lhe tem saudade ou o outro “homem branco”: do garimpo, das epidemias, do desmatamento, da não demarcação de terras, dos assassinatos e do epistemicídio.

5 DA REDE AO DIVÃ

Por fim, pensemos em um mapa-múndi torcido tal qual uma fita de Moebius. Imaginemos suas grandes dimensões, suficientes para abarcar todos os opostos complementares, todas as cosmogonias e formas de vida. Uma superfície sem fronteiras, cujas curvas não permitam idealizar um espaço central ou periférico, e cujas catexias se transfiram em deslocamentos justos, tortuosos e dinâmicos. Um território que admita pluralidades imensuráveis que convidam a potentes intersecções e que reverberam um tempo que ocorre no agora, mas que também carrega o passado e o futuro. Um mapa-múndi onírico que oferece regressões progressivas, em que o passado e suas imagens condensadas passam pela percepção de forma a fundir-se ao futuro e a criar sensações amplificadas. Em suma, e se “pegássemos” um sonho -mapa-múndi-canção onde o sujeito e seu desejo, melodiosamente, encontrassem a alteridade e o desejo do outro? No divã, também se deita de barriga para cima!

REFERÊNCIAS

COUTO, M. **Estórias abensonhadas**. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

DUNKER, C. I. L. Antídoto onírico. **Quatro cinco um**, São Paulo, v. 64, p. 31, dez. 2022.

FREUD, S. (1900). A interpretação dos sonhos. In: FREUD, S. **Obras psicológicas completas de Sigmund Freud**. 4. ed. Rio de Janeiro: Imago, 1996. p. 371-642. (Edição standard brasileira, 5).

FREUD, S. (1901). Sobre os sonhos. In: FREUD, S. **Obras psicológicas completas de Sigmund Freud**. 4. ed. Rio de Janeiro: Imago, 1996. p. 653-699. (Edição standard brasileira, 5).

FREUD, S. (1913). Totem e tabu. In: FREUD, S. **Obras psicológicas completas de Sigmund Freud**. 4. ed. Rio de Janeiro: Imago, 1996. p. 13-167. (Edição standard brasileira, 13).

FREUD, S. (1937). Construções em análise. In: FREUD, S. **Obras psicológicas completas de Sigmund Freud**. 4. ed. Rio de Janeiro: Imago, 1996. p. 275-290. (Edição standard brasileira, 23).

FUSCALDO, A. I. A. **Rowapari Danho're sonhar e pegar cantos no xamanismo a'uwe**. 2011. Dissertação (Mestrado em Artes) – Instituto de Artes, Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, São Paulo, 2011.

GRAHAM, L. R. **Performance dos sonhos**: discursos de imortalidade xavante. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2018.

KOPENAWA, D.; ALBERT, B. **A queda do céu**: palavras de um xamã yanomami. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

LÉVI-STRAUSS, C. A eficácia simbólica. In: LÉVI-STRAUSS, C. **Antropologia estrutural**. São Paulo: Cosac Naify, 2008. p. 201-220.

LIMULJA, H. **O desejo dos outros**: uma etnografia dos sonhos yanomami. São Paulo: Ubu, 2022.

NUÑEZ, G. Um olhar indígena sobre a “psicanálise civilizada”: outras perspectivas sobre evolução e desenvolvimento. **Revista Plural**, Florianópolis, n. 6, p. 10-16, jul. 2023.

RIBEIRO, S. **O oráculo da noite**: a história e a ciência do sonho. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

RICARDO, F.; KLEIN, T.; SANTOS, T. M. (ed.). **Povos indígenas no Brasil**: 2017/2022. 2. ed. São Paulo: ISA – Instituto Socioambiental, 2023.

SAAVEDRA, C. Sonhos, transe e mirações. **Quatro cinco um**, São Paulo, v. 72, p. 34, jul. 2023.

WALLACE, A. F. C. Dreams and the wishes of the soul: a type of psychoanalytic theory among the Seventeenth Century Iroquois. **American Anthropologist**, Arlington, n. 60, p. 234-248, 1958.

Desire of resistance: I saw it coming!

ABSTRACT

Whilst understanding that dreams have a revolutionary potential, this article weaves together possible articulations between the psychoanalytic dream theory and the main role of the oneiric material among indigenous peoples. While presenting the term “oneiricpolitics”, the article instigates to revisit the importance of the dream as a strategy of cultural and ethnic survival, merely by reinforcing the desire for continuity of peoples. Starting from Xavante and Yanomami’s peoples, the article presents political and cultural roles of dreams, highlighting orality and transgenerationality as defining factors. In conclusion, the article proposes a psychoanalytic decolonial view as an original way of correlating dreams, temporality, ethnical resistance and alterity.

Keywords: Psychoanalysis. Dreams. Decoloniality. Indigenous peoples.

Recebido em 16/06/2025

Aprovado em 28/08/2025

Pobre Eu, implacável Supereu: o conceito de melancolia à luz do filme *A substância*

Elisa Cainelli Andreola¹

RESUMO

Este artigo propõe uma investigação metapsicológica da melancolia a partir da obra de Freud, articulando-a com perspectivas pós-freudianas sobre a constituição do sujeito melancólico e sua relação com o objeto perdido. O objetivo é descrever os mecanismos psíquicos da melancolia e explorar as implicações da identificação narcísica diante da perda do objeto e da atuação do Supereu sádico. Para tanto, realiza-se uma análise teórica dos textos *Luto e melancolia* (1917), *O Eu e o Id* (1923) e *O problema econômico do masoquismo* (1924), articulando conceitos como pulsão de morte, Supereu, Ideal de Eu e masoquismo moral. A análise é ampliada por contribuições de autores como Green (1988), Kehl (2009, 2020), Lambotte (1997) e Paim Filho e Garcia (2023), que ajudam a pensar a formação do Eu a partir do investimento do objeto cuidador, bem como os efeitos psíquicos da falha nesse processo. Como recurso alegórico, o filme *A substância* é utilizado para ilustrar a dinâmica melancólica, evidenciando o empobrecimento do Eu, o apagamento da subjetividade e a submissão a ideais inatingíveis frente

1 Psicóloga (Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul – PUCRS), analista em formação, membro provisório do Centro de Estudos Psicanalíticos de Porto Alegre (CEPdePA), especialista em saúde mental (Grupo Hospitalar Conceição – GHC). E-mail: elisa_andreola@hotmail.com.

a um Supereu tirânico e insaciável. Conclui-se que o Eu melancólico, fragilizado e pouco libidinizado, fica à mercê da pulsão de morte, cujo predomínio pode culminar em um aniquilamento subjetivo.

Palavras-chave: Melancolia. Supereu. Masoquismo. Pulsão de morte.

1 INTRODUÇÃO

Escrever a respeito da melancolia é debruçar-se sobre um conceito valioso e complexo, que atravessa a obra de Freud em diferentes épocas. Embora presente em momentos anteriores de seu percurso teórico, a melancolia é formalmente descrita por Freud em 1915, em um texto publicado em 1917, *Luto e melancolia*. Esse texto, o último da série de textos metapsicológicos da psicanálise, dá um importante lugar para os temas da *identificação* e da *instância crítica* no Eu. A perda de alguém é a parte inaugural do texto, que, em seu desenrolar, descreve a perda que ocorre dentro do Eu.

Na virada de 1920, após o texto *Além do princípio do prazer*, novos conceitos vieram à tona e outros tantos foram revisitados. Com o advento da noção de pulsão de morte, a melancolia pôde ser ainda mais explorada, lançando compreensões e novas dúvidas. Conceitos como *Eu inconsciente*, *Supereu sádico*, *reação terapêutica negativa*, *Ideal de Eu* e *masoquismo moral* ganharam corpo e se aliaram ao pensamento metapsicológico sobre a melancolia. Além disso, o poder destrutivo da pulsão de morte, quando desligada da libido, ganhou ainda mais expressão.

Neste trabalho, busco inicialmente expor o pensamento freudiano sobre a melancolia, percorrendo sua trajetória conceitual desde 1915, com os textos *Luto e melancolia*, *O Eu e o Id* e *O problema econômico do masoquismo*. A partir disso, lanço um olhar a algumas perspectivas pós-freudianas sobre a melancolia, explorando como diferentes autores compreendem a construção da subjetividade do melancólico e a forma de presença-ausência de seu objeto.

Por fim, recorro ao recurso cultural do filme *A substância* para ilustrar o funcionamento psíquico do melancólico. Tomo de empréstimo a história construída para pensar a melancolia de forma lúdica, explorando a fixação na identificação primária, o empobrecimento do eu e o apagamento da própria subjetividade que decorrem do enclausuramento do sujeito diante dos ideais.

2 LUTO E MELANCOLIA: O ABRE-ALAS

Em *Luto e melancolia*, Freud (1917) se debruça sobre o que ocorre no psiquismo do sujeito melancólico, comparando-o com o processo psíquico do enlutado. Freud aponta o luto como um processo natural, que leva um tempo para se atenuar até a sua dissolução, enquanto a melancolia é descrita como um estado patológico com características semelhantes. Em ambos os quadros, há expressivo sofrimento, perda de interesse pelo mundo e inibições variadas. Entretanto, Freud destaca importantes diferenças entre os dois estados. No luto, a perda consciente de um objeto amado dá lugar a um trabalhoso processo psíquico de desligamento da libido do objeto em prol da aceitação da realidade. Na melancolia, a perda – real ou simbólica – de um objeto ou de um ideal tem um caráter inconsciente. O sujeito sabe quem perdeu, mas não *o que* perdeu nesse alguém (FREUD, 1917).

Outro grande diferencial da melancolia é o expressivo abalo na autoestima do sujeito. O Eu fica intensamente empobrecido, sentindo-se oco. Na letra de Freud (1917, p. 175-176): “No luto, é o mundo que se torna pobre e vazio; na melancolia, é o próprio Eu”. O melancólico, portanto, apresenta-se com recriminações e críticas, sentindo-se incapaz e merecedor de punição. Freud destaca que o sujeito, ao discorrer suas autoacusações, não aparenta constrangimento, o que seria esperado de alguém que percebe em si características tão negativas. Pelo contrário, surpreendentemente, o melancólico parece satis-

fazer-se de algum modo pela repetida enunciação de suas fraquezas, sem fazer questão de escondê-las.

Para compreender o que ocorre no psiquismo de um sujeito que se diz tão pouco capaz de amar e de viver, Freud busca identificar as forças que operam por trás dessa autodepreciação. O Eu parece estar dividido, sendo que uma parte toma a outra como objeto de crítica e denúncia. Em outras palavras, Freud (1917) aponta que há uma instância separada do Eu, a qual, nesse momento de sua obra, será chamada de “consciência moral”. Tal instância é incluída ao lado da censura e do exame de realidade, e tudo indica que ela pode adoecer-se isoladamente.²

Um ponto importante destacado por Freud é que a escuta atenta acaba por demonstrar que o conteúdo das recriminações feitas pelo melancólico a si mesmo parece pouco fidedigno ao próprio sujeito. Mais do que isso, parece mais relacionado a uma outra pessoa, um objeto importante na vida do sujeito. Dessa forma, fica evidenciado que as denúncias repetidamente outorgadas ao próprio sujeito são no fundo direcionadas a um outro com o qual o Eu do sujeito se identificou. Nas palavras de Freud (1917, p. 179-180), “queixar-se é dar queixa”. Fica explicada, aqui, a notável ausência de constrangimento ao recriminar a si mesmo sem pudor – a crítica, na verdade, refere-se a um outro.

Freud (1917) se empenha, então, em entender a particularidade da relação com o objeto amado e sua posterior perda no sujeito melancólico. Como já descrito, a perda de tal objeto pode ser real, mas também pode ser simbólica – o objeto se distancia, abandona o sujeito, frustrando esse amor. Tal decepção com o outro é vivida em um momento em que o investimento objetal é frágil, e esse investimento acaba por ser desmanchado. A libido, sem novo objeto, regride, retorna para o Eu do sujeito, que não possui outro destino senão o de iden-

2 O conceito de instância crítica se transformará em instância Supereu após 1920. Portanto, em *Luto e melancolia*, a instância crítica localiza-se ainda como parte do Eu.

tificar-se com o objeto deixado. Cabe destacar aqui uma frase célebre de Freud (1917, p. 181): “a sombra do objeto caiu sobre o Eu”. Assim,

[...] este pôde ser julgado por uma instância especial como um objeto, o objeto abandonado. Desse modo a perda do objeto se transformou numa perda do Eu, e o conflito entre o Eu e a pessoa amada, numa cisão entre a crítica do Eu e o Eu modificado pela identificação (FREUD, 1917, p. 181).

Como uma das maneiras de explicar o recuo do investimento objetal ao Eu do sujeito, Freud se ampara na ideia de que a forma de escolha objetal do sujeito deve ter sido a narcísica. Para substituir o investimento objetal, o sujeito regride ao narcisismo, identificando-se narcisicamente com o objeto. Assim, “a relação amorosa não precisa ser abandonada, apesar do conflito com a pessoa amada” (FREUD, 1917, p. 181-182) – a identificação toma o lugar do que antes era a relação amorosa com o objeto. Há uma “*regressão* de um tipo de escolha de objeto ao narcisismo original” (FREUD, 1917, p. 182). Tal afirmação dá margem à ideia de que a perda do Eu ocorre em um momento precoce em seu desenvolvimento, quando o Eu ainda está em fase de constituição, e se dá no mesmo momento das identificações narcísicas.

A ambivalência em relação ao objeto é apontada como elemento fundamental na compreensão do processo de autorrecriação do melancólico. O abalo na relação com o objeto produz uma intensificação dessa ambivalência e provoca destinos distintos para o polo amor/ódio (FREUD, 1917). O amor ao objeto é contemplado via identificação narcísica: anula-se o investimento objetal, mas não o amor, que se mantém via identificação. Já o ódio regride ao sadismo e direciona-se ao objeto com o qual o Eu identificou-se – o Eu passa a odiar parte de si mesmo. A divisão do Eu entre o Eu identificado com o objeto e uma instância crítica denominada “consciência moral” explica o sadismo

odioso da autodenúncia e da recriminação. Em outras palavras, o sadismo, na verdade dirigido ao objeto, volta-se contra o próprio sujeito. A força desse sadismo é o que explicaria, para Freud (1917), o suicídio. O melancólico, ao tomar seu Eu como objeto de ódio no lugar do objeto que foi desinvestido, pode provocar sua destruição.

3 A VIRADA DE 1920: A REVIRAVOLTA DA PULSÃO DE MORTE

Freud tende a complexificar sua teoria com o passar dos anos, encontrando respostas para aquilo que ficou insuficientemente esclarecido – estilo esse próprio do autor, sempre aberto a repensar seus conceitos e encontrar formas melhores de explicitar seus achados metapsicológicos. Com a conhecida virada de 1920, Freud acrescenta ao conceito das pulsões uma nova perspectiva, pondo em cena a pulsão de morte. O psiquismo, antes regido apenas pelo princípio do prazer da pulsão sexual, passa a ser entendido como palco de pulsões de vida e de morte – em outras palavras, pulsões que tendem à ligação e ao desligamento, respectivamente. A destrutividade interna ganha lugar nas explicações freudianas sobre a constituição do psiquismo.

Nesse momento de tanta transformação, Freud dá novos nomes às instâncias psíquicas, que começam a ser descritas como Id, Eu e Supereu. No importante texto *O Eu e o Id* (1923), o Eu ganha uma faceta inconsciente e deixa de ser apenas o polo consciente e perceptivo da primeira tópica. Afinal, as resistências e censuras amplamente encontradas na clínica provêm desse lugar fora da consciência. O Eu ganha mais contornos e mais problemáticas – precisa negociar com as insistentes demandas de satisfação do Id, a dureza da realidade externa e as exigências e normas do Supereu. Essa instância, representante dos ideais, assume o lugar do que antes era chamado por Freud de “instância da consciência moral”.

Nesse texto, Freud (1923, p. 35) retoma o conceito de melancolia – “um investimento objetal é substituído por uma identificação” – e indica que o processo psíquico de internalização de um outro no Eu também ocorre e é bastante frequente nas etapas iniciais de constituição do Eu e de seu caráter. Aqui, Freud está fazendo referência ao processo de identificação primária, próprio da construção do aparelho psíquico e ponto de fixação do sujeito melancólico. Na remota fase oral, a identificação com o objeto e o investimento objetal ocorrem de modo indiferenciado. Após certo desenvolvimento, o Id exige satisfação de suas pulsões via investimento objetal, que, por sua vez, passa a ser gerenciado pelo fragilizado e recente Eu.

Em *O Eu e o Id*, o tema das identificações ganha espaço e estofo. O estabelecimento de um objeto dentro do Eu é compreendido sob dois vértices. Primeiro, no caso da perda do objeto amado, o Eu pode regredir à fase oral, identificando-se com o objeto para, posteriormente, poder abandoná-lo. Freud (1923, p. 36) afirma: “o Eu é um precipitado dos investimentos objetais abandonados”. O outro vértice entende que a alteração feita no Eu é também uma forma de esse Eu apaziguar as exigências do Id, entregando-se a ele como o novo objeto de amor diante da perda sofrida. Entretanto, com o desenvolvimento psíquico, o Eu transcende as identificações primárias, constituindo-se como instância fortalecida e adquirindo novas identificações (FREUD, 1923). Na melancolia, contudo, esse processo evolutivo fica inibido, uma vez que o Eu encontra-se frágil para aproximar-se e afastar-se de seus objetos – está preso a uma identificação precoce.

Ao traçar o árduo jogo psíquico entre investimento objetal, identificação e alteração no próprio Eu, Freud (1923) chega à enunciação do Ideal de Eu, produto das identificações com as imagens paternas. Nesse momento da obra, esse Ideal de Eu, por vezes também nomeado de “Supereu”, é tanto um resquício das escolhas objetais iniciais do Id como um processo de formação reativa a esse Id. Há, portanto, a intensa coexistência de exigências e proibições diante do Eu. O co-

nhecido sentimento inconsciente de culpa tem suas raízes explicitadas nessa dinâmica entre as instâncias. Tentando sintetizar o exposto, Freud (1923) propõe que, ao fim e ao cabo, esse Supereu é o novo contraponto do Eu, que antes travava suas batalhas apenas diante dos investimentos objetais do Id. Em outras palavras, a identificação com as imagos paternas presente no Ideal de Eu tem uma profunda relação com os impulsos sexuais que outrora procederam do Id.

O Eu, então, comporta em si identificações que substituem os investimentos objetais do Id, que foram postos de lado. Cabe destacar que o Supereu (cujo lugar é descrito por Freud ora como dentro do Eu, ora como externo a ele) se define por ser tanto a primeira identificação do frágil Eu como por ser o herdeiro do complexo de Édipo (FREUD, 1923). É, portanto, a porta de entrada para a internalização de poderosos objetos no aparelho psíquico do sujeito. Porém, como aponta Freud (1923), o Eu amadurecido, ao se tornar mais forte, pode enfim ficar menos submisso às identificações iniciais de seu desenvolvimento. Aqui, torna-se importante explicitar o contraste com o Eu da melancolia, que, intensamente aprisionado à identificação narcísica com o objeto, não consegue amadurecer nem reagir frente às identificações que o constituem – está inibido, pois tornou-se ele próprio o objeto perdido. A internalização dos poderosos objetos o paralisa.

Freud (1923), ao detalhar a especial relação do Supereu com os impulsos do Id, aproxima-se do tema do Supereu cruel. Ele descreve o caso de pacientes que não suportam sua melhora em análise, provocando inconscientemente uma piora em seu estado sempre que parecem avançar diante de seu sofrimento. É nesse momento que Freud (1923) cunha a expressão “reação terapêutica negativa” para explicitar a necessidade de castigo que vence qualquer desejo de cura. O sentimento inconsciente de culpa age na medida em que não permite que a punição seja abolida – o sujeito deve sofrer. Na sua consciência, não sabe as reais razões de tamanha culpa, colhe apenas os frutos do castigo que se autoimpõe. O analista vê-se diante de um imponente

obstáculo: há uma força inconsciente avessa ao seu trabalho, e seu paciente não consegue vê-la ou entendê-la, pois não encontra razões conscientes para a existência dela.

Aqui, a melancolia ganha clara expressão, já que é composta por um sentimento de culpa proveniente da identificação com o objeto amoroso perdido. Na letra de Freud (1923, p. 62), “tal adoção do sentimento de culpa é com frequência o único vestígio, difícil de ser reconhecido, da relação amorosa abandonada”. Nesse caso, Freud propõe que o investimento objetal, cuja *sombra* no Eu produz o sentimento inconsciente de culpa, deve ser elucidado para que o obstáculo da necessidade de castigo se dissipe.

Em outras palavras, o Supereu do sujeito se enfurece com o Eu, que, ante tamanha fúria superegoica, não encontra forças para o combate. Aceita a punição e não a julga injusta, entendendo-se merecedor. Como dito, a partir da identificação, o objeto que originalmente despertava o ódio do Supereu está introjetado no Eu. Ao tecer tais interlocuções, novos vértices de olhar sobre a melancolia podem ser lançados. O Eu melancólico, afeito ao sofrimento e à necessidade de punição, está, na verdade, respondendo às exigências sádicas e tanáticas de seu Supereu. A moralidade em questão advém, portanto, de uma instância superegoica tirânica que não permite ao Eu o prazer, a capacidade de amar, a autonomia. Todo o sadismo do Supereu está direcionado ao Eu, que deve insistentemente ser punido. Diante de uma fúria tão feroz, surge a questão de onde provém tamanha destrutividade – e a resposta aponta para a pulsão de morte.

A pulsão de morte pode encontrar variados destinos no psiquismo. Pode ser combinada com os impulsos sexuais, ou seja, com a pulsão de vida, e manter-se no interior do aparelho psíquico de forma inócua; pode também ser lançada para o mundo externo como destrutividade; e pode seguir no psiquismo de forma solta. No caso do Supereu cruel, a pulsão de morte está excessivamente presente em sua forma agressiva, ou seja, não foi devidamente enlaçada e amansada

pela pulsão de vida. Uma maneira de compreender tal processo é dada por Freud (1923) do seguinte modo: o Supereu é oriundo de uma identificação paterna que, para se realizar, necessita de uma dessexualização, uma sublimação, oriunda de uma des fusão pulsional. Ou seja, nesse movimento identificatório, a pulsão mortífera se desvencilharia em parte de Eros, apresentando-se como destrutiva – o Ideal de Eu rígido e cruel.

E como fica o lugar do Eu frente a tantas forças psíquicas? Em suas elucubrações teóricas, Freud (1923) descreve o Eu como a instância a serviço, como dito anteriormente, da realidade externa, dos impulsos do Id e das exigências do Supereu. Ao longo de seu processo de constituição, faz trabalhosos movimentos de identificação diante das escolhas objetais do Id. Entretanto, a partir das sublimações necessárias a esse processo, tem de lidar com o aumento da força destrutiva da pulsão de morte desfusionada. Diante disso, fortalece-se de libido e torna-se “representante de Eros, e quer então viver e ser amado” (FREUD, 1923, p. 71). O Supereu torna-se cruel justamente aí, quando o Eu não consegue fortificar-se e Eros não consegue fazer frente ao sadismo que impera no psiquismo.

Descrito como sede da angústia, o Eu deve se ocupar daquilo que sente frente aos imperativos do Supereu. A angústia proveniente da relação Eu-Supereu é chamada por Freud (1923) de “angústia da consciência moral” e diz respeito à superioridade que o Ideal de Eu inspira. Freud associa essa angústia ao medo da morte à medida que o Eu, para proteger-se dela, deixa de investir em si mesmo. O Eu melancólico realiza exatamente esta manobra: abandona a si diante do ódio que lhe lança o Supereu, tomando-se de angústia de morte. Para viver, é preciso que o Eu sinta-se amado, investido libidinalmente. Ao ver-se execrado pelo Supereu, que também opera aqui como um representante do Id, o Eu sente-se desabrigado de proteção e pode deixar-se morrer. Freud aproxima esse sentimento à primitiva angústia do nascimento, do terror frente à separação da mãe. Ao fim de *O Eu e o Id*, ele aponta

que o Id não consegue demonstrar amor/ódio diante do Eu, sendo o Supereu seu porta-voz (FREUD, 1923).

Parte-se aqui para outro texto, de 1924, intitulado *O problema econômico do masoquismo*. Nesse escrito, Freud (1924) entende que há mais camadas entre prazer e desprazer do que outrora imaginara – por exemplo, é possível ter prazer com o tensionamento de energia e desprazer com sua liberação. O masoquismo lança questionamentos enigmáticos aos psicanalistas ao bater de frente com a ideia de que o psiquismo busca apenas a satisfação livre de desprazer. Nesse texto, Freud (1924) aborda a diferenciação entre os tipos de masoquismo, entendendo que este é constitucional ao psiquismo, mas passa por diferentes formas de desenvolvimento. Ele cita os três tipos: masoquismo originário, masoquismo feminino e masoquismo moral. O masoquismo originário é a base, da qual todos partem, e apresenta-se como anterior ao sadismo. Os outros dois masoquismos seguem posteriormente.

Como já descrito, o sujeito é composto de pulsão de morte, que passa a ser amansada pela entrada da libido (libidinização) no aparelho psíquico. A pulsão de vida, portanto, pode lançar tal pulsão mortífera para fora – via sadismo – ou pode mantê-la no aparelho psíquico, ligando-se a ela libidinalmente. A essa parte que permanece internalizada, Freud (1924) dá o nome de “masoquismo erógeno”, que seria o masoquismo propriamente dito, aproximando-o da ideia de prazer na dor. Essa junção da pulsão de vida com a pulsão de morte possibilita que o pequeno sujeito em constituição tolere a falta e agüente o necessário adiamento da satisfação da pulsão.

Entretanto, há outra forma de masoquismo que se distancia um tanto do campo da sexualidade, da libido: o masoquismo moral. Nesse caso, o principal objetivo é o sofrimento do sujeito. Uma explicação para isso é que, se o processo de amansamento de Tânatos não for bem enlaçado por Eros, a destrutividade da pulsão de morte fica pouco erogenizada e apresenta-se como majoritariamente cruel. O Supereu

exige que o Eu corresponda a seus ideais. Freud (1924) relembra nesse texto a *reação terapêutica negativa*, descrita em *O Eu e o Id*, explicitando a força do sentimento de culpa inconsciente que busca a permanência do sofrimento, a predominância do masoquismo.

Ao retomar a complexa relação por vezes travada entre Eu e Supereu, Freud (1924) menciona a angústia sentida pelo Eu quando não corresponde aos ideais superegoicos. O Eu vê no Supereu um referencial a seguir, quer se sentir amado por ele. No caso do masoquismo moral, muito presente na melancolia, a recriminação ocorre de forma excessivamente desproporcional. O Supereu sádico quer punir o Eu, e este busca ser duramente castigado, atraindo-se pelo sofrimento.

4 MELANCOLIA EM LETRAS ALÉM DE FREUD

Através de sua extensa produção teórica, Freud dedicou-se a expor de forma brilhante o funcionamento melancólico e suas raízes metapsicológicas. Como visto, no texto *O Eu e o Id*, ele coteja o desenvolvimento esperado do psiquismo com os achados da melancolia. Tratando a temática com a complexidade exigida, mas também assumindo-se reticente quando as insuficiências de determinadas descobertas se faziam sentir, Freud foi profundamente ético e comprometido com a construção teórica proposta. Proponho agora explorar referências pós-freudianas que auxiliem na interlocução e na compreensão do psiquismo do sujeito melancólico e de sua relação com o objeto perdido.

Antes de partir para os autores, cabe aqui um adendo freudiano. A essencial presença do objeto na constituição do Eu foi explicitada ao longo da obra de Freud em variados momentos, desde o *Projeto*. Entende-se que a libidinização do sujeito é feita por um outro, uma vez que o bebê chega ao mundo num estado de completo desamparo, necessitando de cuidados para sua sobrevivência. Para além dos cuidados fisiológicos, o pequeno sujeito precisa do outro para constituir-se

também psiquicamente. Seu aparelho psíquico necessita de alimento – a pulsão de vida, responsável por fazer ligações e auxiliar a inaugurar o sexual. Eros enlaça-se com a pulsão de morte, e esse par é responsável pelo amadurecimento psíquico. Assim, o Eu pode tornar-se Eu, diferenciar-se do objeto e, dali em diante, trilhar o caminho de seu desenvolvimento psicosssexual. Fica claro, portanto, que problemáticas na relação do Eu com o objeto podem significar problemáticas na dinâmica interna do psiquismo.

Green (1988), ao elaborar o conceito de mãe morta, traz à cena o que ocorre com o pequeno sujeito diante da ausência em presença da mãe. O autor trabalha as patologias oriundas de um grande desinvestimento do objeto primário, que acaba por impactar o psiquismo vida afora, deixando “buracos psíquicos” (GREEN, 1988, p. 244). No texto, o desligamento da mãe ocorre de forma inexplicável para o sujeito, uma vez que anteriormente a mãe era uma figura presente e amorosa. O súbito afastamento e retirada dos investimentos maternos constitui uma perda precoce para o sujeito, que se vê diante de uma bruta mudança a qual não consegue explicar. Diante de uma perda de sentido, o pequeno sujeito, que ainda está em uma fase onipotente, só consegue entender-se como o causador do afastamento. Sente-se responsável, como se o desligamento fosse proveniente de suas pulsões em relação ao objeto.

Após tentativas frustradas de reparação com a mãe, o sujeito vê-se cada vez mais inapto a recuperar seu amor. Diante disso, lança mão de intensas defesas. Uma dessas formas de se defender é via “identificação inconsciente com a mãe morta” (GREEN, 1988, p. 249). O autor destaca que esse investimento ocorre de modo primitivo, relacionado a uma identificação em espelho. Nas suas palavras,

[...] essa simetria reativa é a única forma de estabelecer uma reunião com a mãe [...] não há reparação verdadeira, mas mimetismo, cuja finalidade, não po-

dendo mais ter o objeto, é continuar a possuí-lo tornando-se não como ele, mas ele mesmo. Esta identificação, condição da renúncia ao objeto e ao mesmo tempo de sua conservação segundo o modo canibalístico, é, desde o princípio, inconsciente [...] produz-se à revelia do Eu do sujeito e contra sua vontade. Daí seu caráter alienante (GREEN, 1988, p. 249).

Green (1988) entende que a inexplicável mudança da mãe e a consequente identificação primária com essa imago deixa marcas profundas no psiquismo. Essa identificação se dá justamente com o desinvestimento materno, com o vazio representado pela mãe. O Eu está capturado, apartado de si mesmo. Enredado em uma maldição diante da mãe morta, “que não acaba de morrer e que o mantém prisioneiro” (GREEN, 1988, p. 252). O autor afirma que os demais objetos da vida do sujeito não podem ser devidamente representados dentro do psiquismo – a mãe morta ocupa todo o espaço.

Paim Filho e Garcia (2023), ao explorarem o tema das identificações, pontuam que a identificação narcísica na melancolia tem a capacidade de encarcerar o sujeito, impedindo-o de se separar de seus objetos primeiros. Dessa maneira, o sujeito não consegue fazer a passagem das identificações primárias para as secundárias, movimento esse que seria realizado com o processo de luto e abandono da imperiosidade das identificações iniciais. O sujeito melancólico, preso a uma identificação poderosa com o objeto abandonado, não consegue emancipar-se; sua constituição não passa pelo caminho da autonomia.

Levando em conta o que foi exposto por Freud sobre como se dá a identificação narcísica, torna-se possível entender que o funcionamento melancólico advém de um encontro falho do Eu incipiente com o objeto primitivo. Lora (2015) aponta que o Eu não pode prescindir do objeto que introjeta em si mesmo, justamente porque está em um momento muito precoce de sua constituição – sem o objeto,

não é nada. Ainda não o tem completamente representado e, assim, não conta com força suficiente para suportar a perda desse objeto, que nesse momento é seu investimento primordial. Ademais, depreende-se que a grande problemática no que tange às pulsões é o entrelaçamento incompleto de Eros com Tânatos, uma vez que o objeto não cumpre seu papel de libidinização de maneira eficiente. O Eu, já enfraquecido, torna-se ainda mais vulnerável diante de tanta pulsão de morte.

Paim Filho e Garcia (2023) apontam para o papel do Eu no jogo entre as pulsões. Eles indicam que o Eu deve “estar abastecido de libido enquanto representante de Eros, em seus três tempos constitutivos: ser amado, amar a si mesmo e amar o outro” (PAIM FILHO; GARCIA, 2023, p. 59). Portanto, há um importante déficit nesses tempos na trajetória do melancólico, que conta com pouca reserva interna de libido. O sujeito da melancolia sentiu-se pouco amado e, portanto, não pôde cultivar o amor em si mesmo. Ficou enfraquecido, pouco libidinizado frente às garras da pulsão de morte.

Kehl (2009) destaca que a perda do objeto na melancolia se dá numa fase muito inicial de constituição do sujeito, em que o outro ainda não está estabelecido psiquicamente. O sujeito, regido sob o tempo da alienação, entende a mãe como uma extensão de si, e não como algo separado. Ou seja, o ódio pelo objeto perdido só pode existir de forma inconsciente frente ao próprio Eu, pois não é possível entender o objeto como um outro desagregado de si. Na letra de Kehl (2009, p. 200), a experiência de “ser *Um com o Outro*, a partir da qual o *eu* haverá de se diferenciar, foi abortada”.

A autora entende que a mãe do sujeito melancólico não coloca o bebê no lugar de sua satisfação completa, tratando-o como um indivíduo com meras necessidades fisiológicas. Ao não inserir o pequeno sujeito como representante de seu desejo, a mãe é sentida por ele como completa, sem falta. Aos olhos do bebê, ela parece prescindir dele para satisfazer-se, embora a realidade seja outra – é provável que esteja desvitalizada com suas dores. Entretanto, a marca psíquica para o bebê é

de que essa mãe se basta, é onipotente, configura-se como um Outro não barrado para o qual o sujeito é desimportante (KEHL, 2009).

Seguindo na linha lacaniana, Kehl (2020) entende que essa perda de vínculo com o objeto deve ter ocorrido muito prematuramente, antes mesmo da passagem do Eu Ideal para o Ideal de Eu. Diante da falta de reconhecimento do outro, o sujeito entende-se como incapaz de fazer-se digno de amor. O Outro encarna o lugar da perfeição, enquanto o Eu sente-se mínimo, desprovido de valor. O pequeno sujeito, portanto, fica perdido e submisso às cruéis exigências de seu Supereu, pouco disponível para aceitá-lo como ele é e extremamente crítico a qualquer tentativa de satisfazê-lo. O ódio, que se expressará no masoquismo moral via Supereu tirânico, aparece na contundência das autorrecriações. Para Kehl (2020, p. 38), o Supereu do melancólico parece “prender-se às exigências impossíveis do eu ideal a partir das quais destrói continuamente o valor das conquistas do eu e mantém, à maneira sádica, o mesmo imperativo de gozo característico do primeiro tempo do complexo de Édipo”.

Lambotte (1997), ao estudar o discurso melancólico, descreve o olhar da mãe como um olhar que atravessa, desinteressado e distante do sujeito. Um olhar que não vê. Diante disso, o sujeito enfrenta percalços para representar seu corpo, senti-lo – em suma, sentir-se alguém. O autor diz:

[...] nada vem delimitar o espaço do sujeito melancólico, nada vem colorir o reflexo especular com as cores da afetividade; e este nada ao qual o sujeito diz parecer-se aparenta-se ao nada do aniquilamento, o das pulsões de morte que, desprovidas de toda ligação libidinal erótica, dão livre curso a sua expansão (LAMBOTTE, 1997, p. 200).

Lambotte (1997) reitera que o sujeito melancólico não consegue investir em uma imagem de si mesmo, já que não foi objeto de in-

vestimento do outro, isto é, seu processo de reconhecimento por esse outro foi muito falho. O sujeito tem diante de si um modelo ideal que nunca consegue alcançar, por mais que se esforce para tanto. O desejo do outro, que ao ser satisfeito poderia lhe dar lampejos de reconhecimento, está obscuro, inatingível, dando ao sujeito uma sensação de impotência e inferioridade.

O autor entende que o Eu ideal não pôde ser constituído, pois o reconhecimento do objeto não apresentou o sujeito a ele mesmo. O melancólico sofre então de uma falta de imagem de si, recorrendo ao Ideal de Eu que tomou emprestado desde fora para constituir-se como sujeito. Entretanto, tal movimento deixa problemáticas no sujeito. Ele funcionaria como “um ladrão que não acabaria de apropriar-se dos traços de outrem e que os abandonaria a partir do momento em que se desse conta da sua imperfeição em relação ao modelo ideal que ele traz nele” (LAMBOTTE, 1997, p. 229).

5 A SUBSTÂNCIA: MELANCOLIA, APAGAMENTO DE SI E PRISÃO AOS IDEAIS

Para ilustrar o que foi apresentado, proponho articular o filme *A substância* aos operadores teóricos da melancolia. Entendo que uma leitura psicanalítica de personagens fictícios sempre se mostra limitada, pois está fora do encontro analítico, portanto busco realizar a leitura do que ocorre no filme sob vértices fenomenológicos, e não diagnósticos, da personagem. Esse recurso cultural foi inserido aqui para enriquecer a reflexão sobre a metapsicologia do melancólico. Ressalto que as contribuições desenvolvidas advêm da escolha de mesclar aspectos do filme com os aportes teóricos apresentados até aqui.

O filme retrata o conflituoso processo de envelhecimento da personagem Elisabeth Sparkle, que acaba sendo demitida pela emissora de TV em que apresenta um programa de ginástica. Sua demissão é justificada como um necessário fim de ciclo pelos produtores: ela está

com 50 anos. Fica claro que o desejo da emissora é por uma candidata mais jovem e, nessa leitura, mais bela e sensual. Elisabeth, que parece ter construído sua vida ao redor da carreira e do cultivo da própria aparência, fica sem chão, perdida e desorientada. Após um acidente, é apresentada para um dispositivo chamado “a substância”. Inicialmente relutante e depois curiosa, Elisabeth resolve experimentar a ferramenta.

“A substância” consiste em um produto que permite ao usuário (a matriz) criar uma nova versão de si mesmo, mais jovem e atraente. Após a aplicação do fluido ativador, o usuário produz uma nova pessoa, fruto do seu próprio corpo, que é expelida, em uma espécie de nascimento, das costas do usuário-matriz. Elisabeth, nua, em frente ao espelho, aplica o produto e aguarda sua transformação. A partir de um processo doloroso e visceral, surge de suas costas uma jovem mulher, também nua.

A regra do uso da substância é bem explicada: enquanto uma versão da pessoa está ativa, a outra está em espera, inconsciente, sendo alimentada por um fluido específico para esse fim. Cada versão tem uma semana para viver e, após esses sete dias, deve ocorrer a troca. Ou seja, Elisabeth deve viver uma semana como ela mesma e uma semana como uma mulher jovem. Enquanto uma jovem, deve aplicar em si diariamente um estabilizador, retirado da medula de Elisabeth, para continuar viva. Um lembrete é constantemente reiterado no manual de instruções da substância: “Vocês são uma!”.

A versão jovem logo se nomeia, será Sue. Deslumbrada com um corpo e um rosto diferentes, Elisabeth, agora Sue, participa da seleção para apresentadora do programa de TV do qual havia sido demitida e é prontamente aceita. Sua necessidade de ficar sete dias ausente não é empecilho, e Sue começa a receber os frutos de ser desejada e admirada por aqueles à sua volta.

A nova vida conduz a personagem de volta a um lugar de importância. Sue tem sucesso, festas e vive sua sexualidade. Recebe o olhar

de encantamento e sedução do outro. Com toda essa mudança, busca reformar a casa, retirando da parede um grande quadro com uma foto de Elisabeth e construindo um depósito para armazenar o corpo dela atrás da parede do banheiro. Quer esquecer-se dela e viver com seu novo corpo e suas novas possibilidades.

As trocas a cada sete dias parecem custosas para ambas as versões. Sue, vivendo dias felizes e preenchidos de prazer, contrasta com Elisabeth, uma figura deprimida que come sem parar de forma desvitalizada em frente à TV. Em um episódio de felicidade, Sue não realiza a troca no tempo exigido e, para estender seu tempo, utiliza-se do estabilizador para além da data-limite. Quando a troca é enfim efetuada, as consequências são sentidas por Elisabeth: ao acordar em seu corpo, sente dor e percebe um dedo roxo, o que sugere ao espectador um possível início de necrose. A correspondência fica nítida: para que Sue continuasse vivendo, Elisabeth precisaria esvaziar de si parte de sua vida. Quanto mais vida há em Sue, menos vida há em sua matriz.

Valendo-nos de uma licença poética para transcender o par bebê-cuidador, podemos imaginar uma relação entre a personagem Elisabeth e o objeto juventude. Este, que se retira de forma abrupta – representado pela perda da carreira, do prestígio, do olhar do outro –, não pode ser abandonado por Elisabeth. Ela precisa ser jovem, não consegue seguir sem esse objeto. Não há para ela outras referências às quais se agarrar: o objeto juventude é a única promessa que a constitui.

Traço um paralelo entre a teoria da formação do Eu do melancólico e o Eu de Elisabeth representado no filme. O bebê, para constituir-se, precisa ser reconhecido, nomeado, libidinizado por aqueles ao seu redor. Elisabeth não encontra reconhecimento no seu envelhecimento, muito pelo contrário – a passagem do tempo é o sinal de seu apagamento para o mundo. Para continuar existindo, ela precisa da juventude, esse objeto que, com o uso da substância, recai sobre seu Eu.

O dispositivo da substância produz uma cisão em Elisabeth. Ela precisa retirar-se de campo e ao mesmo tempo tornar-se outra (“Vocês

são uma”). Amputa a si mesma para tornar-se melhor, transformar-se em um objeto do qual não pode se despedir. A figura do espelho, elemento muito utilizado no filme, revela esse elemento de tentar encontrar a si para além de si mesma. Aqui é possível remeter à identificação especular, narcísica, que ocorre no melancólico. Ele espelha-se no objeto – ou, melhor dizendo, espelha o objeto sob si próprio, pois sozinho não consegue conceber uma imagem inteira de si.

Há muitas cenas de Elisabeth em frente ao espelho. Por vezes, ela aparenta tristeza; outras vezes, raiva e autorrecriação. Em um dos dias em que está em sua pele madura, marca um encontro com um homem que a admira. Após arrumar-se, não consegue suportar sua imagem. Diante do espelho, não encontra valor no que vê e, com movimentos agressivos, borra a própria maquiagem, destruindo o esmero estético ao qual havia se dedicado. Desiste de si e da possibilidade de um bom encontro e vislumbra Sue em um *outdoor* da janela do seu apartamento: o ideal que jamais será alcançado por ela.

Sue torna-se parte de Elisabeth, mas ao mesmo tempo não é ela; afinal, Elisabeth é a verdadeira matriz. Para viver, Sue usa o corpo, a medula de Elisabeth como alimento (“estabilizador”). Se decide ficar mais de sete dias ativada, força ao limite o corpo de sua matriz, que a nutre com o preço de tornar-se cada vez mais desvitalizada e feia. O Eu frágil do melancólico, identificado narcisicamente com o objeto perdido, arranca partes de si para dar espaço a esse objeto do qual não pode prescindir – sem ele, não é ninguém. Para não perecer, torna-se alguém que não é. É preciso agarrar-se à identificação, mesmo que ela seja alienante.

O Eu do melancólico está orbitando ao redor de ideais inalcançáveis. Pela falha em sua constituição e pela perda precoce do investimento amoroso do objeto, não constitui-se como Eu fortalecido e agarra-se ao que puder para sentir-se integrado. Por trás de sua frágil identidade, há a impotência frente a um objeto que nunca conseguiu conquistar e do qual também não pode se afastar. Assim como Eli-

sabeth, o melancólico sente-se insuficiente, pois de uma hora para outra perdeu a validação do mundo. Compreende que a perfeição está fora (objeto-mãe, objeto-juventude), visto que esses objetos externos parecem completos e do sujeito prescindem. Diante de tanto desvalor, a instância superegoica encarna este eterno lembrete: o Eu é um nada, o Eu deve ser odiado.

O Supereu sádico, recheado de pulsão de morte, está sempre pronto para o ataque. O Eu, representante do objeto amado/odiado (ambivalência) internalizado, recebe toda a destrutividade que não pode ser lançada para fora, pois o objeto se retirou. Além disso, exige a satisfação de ideias inatingíveis: o Eu, que não pode constituir-se plenamente como Eu Ideal do outro, tenta corresponder a esse Supereu que nunca se satisfaz. Levando em conta que Elisabeth-Sue é essa paradoxal unidade Eu-outro, que efeitos desse Supereu podem ser observados?

Tanto Elisabeth-matriz como Elisabeth-Sue demonstram a fúria de sua destrutividade. A ambivalência é bastante encontrada no início do filme: há uma relação às vezes de cuidado, às vezes de nojo da versão ativada em relação ao corpo da versão adormecida. Entretanto, à medida que Sue decide ficar cada vez mais tempo ativada, consumindo a vitalidade de Elisabeth, o ódio fica mais explicitado. Elisabeth torna-se monstruosa, torta, transfigurada a cada novo despertar, que se torna progressivamente mais adiado. Sente raiva de Sue, quer atacá-la, pensa em desistir da experiência, mas, como sabemos, não consegue despedir-se do seu objeto-juventude. Permite-se ser violentada e explorada, aceitando qualquer castigo recebido.

O processo de indiferenciação entre o Eu e a parte identificada se dá porque a identificação do melancólico com o objeto é inconsciente. Cabe lembrar a passagem em que Freud afirma que o Eu pode até saber quem perdeu, mas não sabe o que perdeu: há algo inacessível para a consciência – a perda do próprio Eu. É interessante pontuar que no filme fica enigmático o quanto Elisabeth e Sue sabem conscientemente uma da outra. Por vezes, elas parecem compartilhar a

mesma consciência, ou seja, parecem se constituir de um mesmo ser que muda de corpo a cada tempo. Outras vezes, parecem seres rivais que sabem um do outro apenas quando acordam e veem os efeitos deixados no corpo ou na casa habitada pela versão anterior. Dessa forma, pode-se fazer uma aproximação com a ideia de que o Eu-Elisabeth está indiferenciado, identificado inconscientemente com Sue-juventude, e de que a instância ciente dessa mistura é o Supereu sádico, destrutivo, sanguinário.

O Eu melancólico, preenchido de pulsão de morte superegoica, pode deixar-se morrer. Ora porque não vale nada, ora porque sente ódio do objeto, a destruição pode expressar seus efeitos simbólicos ou, como no caso do final do filme, reais. Após tantas violências, Elisabeth tenta matar Sue, encerrando a experiência. Ela consegue uma substância de desativação, mas, enquanto a aplica, arrepende-se e para na metade. Diz: “Você é a parte amável de mim”. Sue acorda e pela primeira vez as duas se encontram cara a cara. Sue, tomada de ódio e nojo da matriz Elisabeth, a persegue até furiosamente matá-la. Sente que se livrou de Elisabeth e agora é apenas a jovem e bonita mulher. Entretanto, esse objeto que foi internalizado pelo Eu melancólico só existe dentro de sua matriz. Sem o estabilizador para a manutenção de sua vida, Sue irá também desvanecer.

Em uma desesperada tentativa de fazer-se viver, Sue tenta aplicar o resto que guardava do fluido ativador. Sua imagem, derretendo frente ao espelho e perdendo partes do próprio corpo, mostra que é ela agora quem busca um objeto que funcione como suplência – seu Eu está se despedaçando. Com a transformação da substância, Sue vira um asqueroso monstro, composto por partes de corpos, partes suas e partes de Elisabeth.

A falha no enlaçamento das pulsões de vida com as pulsões de morte, própria da história do melancólico, impede-o de enxergar-se como objeto total, sentindo-se despedaçado frente ao abandono do objeto. Com a perda do objeto e sua internalização no Eu, há uma

tentativa desesperada de constituir-se. Entretanto, a pulsão de morte, pouco amansada pela falha na libidinização, expressa-se em masoquismo moral e sadismo do Supereu, e, por vezes, acarreta o suicídio.

A cena final parece uma boa alegoria para a força da pulsão de morte na melancolia. O monstro Elisabeth-Sue comparece a um evento de TV que Sue era responsável por apresentar. Devido ao horror de sua imagem, ela é agredida verbal e fisicamente pelos espectadores, que a temem e enjoam-se com sua presença. Tomado pelo tom destrutivo, o monstro explode, esguichando sangue e partes de corpos para todos os lados. O ódio enfim é externalizado, e Elisabeth-Sue se dissipam, esvaindo as partes que as constituem em sangue, despedaçamento e desespero.

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este trabalho partiu do objetivo de compreender os fundamentos metapsicológicos da melancolia, ancorando-se inicialmente na obra freudiana e ampliando horizontes por meio de autores contemporâneos. Com o auxílio dos textos de Freud, apresentei a ideia de que a perda do objeto na melancolia configura não só um desinvestimento no mundo, mas um desinvestimento, uma perda no próprio Eu. Diante da impossibilidade de apartar-se do objeto e elaborar sua ausência, o melancólico identifica-se com sua sombra e enclausura-se nela. A identificação narcísica precoce com o objeto perdido impede a elaboração simbólica de si mesmo e do outro. Instaura-se um conflito entre um Eu enfraquecido e um Supereu sádico, marcado pela pulsão de morte desfusionada. Esse conflito, muitas vezes silencioso, pode ter como desfecho o masoquismo moral, o sofrimento psíquico intolerável e até a destruição do próprio Eu.

Apoiada nos escritos de Green (1988), Kehl (2009, 2020), Lambotte (1997) e Paim Filho e Garcia (2023), explorei como o desligamento do objeto cuidador em um tempo precoce deixa marcas indeléveis no

psiquismo ainda em formação do pequeno sujeito. A falha na libidinização provoca a falha na constituição, ao não promover suficientemente o reconhecimento do Eu e o intrincamento da pulsão de vida com a pulsão de morte. O Eu frágil do sujeito melancólico fica à mercê da força destrutiva e sádica de seu Supereu, recheado de Tânatos.

Por fim, a apresentação do filme *A substância* e seu enlace com a teoria da melancolia possibilitou dar imagem e expressão ao que foi exposto teoricamente. Elisabeth-Sue funciona como elemento do psiquismo melancólico: após o afastamento do objeto-juventude, o Eu enfraquecido cola-se em sua sombra e fica submetido a uma série de ideais inalcançáveis e intensamente punitivos. A ferocidade da pulsão de morte desligada traz à tona a destrutividade dentro do psiquismo, representada pelo masoquismo moral do Supereu. Em outras palavras, para concluir: o sujeito melancólico vive um trágico paradoxo, pois, para continuar existindo, precisa alienar-se de si, cedendo espaço à sombra de um ideal que o consome. O Eu, então, resta reprimido, silenciado ou, no limite, exterminado de si.

REFERÊNCIAS

FREUD, S. (1917). Luto e melancolia. In: FREUD, S. **Introdução ao narcisismo, Ensaio de metapsicologia e outros textos (1914-1916)**. São Paulo: Companhia das Letras, 2010. p. 170-194. (Obras completas, 12).

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). O problema econômico do masoquismo. In: FREUD, S. **O Eu e o Id, “Autobiografia” e outros textos (1923-1925)**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011. p. 184-202. (Obras completas, 16).

GREEN, A. A mãe morta. In: GREEN, A. **Narcisismo de vida, narcisismo de morte**. São Paulo: Escuta, 1988. p. 239-273.

KEHL, M. R. **O tempo e o cão**. 2. ed. São Paulo: Boitempo, 2009.

KEHL, M. R. **Ressentimento**. 3. ed. São Paulo: Boitempo, 2020.

PAIM FILHO, I. A.; GARCIA, R. M. Identificação: imanência de um conceito. In: PAIM FILHO, I. A.; GARCIA, R. M. **Identificação**: imanência de um conceito. São Paulo: Blucher, 2023. p. 45-62.

LAMBOTTE, M. **O discurso melancólico**. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 1997.

LORA, D. Z. Virgínia Woolf e a estruturação do sujeito melancólico. **Revista do CEPdePA**, Porto Alegre, v. 22, p. 193-213, 2015.

Poor Ego, ruthless Superego: the concept of melancholia through the lens of the film *The Substance*

ABSTRACT

This article proposes a metapsychological investigation of melancholia based on Freud's work, articulating it with post-Freudian perspectives on the constitution of the melancholic subject and their relationship with the lost object. The aim is to describe the psychic mechanisms of melancholia and explore the implications of narcissistic identification in the face of object loss and the operation of the sadistic Superego. To this end, a theoretical analysis is conducted of the texts *Mourning and melancholia* (1917), *The Ego and the Id* (1923), and *The economic problem of masochism* (1924), linking concepts such as the death drive, Superego, ego ideal, and moral masochism. The analysis is expanded through contributions from authors such as Green (1988), Kehl (2009, 2020), Lambotte (1997) and Paim Filho & Garcia (2023), who help to reflect on the formation of the Ego through the investment of the caregiving object, as well as the psychic effects of failure in this process. As an illustrative resource, the film *The substance* is used as an allegory of melancholic dynamics, highlighting the impoverishment of the Ego, the erasure of subjectivity, and submission to unattainable ideals in the face of a tyrannical and insatiable Superego. It is concluded that the melancholic Ego, weakened and scarcely libidinalized, is at the mercy of the death drive, whose predominance may lead to subjective annihilation.

Keywords: Melancholia. Superego. Masochism. Death drive.

Recebido em 16/06/2025

Aprovado em 26/08/2025

Por uma psicanálise encantada e enegrecida

Carolina da Silva Pereira¹

RESUMO

Este artigo propõe uma reflexão crítica sobre a psicanálise a partir das epistemologias negras, especialmente das contribuições de mulheres negras como Lélia Gonzalez (2020), Beatriz Nascimento (2021) e Grada Kilomba (2019). Tendo como eixo o conceito de *epistemicídio*, o texto denuncia os efeitos do apagamento colonial sobre os saberes africanos e afrodiaspóricos, e convoca uma psicanálise enraizada na experiência brasileira, marcada por oralidades, gestualidades e saberes corporificados. A análise articula perspectivas da filosofia da arruaça, da palavra encarnada e do corpo como território de memória, resistência e invenção. Reivindica-se, assim, uma psicanálise que se descole das matrizes eurocêntricas e se abra às linguagens insurgentes e sensíveis produzidas nos terreiros, nas periferias, nas práticas rituais e na corporeidade negra. O artigo afirma a necessidade de uma escuta clínica e teórica que reconheça os efeitos psíquicos das marcas de africanidade e negritude presentes na cultura brasileira, propondo uma psicanálise encantada, enegrecida e decolonial.

Palavras-chave: Psicanálise. Epistemologias negras. Corpo. Psicanálise brasileira. Enegrecimento.

1 Psicanalista em formação pelo Centro de Estudos Psicanalíticos de Porto Alegre (CEPdePA). Mestra e doutoranda em Psicologia Social pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). E-mail: carolinapsiclinica@gmail.com.

Além de atuar no limite biológico e concreto das vidas, a violência colonial também opera no limite sensível, na linguagem enquanto possibilidade de invenção de outras existências (SIMAS; RUFINO, 2019). Não à toa catequiza-se, escolariza-se, transmitindo um modelo de existência, conhecimento e realidade pautado em uma narrativa única – um modelo branco.

Tendo em vista essas violências, a filósofa Sueli Carneiro faz uso do conceito de epistemicídio racial para denunciar e analisar o silenciamento e o apagamento das epistemes, dos saberes e de aspectos de toda a cultura africana e afrodiaspórica, fenômeno fundamental à manutenção do processo colonial, em que a escrita assume posição de superioridade entre as demais categorias de comunicação e produção de conhecimento (CARNEIRO, 2005). O epistemicídio compreende as tentativas coloniais de aniquilação dos saberes, das culturas e das formas de conhecimento dos povos negros, indígenas, além de outros grupos subalternizados. Em sua obra, Carneiro (2005) mostra como esse apagamento afeta de forma específica a população negra no Brasil, especialmente as mulheres negras.

As políticas de silenciamento são instrumentos políticos da branquitude que objetivam manter o poder material e simbólico de determinar o que é verdade, quais saberes são legítimos ou superiores, perpetuando um sistema opressor em que “nossas vozes, graças a um sistema racista, têm sido sistematicamente desqualificadas, consideradas conhecimento inválido; ou então representadas por pessoas brancas que, ironicamente, tornam-se ‘especialistas’ em nossa cultura, e mesmo em nós” (KILOMBA, 2019, p. 51).

Diversos/as teóricos/as vão destacar os efeitos desse processo no campo psicanalítico. Hortense Spillers mobiliza teorias de Freud e Lacan para mostrar seus limites em relação à experiência subjetiva, histórica e corporal de pessoas negras. Sua ideia é demonstrar que seus pressupostos, principalmente aqueles ligados a família, gênero, linguagem e corpo simbólico, são racializados (SPILLERS, 1996). Grada

Kilomba (2019), em seu livro *Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano*, destaca como o racismo e seus efeitos subjetivos podem ser sistematicamente silenciados nos espaços psicanalíticos clínicos e acadêmicos, negligenciando amplamente a história da opressão racial e as consequências psíquicas sofridas pelas/os oprimidas/os. É principalmente na última década que emergem reivindicações políticas em direção ao campo da psicanálise brasileira em relação às imbricações com a colonialidade.

[...] a psicanálise procede também de uma matriz de colonialidade e capitalismo. Embora certa psicanálise questione fundamentalmente vários princípios do sistema capitalista ou certos aspectos do dispositivo de sexualidade, ela geralmente se abstém de estudar a forma como a colonialidade opera dentro de seu dispositivo clínico e teórico (AYOUCHE, 2020, p. 20).

Para Leda Maria Martins (2021), os efeitos do epistemicídio não são totalizantes, já que desde a escravização o povo negro encontra brechas criativas de resistência, compartilhando sua episteme e transmitindo os saberes da cultura negra e africana por meio de práticas performáticas que se mantêm ecoando no tecido cultural a partir de códigos “sensoriais, visuais, cinéticos, olfativos, gustativos, repleto de música e dança” (MARTINS, 2021, p. 118). Ainda, Rufino (2019) destaca que a presença negra nos territórios das Américas é uma marca da inventividade da vida, das possibilidades produzidas nas frestas, em meio à escassez e à transgressão de um projeto colonial desencantado.

Uma importante reflexão nesse sentido advém de Lélia Gonzalez, uma das mais influentes intelectuais do Brasil – militante, antropóloga, filósofa, psicanalista e referência nos estudos interseccionais de raça, gênero e classe. Lélia, através de uma leitura psicanalítica, dá um lugar de destaque analítico à Mãe Preta no laço social brasileiro, afir-

mando sua importância no processo de constituição da subjetividade e na formação da cultura brasileira, caracterizada pelo racismo como sintoma.

A reflexão disruptiva de Gonzalez (2020) se dá, a partir de uma óptica psicanalítica, ao afirmar: a Mãe Preta é a mãe!, isto é, aquela que faz parte do processo de constituição do sujeito, responsável pelos cuidados fundamentais, transmissora de afeto e de linguagem. Contudo, a linguagem que a mãe irá transmitir não se trata do português “puro” e colonial, mas sim do pretuguês.

[...] É isso mesmo, é a mãe. Porque a branca, na verdade, é a outra. Se assim não é, a gente pergunta: quem é que amamenta, que dá banho, que limpa cocô, que põe pra dormir, que acorda de noite pra cuidar, que ensina a falar, que conta história e por aí afora? É a mãe, não é? Pois então. Ela é a mãe nesse barato doido da cultura brasileira. Enquanto mucama, é a mulher; então “bá”, é a mãe... Essa criança, esse infans, é a dita cultura brasileira, cuja língua é o pretuguês. A função materna diz respeito à internalização de valores, ao ensino da língua materna e a uma série de outras coisas mais que vão fazer parte do imaginário da gente. Ela passa pra gente esse mundo de coisas que a gente vai chamar de linguagem (GONZALEZ, 2020, p. 238).

A Mãe Preta transmite a africanização do português. Ao colocá-la como protagonista da cena e fundadora da expressão linguística e cultural brasileira, Lélia realiza um giro político importante no pensamento social brasileiro. É a Mãe Preta quem, mesmo em um cenário extremamente violento como o da escravização, consegue dar uma “rasteira na raça dominante” (GONZALEZ, 2020, p. 87).

Com isso, mantiveram viva a chama dos valores culturais afro-brasileiros, que transmitiram a seus descendentes. E isso também influenciaram mulheres e homens brancos, a quem aleitaram e educaram. Graças a elas, apesar de todo o racismo vigente, os brasileiros falam pretuguês (o português africanizado). E só conseguem afirmar como nacional, justamente aquilo que o negro produziu em termos de cultura: o samba, a feijoada, a descontração, a ginga ou o jogo de cintura, etc. É por essa razão que as “mães” e as “tias” são tão respeitadas dentro da comunidade negra, apesar de todos os pesares (GONZALEZ, 2020, p. 203).

Apesar da constante tentativa de destruição ou ocultamento das marcas da africanidade brasileira, isso não se efetua por completo, pois é por meio da Mãe Preta que “a verdade surge da equivocação” (GONZALEZ, 2020, p. 87). Através dos processos insurgentes da mulher negra brasileira, foi possível manter vivos e seguir a transmissão entre gerações dos valores culturais africanos, afrodiaspóricos e afro-brasileiros para brancos/as e negros/as. A ideia da Mãe Preta negrita toda sua importância se considerarmos que o corpo da mulher negra conserva a possibilidade de um Outro desejo, o qual não pode alimentar a maquinaria do colonialismo, do capitalismo, da branquitude (SALOMÃO, 2024). Como afirma Kleber Salomão (2024) em seu artigo “Racismo e sexismo na cultura psicanalítica brasileira”, é possível “buscar uma outra via exploratória do desejo que coloque o corpo na cena e proporcione outros modos de se relacionar com a cultura a partir de outros elementos simbólicos” (SALOMÃO, 2024, p. 80).

Nessa perspectiva, as análises e provocações associadas ao campo psicanalítico feitas por Lélia Gonzalez têm uma importância política fundamental para a constituição de uma psicanálise enraizada em terras brasileiras:

Nós aqui, no Brasil, temos uma África conosco, no nosso cotidiano. Nos nossos sambas, na estrutura de um candomblé, da macumba... Você vê, por exemplo, a oposição da mulher na família negra; é um negócio muito sério... A figura da mãe. Freud ia se fartar se ele fosse transar esse negócio de Édipo na África, porque é uma loucura mesmo. Agora, me parece, pelo que eu vi da África, pelo que eu vi dos Estados Unidos, pela transação que eu tive com o pessoal do Caribe... me parece que o Brasil tem um papel, assim, importantíssimo nessa síntese, de uma visão africana e de uma visão da diáspora. Porque, veja, nós internalizamos discursos diferentes, do índio e do branco. Não há dúvida que internalizamos. E a coisa que vai sair é uma outra coisa. Porque você não pode negar essa dinâmica dos contatos culturais, das trocas etc. e tal (GONZALEZ, 2020, p. 296).

Luiz Antonio Simas, Luiz Rufino e Rafael Haddock-Lobo (2020), no livro *Arruaças: uma filosofia popular brasileira*, propõem uma filosofia construída a partir das ruas, dos terreiros, das periferias e dos corpos populares. Uma filosofia debaixo, não de cima, a partir de uma crítica contundente à lógica colonial e acadêmica ocidental. Portanto, “arruaça” aqui não é sinônimo de bagunça: é estratégia de desobediência epistemológica, é uma metáfora para pensar práticas capazes de desequilibrar estruturas de poder que vão desde a linguagem até a política e a religião. A arruaça filosófica é subversiva, astuta e enraizada nas experiências de quem vive à margem, reivindicando os saberes de quem sempre foi deixado de fora do debate filosófico: os/as negros/as, os/as indígenas, os/as pobres, os/as vadios/as, os/as santos/as e os/as malandros/as.

A filosofia da arruaça nos convoca a encontrar nas ruas, vielas, la-deiras, morros, terreiros e campos de futebol, nas matas, nos tambores e nas avenidas carnavalescas o que sempre esteve lá: uma filosofia ma-

landra, vadia, navalhante e que se recusa a pertencer a qualquer senhor colonial. Uma filosofia permeada por Padilhas, Pelintras e Garrinchas, por Erês e Sacis, que nos leva a possibilidades dançantes e gingantes de um pensamento capaz de fazer caldeirão sem fundo ferver, criando novos e festivos sentidos para a vida. Trata-se de um pensamento que nasce não das cátedras universitárias ou das bibliotecas silenciosas, mas das encruzilhadas, dos terreiros, das rodas de samba, dos becos, dos bares, das festas populares e das dores cotidianas. É uma filosofia que se ergue nas margens, ali onde a vida pulsa sem pedir licença, onde o saber se espalha com ginga, com riso, com improviso.

Chamá-la de “malandra” é reconhecer a inteligência política dos que aprenderam a sobreviver no fio da navalha. O/a malandro/a é aquele/a que dribla a lógica do poder, que desequilibra o sistema com uma risada, uma virada de corpo, uma resposta atravessada. Seu pensamento é de soslaio, feito na astúcia de quem sabe que a frontalidade nem sempre é o melhor caminho – porque às vezes é preciso desviar, rodopiar, rir. A malandragem filosófica é uma arte de resistência nas brechas, uma forma de saber que não se curva à autoridade do discurso dominante.

Essa filosofia é também vadia, no melhor sentido do termo: desobediente, livre, dançante. A vadiação aqui não é preguiça: é recusa à lógica produtivista, que tenta aprisionar o pensamento em métricas, normas e verdades absolutas. A filosofia vadia caminha pelas ruas de cabeça erguida, sambando nas convenções, escutando a sabedoria das Pombagiras, das crianças, das putas, dos caboclos. Ela entende que o corpo que dança, que ri, que goza, que sofre é também um corpo que pensa. Pensar, para ela, é viver com intensidade, é errar e errar bonito, é estar disponível ao imprevisto da existência.

E, se é malandra e vadia, essa filosofia é também navalhante. Ela corta. Não com o bisturi frio do racionalismo cartesiano, mas com a navalha quente e escondida na saia de Maria Navalha. Essa é a lâmina que fere os discursos coloniais, que rasura a organização do pensa-

mento ocidental, que marca com cicatriz os rostos do saber autoritário. A navalha, aqui, é símbolo de defesa e de ataque: ela defende os saberes negados e ataca as estruturas que silenciam corpos e vozes. É uma filosofia que não organiza – desorganiza para libertar (SIMAS; RUFINO; HADDOCK-LOBO, 2020).

Esses processos se dão porque a filosofia de arruaça é feita de corpo e rua. Esse corpo portador da alegria da roda, da sabedoria do feitiço. Um corpo que escreve com o pé que dança, com o quadril que rebola, com o tambor que vibra. Tal filosofia não pede permissão. Ela faz da risada uma arma, do corpo um texto e da rua uma escola. Ela é, portanto, uma filosofia viva, perigosa, miúda e poderosa, que insiste em reencantar o mundo pela força do corpo que pensa, canta e luta (SIMAS; RUFINO; HADDOCK-LOBO, 2020).

Se a Mãe Preta dá uma rasteira na colonialidade ao transmitir o pretuguês, Maria Navalha rasga o saber hegemônico, produzindo pensamento, existência e resistência com o corpo e com a palavra. Ela é uma figura-síntese da potência feminina que habita as ruas, os terreiros, as encruzilhadas e as brechas do mundo. Ela ensina que o pensamento pode vir da rua, da gira, da gargalhada e do desejo. Sua navalha não é só instrumento de defesa, mas linguagem cortante, que fere os discursos coloniais e patriarcais, deixando neles marcas visíveis de enfrentamento. Ela não organiza o mundo, ela desorganiza aquilo que oprime. Mas essa desorganização não é caos: é sabedoria. É o gesto de quem sabe que a vida é feita de cortes e de costuras, e que os saberes mais preciosos não estão nos livros e artigos, mas nos corpos que resistem dançando, sambando, parindo, rindo e brigando.

Maria Navalha é uma figura híbrida: ao mesmo tempo espírito das religiões afro-brasileiras, arquétipo feminino popular e símbolo filosófico construído pelos autores a partir das culturas da rua e do terreiro. Ao lado de outras figuras femininas disruptivas – como as Pombagiras, Marias, mães de santo, boêmias e bruxas –, Maria Navalha também faz parte do grupo de mulheres populares que são guar-

diãs de um pensamento vivo e pulsante. Pensamento que não precisa ser legitimado pela academia, porque se impõe pela experiência e pelo axé. Enquanto a tradição ocidental associou a filosofia à razão pura, ao pensamento separado do corpo e da experiência, Maria Navalha faz pensar com a pele, com a ginga e com a cicatriz. Ela corta porque precisa. Sua navalha não é apenas arma – é também escrita, crítica e conceito, caneta. Cada golpe desferido por ela é um ataque à lógica que subalterniza os saberes populares, os corpos femininos, a sexualidade livre e as existências dissidentes. Maria Navalha carrega o feitiço entre as pernas e utiliza o riso como arma. Sua navalha filósofa (SI-MAS; RUFINO; HADDOCK-LOBO, 2020).

Em diálogo, a linguagem da palavra encarnada, como proposta por Luiz Rufino, é uma noção em oposição à lógica ocidental de que a linguagem se centraliza na palavra escrita. No universo das culturas afrodiáspóricas, a palavra é corpo, é gesto, é hálito, é ritmo, é memória e é presença. Ela não é apenas um veículo de informação; é uma força que move, transforma e reencanta o mundo. As linguagens produzidas no corpo negro são múltiplas, complexas e profundamente enraizadas nas experiências históricas, afetivas e espirituais da diáspora africana. Elas não se limitam à comunicação verbal ou escrita e se manifestam por meio da presença, do gesto, do ritmo, do silêncio e do rito. Luiz Rufino (2016), em seu ensaio sobre performances afrodiáspóricas, destaca que o corpo negro não é meramente um suporte da linguagem. O corpo é a própria linguagem viva, atuante e transformadora.

Rufino (2016) propõe que todo saber é praticado e que, portanto, todo conhecimento precisa de um corpo para se manifestar. Nesse sentido, ele rejeita a clássica separação ocidental entre mente e corpo, razão e emoção, e afirma que os saberes afrodiáspóricos se constroem a partir da integralidade do corpo. Essa integração inclui gestos, ritmos, danças, músicas, ritos e silêncios. Como pontua Leda Maria Martins (2021, p. 78): “a palavra é sopro, hálito, dicção, acontecimento e performance, índice de sabedoria”.

O conhecimento se inscreve no corpo e se perpetua através do tempo. Para Martins (2021), o tempo é então expandido como espirais que são traduzidos por poéticas expressas por um corpo vozeado e grafitado de saberes ancestrais, constituído por traços gestuais e dançantes. Essa corporeidade é corpo-tela, é corpo imagem, é “um corpo, síntese poética do movimento” (MARTINS, 2021, p. 79).

Complexo, poroso, investido de múltiplos sentidos e disposições, esse corpo, física, expressiva e perceptivamente, é lugar e ambiente de inscrição de grafias do conhecimento, dispositivo e condutor, portal e teia de memória e de idiomas performáticos, emoldurados por uma engenhosa sintaxe de composições (MARTINS, 2021, p. 79).

Em consonância, Beatriz Nascimento (2021) parte do conceito de *corpo território* para referir-se à ideia de que o corpo negro, especialmente o corpo da mulher negra, é simultaneamente um espaço físico e simbólico que carrega as marcas de uma história de violência, opressão e resistência. Nascimento (2021) articula uma análise crítica sobre as formas pelas quais o corpo negro foi, ao longo da história, objeto de subordinação e exploração, mas também de resistência e luta por autonomia e identidade. Dessa maneira, o *corpo território* não se limita a ser uma metáfora para o sofrimento e a violência histórica, mas é também uma expressão de resistência ativa, um campo no qual as mulheres negras, em particular, podem reapropriar-se de sua identidade e reverter as marcas da opressão, tornando-o um espaço de afirmação e liberdade. O corpo negro é um corpo-documento: “a memória são conteúdos de um continente, da sua vida, da sua história, do seu passado. Como se o corpo fosse o documento” (NASCIMENTO, 2021, n.p.). É através do corpo negro que circula a palavra encarnada; por meio dos “corpos rebeldes dotados de ginga e da habilidade do drible, reivindicamos a sabedoria encarnada nos caroços de dandê

que riscam signos contendo histórias que nos falam desde a diversidade existente no mundo até o seu próprio inacabamento” (SIMAS; RUFINO, 2019, p. 28).

Quando se fala em palavra encarnada, fala-se de um dizer que se realiza no corpo. A palavra está impregnada de energia, de axé, de tempo ancestral, e ela não atua separadamente do corpo que a emite, do espaço onde é dita, da história que a sustenta. Como exemplo disso, temos no território brasileiro as rodas de jongo, os pontos cantados nos terreiros ou os versos improvisados da capoeira. Nas manifestações do jongo, cada verso pode conter uma história de luta, uma crítica disfarçada, uma provocação inteligente. Já na capoeira, a palavra é estratégia: ela anuncia, ironiza, ao mesmo tempo que ensina. Assim, a palavra encarnada resiste à colonialidade depois de ter sobrevivido às tentativas de epistemicídio. Ela segue vibrando como arma de reexistência, como gesto de memória e invenção: “Existem muitas frestas. Nos espaços deixados operam muitos contragolpes, [...] outras possibilidades de invenção do mundo” (SIMAS; RUFINO, 2019, p. 97-98).

Diante dessas reflexões, é possível entender a palavra encarnada como uma pedagogia e uma epistemologia. É ela quem ensina com o corpo, com o tempo do rito e com a ancestralidade. É uma linguagem que não se pretende neutra nem objetiva, mas situada, afetiva e viva. Encarnar a palavra é falar com os pés ou com os ombros, com o silêncio, com a batida do tambor. É transformar a linguagem em gesto de cura, de comunhão e de enfrentamento. A palavra encarnada é estripulia epistemológica e, por isso, ela escapa, desliza, encanta e confunde. E, desse jeitinho, ela recria o mundo a partir do corpo que a vive (SIMAS; RUFINO, 2019).

Uma das formas centrais de linguagem corporal é a gestualidade ritual e performática, como podemos perceber na ginga da capoeira, nos movimentos do jongo, nas danças do candomblé e nas incorporações da umbanda. Esses gestos são portadores de sentidos históricos, políticos e espirituais. São saberes codificados no corpo sobre a ances-

tralidade, a resistência e a identidade. Nessa perspectiva, a ginga é ao mesmo tempo esquiva, ataque e criação – é uma linguagem que responde à violência com astúcia e movimento, uma sabedoria de fresta que opera nas brechas do sistema.

A musicalidade organiza o tempo, o espaço e os afetos, e atua como instrumento de encantamento. O ritmo não apenas embala o corpo, mas estrutura formas de pensamento e de existência. É nesse ritmo que se produz uma sintaxe não verbal. Dentro dessa lógica, o corpo negro é linguagem e arma, arquivo e prática, ferida e cura. Ele fala, canta, dança, luta e silencia. Ele produz linguagens que atravessam os limites da lógica colonial, instaurando presenças que são, ao mesmo tempo, memória e possibilidade. Ao reivindicar essas linguagens como legítimas, estamos também reivindicando a justiça cognitiva, a multiplicidade de mundos e a centralidade da corporeidade na construção de outras epistemologias possíveis.

Todas essas linguagens são produzidas no e pelo corpo, na prática coletiva, no rito, na repetição e nos improvisos cotidianos das ruas. Elas nascem das experiências da diáspora, da dor e da invenção delas decorrentes. São saberes transmitidos oralmente, pelas rodas, pelos terreiros, pelos gestos partilhados, pela observação atenta e pela incorporação vivida. São linguagens que afirmam a legitimidade de um outro modo de conhecer o mundo: um modo ancestral, insurgente e profundamente sensível.

Rir, gargalhar, girar... Verbos que nos aproximam das Pombagiras, rainhas das ruas, das noites, das próprias vidas e de seus próprios corpos. Verbos também que nos aproximam dos afetos e pensares que Arruaças nos traz. Essas palavras-corpo que nos fazem mergulhar nas águas de uma filosofia popular, das ruas. Ruas que riem de nós quando procuramos alguma pureza e gargalham de nossa ingenuidade quando pensamos que o paiol colonial dominou tudo. Ruas

que giram nossos sentidos, quando achamos que apenas é possível caminhar num único sentido (SIMAS; RUFINO; HADDOCK-LOBO, 2020, p. 89).

Portanto, encantar é transgredir o desencanto imposto pela colonização. É resistir às lógicas de morte com os saberes de fresta, com a força das matas, dos tambores, das folhas cantadas, dos ritos comunitários e da escuta do invisível. Encantar é repolitizar a vida com base em outras formas de saber, sentir e se relacionar com o mundo.

É urgente pensarmos e criarmos uma psicanálise enegrecida em nosso país, com a ginga de um corpo presente e que reconheça suas mães e pais brasileiros/as e negros/as. Uma psicanálise que, de fato, apreenda a cultura brasileira, o que invariavelmente passa pela compreensão de sua marca africana, negra e afrodiaspórica. Para isso, é necessário valorizar os saberes que estão além das normas acadêmicas, mas que transbordam em rodas, terreiros, batuques, performances e rituais – saberes que resistem ao epistemicídio com presença, com ancestralidade e com corpo. Saberes que não se curvam à racionalidade moderna, mas a contestam com astúcia e beleza. Trata-se de desobedecer com inteligência e rir com estratégia.

Resistir ao epistemicídio é afirmar a importância fundamental dos saberes negros, das filosofias africanas e das epistemologias feministas negras em um país de maioria negra como o Brasil. Isso se dá pelo corpo negro que dribla a lógica da colonização há centenas de anos, através dos saberes encarnados, criadores de outros mundos e modos distintos de existir. Isso só é possível por meio do corpo como um repositório de conhecimento e memória.

REFERÊNCIAS

AYOUC, T. Libido, desejo e carne: dos padres apostólicos a uma psicanálise sem igreja. **Boletim Formação em Psicanálise**, São Paulo, v. 28, n. 1, p. 18-41, 2020.

BENTO, C. **O pacto da branquitude**. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

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

GONZALEZ, L. **Por um feminismo afro-latino-americano**. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

KILOMBA, G. **Memórias da plantação**: episódios de racismo cotidiano. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.

MARTINS, L. M. **Performances do tempo espiralar, poéticas do corpo-tela**. Rio de Janeiro: Cobogó, 2021.

NASCIMENTO, B. **Uma história feita por mãos negras**. São Paulo: Companhia das Letras, 2021.

RUFINO, L. Pedagogia das encruzilhadas Exu como Educação. **Revista Exitus**, Santarém, v. 9, n. 4, p. 262-289, 2019.

RUFINO, L. Performances afrodiaspóricas e decolonialidade: o saber corporal a partir de Exu e suas encruzilhadas. **Revista Antropolítica**, Rio de Janeiro, v. 40, n. 1, p. 54-80, 2016.

SALOMÃO, K. Racismo e sexismo na cultura psicanalítica brasileira. **Revista de Psicanálise Periférica**, São Paulo, v. 1, n. 1, p. 73-83, 2024.

SIMAS, L. A.; RUFINO, L. **Flecha no tempo**. Rio de Janeiro: Mórula Editorial, 2019.

SIMAS, L. A.; RUFINO, L.; HADDOCK-LOBO, R. **Arruaças**: uma filosofia popular brasileira. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020.

SPILLERS, H. J. “All the things you could be by now if Sigmund Freud’s wife was your mother”: psychoanalysis and race. **Critical Inquiry**, Chicago, v. 22, n. 4, p. 710-734, 1996.

For an enchanted and blackened psychoanalysis

ABSTRACT

This article proposes a critical reflection on psychoanalysis based on Black epistemologies, especially the contributions of Black women such as Lélia Gonzalez (2020), Beatriz Nascimento (2021), and Grada Kilomba (2019). Centered on the concept of epistemicide, the text denounces the effects of colonial erasure on African and Afro-diasporic knowledges and calls for a psychoanalysis rooted in the Brazilian experience, marked by orality, gesture, and embodied knowledge. The analysis articulates perspectives on the philosophy of street fighting, the embodied word, and the body as a territory of memory, resistance, and invention. Thus, it calls for a psychoanalysis that detaches itself from Eurocentric matrices and opens itself to the insurgent and sensitive languages produced in the african religion center, in the peripheries, in ritual practices, and in Black corporeality. The article affirms the need for clinical and theoretical listening that recognizes the psychic effects of the marks of Africanness and blackness present in Brazilian culture, proposing an enchanted, blackened, and decolonial psychoanalysis.

Keywords: Psychoanalysis. Black epistemologies. Body. Brazilian psychoanalysis. Blackening.

Recebido em 16/06/2025

Aprovado em 18/08/2025

Considerações sobre a análise do analista

Mariana Todeschini Almeida¹

RESUMO

Este artigo apresenta concepções acerca da análise do analista, destacando ideias associadas ao tema desenvolvidas por Freud e por teóricos contemporâneos, e estabelecendo um paralelo entre a experiência do psicanalista em sua análise pessoal e a escuta que realiza em seu ofício. O texto ressalta a importância da análise do analista em seu percurso de formação, na medida em que ela possibilita a convicção na existência do inconsciente, permite o reconhecimento e o manejo das resistências, e favorece a aprendizagem da técnica psicanalítica. Por fim, constata-se que a análise do analista é necessária na sustentação das condições para uma escuta no trabalho clínico, sendo, portanto, indispensável para todo aquele que deseja praticar a psicanálise.

Palavras-chave: Análise pessoal. Clínica psicanalítica. Formação do psicanalista.

1 INTRODUÇÃO

Para quem se propõe a percorrer o percurso de tornar-se psicanalista, não parece haver dúvida – ou não deveria haver – quanto ao caráter fundamental da análise pessoal. Desde os escritos ditos técnicos de Freud, tal eixo do tripé ocupa um lugar essencial na formação

¹ Psicanalista, membro efetivo do CEPdePA. Contato: mariana.todeschini@outlook.com.

continua de um psicanalista. A evidente importância da análise pessoal demanda que estejamos atentos ao andamento de nossas análises. Afinal, aquilo que soa óbvio merece cuidado, visto o risco de ter sua complexidade desmerecida.

Desde março deste ano, coordeno o grupo de estudos “A clínica psicanalítica e seus desafios: reflexões sobre o lugar do analista”, no Centro de Estudos Psicanalíticos de Porto Alegre (CEPdePA). Esse grupo realiza encontros com frequência semanal na modalidade presencial. O formato dos encontros contempla estudo teórico e discussão de casos clínicos. Associação livre, atenção flutuante, transferência, diagnóstico, contrato, divã, frequência, dinheiro e análise *on-line* são alguns dos temas citados nos textos estudados, sendo a regra fundamental da psicanálise sempre destacada. A relevância da análise do analista enquanto vivência imprescindível para o seu trabalho é mencionada em todos os escritos lidos até então.

Sendo assim, surge o desejo de investigar e de reunir em um escrito as ideias a respeito da análise do analista e de sua implicação na prática clínica, começando por Freud.

2 COMEÇANDO POR FREUD

Nos textos reconhecidos por contemplarem os aspectos da técnica psicanalítica, Freud insiste que as recomendações por ele propostas estão associadas à *sua* própria experiência, destacando a associação livre – assim como sua contrapartida, a atenção livremente flutuante – como a regra psicanalítica por excelência. Apesar de admitir que as prescrições indicadas são as mais adequadas para *si* e de não querer defender uma obrigatoriedade absoluta, que levaria a uma mecanização da técnica, Freud parece considerar importante sinalizar um método de trabalho que oriente o analista praticante.

Na publicação de 1912, *Recomendações ao médico para o tratamento psicanalítico*, Freud apresenta uma série de orientações técnicas, de

forma bastante sistemática. No que diz respeito à análise do analista, ele faz referência à exigência de uma purificação psicanalítica por parte daquele que deseja se servir de seu inconsciente como instrumento durante a análise. Além disso, menciona a importância da investigação dos próprios sonhos na construção do tornar-se analista, considerando a ajuda de terceiros nessa tarefa: “todo aquele que quiser executar uma análise dos outros deverá primeiro submeter-se a uma análise junto a um especialista” (FREUD, 1912, p. 100). Ele ainda caracteriza a análise como uma experiência capaz de produzir impressões e convicções no próprio corpo, o que não poderia ser alcançado a partir de livros e conferências.

A associação entre psicanalisar os outros e se submeter a um processo de análise segue no artigo de 1913, *Sobre o início do tratamento*. Freud (1913) argumenta que mesmo aquele capaz de conduzir uma análise pode produzir as mais intensas resistências. A análise pessoal, nesse sentido, favoreceria o reconhecimento dos pontos cegos daquele que se propõe a escutar o inconsciente, contribuindo para a boa condução da atividade clínica.

No texto sobre a questão da análise leiga, Freud (1926) estabelece um diálogo com um interlocutor fictício para debater o exercício da psicanálise por aqueles que não são médicos. Ao lembrar a preparação, o trabalho e a responsabilidade envolvidos no fazer analítico, ele indica os elementos que, mais tarde, passaram a ser oficialmente reconhecidos como componentes do tripé: estudo teórico, supervisão e análise pessoal.

Freud (1926) assinala que uma profunda análise própria favorece interpretações adequadas e está implicada na obrigatoriedade do analista de receber sem preconceitos o material analítico. Ainda nesse artigo, enfatiza a vivência em análise como a única via aberta para o aprendizado e o entendimento da psicanálise.

O escrito *A análise finita e a infinita*, de 1937, apresenta a concepção de que os analistas são pessoas como as outras, mas que aprende-

ram a exercer determinada arte. Haveria razões, no entanto, para “se exigir do analista um grau mais elevado de normalidade psíquica e correção, como parte da comprovação de sua habilidade profissional” (FREUD, 1937, p. 355). Tal exigência, aliada a outras, colocaria a psicanálise ao lado das demais profissões impossíveis: educar e governar.

Segundo Freud (1937), é na própria análise que o analista inicia a preparação para sua atividade futura, podendo adquirir a habilidade ideal e necessária para o seu ofício. Um dos resultados esperados de uma análise seria a convicção segura da existência do inconsciente, o que permitiria ao analisando tornar-se analista.

No mesmo artigo de 1937, há uma recomendação que poderíamos associar à prática da chamada “reanálise”. Freud (1937) aconselha que periodicamente todo analista volte a se tornar objeto de análise, sem que isso seja motivo para envergonhar-se. Ele aponta que, assim, não apenas o processo de análise do paciente, mas a própria análise do analista se transformaria de tarefa finita em infinita.

3 ANÁLISE DO ANALISTA E ESCUTA DO INCONSCIENTE

Propondo-se a pensar, lançar questões e fomentar o debate sobre Freud no século XXI, como diz o próprio nome do livro, Gilson Iannini (2024) navega por diversas temáticas do campo psicanalítico, entre elas o que está em jogo em um percurso de análise. Segundo ele, é por meio de uma fala não-qualquer por parte do analisando e de uma escuta não-qualquer por parte do analista que o tratamento psicanalítico se ancora, sustentado pelo trabalho em transferência e por uma ética fundada na singularidade.

Por meio da palavra que circula em análise, é possível tratar dores, sofrimentos, sintomas. O analista, sendo não um sujeito, mas um lugar radical, “de contínua e impossível dessubjetivação, uma superfície que torna possível a recuperação da dimensão mágica da palavra” (IANNINI, 2024, p. 140), estabelece um compromisso ético com sua

permanente trajetória de formação. O ofício da escuta não-qualquer, como menciona Iannini (2024) referindo-se à atenção equiflutuante, pode ser aprendido na análise do analista, sendo esse último fruto de sua análise. A vivência em análise, nesse sentido, passa por algo que é transmitido, recebido e marcado como experiência, permitindo que o analista escute por ter se sentido escutado.

Ao lançar luz sobre o *saber* em um processo de análise, Luciano Mattuella (2022) adverte que tal dimensão não está no analisando, tampouco no analista, mas no inconsciente daquele que fala. O autor sinaliza que “se há algum saber do lado do analista é tão somente aquele que ele próprio construiu em sua análise pessoal” (MATTUELLA, 2022, p. 141). Não se trataria, no entanto, de um saber vinculado a ferramentas teóricas, mas ao caráter contagiante da curiosidade pelo inconsciente e pelo que ele causa.

O interesse do analisando por suas produções inconscientes só é possível, portanto, caso o *analista* tenha sido afetado pelos efeitos da própria análise e experienciado “a eficácia da palavra em sua potência de produzir e desfazer sintomas, percebendo a si mesmo também alienado a um discurso que lhe ultrapassa” (MATTUELLA, 2022, p. 142). Conforme Mattuella (2022), o psicanalista se posiciona como *mais um* em uma tradição de psicanalistas ao sustentar a própria análise, ou seja, se coloca como alguém que só pode passar adiante uma experiência que lhe foi legada.

Trata-se de confiar que a associação livre não é tão livre assim, pois determinada pelo inconsciente; de saber da força disso que nos atravessa sem termos consciência; de sentir o desgoverno das repetições e descobrir as origens delas; de sofrer no divã e ter a chance de associar o sofrimento às marcas da própria história e da própria narrativa. Estar em análise e ser afetado por isso para, então, poder sustentar junto a um outro a escuta do inconsciente e aquilo que ele produz.

Em um texto publicado recentemente, Lúcia Serrano Pereira (2024) traz no título um posicionamento: “A técnica em análise é a

análise do analista”. Ela explica que tal frase foi uma resposta dada por Contardo Calligaris em um seminário à pergunta sobre como se poderia pensar a técnica em psicanálise. Pereira (2024, p. 158) relata que essa resposta de Calligaris sempre a acompanhou em seu percurso clínico, e menciona os motivos para tal:

Primeiro, coloca em lugar central a experiência do inconsciente, a sua própria, por parte de quem se propõe a escutar. Faz pensar também no quanto de singular vai envolver o saber-fazer para cada um; abre o caminho para movimentar certo enigma: como se compartilha e se transmite, então, nessa experiência que supõe um caminho, alguns portais que se cruza sozinho na experiência com o analista?

A questão da técnica em psicanálise não passa por uma lista de procedimentos e não pode ser construída, como enfatiza Pereira (2024), em uma posição de exterioridade com relação à experiência do inconsciente. Tendo a vivência da análise relação com aquilo que nos marca, a análise do analista permitiria sustentar as condições para uma escuta psicanalítica.

Mariana Pombo (2024), em um artigo que dialoga com as proposições de Freud, Judith Butler, Thamy Ayouch e Paul B. Preciado, discorre sobre atenção flutuante, normatividade e escuta do ininteligível. Ela salienta a importância de reconhecermos as relações de poder que nos atravessam, sendo a clínica psicanalítica um espaço em que normas são repetidas e relançadas. Portanto, não seria possível estabelecer uma escuta fora das normas ou sem as normas.

Pombo (2024) lembra, entretanto, que a posição de assujeitamento e repetição não é a única disponível frente às normas, e sugere que o *setting* psicanalítico seja um lugar potente de subversão, resistência, ressignificação e afirmação de si. Ela indica a possibilidade “de uma escuta que parodie as normas, que se reaproprie delas de forma críti-

ca, irônica, criativa, favorecendo que também o analisando possa se aventurar em repetições e reapropriações inesperadas, inéditas, que afirmem seu desejo e sua singularidade” (POMBO, 2024, p. 17).

Essa escuta que se propõe a parodiar as normas e favorecer sua ressignificação, como sinaliza Pombo (2024), seria viável na medida em que houvesse no analista disponibilidade para interrogar conceitos, escutar o desconhecido, desconfirmar o familiar, abrir novas análises e teorias. Nesse sentido, Pombo (2024) recorre à noção de resistência para pensar sobre o que talvez resista dentro do próprio analista, podendo obstaculizar a escuta do ininteligível e levar a violências no *setting* analítico.

A análise pessoal seria, portanto, essencial na investigação dos pontos cegos, para que houvesse a possibilidade de o analista se deparar com e interrogar suas certezas e ambivalências, sem evitar uma potencial mudança psíquica em si mesmo. A disponibilidade para questionar e subverter normas e convicções que constituem o próprio analista favorece “a escuta do ininteligível que habita o outro e também que habita em nós mesmos” (POMBO, 2024, p. 23).

Em direção similar, Eduardo Leal Cunha (2024) retoma o texto de Freud de 1912 para ampliar o debate sobre as questões teóricas e técnicas da psicanálise frente aos desafios que a clínica contemporânea apresenta, sobretudo no que se refere à escuta das dissidências de gênero. Ele enfatiza que, assim como Freud, continuamos a nos perguntar sobre o que se passa em uma análise, o que funciona enquanto técnica, como deve agir um psicanalista, o que torna o tratamento viável e o que se constitui em obstáculo para ele.

Cunha (2024) considera decisivo o ponto do texto de 1912 que alude à necessidade de o analista se submeter ele mesmo à análise, pois a partir daí poderiam ser criadas as condições para um adequado manejo clínico, desviando-se de atuações e repetições. O autor insinua que o que está em jogo nas recomendações de Freud sobre a conduta esperada do analista trata-se mais de uma ética do que de uma

técnica. Alerta, no entanto, para o risco de transformar a exigência de viver a experiência psicanalítica na própria carne na busca por uma purificação absoluta capaz de tornar o analista um ser superior, bem como para o risco de perseguir “uma análise completa e definitiva, como supõe certa idealização da psicanálise e dos próprios analistas, um tipo de deriva narcísica que a purificação desejada por Freud pretendia, precisamente, evitar” (CUNHA, 2024, p. 36).

Antônio Quinet (1991) resgata as concepções de Lacan sobre o ato psicanalítico e o fim de análise. A trajetória analítica, levada ao seu término, produziria as condições para que um analisante se tornasse analista, sendo esse o ato psicanalítico por excelência. O passe, como representante desse fim de análise, reposiciona o analisante enquanto testemunha de sua experiência analítica e permite que seja elaborado um saber sobre a passagem a analista.

O tornar-se psicanalista, portanto, não diz respeito a uma “escolha profissional, mas [a] uma virada ou uma passagem que se realiza no interior de um processo analítico” (QUINET, 1991, p. 100). O fim de análise pressupõe o surgimento, no analista, do desejo de saber, o que está diretamente associado ao desejo de analista.

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Para quem deseja exercer a psicanálise, submeter-se a uma análise aparece como recomendação desde os textos de Freud sobre técnica, escritos esses que se propõem a nortear a atividade clínica. Ao lado dos demais eixos que compõem o tripé – supervisão e estudo teórico –, a análise pessoal é fundamental no percurso contínuo de formação. A convicção nas produções do inconsciente, o reconhecimento e o manejo das resistências e a aprendizagem de aspectos da técnica são alguns dos possíveis efeitos da análise do analista que favorecem seu trabalho.

Não é incomum escutar em debates psicanalíticos que a análise do analista seria o principal componente do tripé, que é no divã que se

faz um psicanalista. Talvez essa discussão se trate menos de estabelecer uma primazia de um eixo do tripé sobre os outros e mais de focar não apenas a importância da análise pessoal, mas sua complexidade.

Estudar e supervisionar são integrantes do tripé e, portanto, da mesma forma, indispensáveis. No entanto, entregar-se à experiência de análise, propor-se a narrar uma história e reviver essa história na intensidade da transferência, enfrentar fantasmas e resistências, sentir a força do inconsciente e viver na carne a potência das palavras para causar dor e transformação é um desafio que parece exigir algo a mais.

Como se dizer psicanalista sem ter se convencido da existência do inconsciente por experiência própria? Como se propor a escutar o inconsciente do outro sem ter escutado o seu? Como estabelecer frequência com os analisandos, indicar o divã, trabalhar com as resistências sem ter passado por essas vivências? Por isso, conforme indicado na introdução deste artigo, não é necessário apenas valorizar a análise pessoal do analista: é preciso considerar como anda – se é que anda – essa análise. Manter-se atento a isso é um compromisso ético que deve ser estabelecido por quem se dedica à prática da psicanálise.

REFERÊNCIAS

CUNHA, E. L. Recomendações ao psicanalista que pratica a psicanálise com dissidentes de gênero. In: MATTUELLA, L.; TRISKA, V. H. (org.). **Freud hoje: a técnica**. Porto Alegre: Zouk, 2024. p. 27-45.

FREUD, S. (1912). Recomendações ao médico para o tratamento psicanalítico. In: FREUD, S. **Fundamentos da clínica psicanalítica**. Belo Horizonte: Autêntica, 2019. p. 93-106. (Obras incompletas de Sigmund Freud, 6).

FREUD, S. (1913). Sobre o início do tratamento. In: FREUD, S. **Fundamentos da clínica psicanalítica**. Belo Horizonte: Autêntica, 2019. p. 121-149. (Obras incompletas de Sigmund Freud, 6).

FREUD, S. (1926). A questão da análise leiga: conversas com uma pessoa imparcial. In: FREUD, S. **Fundamentos da clínica psicanalítica**. Belo Horizonte: Autêntica, 2019. p. 205-313. (Obras incompletas de Sigmund Freud, 6).

FREUD, S. (1937). A análise finita e a infinita. In: FREUD, S. **Fundamentos da clínica psicanalítica**. Belo Horizonte: Autêntica, 2019. p. 315-364. (Obras incompletas de Sigmund Freud, 6).

IANNINI, G. **Freud no século XXI**. Belo Horizonte: Autêntica, 2024. v. 1.

MATTUELLA, L. **Um itinerário íntimo pela psicanálise lacaniana**. Porto Alegre: Zouk, 2022.

PEREIRA, L. S. A técnica em análise é a análise do analista. In: MATTUELLA, L.; TRISKA, V. H. (org.). **Freud hoje: a técnica**. Porto Alegre: Zouk, 2024. p. 155-165.

POMBO, M. Atenção flutuante, normatividade e escuta do ininteligível. In: MATTUELLA, L.; TRISKA, V. H. (org.). **Freud hoje: a técnica**. Porto Alegre: Zouk, 2024. p. 13-25.

QUINET, A. **As 4+1 condições da análise**. Rio de Janeiro: Zahar, 1991.

Considerations on the analyst's analysis

ABSTRACT

This article aims to present concepts related to the theme of the analyst's analysis. It highlights ideas on the subject developed by Freud and contemporary theorists. The article draws a parallel between the psychoanalyst's experience in their personal analysis and the listening they perform in clinical practice. It emphasizes the importance of the analyst's analysis in their training journey, as it enables a conviction in the existence of the unconscious, allows for the recognition and handling of resistances, and supports the learning of psychoanalytic technique. The article underscores the analyst's analysis as essential for sustaining the conditions necessary for clinical listening, and therefore, as indispensable for anyone who wishes to practice psychoanalysis.

Keywords: Personal analysis. Psychoanalytic clinic. Psychoanalyst training.

Recebido em 16/06/2025

Aprovado em 12/08/2025

ENSAIO

A máquina e o abismo: guerra

Paulo Fernando Monteiro Ferraz²

A máquina que gira incessantemente, até que o homem seja despojado de si mesmo.

(Friedrich Nietzsche)

O horror de um homem é o homem; o abismo que ele é capaz de criar dentro de si.

(Friedrich Nietzsche)

O horror da guerra nunca é apenas o horror da destruição. Ele é, sobretudo, o horror da justificação. E não há nada mais perigoso do que uma civilização que se especializa em justificar o injustificável.

(Hannah Arendt)

A quem serve a dor dos outros?

(Primo Levi)

Este ensaio nasceu da leitura das cartas trocadas entre Sigmund Freud e Albert Einstein em 1932, a convite da Liga das Nações, reunidas sob o título “Por que a guerra?” (*Warum Krieg?*). A história é tecida de ambição, fogueiras e ossos; A psique é labirinto de espelhos partidos, de ecos que se repetem, de fissuras que jamais se fecham. Não há redenção: só o eco dos mesmos atos, encenados por novos corpos

2 Psicólogo/psicanalista (Centro de Estudos Psicanalíticos de Porto Alegre – CEPdePA). Mestre em Psicologia Social e Institucional (Universidade Federal do Rio Grande do Sul – UFRGS). Supervisor e coordenador de seminários. Coordenador do grupo de Supervisão coletiva (Centro de Estudos Psicanalíticos de Porto Alegre – CEPdePA). Escritor. E-mail: pauloferaz1980@gmail.com.

e lugares. Freud não promete salvação – apenas o consolo amargo de saber que a razão pode conter a fúria, que as leis, a educação e o pacto simbólico da linguagem talvez suspendam por um instante os massacres que se alastram. No fundo, ambos sabem: o homem, corado com *logos* e com a consciência prometeica, é esse animal político (*zôon politikon*, em grego) que busca nirvanas, sentimentos oceânicos, *eudaimonia* (felicidade), cria maravilhas, utopias, distopias, desastres, ergue templos, forja armas, inventa símbolos e multiplica desavenças. E a guerra, sempre à espreita, aguarda um novo pretexto selvagem que a articule e a coloque em cena no teatro social.

A pergunta de Einstein – “Por que a guerra?” – ressoa como um eco tardio na contemporaneidade. Não é a pergunta de um físico apenas, mas a do espírito da época (*Zeitgeist*) que acreditou na redenção pela técnica e colheu a carnificina industrializada. Freud responde como quem escava uma cidade soterrada: a guerra não é o colapso da civilização, mas sua continuação mascarada. Não é o oposto da cultura e do mal-estar constante: é seu produto. A pulsão de morte dimensiona o desejo coletivo de retorno à origem – o sacrifício, o sangue, o poder, a subjugação. O sujeito moderno – informado, educado, liberal – é o mesmo que produziu Auschwitz, Hiroshima, *drones*, algoritmos de extermínio e outros tantos aparatos de destruição em massa. O amor universal pelo próximo é muitas vezes máscara. Por trás dela respira o ódio ao vizinho e às figuras que despertam inveja e ciúme – alvos privilegiados das projeções mais íntimas. Desde as tábuas do rei Hamurabi, a lei de talião (do latim *talis* “tal” ou “igual”) dita a aritmética feroz: “olho por olho, dente por dente”. O resultado é uma multidão cega e desdentada, tropeçando entre ruínas. Porque nenhum ato se separa do gozo, e a guerra é sua encarnação mais obscena: festa proibida, prazer inconfessável, espetáculo produzido em série pelo sistema.

O progresso, que prometia a luz e o alçar de esperanças renovadas, arrasta os destroços do passado e deixa para trás rastros de fumaça. Somos empurrados para o futuro de costas, com os olhos fixos nos

escombros e com cadáveres atados aos pés. Não é pecado mancar. No entanto, há limites para as desmedidas (*hybris*). A cada invenção, novas possibilidades de destruição se arvorecem. As cartas trocadas pelos dois homens, Freud e Einstein, são como fragmentos messiânicos: interrompem a barbárie por um instante, apenas para revelar que existem outras vias — frágeis, evanescentes, dependentes de um despertar. Um instante crítico, revolucionário, em que a humanidade enxerga, em seu próprio disparate, as feridas narcísicas abertas.

A guerra, em sua sina devastadora, pode ser lida como a repetição ampliada de uma cena arcaica: a da criança que, tomada por angústia, curiosidade, desejo e inveja, imagina o corpo da mãe como um espaço interditado e misterioso — uma caverna viva onde ocorrem festas secretas, orgias criadoras, conspirações vitais. No psiquismo infantil, o útero simula um campo de batalha imaginário, repleto de irmãos rivais, do pênis do pai, de tormentos secretos, objetos parciais, cobiças, delícias e proibições. A dizimação desse espaço — ou a tentativa de possuí-lo — funda a necessidade de domínio, o ódio à alteridade (xenofobia) e outros derivados da bestialidade (indiferença, desprezo, fanatismo, devoção, tirania, etc.). O ataque à mãe boa — transformada em má — é o protótipo de toda agressão? Urinas corrosivas, fezes explosivas, dentes prontos para triturar. A pátria violada — o emblema do parricídio —, o solo inimigo, a cidade sitiada: tudo reproduz a fantasia de invadir o corpo feminino, de escavá-lo, de controlar de forma onipotente e triunfante o seio, de esvaziar o continente materno e se apropriar de todos os tesouros disponíveis. A guerra é, assim, o *acting out* do bebê na posição esquizoparanoide em escala global — quando a reparação falha, os bombardeios surgem.

No início, havia o Pai. Não o simbólico, mas o da horda — absoluto, despótico, detentor exclusivo das mulheres e do gozo. Os filhos, submetidos, almejavam o que ele possuía. Não ousavam confrontá-lo. Recalcavam o desejo, temiam o castigo.

Um dia, os irmãos se uniram. Assassinato ritual, banquete totêmi-

co: devoraram o corpo do Pai na esperança de partilhar e incorporar a potência. O crime os amarrou ao que tentavam se libertar. Do cadáver do Pai, nasceu a Lei. E, com ela, o supereu, como sombra do parricídio, e a culpa – o fardo da consumação do tabu.

A guerra é o retorno do recalcado. O mito-Fênix regressa das cinzas. E, agora organizados como Estados-nação, os irmãos repetem o assassinato: eles projetam no inimigo o Pai opressor, o estrangeiro, o infamiliar, o rival fálico. Matá-lo é reencontrar a ilusão de unidade fraterna no clã de linhagens amaldiçoadas. Marcham, matam, entoam hinos – e novamente se lambuzam com o sangue do festim global.

Isso não traz libertação. No lugar do Pai morto, novos fantasmas e arquipélagos infernais se proliferam. A comunhão, dissolvida, deixa em como vestígio a culpa – agora medida em cifras, multiplicada pelas máquinas. A humanidade ataca o outro atávico/clivado e se debate contra o trauma de sua origem. E a paz – sempre adiada em todos os romances familiares – é o crepúsculo dos deuses e da fé.

Na mitologia, o colossal lutador Anteu era invencível enquanto mantivesse os pés fincados no solo. Toda a sua força brotava desse contato. Em uma batalha, quando Hércules ergueu o oponente, deixando-o sem raízes, Anteu foi derrotado. Talvez haja aí uma lição que possamos apreciar: as hercúleas produções mercantis tentarão nos afastar da pletora de dádivas da natureza. É preciso se agarrar às maravilhas da Terra e cultivá-las, adotá-las. Sempre.

Quando o som dos tiros ecoa e os gritos ressoam pelo ar, quando as crianças estão soterradas sob escombros e os hospitais se transformam em pó, não é apenas a violência que nos paralisa. É a percepção insuportável de que, em algum canto do planeta, alguém ousa rotular esse caos de “legítima defesa”. Apertam um botão, enviando drones para assassinar vidas distantes, enquanto, simultaneamente, políticos posam para as câmeras com sorrisos dissimulados e assinam documentos de paz. O verdadeiro horror, portanto, não reside no ato brutal em si, mas nas palavras que tentam creditá-lo. O que se diz quando

se mata, quando se destrói, é o que deturpa e põe do avesso a nossa condição de seres civilizados.

Neste ponto, o pensamento freudiano ressurge com clareza inquietante. A pulsão de morte — força irrefreável que busca a dissolução, a redução ao inorgânico — já não se oculta nas regiões abafadas da mente. Ela se impõe nas telas de nossos dispositivos, nos *outdoors*, nas transmissões ao vivo, clara e indisfarçável. Escavar as galerias do inconsciente tornou-se desnecessário: o subterrâneo se dissolveu nas superfícies e se revela a cada notificação, a cada manchete, nas destruições consumadas à revelia. Esse desastre é cotidiano, previsível, indiferente como o ar que respiramos.

Julio Cortázar, com uma perspicácia quase profética, capturou essa transição em seu conto “Todos os fogos o fogo”. Ali, a selvageria, que no contexto da Roma antiga se expressava de forma explícita no Coliseu, torna-se uma experiência cotidiana e íntima. O espetáculo colérico da arena se reflete no sadismo cotidiano, em uma relação amorosa marcada pela destruição. O fogo agora se manifesta no calor da ligação telefônica que dilacera com a mesma intensidade. O campo de batalha, uma vez visível e dramático, transforma-se em uma disputa silenciosa entre dois corpos, entre duas almas – ou talvez na luta de todos contra todos, travada nas trincheiras do desejo. A incivilidade não desaparece; ela se metamorfoseia, assume variados disfarces e nomes.

E o que dizer de Richard Matheson? Em *Button, button*, o narrador nos apresenta um mecanismo insidioso que transforma a morte em escolha abstrata. Ao apertar o botão, a morte de um ser humano se torna uma transação, um contrato simples: você receberá uma quantia em dinheiro, e a vida de alguém será deliberadamente ceifada. O “outro”, distante e desconhecido, torna-se uma cifra sem rosto. A morte é simulada como um ato burocrático. Aqui, a violência se converte em um sistema técnico, uma operação limpa que se justifica pela eficiência.

Esse mesmo alheamento encontra eco no mito do anel de Gíges, tal como narrado por Platão. Ao descobrir um anel que o deixa in-

visível, Gíges fica livre do olhar moral. Não há mais vergonha nem culpa. O desejo ganha *status* absoluto, despido da necessidade de justificação. O anel oferece invisibilidade e dissolve a ética, o vínculo que nos conecta ao coletivo. Matheson notou isso com uma clareza penetrante: o botão, assim como o anel, é um dispositivo de anonimato moral. Ao pressioná-lo, não há rosto, não há grito, não há sangue, só impessoalidade e crueza. A morte, como produto digital, é distanciada da corporeidade do outro. A máquina, como escreveu Kafka na obra *Colônia penal*, “dá a sentença e a executa”.

Da mesma forma, o operador de *drone*, diante da tela, não vê a face de quem extermina. Ele executa a ordem, o contrato. Não há drama. Apenas ações mecânicas e assépticas. A máquina, alimentada por algoritmos e decisões administrativas, destrói com precisão calculada. A guerra se transfigura em jogo (*Lustspiel* – comédia; *Trauerspiel* – tragédia). A responsabilidade se dissolve na parafernália dos métodos e estratagemas.

Nesse ponto, a crítica de Freud e Arendt se entrelaça com uma clareza inquietante, como se a história inteira — ou pelo menos a porção que nos cabe observar — se condensasse em gestos aparentemente triviais. O mal, como Freud indicou, não se manifesta apenas em pulsões desgovernadas; ele se organiza, se infiltra nas práticas cotidianas, veste-se de racionalidade, assume a forma de protocolos, regulamentos e cerimônias do *stablishment*. A ordem social requer sacrifícios pulsionais, e quando estes não encontram canais de elaboração ou sublimação, retornam disfarçados, inscrevendo-se nas instituições, nos discursos e nas normas que constituem sociedades inteiras.

A guerra é um desses sintomas: um *acting out* planetário, mediado por diplomacias, tratados e estratégias de Estado, nutrido pela incapacidade de canalizar ou reconfigurar desejos considerados indomáveis. O sadismo não desapareceu; apenas muda de traje, aparece em conferências, redige editoriais, ocupa tribunas internacionais — mantendo, sob a formalidade, a mesma intensidade crua, inscrita em redes

de poder e saber. E nós, observadores “impotentes”, continuamos a perguntar se a racionalidade é um véu ou apenas o reflexo das nossas próprias limitações, legitimadas pelas instituições que nos cercam.

Sob o mesmo manto do mundo organizado, os povos originários continuam a sofrer apagamento histórico. Terras expropriadas, culturas silenciadas, línguas interditas — tudo se mantém, silencioso, entre relatórios oficiais, registros históricos e testemunhos dispersos. O trauma não desaparece; ele se transmite, se internaliza, se naturaliza, atravessando gerações. Não há verdadeira ordem social sem reconhecimento, reparação e políticas afirmativas que devolvam agência e dignidade aos subalternizados. O passado colonial reverbera nas estruturas de exclusão, nas oportunidades negadas, nos territórios apropriados. Tentar domesticar as pulsões sem confrontar essas injustiças estruturais é apenas mais uma encenação de poder, revestida de neutralidade ou progresso.

A guerra, então, não se limita aos campos de batalha: ela se inscreve nos corpos, nas memórias, nas instituições, nos dispositivos de poder que perpetuam dor e exclusão. O tecido social, orgulhoso de suas leis, tratados e regulamentos, convive com seus espectros — a danção, a omissão diante do passado, a impossibilidade de transformar a pulsão em criação. Mesmo assim, continuamos a observar, a registrar, a analisar — como quem percorre uma fábula sombria, ciente de que suas estruturas se repetem, sempre em novas formas de poder e dominação.

Arendt, por sua vez, nos alertaria que o mal não é mais algo satânico ou quimérico; ele se disfarça de normalidade. Eichmann, o arquétipo do burocrata insensível, não era um monstro. Foi um homem comum, sem ódio, sem paixão — apenas cumpria tarefas com precisão fria, quase automática. Como Freud e Arendt sugerem, o perigo reside não apenas na intemperança, mas na frieza que destitui o ato de qualquer conteúdo moral. No momento em que a destruição se torna uma operação técnica, a crueldade mostra os dentes e afia as garras.

O verdadeiro absurdo não reside no sofrimento que se repete, mas na indiferença que o transforma em rotina. A apatia silenciosa torna-se cúmplice da violência, e o impensável se naturaliza sob o manto da normalidade. A linguagem, ferramenta que nos conecta e nos aparta, transformou-se em um rébus que encobre atrocidades. A linguagem, ferramenta que nos conecta às experiências da humanidade, transformou-se em um rébus que encobre atrocidades. Palavras como “massacre”, “genocídio”, “morte” – que antes invocavam lágrimas e revolta – agora se diluem em eufemismos. Já não se fala em morte, mas em “neutralização de alvos”. Já não se diz que “famílias foram destruídas”, apenas que houve “danos colaterais”. Ao invés de invadir, “reagiu-se”. A sintaxe ergue trincheiras; as narrativas turvam a consciência com sofismas. Os sentidos blindam a estupidez e a arrogância. O sofrimento se reduz a estatísticas ocas.

Arendt, em sua obra sobre o totalitarismo, compreendeu a fúria trespassada na linguagem. A repetição não gera superação nem elaboração; ela entorpece. Quando imagens de sofrimento são recicladas incessantemente, o horror perde sua capacidade de comoção e se transforma em consumo. Ao estetizar-se, deixa de ferir e passa a funcionar como espetáculo ou hiper-realidade. Mercantilizado, o sofrimento perde sentido e consistência.

A psicanálise nos ensina que a neutralidade é uma ficção. Nenhum analista, ou qualquer indivíduo, é verdadeiramente neutro. Ele está implicado. A pretensa imparcialidade das grandes potências internacionais é, muitas vezes, uma blindagem narcísica, uma fuga do desconforto moral que acompanha o reconhecimento da culpa. A indiferença, como Arendt nos lembrou, é a forma mais refinada de colaboração.

Nesse contexto, a agressão se assemelha a uma performance, e o terror circula como *sketch* cinematográfico. A dor é reduzida ao ponto zero da imagem e alastrada como entretenimento. Essa diversão não cura nem salva: apenas fortalece a apatia. Quando o sofrimento entra na esteira de consumo, a morte perde substância. E a morte, como

sempre, retorna — porque não foi encarada, não foi sentida. Sombras, melancolias.

O lamento dos sobreviventes não é apenas pelo que passaram, mas pelo que continuam a testemunhar, por um mundo que segue sem interromper o ciclo. O trabalho do luto, nos ensina Freud, é o oposto da indiferença. O luto é um processo coletivo de resistência, de nomeação e de inscrição da ausência. O silêncio diante da morte, a recusa de confrontar o pavor, é a vitória da máquina. Enquanto houver uma criança com os olhos arregalados diante da bestialidade, um corpo esmagado sob tanques, um último grito sufocado pelo ruído das manchetes, ainda haverá escolhas.

Pensar ou calar? Resistir ou repetir? Humanizar ou administrar?

A máquina – tecnológica, simbólica, discursiva, fantasmática, cibernética, traiçoeira– aprendeu a operar sem sujeitos e a elaborar, como um *ghostwriter*, tragédias que ninguém queria ler ou vivenciar. Não há culpa onde vigora o protocolo. Não há luto onde explode produção de perversões. Com a precisão de um bisturi, a máquina faz das cidades espelhos pulverizados. Limpa o mapa e aniquila os cartógrafos. Remove o erro. Depois, diz: “Não era gente, era alvo”.

Assim grassa a indiferença: desumanizando, desobjetalizando.

E o abismo? Olha de volta. Como um dispositivo sangrento, panóptico e punitivo que devolve nosso reflexo distorcido. Um homem aperta um botão e provoca o inferno. Outro escreve um relatório e justifica o inferno. Outro assina. Outro cala. Assim, os infernos nascem e duram.

Entre um gesto e outro, dissoluções, reparações.

Mas, se ainda escrevemos, é porque algo resiste. Talvez essa ação seja o avesso da máquina: não opera, não apaga, não vence. Lembra.

E, ao lembrar, recusa.

Talvez aí nasça outro tempo. Um tempo que não precise ser salvo da própria engrenagem lubrificada com sangue e merda. Um tempo em que seja possível escutar o grito antes que exploda em cinzas. A

resistência não está na imposição da nova ordem, e sim na recusa em deixar que o abismo se torne absoluto. Mesmo no coração da insanidade, onde a subjetividade é quase obliterada, ainda ressoa o eco do sujeito que declara: “Eu duvido, resisto. Logo, existo.”

Escrever não para suavizar, mas para escandalizar e inquietar. Não para aplacar, mas para incendiar o pensamento. O que resiste diante da máquina e do abismo é isto: um pacto com a palavra, recusando-se a ser mero adorno, fútil acessório. A linguagem deve cortar o preconceito, romper o silêncio imposto, desatar mordaças, desfazer camisas de força, restaurar a humanidade que, mesmo narcotizada, luta para não sucumbir. Cada palavra é uma flecha contra o esquecimento, cada frase uma chama que cintila — frágil, porém indomável — na escuridão da ignorância, da paixão e do desafeto. Amém.

Os homens, como crianças que brincam com fósforos à beira de um campo seco, riscaram outra vez a superfície do mundo. Em algum ponto entre um míssil e uma mentira, recomeçou a guerra. As imagens brotam nos noticiários como flores venenosas: prédios desabados, crianças envoltas em poeira, mães em grito mudo. O espetáculo é transmitido em alta definição. O horror, editado para caber no intervalo do jantar.

E, como se emulassem uma máquina que aprendeu a sonhar com o abismo, os corpos se repetem: empilhados, carbonizados, liquefeitos, apagados...

O que move essa repetição senão o gozo do extermínio? Freud nos advertiu: a pulsão de morte habita a civilização como seu *Doppelgänger* ou gêmea obscura. Arendt nos mostrou: o mal se torna trivial quando os homens delegam o julgamento à engrenagem. E a engrenagem nunca hesita. A engrenagem não pensa. Apenas gira e se lubrifica com ódio. A paz exige elaboração, luto, renúncia ao gozo. A guerra, ao contrário, oferece um alívio primitivo: permite destruir o que não se pode integrar, projetar a própria angústia no outro, repetir o crime sem nome com vestes de bandeira. Oscilamos entre a nostalgia do

Pai morto e o desespero de não sabermos mais quem somos sem um inimigo para combater.

Assim, enquanto não houver simbolização que suporte o desejo, a horda volta.

E a guerra – com perfis renovados, palavras redentoras, vítimas recicláveis – permanece como litania trágica da condição humana.

Ad eternum.

REFERÊNCIAS

ARENDT, H. **Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal.** São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

CORTÁZAR, J. **Todos os fogos o fogo.** São Paulo: Civilização Brasileira, 2006.

EINSTEIN, A.; FREUD, S. *Por que a guerra?* In: FREUD, S. **O mal-estar na civilização e outros trabalhos (1930-1936).** São Paulo: Companhia das Letras, 2010. p. 369-387. (Obras completas, 18).

FREUD, S. **O mal-estar na civilização e outros trabalhos (1930-1936).** São Paulo: Companhia das Letras, 2010. (Obras completas, 18).

KAFKA, F. **Na colônia penal.** São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

LEVI, P. **Os afogados e os salvos.** São Paulo: Paz e Terra, 1989.

MATHESON, R. **Button, button: uncanny stories.** New York: Tor Books, 2008.

NIETZSCHE, F. **A gaia ciência.** São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

PLATÃO. **A república.** 2. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2000.

Recebido em 09/06/2025

Aprovado em 27/08/2025

Do divã à rua: notas sobre psicanálise, política e ética no campo social

Kátia Cardoso Nostrane¹

Certa vez, enquanto atuava como redutora de danos em um serviço voltado ao atendimento de pessoas em situação de rua e usuários de álcool e outras drogas, presenciei uma cena que permanece em mim até hoje – não só como lembrança, mas como interrogação ética da práxis psicanalítica. Edé, nome que utilizo aqui para preservar sua identidade, era um homem negro que vivia em um veículo estacionado em uma rua sem saída. Dividia o pequeno espaço com seu cachorro e, acometido por edemas nas pernas em razão do uso abusivo de álcool, não conseguia sair do veículo há dias. O forte cheiro de urina e fezes, os restos de comida nos bancos e as embalagens vazias revelavam uma presença que se confundia com o abandono. Ao entregar-lhe um copo de água, fui recebida com um gesto que me chamou a atenção: Edé retirou, como quem convida a entrar, os restos de comida do banco traseiro. Compreendi aquela atitude como uma abertura de espaço ao nosso encontro.

Essa cena apresenta dimensões do sofrimento psíquico, da exclusão social e da escassez dos recursos essenciais à manutenção da vida, como moradia, higiene e alimentação. A partir dela, proponho uma reflexão sobre o lugar político e ético da escuta de sujeitos inseridos em contextos de extrema vulnerabilidade – isto é: sujeitos impossibilitados de acessar consultórios de psicanálise convencionais. Diante das inquietações oriundas do encontro com Edé, passei a me perguntar:

1 Psicóloga e psicanalista em formação pelo Centro de Estudos Psicanalíticos de Porto Alegre/Serra (CEPdePA/Serra).

qual espaço a psicanálise poderia oferecer a ele? Como seria possível operar uma clínica psicanalítica em seu território, considerando que dificilmente ele terá acesso a um consultório?

POLÍTICA E ÉTICA NA ESCUTA PSICANALÍTICA

Essa indagação sobre a presença da psicanálise em territórios periféricos adentra o campo político, uma vez que tanto a psicanálise quanto a política se fundamentam na palavra e na organização das relações sociais. A psicanálise e a política operam em constante articulação, e, embora Freud não tenha se debruçado sobre o conceito propriamente dito, a preocupação com a política de seu tempo estava presente em sua obra. A política, entendida como a “arte de organizar e dirigir uma coletividade” (GOLDENBERG, 2006, p. 9), se refere à cidade e à participação efetiva dos cidadãos em sua construção, ou seja, relaciona-se à forma de gestão da vida na pólis. O ponto de intersecção entre a psicanálise e a política é que ambas são fundamentadas pelo discurso, já que sem circulação da palavra não há psicanálise, tampouco política.

De acordo com Goldenberg (2006), é por meio da fala que se torna possível atingir a finalidade de produzir mudanças: ambas, psicanálise e política, se constituem e operam pela linguagem, a qual produz efeitos concretos no emissor e no destinatário. Para o autor: “Não é necessária uma fina análise para perceber que a oposição ingênua entre as posições do psicanalista e do político não se sustenta” (GOLDENBERG, 2006, p. 57). Tendo a psicanálise como sua única regra a associação livre, vê-se que é a liberdade da fala que implica a dimensão política da experiência psicanalítica, pois nesses espaços de falas livres – como a clínica e o espaço público – está em jogo o poder de decisão dos sujeitos em relação aos conflitos inconscientes (CHECCHIA, 2012).

Não há dúvidas de que a psicanálise é uma teoria que se origina e se constitui enquanto método de escuta do inconsciente no social. Ao escutar as mulheres que sofriam na Viena do século XIX, Freud já ope-

rava – ainda que não nomeasse assim – em um campo político. O que ele produziu com essa escuta foi mais do que um novo método clínico: foi uma nova compreensão sobre o homem, o social e as relações que se estabelecem entre o individual e o coletivo. Quando Freud trouxe à luz o inconsciente, aquilo que escapa ao controle da consciência e não se submete às regras sociais, fez emergir uma ferida narcísica na humanidade: o homem não é senhor de sua própria morada (FREUD, 1917).

Ao debruçar-se, por exemplo, sobre os sintomas das doenças nervosas, Freud compreendeu a existência de normas culturais que incidiam de diferentes formas sobre os corpos. As ideias sobre feminilidade do século XIX eram produtoras de adoecimento psíquico, principalmente para as mulheres, já que a sexualidade feminina sofria maior repressão. As mulheres oitocentistas eram submetidas a lógicas conservadoras e morais, cujas imposições não eram equivalentes para os homens. Isso foi percebido por Freud (1908, p. 371), que revelou essa contradição social: “A moral sexual exige da mulher uma castidade absoluta antes do casamento e uma fidelidade completa após o matrimônio; do homem, ela não exige o mesmo. [...] a moral sexual dupla, vigente em nossa sociedade, não acredita na viabilidade das normas que estabeleceu”.

Freud (1921), em *Psicologia das massas e análise do eu*, nos sinalizou que a psicologia individual é também uma psicologia social. Isso porque o outro ocupa um lugar significativo na constituição da vida psíquica dos sujeitos e, portanto, é nas relações com o social que o sujeito se constitui. Em outros textos, Freud também se ocupou das relações do sujeito com o coletivo e dos efeitos dessa relação para mudanças sociais: *Totem e tabu* (1913), *O mal-estar na civilização* (1930), *O futuro de uma ilusão* (1927), *Reflexões para os tempos de guerra e de morte* (1915), *Moisés e o monoteísmo* (1939), entre outros.

Nessa mesma direção, Freud também atentou ao fato de que nem todos dispndiam de recursos para pagar pela análise, tal como Edé. Em 1919, em um período de guerra, Freud considerou a realidade que

a psicanálise vivenciava: por uma questão de sobrevivência do psicanalista, o trabalho analítico centrava-se nas classes mais abastadas e deixava à mercê as demais camadas sociais, que também sofriam de neuroses graves. Porém, já compreendendo os efeitos da guerra sobre os sujeitos, anunciou que em algum momento haveria o despertar de uma consciência social. Os pobres também deveriam ter direito ao tratamento psicanalítico, e o Estado deveria responsabilizar-se por essa assistência. Assim, Freud sugeriu a criação de clínicas públicas voltadas ao atendimento de pessoas que não tinham condições de arcar com o tratamento, uma vez que as neuroses representavam uma ameaça à saúde pública tão grave quanto a tuberculose² (FREUD, 1919).

Esse movimento de Freud posicionou a psicanálise em prol de um direito humanitário em uma política de bem-estar social como um aspecto fundamental da cidadania (DANTO, 2019). Isso porque Freud não se eximiu de pensar e trazer a público a realidade sobre as condições materiais que atravessam o tratamento:

Provavelmente descobriremos que os pobres estão ainda menos prontos para partilhar as suas neuroses, do que os ricos, porque a vida dura que os espera após a recuperação não lhes oferece atrativos, e a doença dá-lhes um direito a mais à ajuda social. Muitas vezes, talvez, só poderemos conseguir alguma coisa combinando a assistência mental com certo apoio material (FREUD, 1919, p. 289).

Com essa posição, Freud reconhece que é a situação de pobreza que engendra a resistência, pois se o paciente, ao se livrar de seus sin-

2 No Brasil, houve iniciativas de clínicas públicas psicanalíticas. Em 1973, período em que o país ficou marcado por uma ditadura civil-militar, Hélio Pellegrino e Katrin Kemper fundaram a primeira Clínica Social da Psicanálise, no Rio de Janeiro. Ela tinha como objetivo oferecer atendimentos para além do *setting* do consultório, priorizando quem não tinha condições de arcar com os custos da análise. Impulsionada pela ditadura, no final dos anos 70, a Clínica Social brasileira atendia presos políticos e militantes que retornavam do exílio. A clínica permaneceu atuante por 19 anos (RODRIGUES, 2016).

tomas e sofrimentos, tiver algum benefício material cessado, ele não poderá parar de sofrer. É justamente por isso que o tratamento mental do pobre precisa estar associado à garantia de bens materiais pelo Estado. Meios de subsistência devem ser assegurados independentemente do sintoma. Logo, as condições de vida dos sujeitos em seus territórios impactam o modo de existir e de se colocar no mundo. A falta de acesso aos recursos básicos, como moradia, saneamento básico, alimentação, trabalho e lazer, influencia o modo como os sujeitos sentem, desejam e se vinculam.

Quanto maiores forem as pressões sociais em territórios regidos pela violência, pelo medo e pelo desamparo, maiores serão o esgotamento psíquico e a dificuldade de o sujeito pensar e construir a possibilidade de um projeto de vida (BROIDE; BROIDE, 2024). Nesses cenários, há o esvaziamento da palavra e, como resultado das vivências consecutivas de violências, ocorrem curtos-circuitos no psiquismo que levam o sujeito à compulsão à repetição.

Diante disso, coloca-se uma questão ética: como sustentar uma escuta que alcance a possibilidade de produção de subjetividade em espaços marcados pela falta de investimentos públicos? Nesse contexto, ética e política não se dissociam. Partindo de uma concepção aristotélica, essa relação se estabelece na medida em que a ética é o fundamento da política; é ela que orienta a ação política do psicanalista por meio da práxis (CHECCHIA, 2012). A análise tem por finalidade proporcionar espaços de escuta que criem abertura e deslocamentos do sujeito em sua alienação ao Outro, podendo ir ao encontro de seu desejo. Sob essa perspectiva, assumir uma posição ética é questionar o sujeito sobre o que ele quer, sobre qual é a sua vontade.

Ao refletir sobre essa ética, Lacan (1959-1960) introduz a noção do desejo do analista: o desejo de que o processo analítico aconteça. Para isso, o analista se coloca na posição de objeto a, causa de desejo, o que permite que o sujeito possa se haver com seu desejo e suas implicações. Cabe ao psicanalista, por meio de sua práxis, sustentar as

condições que possibilitam a emergência do desejo. Assim, Andrade Júnior (2007, p. 192) explica:

[...] é este compromisso com o desejo do analisante que configura também a ética da psicanálise: o desejo do analista é condição para que haja uma ética do desejo. O analista deve oferecer-se a partir de um lugar livre de preconceitos e concepções sobre uma análise ideal, abandonando quaisquer padrões de cura ou felicidade para o paciente, mantendo-se no lugar desse objeto causa de desejo: o objeto a, causa do sujeito em análise e ponto onde sua estrutura se referencia.

A postura ética do psicanalista é o oposto da prescrição do modo como o sujeito deve viver sua vida; pelo contrário, o analista precisa assegurar que o analisante possa se questionar sobre o sentido e a responsabilidade por sua forma de agir. Nesse sentido, o ato psicanalítico, enquanto operação estrutural no dispositivo analítico, possibilita a transformação dos sujeitos no discurso, isto é, uma modificação na posição subjetiva (LACAN, 1967-1968).

Sabemos que o ato psicanalítico é, portanto, um ato ético-político, na medida em que possibilita ao sujeito ir ao encontro do seu desejo. Como diz Checchia (2012), mesmo sendo uma prática do “um por um”, a psicanálise produz efeitos na coletividade. Seu ato ético, ao provocar a subversão do sujeito diante do Outro, tem implicações políticas, ainda que indiretas. Afinal, ao escutar o que escapa ao discurso dominante, o analista coloca em evidência o singular, permitindo sua transformação. Essa subversão se torna ainda mais evidente quando a escuta analítica se instala em territórios marcados pela exclusão e pela invisibilidade dos sujeitos, pois se tem como eixo central uma prática contrária à lógica da produtividade, da eficiência e da homogeneização do sofrimento.

Assim como Edé, muitos sujeitos permanecem invisíveis à clínica tradicional, aprisionados não só pelo corpo, como é seu caso, mas também pelas barreiras sociais e econômicas. Sujeitos em situação de rua enfrentam a negação do direito à palavra, elemento central não só para o processo analítico, mas também para a expressão da cidadania. São sujeitos que, muitas vezes, vivenciam a morte simbólica antes da morte física: são submetidos à perda da existência jurídica e social para depois vivenciarem a morte do corpo (MBEMBE, 2018). A negação da condição de humanidade e dos direitos sociais é direcionada, sobretudo, aos corpos semelhantes ao de Edé: corpos negros periféricos.

A noção de necropolítica, desenvolvida por Mbembe (2018), é fundamental para compreender como as estruturas de poder operam na produção da morte de determinadas populações. Trata-se de um regime de gestão da vida que decide quem pode viver e quem deve morrer – no sentido físico, social, simbólico e existencial. A necropolítica se expressa na produção de zonas de não-ser, nas quais certos corpos são descartáveis, expostos à precariedade extrema, privados de direitos e condições básicas. No Brasil, essa lógica atravessa, brutalmente, os corpos negros, pobres e marginalizados, por utilizar como sustentáculo o mito brasileiro de democracia racial, que nega perversamente a experiência de violência física e estrutural dos negros (NOGUEIRA, 2021).

Pensar a ética na sociedade que se funda e se mantém no racismo estrutural exige reconhecer a diferença, imposta principalmente pela cor da pele, que marca as posições na estrutura social. Isso significa que a neutralidade e a universalidade da escuta, frequentemente idealizadas, não se sustentam: a escuta pode ser reprodutora das violências estruturais às quais os sujeitos negros já estão submetidos. A ética, portanto, só é alcançada se for reconhecida a implicação do analista diante dos marcadores raciais que estruturam as relações, inclusive da dupla analista-analisando.

Com isso, para manter sua força subversiva, a psicanálise precisa romper com o pacto narcísico da branquitude (PAIM FILHO, 2023). É necessário interrogar-se também sobre os efeitos do racismo no próprio dispositivo analítico e na transferência:

Por que a psicanálise sempre silenciou – continuidade – ou, no máximo, murmurou sobre esse problema que toca a todos nós? Temos como formar analistas comprometidos com o fazer ético, sem, no entanto, trabalhar as implicações da branquitude nas origens e no destino do racismo nos nossos institutos? Por fim, nós, analistas, estamos dispostos a assumir a responsabilidade pela ruptura – descontinuidade – do pacto narcísico que a psicanálise efetuou com a branquitude? (PAIM FILHO, 2023, p. 13)

Essa atuação ético-política nos fornece subsídios para pensar a clínica em espaços sociais: trata-se, sobretudo, de fazer a palavra circular. Nos espaços urbanos, há sujeitos silenciados, invisibilizados e aniquilados em suas existências, e, conseqüentemente, comunidades inteiras que vivenciam coletivamente esse abandono. A possibilidade de o psicanalista se colocar como um operador do espaço da palavra oferece o pano de fundo para o resgate da cidadania dessas pessoas que foram usurpadas de seus direitos. É por meio da circulação da palavra que é possível operar na construção de possibilidades de vida que vão ao encontro do desejo:

Falar da dor é diferente de drogar-se; falar do medo é diferente de matar ou agredir; falar da pobreza é diferente de roubar; falar da relação com a justiça ou com o PCC é o que permite o pensamento transformador. A palavra, tal como agulha e linha, tece o encontro entre as pessoas e permite a construção de caminhos alternativos (BROIDE; BROIDE, 2024, p. 77).

O ato de falar oportuniza um deslizamento para a palavra, e não a passagem ao ato de forma impulsiva e inominada. Portanto, pensar a psicanálise no campo social é reconhecer que a escuta analítica não é neutra nem abstrata. Ela se dá em um tempo e em um espaço, implicando sempre um sujeito e, conseqüentemente, uma coletividade que possui história e narrativa próprias (FUKS, 2021). Quando essa escuta se desloca para espaços públicos de saúde mental, praças, comunidades periféricas ou ruas e calçadas, ela precisa considerar a constituição da singularidade do território no qual irá se instalar.

Freud (1919) reconheceu a incompletude da compreensão psicanalítica e a necessidade de nos defrontarmos com a tarefa de adaptar a técnica às novas condições de vida impostas pelos fenômenos que atravessam a organização social. Passamos de uma prática que se inicia com o dispositivo criado por Freud – o divã e a poltrona – para o desenvolvimento de dispositivos que passam a operar nas cidades, a partir da escuta singular de cada território. O trabalho desenvolvido por Emília Broide e Jorge Broide vai ao encontro da proposta de Freud (1919): a criação de novos modos de inscrever a psicanálise por meio da formulação de dispositivos alicerçados nos conceitos de inconsciente, transferência, pulsão e repetição (BROIDE, 2022; BROIDE; BROIDE, 2024).

A criação desses dispositivos de escuta do sujeito do inconsciente advém das próprias possibilidades dos sujeitos do território. São eles que mostram como a escuta pode acontecer (BROIDE; BROIDE, 2024). Isso exige que o analista assuma um lugar ético diante de novos desafios: a vulnerabilidade, o atravessamento institucional, a precariedade material. E é nesse lugar que a psicanálise pode reafirmar sua força: não como um modelo fechado, mas como uma prática que se reinventa sem trair seus fundamentos. É uma atuação que pode ser tensionada pela lógica institucional, pelas demandas sociais e pelas múltiplas formas de exclusão que atravessam os sujeitos que ali circulam.

O ato de escutar, ao possibilitar a circulação da palavra dos sujeitos em seus territórios, é o que dá à psicanálise sua potência transformadora, reafirmando seu compromisso político e ético, principalmente porque a emergência do sujeito do desejo também permite o surgimento do sujeito de direito (BROIDE, 2022). O psicanalista, como sujeito-produto da cultura em que vive, é convocado a escutar as crises sociais e os acontecimentos sociopolíticos que ameaçam a ruptura dos laços sociais.

Nesse sentido, Laurent (1999) defende que os analistas precisam deslocar-se da posição de “especialistas da desidentificação” para a de “analistas cidadãos”. Isso significa romper com uma postura exclusivamente crítica e intelectualizada, mas que, na prática, distancia-se da realidade, como se o psicanalista fosse apartado da vida social, limitando-se a analisar e denunciar, mas sem se implicar. Para o autor, quando os analistas se mantêm nessa posição, encerram seu papel histórico, tornando sua prática estéril diante das transformações sociais. É necessário, portanto, que os psicanalistas participem ativamente dos debates coletivos, se posicionem frente às formas de segregação e contribuam para a construção de modos de convivência capazes de articular o respeito às singularidades com as exigências sociais.

O silêncio do analista diante da ruptura dos laços sociais revela uma escolha, uma tomada de partido. Por isso, Laurent (1999) ressalta que não basta ao analista se restringir à prática da escuta no campo social; é preciso também ocupar espaços de discussão pública que dizem respeito à organização da vida coletiva na pólis. Isso implica participar da construção de políticas e de dispositivos em saúde mental que estejam alinhados com uma lógica democrática, não normatizante e que assegurem os direitos de cidadania. Tornar-se um analista cidadão significa, portanto, estar presente em espaços como comitês de ética, conselhos municipais, audiências públicas e outros dispositivos que cada território oferece para a construção coletiva do viver.

Ao longo deste ensaio, percorri as inquietações que emergiram da experiência em espaços marcados pela marginalização social, pela invisibilidade e pela escassez de recursos materiais. Nas calçadas, nas ruas, nos becos e nos lugares de uso de drogas e álcool, encontrei uma clínica viva, pulsante e necessária. A história de Edé – assim como a de tantos outros que pude conhecer – convoca a psicanálise à escuta territorializada e à abertura para o encontro que se coloca na pólis, onde, apesar das marcas do sofrimento, ainda pulsa o desejo.

REFERÊNCIAS

ANDRADE JÚNIOR, M. O desejo em questão: ética da psicanálise e desejo do analista. **Psychê**, São Paulo, n. 21, p. 183-196, jul./dez. 2007.

BROIDE, J. A escuta nas ruas. In: BROIDE, J. **A psicanálise na cidade**. São Paulo: Perspectiva, 2022. p. 133-161.

BROIDE, J.; BROIDE, E. E. **A psicanálise em situações sociais críticas: metodologia clínica e intervenções**. São Paulo: Escuta, 2024.

CHECCHIA, M. A. **Sobre a política na obra e na clínica de Jacques Lacan**. 2012. Tese (Doutorado em Psicologia) – Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012.

DANTO, E. A. **As clínicas públicas de Freud: psicanálise e justiça social**. São Paulo: Perspectiva, 2019.

FREUD, S. (1908). A moral sexual “civilizada” e a doença nervosa dos tempos modernos. In: FREUD, S. **O delírio e os sonhos na Gradiva, Análise da fobia de um garoto de cinco anos e outros textos (1906-1909)**. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010. p. 359-389. (Obras completas, 8).

FREUD, S. (1913). Totem e tabu. In: FREUD, S. **Totem e tabu, Contribuição à história do movimento psicanalítico e outros textos (1912-**

1914). Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2012. p. 13-156. (Obras completas, 11).

FREUD, S. (1915). Reflexões para os tempos de guerra e de morte. *In*: FREUD, S. **Reflexões para os tempos de guerra e de morte, Além do princípio do prazer e outros textos (1915-1920)**. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011. p. 13-33. (Obras completas, 14).

FREUD, S. (1917). Uma dificuldade no caminho da psicanálise. *In*: FREUD, S. **História de uma neurose infantil, (“O homem dos lobos”), Além do princípio do prazer e outros textos (1917-1920)**. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010. p. 240-251. (Obras completas, 14).

FREUD, S. (1919). Caminhos da terapia psicanalítica. *In*: FREUD, S. **História de uma neurose infantil, (“O homem dos lobos”), Além do princípio do prazer e outros textos (1917-1920)**. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010. p. 279-292. (Obras completas, 14).

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)**. Tradução: Paulo César. São Paulo: Companhia das Letras, 2011. p. 13-113. (Obras completas, 15).

FREUD, S. (1927). O futuro de uma ilusão. *In*: FREUD, S. **O futuro de uma ilusão, O mal-estar na civilização e outros textos (1927-1931)**. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010. p. 11-67. (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)**. Tradução: Paulo César. São Paulo: Companhia das Letras, 2011. p. 13-123. (Obras completas, 18).

FREUD, S. (1939). Moisés e o monoteísmo. *In*: FREUD, S. **Moisés e o monoteísmo, Esboço de psicanálise e outros textos (1937-1939)**. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2014. p. 13-159. (Obras completas, 23).

FUKS, B. B. A psicanálise e o político. **Trivium: Estudos Interdisciplinares**, v. XIII, n. esp., p. 42-48, 2021.

GOLDENBERG, R. D. **Política e psicanálise**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.

LACAN, J. (1959-1960). **O seminário, livro 7: a ética da psicanálise**. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

LACAN, J. (1967-1968). **O seminário, livro 15: o ato psicanalítico**. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

LAURENT, E. O analista cidadão. **Revista Curinga**, n. 13, p. 7-13, set. 1999.

MBEMBE, A. **Necropolítica**. Tradução: Renata Santini, Gustavo Gomes e Larissa Nascimento. São Paulo: n-1 Edições, 2018.

NOGUEIRA, I. B. **A cor do inconsciente: significações do corpo negro**. São Paulo: Perspectiva, 2021. (Coleção Palavras Negras).

PAIM FILHO, I. A. Racionalizando a psicanálise: rompendo as fronteiras alienantes da branquitude. In: PAIM, A. M.; PAIM FILHO, I. A. **Racismo e psicanálise: a saída da grande noite**. São Paulo: Artes & Ecos, 2023. p. 35-43.

RODRIGUES, A. **A psicanálise e a política de assistência social brasileira: um diálogo possível?** 2016. Tese (Doutorado em Psicologia) – Faculdade de Psicologia, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2016.

PRÊMIO TUTI

As massas têm sede de submissão?

Uma análise sobre a metapsicologia psicanalítica e a necropolítica

Laura Carolina Nadalon Kayser³

1 INTRODUÇÃO

A existência dessa inclinação agressiva, que podemos perceber em nós mesmos e com razão supor nos outros, é o fato que perturba nosso relacionamento com o próximo e força a cultura a dispêndios. Em consequência dessa hostilidade primária dos homens entre si, a sociedade aculturada está constantemente ameaçada pela ruína. [...] A cultura precisa fazer de tudo para impor limites aos impulsos agressivos do homem, para deter sua manifestação através de formações psíquicas reativas. [...] Apesar de todos os seus esforços, esse empenho da cultura não obteve muitos resultados até agora.
(Sigmund Freud, O mal-estar na cultura)

Este trabalho tem a proposta de explorar a teoria da metapsicologia psicanalítica, bem como de analisar a formação das massas e a relação delas com seu líder, objetivando explorar as vicissitudes psíquicas do sujeito em relação à sua pólis a partir de conceitos relativos

3 Psicanalista em formação e membro provisório do CEPdePA/Serra. Psicóloga pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). Contato: laurakayserpsi@gmail.com.

à necropolítica. Com esse intuito, perpassa-se por grandes obras de Freud, como *Além do princípio do prazer* (1920) e *O problema econômico do masoquismo* (1924), para pensar o conceito de pulsão de morte e seu amalgamento com a pulsão de vida, assim como o masoquismo, que possui destaque neste trabalho. Utilizam-se as ideias de Benno Rosenberg (2003) e Machado e Paim Filho (2021) para classificar tal masoquismo como mortífero e não erógeno/narcotizante, respectivamente. O texto *Psicologia das massas e análise do eu* (1921) oferece respaldo sobre o funcionamento das massas e sua relação com o líder, e obtém-se apoio em *O eu e o id* (1923) para aprofundar a ideia das reminiscências da horda primeva no engendramento do psiquismo.

Como referencial para pensar os sistemas de soberania e táticas de controle de vida e morte de um Estado, utiliza-se a obra *Necropolítica* (2018) de Achille Mbembe, filósofo camaronês. Não houve o intuito, neste trabalho, de examinar uma situação específica de necropolítica, porém se pensa que esse é um conceito de suma importância para a exploração intelectual, na medida em que tal conjunto de políticas exercidas pelos Estados parece ser um sistema hegemônico do mundo globalizado atualmente. Basta prestar atenção para perceber a necropolítica sendo exercida na prática de genocídio dos povos originários, no extermínio da população negra, no ecocídio, no feminicídio, na LGBTfobia – lógicas que têm o objetivo de subjugar a vida ao poder da morte.

O desejo por esse objeto de estudo – a necropolítica – surgiu, em grande medida, em decorrência de inúmeras situações vividas nos últimos meses que escancararam tal política de morte do Estado no país: as enchentes no Rio Grande do Sul, em maio de 2024, totalizando em torno de 2,4 milhões de pessoas atingidas; as queimadas ocorridas no Brasil entre os meses de janeiro e setembro de 2024, totalizando cerca de 22,38 milhões de hectares afetados; e, por consequência, a fumaça tóxica advinda desses incêndios, que atingiu diversos estados do Brasil e países vizinhos nos meses de agosto a outubro. Tais eventos pode-

riam ter tido menores agravantes caso medidas preventivas fossem tomadas – em relação ao meio ambiente, às populações marginalizadas e às políticas públicas, por exemplo.

Com a realização deste trabalho, objetiva-se pensar mais articulações entre a psicanálise e os sistemas de governo pertencentes ao *status quo*, com o intuito de que os sujeitos consigam escapar do sistema de submissão alienante.

2 METAPSICOLOGIA E LIBIDINIZAÇÃO OBJETAL

O conceito de pulsão de morte e a noção da virada de 20 aparecem como grandes marcos no percurso de quem se debruça sobre os estudos em psicanálise. Em *Além do princípio do prazer*, encontramos um Freud (1920) consternado com diversas questões descobertas ao longo de sua trajetória de pesquisa psicanalítica. A ideia de que o princípio do prazer regia a ordem do aparelho psíquico e de que este era o objetivo principal dos processos internos; assim como a teoria de que todo sonho era uma realização de desejo e de que a dualidade era entre as pulsões do Eu (de autoconservação) e as pulsões sexuais – é colocada à prova nesse trabalho trazido pelo autor austríaco. Nesse momento de mudança da primeira para a segunda tópica, os objetos primários passam a ter um protagonismo muito maior a partir da elucidação dos conceitos de atividade e passividade do sujeito frente às situações vividas. A realidade externa também ganha uma importância notável a partir das modificações teóricas dos anos 1920, recebendo o estatuto de quarta instância psíquica e ficando sob o holofote dos estudos psicanalíticos a partir de seus efeitos na psique humana, em decorrência da eclosão das neuroses traumáticas advindas das guerras da época.

Freud (1920) inicia tal artigo mencionando o fator econômico do aparelho psíquico, para além dos fatores topológico e dinâmico. Ele explica o funcionamento do princípio de prazer como a manutenção da descarga das tensões desprazerosas a fim de gerar prazer e evitar

desprazer para a psique. O autor ressalta, porém, que tal princípio provavelmente não será o único a imperar sobre os processos psíquicos, e que talvez “haja na psique uma forte tendência ao princípio do prazer, à qual se opõem determinadas forças ou constelações, de modo que o resultado final nem sempre corresponde à tendência ao prazer” (FREUD, 1920, p. 165).

Apresenta-se, em consequência, a dualidade entre a pulsão de vida (união das pulsões do Eu e das pulsões sexuais) e a pulsão de morte (FREUD, 1920), cabendo às pulsões de vida o impulso do organismo para a ação a fim de buscar excitações, movimentos e mudanças: “estabelecer unidades cada vez maiores e assim preservá-las – em resumo, unir [...]” (FREUD, 1940[1938], p. 159). Já a pulsão de morte instiga o organismo à restauração de um estado anterior, à estagnação, à diminuição da excitação. A tendência dessa pulsão é de eliminar a estimulação psíquica do organismo, bem como “desfazer conexões e, assim, destruir coisas. No caso do instinto [pulsão]⁴ destrutivo, podemos supor que seu objetivo final é levar o que é vivo a um estado inorgânico” (FREUD, 1940[1938], p. 159). Nesse momento, o bebê é tomado de muitas intensidades sem nome, “que têm fonte no soma, sem qualidades, visando apenas à descarga” (MACHADO; PAIM FILHO, 2021, p. 69), e é então que o objeto, com seu aparelho psíquico já formado, pode iniciar, na melhor das hipóteses, o processo de libidinização desse pequeno indivíduo.

Em *Além do princípio do prazer*, Freud (1920) dá-se conta de que a busca pelo inorgânico seria o real objetivo da vida do organismo, cabendo à pulsão sexual – ou seja, à libido (Eros) – o objetivo de amansar a pulsão de morte, desviando uma porção para fora do aparelho psíquico, nos objetos externos e no mundo ao seu redor. Após o fusionamento/amalgamação da pulsão de morte com a pulsão de vida,

⁴ Optou-se por utilizar como referências algumas das obras completas de Sigmund Freud publicadas pela Companhia das Letras. Na coleção, a tradução usada para o conceito de *Trieb* é “instinto”, porém será usado o termo “pulsão” ao longo deste trabalho, sendo ele indicado entre colchetes após a tradução escolhida pela editora.

a pulsão de morte recebe qualidade e força da libido que se intrinca nela, pois “percebemos que o instinto [pulsão] de destruição é habitualmente posto a serviço de Eros para fins de descarga [...]” (FREUD, 1923, p. 56). Esse momento “de expulsão começa a delinear o dentro e o fora (ação muscular) na medida em que o objeto, com seu mundo libidinal” (MACHADO; PAIM FILHO, 2021, p. 69), auxilia o infante no processo de união pulsional – fusão da pulsão de vida com a pulsão de morte. Esse “estado de ligação é o que possibilita a criação das bases para suportar a condição do desamparo” (MACHADO; PAIM FILHO, 2021, p. 71) inerente ao infante.

Sobre esse processo, Rosenberg (2003, p. 101, grifo do autor) elucida:

O aspecto que nos parece essencial é o de que a intrincação pulsional é condicionada pelo objeto (sua representação). O objeto é assim duplamente investido pulsionalmente: a pulsão de morte tende a deslocá-lo, a fazê-lo em pedaços, a dissolvê-lo, e, por outro lado, a libido que se esforça, paralelamente, nos objetivos sexuais, em conservar o objeto de investimento, em mantê-lo. A libido procura ligar ali onde a pulsão de morte tende a desligar. O objeto torna-se assim a condição, o cimento da intrincação pulsional, o mediador dessa última. Dito isso, o estado habitual é aquele de uma intrincação-desintrincação, isto é, de uma intrincação relativa.

Nessa passagem da pulsão de morte para o âmbito externo, feita com a ajuda do sistema muscular corporal do infante, ela passa a ser chamada de “pulsão de destruição” e começa a funcionar em prol da vida sexual, convertendo-se no sadismo. Em contrapartida, uma parte dessa pulsão “não compartilha dessa transposição para fora; permanece dentro do organismo e, com o auxílio da excitação sexual acompanhante acima descrita, lá fica libidinalmente presa. É nessa porção

que temos de identificar o masoquismo original, erógeno” (FREUD, 1924, p. 171). Nessa perspectiva,

[...] o masoquismo é o local-limite onde as coisas se atam; ao atarem-se a pulsão de vida à pulsão de morte, constitui-se o primeiro núcleo psíquico durável. É no estado de desamparo primário erotizado que se realiza o masoquismo primário erógeno: é ali que o sujeito se reconhece a si mesmo, e é ali que se dá o nascimento do eu arcaico que funda o sujeito (ROSENBERG, 2003, p. 102, grifo do autor).

É através da relação objetal, por meio do processo da ação específica para a nova ação psíquica, que se funda o narcisismo primário do infante, o qual possui a tarefa de proteger o aparelho psíquico do bebê das constantes ameaças da pulsão de morte que irrompem de dentro. O narcisismo, então, “com sua carga libidinal, está implicado na maneira pela qual se darão as vicissitudes do masoquismo, em seus diferentes tempos pulsionais” (MACHADO; PAIM FILHO, 2021, p. 72). Ou seja, o que propicia uma melhor amalgamação entre pulsão de vida e pulsão de morte, além de um narcisismo forte o suficiente para dar conta dos ataques internos da pulsão de morte, é a relação do bebê com seus objetos primordiais. Sendo assim, “a ação psíquica que instaura o narcisismo é um acréscimo do investimento libidinal indispensável para fazer frente à ameaça de aniquilamento da vida ainda incipiente” (MACHADO; PAIM FILHO, 2021, p. 72).

Enfatiza-se, dessa forma, um outro grande marco da virada de 20 trazido pelo *Além do princípio do prazer*: a noção de passividade da cria humana, a qual, se abandonada e deixada à mercê no mundo, morre frente ao desamparo. Essa situação escancara “que o sujeito está sob o jugo do outro – passividade –, evocando a qualidade do investimento libidinal [...] e sua estreita relação com o estabelecimento do masoquismo e seus destinos” (MACHADO; PAIM FILHO, 2021, p. 72-73).

Nesse sentido, são os objetos primordiais que fundam a qualidade do terreno da intrincação-desintrincação pulsional, explicitando como essa imbricação irá “determinar como o masoquismo se apresenta nas diferentes montagens do psiquismo – como um indicador de patologia ou se permanecerá como uma dimensão da existência de todo o sujeito, mesmo quando não produz sintomas” (MACHADO; PAIM FILHO, 2021, p. 74). É o masoquismo primário que fica encarregado de transformar o prazer em uma dupla prazer-desprazer, como também de fazer com que esse processo não vise somente à descarga, mas também almeje a excitação. É a parte

[...] masoquista do eu [...] que permite o investimento (a ligação) da excitação, tornando-a aceitável: de outro modo, a excitação seria insuportável e finalmente impossível. Mas sem excitação não há vida; é a extinção, a morte. O masoquismo (erógeno) primário é, portanto, um masoquismo guardião da vida (ROSENBERG, 2003, p. 108).

É, todavia, no seio da desintrincação pulsional, quando a pulsão de morte ganha sua força, que o masoquismo obtém uma carga potencialmente mortífera. O conceito de masoquismo não erógeno, proposto por Machado e Paim Filho (2021, p. 75), ajuda-nos a pensar tal desligamento pulsional, na medida em que elucida que “esse masoquismo, com seu anacronismo, segue governado pelo princípio de nirvana, sendo responsável pela paralisia narcotizante do princípio do prazer [...]”. Essa narcose masoquista tem o objetivo de descarga psíquica, de alívio de tensão e, conseqüentemente, de um movimento de desintrincação pulsional mais constante, tendo como demonstração o desinvestimento objetual, como aponta Rosenberg (2003, p. 110): “o masoquismo mortífero define-se [...] pelo abandono progressivo do objeto [...]”.

Em decorrência, a constante falha do investimento libidinal dos objetos primordiais para com o infante ocasionaria o desinvestimento

da busca deste pelas pessoas que o cercam. Nessa perspectiva, quando se pensa no terreno da intrincação-desintrincação pulsional em decorrência da qualidade do investimento libidinal vindo dos objetos externos do bebê, pode-se flexionar as vicissitudes dos vínculos do sujeito adulto com a sua sociedade e os membros dela.

3 O SUJEITO E A PÓLIS

Até o momento, a atenção aqui foi posta nos possíveis destinos psíquicos decorrentes da qualidade do vínculo do infante com os seus objetos primordiais; a partir de agora, o foco será colocado no sujeito e na sua relação com a sua pólis.

Em *Psicologia das massas e análise do eu* (1921), Freud relembra seu conceito de horda primeva, segundo o qual um macho muito forte governou um grupo de pessoas de maneira despótica e totêmica. O autor comenta que tal governo primitivo deixou marcas na história da humanidade, dando forças para a criação posterior da religião, da organização social e da moralidade. A maneira como as massas humanas se organizam e as características psíquicas despertadas nos sujeitos pertencentes a elas se aproximam da ideia de horda primeva: a predominância da vida inconsciente, o enfraquecimento da personalidade individual e a ação imediata de intenções são traços ligados a um funcionamento humano primitivo. Nesse sentido, portanto, a experiência de massa traria uma reminiscência da horda primeva, assim como o funcionamento primitivo permanece em cada sujeito, pronto para emergir (FREUD, 1921).

A relação dos sujeitos da massa com o seu líder é digna de destaque, pois também se podem observar vivências da horda primeva, cujos membros “[...] carecem da ilusão de serem amados igualmente e justamente pelo líder, mas este não precisa amar ninguém [...]” (FREUD, 1921, p. 86). Esse estado é o que possibilita que os indivíduos da massa se mantenham unidos como um instrumento ilusório vol-

tado a distorcer a noção de que todos os membros da horda temiam o pai primevo e eram perseguidos por ele.

Dessa maneira, os indivíduos da massa mostram-se dispostos a perpetuar o temor pelo seu líder, de forma que “a massa quer ainda ser dominada com força irrestrita, tem ânsia extrema de autoridade, ou, nas palavras de Le Bon, sede de submissão. O pai primevo é o ideal da massa, que domina o Eu no lugar do Ideal do Eu” (FREUD, 1921, p. 91). O sujeito, nesse processo, “renuncia ao seu Ideal do Eu e o troca pelo ideal da massa corporificado no líder” (FREUD, 1921, p. 93). Por esse percurso, retoma-se a metapsicologia e pensa-se a formação do Eu, que é constituído em grande parte por “identificações que tomam o lugar de investimentos abandonados pelo Id” (FREUD, 1923, p. 60), sendo que a primeira dessas identificações age como uma instância dentro do Eu, comportando-se como um Super-Eu. Este possui uma posição elevada em relação ao Eu por dois motivos: ter advindo da primeira identificação, em um período no qual o Eu ainda estava muito enfraquecido, e ser o sucessor do complexo de Édipo, período em que se instauram “os mais imponentes objetos” (FREUD, 1923, p. 60) no Eu. O Eu, portanto, leva consigo a lembrança de sua submissão e permanece sob o domínio do Super-Eu mesmo depois de já ter se tornado maduro.

Tendo isso em vista, resgatam-se as noções da horda primeva e do pai da horda, e pontua-se que elas se mantêm vivas na psique:

[...] a primeira permanece em estado potencial no inconsciente não recalçado do Eu, sendo a responsável por uma certa disposição “passivo-masquista” (FREUD, 1921, p. 205) do Eu; enquanto o segundo segue na raiz primitiva do Super-Eu, território das identificações primárias, com suas idealizações narcísicas (PAIM FILHO; PAIM, [2025?], p. 2).

O Super-Eu, desse modo, possui duas grandes origens psíquicas e leis concomitantemente vigentes: uma parte é herdeira do complexo de Édipo, ligada à noção do pai simbólico e castrado, o qual opera pela lei da castração e do reconhecimento de ser tributário a uma outra lei maior, instaurada para todos; e a outra parte é primitiva, vinculada às identificações primárias que remetem ao poderio do pai totêmico, sendo governada com “a lei do pai da horda – representante maior da plenitude com seu falocentrismo –, aquele que é a lei em si mesmo, no qual a castração não encontra morada” (PAIM FILHO; PAIM, [2025?], p. 2).

Nesse cenário, a massa – e aqui é possível pensar em uma nação, um povo – se organiza como uma horda fraterna⁵ que possui um movimento pendular em relação a esse líder – o seu sistema de governo em vigor. Nesse movimento, ora esse coletivo estará submetido a esse pai simbólico, que instaura a lei inserida no coletivo da horda fraterna, ora estará tributário e em busca do poderio do pai da horda, que, quando atuar, estará subalternizando o outro e terá o objetivo de eliminar todo aquele que for dejetado para a horda. O movimento pendular que tende à obediência ao pai da horda enfatiza uma submissão cega ao seu líder (sistema de governo); isso, em consequência, escancara uma fragilidade da potência desse pai tirânico, que, para se manter firme e intacto, precisa ser cultuado continuamente pelos membros da massa (nação, povo).

A reminiscência primitiva da horda se mantém sempre à espreita e, quando ressurge em uma nação, vemos instaurar-se a tirania, terreno do “fanatismo com suas repercussões no fascismo: pacto narcísico entre o tirano e seu povo: *Silencia-se a crítica exercida por essa instância; tudo que o objeto faz e exige é correto e inatacável*” (PAIM FILHO; PAIM, [2025?], p. 3, grifo dos autores).

A cultura e o seu sistema de governo, nessa perspectiva, passam a operar pela lógica da horda fraterna e da função paterna em relação ao

5 “Fratrías”, ou *phatries*, é um termo utilizado por Freud (1913) no texto *Totem e tabu* ao analisar os clãs totêmicos em seu primeiro capítulo, “O horror ao incesto”.

seu povo, ou seja, o movimento pendular de identificação com o pai da horda e o pai simbólico passa a entrar em ação. Assim, poder-se-ia pensar nas vicissitudes da lógica da necropolítica na nação subordinada a tal ordem primitiva apoiando-se nos conceitos metapsicológicos trazidos no início do trabalho.

4 NECROPOLÍTICA: PULSÃO SOCIAL ASSASSINA

A obra de Achille Mbembe intitulada *Necropolítica*, lançada em 2003 e publicada no Brasil a partir de 2016, propõe um contraponto ao conceito de biopolítica teorizado por Michel Foucault, enfatizando a análise de um sistema que visa controlar não somente a vida, mas principalmente a morte – o poder de deixar viver, de expor à morte e de matar. O autor camaronês pontua que o biopoder aparenta dividir as pessoas entre as que devem viver e as que devem morrer, pontuando que “esse controle pressupõe a distribuição da espécie humana em grupos, a subdivisão da população em subgrupos e o estabelecimento de uma cesura biológica entre uns e outros” (MBEMBE, 2018, p. 17), o que Foucault denomina “racismo”. Dessa maneira,

[...] a política da raça, em última análise, está relacionada com a política da morte. Com efeito, em termos foucaultianos, racismo é acima de tudo uma tecnologia destinada a permitir o exercício do biopoder, “este velho direito soberano de matar” (FOUCAULT, 1999, p. 214). Na economia do biopoder, a função do racismo é regular a distribuição da morte e tornar possíveis as funções assassinas do Estado (MBEMBE, 2018, p. 18).

Por essa perspectiva, Mbembe (2018) focaliza o exercício do poder soberano, enfatizando a experiência do colonialismo e do *apartheid*, em que imperava a lógica do biopoder, do estado de exceção e

do estado de sítio através da regulamentação do corpo, da eugenia, do darwinismo social e da implementação da raça (SANTOS, 2022). Por meio dessa lógica, o invasor da terra colonizada via a vida das pessoas da colônia como apenas mais uma vida animal. Nesse sentido, portanto, a “soberania significa ocupação, e ocupação significa relegar o colonizado a uma terceira zona, entre o estatuto de sujeito e objeto” (MBEMBE, 2018, p. 39). Por esse prisma, decorre que “o estado de exceção e a relação de inimizade tornaram-se a base normativa do direito de matar”, além da “noção ficcional do inimigo” (MBEMBE, 2018, p. 17), e que ambos construíram terreno sólido para o que depois viria a se tornar o terror na necropolítica. A lógica do terror institui a alteridade absoluta, contexto em que “a soberania consiste fundamentalmente no exercício de um poder à margem da lei – *ab legibus solutus* – e no qual tipicamente a ‘paz’ assume a face de uma ‘guerra sem fim’” (MBEMBE, 2018, p. 32-33, grifo do autor). Por essa perspectiva, a lógica da “soberania é a capacidade de decidir quem importa e quem não importa, quem é ‘descartável’ e quem não é” (MBEMBE, 2018, p. 41).

Ao enfatizar a ocupação colonial na modernidade em sua obra, o filósofo camaronês traz Frantz Fanon para explicar que tal processo se apresenta como a divisão do espaço em compartimentos, com a definição de “limites e fronteiras internas, representadas por quartéis e delegacias de polícia”; essa ocupação “está regulada pela linguagem da força pura, presença imediata e ação direta e frequente” (MBEMBE, 2018, p. 40). Mbembe (2018) enfatiza como o poder de morte atua apresentando um trecho da obra de Fanon (1991):

A cidade do colonizado [...] é um lugar de má fama, povoado por homens de má reputação. Lá eles nascem, pouco importa onde ou como; morrem lá, não importa onde ou como. É um mundo sem espaço; os homens vivem uns sobre os outros. A cidade do colonizado é uma cidade com fome, fome de pão,

de carne, de sapatos, de carvão, de luz. A cidade do colonizado é uma vila agachada, uma cidade ajoelhada (FANON, 1991, p. 39 *apud* MBEMBE, 2018, p. 41).

5 AS MASSAS TÊM SEDE DE SUBMISSÃO?

*O ciclo fechado do que é eternamente
idêntico torna-se o sucedâneo da onipotência.
(Maria Aparecida Silva Bento, Psicologia social
do racismo)*

Por meio do caminho percorrido até então, pode-se correlacionar os conceitos de necropolítica com aqueles referentes à relação da horda fraterna com o pai da horda e o pai simbólico. Afinal, os membros pertencentes à nação governada pela política do necropoder movimentam-se pendularmente – de maneira similar aos filhos da fratria – em relação às lógicas desse sistema instaurado, ficando ora sob o efeito do regime democrático⁶ de leis sociais (o representante do pai simbólico), ora submetidos às estruturas do necropoder, sob a ilusão de que estão sendo protegidos e incluídos no sistema da necropolítica (o representante do pai da horda). Assim, servem até mesmo como agentes para a manutenção da vigência das leis de controle da vida e da morte de outrem. Nesse contexto, os sujeitos pertencentes à nação ficam capturados pelo poderio da figura totêmica da necropolítica, assim como os membros da fratria ficavam submetidos ao pai da horda, e perpetuam o desejo de serem dominados “com força irrestrita”, tendo “ânsia extrema de autoridade, ou, nas palavras de Le Bon, sede de submissão” (FREUD, 1921, p. 91). Essa relação pendular

⁶ Democracia, de acordo com o glossário eleitoral disponibilizado pelo portal do Tribunal Superior Eleitoral (TSE), “pode ser conceituada como governo em que o povo exerce, de fato e de direito, a soberania popular, dignificando uma sociedade livre, onde o fator preponderante é a influência popular no governo de um Estado. Origem etimológica: *demos* = povo e *kratos* = poder” (DEMOCRACIA, c2025, n.p.).

dos membros da nação com o sistema democrático e o sistema da necropolítica enfatiza a reminiscência da horda primeva, que permanece como “estado potencial no inconsciente não recalcado do Eu” (PAIM FILHO; PAIM, [2025?], p. 2), ocasionando a disposição masoquista do Eu, bem como a lembrança do pai primevo com sua raiz fixada no Super-Eu.

Por esse viés, pode-se pensar que o sistema de necropoder governa pela primazia da lei do pai da horda, que atua sobre a horda fraterna – a nação, o povo – subjugando os indivíduos, que são aceitos ou não na fratria. Dessa maneira, a soberania na necropolítica, que instaura o poder de decisão sobre quem é descartável ou não para o povo, é a mesma que aprisiona os membros da horda fraterna à noção de pertencimento: quem pertence à fratria ou é classificado como não descartável na necropolítica goza de direitos e proteção; já para quem não pertence à horda e para quem é descartável, o destino é a morte – simbólica ou em ato.

Na mesma lógica da ideia de pertencimento de membros a um grupo, Bento (2002, p. 5) fornece a ideia da exclusão, que pode ser compreendida

[...] como descompromisso político com o sofrimento de outro. Nesse caso, é importante focalizar uma dimensão importante da exclusão: a moral, que ocorre quando indivíduos ou grupos são vistos e colocados fora do limite em que estão vigindo regras e valores morais. [...] O primeiro passo da exclusão moral é a desvalorização do outro como pessoa e, no limite, como ser humano. Os excluídos moralmente são considerados sem valor, indignos e, portanto, passíveis de serem prejudicados ou explorados. A exclusão moral pode assumir formas severas, como o genocídio; ou mais brandas, como a discriminação.

Assim sendo, os sujeitos que fazem parte da nação e que permanecem submissos ao poderio da necropolítica perpetuam a exclusão daqueles relegados à “terceira zona, entre o estatuto de sujeito e objeto” (MBEMBE, 2018, p. 39), ou, ainda, tornam-se operários ativos das práticas desse sistema, usando da violência psíquica e/ou física para manter a soberania do necropoder.

Sobre a perspectiva do masoquismo mortífero trazido por Rosenberg (2003, p. 110), em que há o “[...] abandono progressivo do objeto [...]”, questiona-se qual objeto elege-se para ser renunciado na relação das massas com o sistema de necropoder. Acredita-se ser mais fácil analisar tal processo sob a óptica da horda primeva/fraterna, podendo-se supor que a figura do pai da horda primevo possuía um “Eu [que] tinha poucos laços libidinais, ele não amava ninguém exceto a si mesmo, ou amava outros apenas enquanto satisfaziam as necessidades dele. Seu Eu não dava nenhuma sobra para os objetos [...]” (FREUD, 1921, p. 86). Nesse sentido, o pai da horda primeva possuía olhos e investimento libidinal somente para si, instaurando-se como “o ideal da massa, que domina o Eu no lugar do Ideal do Eu” (FREUD, 1921, p. 91), e o sujeito pertencente à horda nesse processo “renuncia ao seu Ideal do Eu e o troca pelo ideal da massa corporificado no líder” (FREUD, 1921, p. 93). Dessa maneira, a falta de trocas libidinais entre o pai da horda e os membros da fratria, assim como o culto da horda a esse pai como o ideal corporificado, levaria ao abandono do Ideal do Eu individual dos sujeitos da horda fraterna. Tal processo, em consequência, ocasionaria o engendramento do masoquismo mortífero nos membros da fratria.

Nessa esteira de pensamentos, pode-se refletir que as massas pertencentes ao sistema político do necropoder passariam por um processo semelhante, na medida em que a necropolítica atua sobre a nação como um pai da horda; porém, em vez de dar-lhe pouco investimento libidinal, deposita, em contrapartida, sua potência máxima de pulsão de morte capitalizada. Nesse caso, não vemos um pai primevo com

libido voltada para si, mas sim um sistema político com sua pulsão de destruição assassina direcionada para a população, objetivando o controle – da morte – social. Nesse raciocínio, o Ideal do Eu cultuado pelos membros da nação – os quais se submetem ao poderio do pai da horda a partir do movimento pendular de relação, não se pode esquecer – seria todo o conjunto de lógicas, leis, princípios e diretrizes instaurado por esse sistema de governo da necropolítica.

O pai da horda (aqui representado pela necropolítica) atua sobre o Eu dos sujeitos da horda fraterna (a nação) evocando a disposição “passivo-masquista” (FREUD, 1921, p. 205) do Eu. Tal masoquismo configura-se como não erógeno/narcotizante (MACHADO; PAIM FILHO, 2021) e mortífero (ROSENBERG, 2003), na medida em que aprisiona o sujeito a uma paralisia psíquica, gerando uma incapacidade de pensamento. Em outras palavras, os sujeitos da nação submissos à figura “totêmico-necropolítica” ficam encarcerados em uma narcose masquista e alienante, em que o não pensamento se apresenta como a reprodução vazia do discurso hegemônico das práticas e políticas do necropoder: racializar, subdividir, subjugar, objetualizar, excluir, controlar e matar o outro. As lógicas instauradas são perpetuadas sem serem questionadas: são vistas, em contrapartida, como mecanismos de proteção daqueles que têm o direito de pertencer (os filhos da fratria) ao sistema de necropolítica.

6 CONCLUSÃO

O objetivo deste trabalho foi percorrer a teoria metapsicológica psicanalítica com o intuito de analisar: as vicissitudes psíquicas do amalgamento da pulsão de vida com a pulsão de morte; a qualidade desse intrincamento-desintrincamento pulsional; e a maneira pela qual essa intrincação relativa afetaria o desenvolvimento do masoquismo erógeno do infante e, futuramente, do adulto. Buscou-se discorrer, na esteira dos estudos de Freud, sobre a organização das massas e sua

relação com o líder, dando destaque para o vínculo da horda fraterna e para sua relação pendular com o pai da horda e o pai simbólico. A obra de Mbembe sobre necropolítica foi trazida como uma possibilidade de articulação e com o objetivo de responder ao questionamento principal do atual trabalho: as massas têm sede de submissão?

Acredita-se que foi possível encontrar diversas associações entre os conceitos pesquisados nas obras de Freud e os estudados a partir de Mbembe. Pensa-se que a vida psíquica dos sujeitos não pode ser vista ou analisada separadamente de seu âmbito social, e talvez por esse motivo a ancoragem da metapsicologia no início deste trabalho tenha feito tanto sentido para poder pensar a correlação entre a psicologia das massas e a necropolítica.

Pensa-se, após estes escritos, em alternativas para enfrentar tal submissão a esse pai da horda da necropolítica, que parece estar entranhado nas vísceras das sociedades globalizadas mundo afora. A aposta principal que se faz é em Eros – a grandiosa libido – como alternativa para refrear a intensidade da pulsão de morte, destrutiva e assassina, da qual a necropolítica é detentora. Caminhos mais saudáveis para os sujeitos talvez possam partir de possibilidades outras que o alienamento ao *status quo*, mas para isso é necessário que haja questionamento e criação – a maior constância de intrincação da pulsão de vida com a pulsão de morte, para que esta possa ser qualificada e ganhar outros destinos que não os de descarga e repetição.

Para que se possa enfrentar o poderio do sistema opressor vigente, seja ele qual for, é necessário criar as próprias identificações – tomar para si o próprio Ideal do Eu, com o intuito de não cair nas falácias de lógicas mortíferas ou de messias corporificados. O imprescindível nesse processo contínuo de enfrentamento ao pai da horda da necropolítica talvez seja a prática de responsabilizar-se e posicionar-se a fim de escancarar um sistema político que visa controlar a vida e, principalmente, a morte de sujeitos específicos: os negros, as mulheres, os pobres, as pessoas LGBTQ+, os quilombolas, os indígenas, o meio am-

biente – aqueles que são vistos como subalternos ao sistema político.

Para tanto, após analisar as articulações entre as vicissitudes psíquicas e os mecanismos que sustentam um sistema político baseado no necropoder, pensa-se ser de suma importância que as pessoas que exercem a psicanálise continuem buscando referenciais teóricos em outras fontes e aspirando a novos conhecimentos. É imprescindível fazer da psicanálise uma prática ética e que se mantenha crítica às táticas e políticas contemporâneas de poder e controle – que silenciam, subjugam e submetem os sujeitos sob seu domínio.

REFERÊNCIAS

BENTO, M. A. S. Branqueamento e branquitude no Brasil. In: CARONE, I.; BENTO, M. A. S. (org.). **Psicologia social do racismo: estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002. p. 25-58.

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. (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**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011. p. 161-240. (Obras completas, 14).

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). O problema econômico do masoquismo. 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. (1940[1938]). Esboço de psicanálise. In: FREUD, S. **Moisés e o monoteísmo, Esboço de psicanálise e outros trabalhos (1937-1939)**. Rio de Janeiro: Imago, 1969. p. 151-217. (Edição standard brasileira, 23).

DEMOCRACIA. In: Glossário eleitoral. Brasília: Tribunal Superior Eleitoral, c2025. Disponível em: <https://www.tse.jus.br/servicos-eleitorais/glossario/termos-iniciados-com-a-letra-d>. Acesso em: 15 nov. 2024.

MACHADO, A. P. T.; PAIM FILHO, I. A. Masoquismo: destino das pulsões – origem do sujeito. In: PULSÃO de morte: a inegável existência do mal. Porto Alegre: CEPdePA, 2021. p. 63-88.

MBEMBE, A. **Necropolítica**: biopoder, soberania, estado de exceção, política de morte. São Paulo: n-1 edições, 2018.

PAIM FILHO, I. A.; PAIM, A. M. O colapso da compaixão: tirania branca e a catástrofe ambiental. **Revista Mineira de Psicanálise da SBPMG**, Minas Gerais. [2025?]. No prelo.

ROSENBERG, B. **Masoquismo mortífero e masoquismo guardião da vida**. Tradução: Célia Gambini. São Paulo: Escutas, 2003.

SANTOS, A. A. Necropolítica: biopoder, soberania, estado de exceção, política de morte. **Humanidades e Inovação**, Palmas, v. 9, n. 7, p. 281-286, 2022. Disponível em: <https://revista.unitins.br/index.php/humanidadesinovacao/article/view/7372>. Acesso em: 13 nov. de 2024.

RESENHA

Resenha do texto *Manifesto antimaternalista: psicanálise e políticas de reprodução* (2023)

Bruna Mello da Fonseca⁷

IACONELLI, V. **Manifesto antimaternalista: psicanálise e políticas de reprodução**. Rio de Janeiro: Zahar, 2023.

Recebemos diariamente no consultório mulheres que trazem em seus discursos sofrimentos e queixas que atravessam o tema da maternidade; elas contam das exigências que cercam esse tema e que tanto adoecem o universo feminino. Escutamos com frequência a cobrança relativa ao maternar, ao mesmo tempo que observamos, dentro e fora do consultório, que a família e o meio social desimplicam-se cada vez mais da criação das crianças e do apoio a quem majoritariamente está representando o cuidado, ou seja, as mulheres. Dessa forma, cabe a nós, enquanto psicanalistas, direcionarmos a nossa escuta e transmissão ao debate e à reflexão sobre temas que atravessam o feminino e o maternar.

O livro *Manifesto antimaternalista: psicanálise e políticas de reprodução*, lançado por Vera Iaconelli em 2023, convida-nos a pensar de

7 Psicóloga pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS), psicanalista pela Sigmund Freud Associação Psicanalítica (SIG), especialista em Saúde Mental e Desenvolvimento Humano pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUC-PR) e mestranda no Programa de Pós-Graduação de Psicologia Social e Cultura da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), na linha Psicanálise, Política e Cultura. Bolsista FAPESC. E-mail: bruna.fonsecam@gmail.com.

forma crítica e implicada a respeito dos discursos que atravessam a maternidade e o feminino. Vera Iaconelli, que é psicanalista, mestre e doutora pela Universidade de São Paulo, colunista da *Folha de São Paulo* e diretora do Instituto Gerar, ocupa-se já há alguns anos de temas como parentalidade e feminilidade. Nesse livro, ela nos oferece valiosas reflexões para que possamos desconstruir interpretações que sustentam o mito do amor materno e o familismo, e que, por conseguinte, nos aproximem do tema da maternidade de uma forma mais complexa, contextualizada em sua dimensão social e também a favor das subjetividades. De acordo com ela,

[...] o maternalismo é o discurso através do qual a sociedade justifica e reitera o lugar das mulheres – reduzidas à função de mães e trabalhadoras domésticas não remuneradas – no exercício de tarefas imprescindíveis para a consolidação e manutenção do capitalismo (IACONELLI, 2023, p. 10).

Ao longo de sua obra, Vera trata do tema do cuidado com as próximas gerações, mas não se desocupa das reflexões sobre o cuidado com as mulheres, sobretudo pelo atravessamento da maternidade. De início, já situa que “a insistência num modelo anacrônico de cuidado, baseado na inteira responsabilização das mulheres, é fonte de inúmeros sofrimentos e adoecimentos que observamos na clínica” (IACONELLI, 2023, p. 9). É a partir de sua vasta experiência com atendimentos clínicos e com a leitura implicada do mal-estar social que Vera tece as críticas que sustentam esse livro e que corroboram o que encontramos enquanto demanda de análise frequentemente.

Através de curtos, porém densos, ensaios-capítulos, ela traz provocações divididas em quatro eixos: (1) Maternalismo; (2) Reprodução de corpos; (3) Reprodução de sujeitos; e (4) Conclusões. No primeiro desses eixos, trata de temas como adoção e origens, abordando, inclusive, como a adoção se dá no contexto brasileiro, haja vista a popular

nomenclatura “adoção à brasileira”, ou seja, fora da lei. Uma leitura psicanalítica acerca do tema revela que temos, no campo dos estudos sobre a maternidade, “a necessidade de avançar no entendimento das relações entre os gêneros, entre maternidade/paternidade e da experiência de gestação/parto, dentro de nossa época, em diálogo com questões interseccionais” (IACONELLI, 2023, p. 16). Nesse horizonte, a autora também fala a respeito da importância de a psicanálise estar atenta aos fenômenos que estão além do consultório, sugerindo que “mantenhamos em mente que a subjetividade não se dá fora da época e da cultura, sendo, pelo contrário, seu efeito e sua causa” (IACONELLI, 2023, p. 20).

Entende-se que a psicanálise avança ao escutar aquilo que ultrapassa as subjetividades que a ela se apresentam, voltando-se para questões que atravessam diferentes constelações psíquicas e que, portanto, revelam o mal-estar coletivo. Assim sendo, ao pensarmos temas como as relações de gênero e a experiência com a parentalidade, estamos sustentando uma escuta psicanalítica que se implica com as dimensões ético-políticas de seu tempo e que abandona sua moralidade. Sem considerarmos os aspectos contemporâneos que dizem respeito ao maternar em nossa época, estamos sujeitos a reproduzir estigmas e preconceitos que subjugam a mulher e delegam à mãe a responsabilidade sobre a constituição dos novos sujeitos. Desse modo, estaríamos encaminhando mulheres às formas de sofrimento que enclausuram e que se perpetuam na lógica machista e falocêntrica – base de tantas críticas à psicanálise.

Mais do que sermos discípulos de Freud ou apenas reprodutores de seu texto, precisamos fazer avançar aquilo que o pai da psicanálise não pôde ouvir – seja por ser homem, seja por ser um sujeito cuja subjetividade era atravessada pelas normativas de seu próprio tempo. Ainda que Freud tenha dado voz às mulheres histéricas da era vitoriana, ao longo de sua obra, também o vemos reproduzir discursos que adoecem. Por isso, cabe a nós o tensionamento do lugar da mulher no

discurso social, sobretudo ao vermos o assustador aumento da ocorrência de violências de gênero e tentativas de feminicídio, o que nos conta da misoginia em nossos tempos.

Ainda no eixo “Maternalismo”, Iaconelli (2023) interroga o conceito de maternidade e aponta para a polissemia do termo, atravessado pelo campo social e subjetivo e atrelado constantemente à dimensão do cuidado. Ela reflete acerca da concepção e das diferenças implicadas na constituição de um sujeito, complexizando a questão do “vir a ser”. Com isso, aborda temas sensíveis como o ideal que cerca a maternidade, havendo, sobre as mulheres, a expectativa de um “padrão-ouro” de cuidado e doação – o que, conseqüentemente, gera frustração ou mesmo adoecimento. É também diante dessas interpretações sobre a maternidade que algumas leituras sobre a infância vão sendo construídas. Com isso, Iaconelli (2023) sustenta ser pertinente questionarmos primeiramente a serviço de que(m) está a economia reprodutiva e que mulheres são legitimadas no seu maternar – e, ainda, a que preço. Convergem aqui temas políticos como o capitalismo, o neoliberalismo, as estruturas de poder e a colonização dos povos. É somente através desse diálogo que poderemos compreender todas as vicissitudes que direcionam o maternar na contemporaneidade.

A respeito da economia reprodutiva, observo que a maternidade está cerceada pelos ideais de performance e consumo. Projeta-se, com isso, formas de conduzir a maternidade que estão somente a serviço do capital, fazendo com que diversas mulheres, crianças e famílias adoçam por tentarem aderir a formas de relação que terceirizam a presença, que buscam a gratificação e o prazer imediato e que são pouco relacionais ou mesmo rechaçam o tempo de espera e a frustração. Acerca do maternar, vemos cada vez mais a presença de aparelhos e/ou serviços que levam ao consumo, numa tentativa de suprimir a necessidade de criação e a troca humana. Observamos próteses que, mais do que facilitar a vida de mães, pais e cuidadores, substituem a presença; é o que vemos no caso das telas e seus excessos na infância. Nesse exemplo,

muitas vezes as telas ficam a serviço de dessobrecarregar as mães para que possam conduzir as tarefas domésticas, e precisamos questionar o que as sobrecarrega e onde estão os demais sujeitos que deveriam estar implicados na rede de cuidados necessária à formação de uma criança.

Iaconelli (2023) encontra-se também nesse eixo do livro com uma pergunta importante deixada por Freud: o que quer uma mulher? Ela tensiona o orgasmo e a satisfação feminina, entendendo que uma mulher pode, e deve, querer mais do que ter um filho ou um falo – limite em que esbarra a obra freudiana. A autora tece profundas críticas à ilusão do instinto materno e ao mito que ronda o feminino desde essa interpretação, afirmando que se pode compreender a partir dela, por exemplo, o controle exercido sobre os corpos, assim como a valorização dada aos homens em virtude de sua provisão e seu poder físico. Desse modo, entende surgirem categorias de adoecimento/desvalorização instituídas às mulheres, e nos diz que “a mulher que não apresentasse o comportamento esperado de uma mãe seria considerada triste, louca ou má, ou, segundo jargão médico, deprimida, psicótica ou perversa” (IACONELLI, 2023, p. 52). Nessa direção, a autora reflete sobre o sofrimento feminino da perspectiva freudiana, o que permite um resgate da história da histeria e, conseqüentemente, do prelúdio da psicanálise.

Abordando as contradições do maternalismo, Iaconelli indaga as políticas familiares e as políticas públicas em torno de discursos a favor da família, tensionando assim marcadores como racialidade, machismo e pobreza. Além disso, a autora resgata a história do movimento feminista para dar embasamento à questão dos direitos das mulheres, buscando entender como esse tema cerca as diferentes expectativas relacionadas ao maternar ou mesmo a sustentação do direito à não reprodução. Ela afirma que o “tema da maternidade [é] central para a psicanálise” e aborda a perspectiva psicanalítica através de Freud e Lacan, criticando, por exemplo, o fato de tal perspectiva ter, em alguns momentos, reproduzido “o discurso que reduz a mulher à mãe, e por sua vez, a mãe a um sujeito cuja sexualidade poderia se restringir ao cuidado com os filhos” (IACO-

NELLI, 2023, p. 84, p. 92). Trazendo críticas também a Winnicott, Iaconelli discorre analiticamente sobre o conceito de preocupação materna primária e o modelo uterino de cuidado. Para finalizar esse eixo, segue esclarecendo os conceitos que cercam o tema, tais como genitoridade, perinatalidade e parentalidade, que geram tantos equívocos e reproduzem discursos maternalistas e desimplicados. Penso que é através desse apanhado histórico e teórico de importantes autores da psicanálise que podemos ver a normatividade que ronda a própria psicanálise e que nos sujeita, quando não atentos, a reproduzir violências.

No eixo “Reprodução de corpos”, inicialmente Iaconelli (2023, p. 117) ocupa-se da perinatalidade, entendendo-a como o momento que cerca os eventos da gestação e do parto, e pontuando que “reconhecer a complexidade do fenômeno em que gestantes estão expostos/as serve para que sustentemos uma escuta aberta à singularidade”. Ela fala também acerca da reprodução dos corpos e da sua erogeneidade, assim como das incidências traumáticas a que eles estão sujeitos. Ainda no campo dos desafios, a autora reflete sobre a imagem corporal, o Eu e as implicações psíquicas da gestação. Questiona ainda “De que é feito um bebê?”, para problematizar a polêmica questão do aborto. Além disso, aborda o parto em sua dimensão traumática, concebendo-o como uma “exigência de trabalho psíquico” (IACONELLI, 2023, p. 158). Por fim, a autora nos convoca a refletir sobre as questões de gênero, ampliando a compreensão da parentalidade para além dos ditames da heteronormatividade.

Em “Reprodução de sujeitos”, Iaconelli segue elaborando a respeito da parentalidade do ponto de vista psíquico, pensando acerca dos discursos que fomentam o cuidado materno na contemporaneidade. Ela defende que “tomamos a parentalidade, portanto, como um campo no qual os discursos (sociais, políticos, científicos, religiosos, jurídicos e outros) criam embates, consensos e novas formas de pensar o cuidado com as próximas gerações” (IACONELLI, 2023, p. 176-177). Diante dessa abordagem, conseguimos pensar nas vivências de desam-

paro, assim como nas falhas sociais frente à constituição psíquica dos sujeitos. Iaconelli questiona, com isso, papéis, direitos e deveres, problematizando o discurso maternalista que assume ser responsabilidade feminina a criação dos filhos, dada a desigualdade de gênero.

A autora propõe uma reflexão sobre a constituição subjetiva, isto é, sobre como nos tornamos sujeitos a partir do imaginário de nossos genitores. Ela transita entre o ideal e o real, entre as noções de parentesco e genitoridade, para, em seguida, pensar de que modo recebemos o desejo do outro e como o contornamos ou cedemos a ele. Dessa forma, o que fica evidente é que se trata de funções, muito mais do que de atribuições condicionadas a gênero ou a consanguinidade. Uma vez que o ponto de partida é um laço afetivo, temos pouca ou nenhuma condição de responsabilizar um enlace genético ou referir-lhe inatismo. Por essa via, a obra também reflete a respeito das funções do processo subjetivante, tais como “supor sujeito, estabelecer demanda, alternar presença e ausência e introduzir alteridade” (IACONELLI, 2023, p. 198). Essas noções, do ponto de vista do bebê, referem-se à árdua tarefa que acompanha o sujeito ao longo da vida, para além de sua condição orgânica. Trata-se daquilo que lhe implica a diferença e que faz dele mais do que ser humano: ser único.

Partindo para as conclusões, Iaconelli (2023) ainda propõe uma rica ponderação em “O que leva alguém a ter filhos”, concebendo a complexidade das razões que circulam essa decisão, bem como daquelas que embasam a escolha de não ter progênie. Ela sustenta, pois, ser esse um campo de debate profícuo e fértil, sujeito a diferentes afetos, cercado pela história de cada um e mergulhado no caldo cultural que nos banha e nos funda também. A autora destaca nuances sócio-históricas que retomam as elucubrações desenvolvidas ao longo do livro e reafirma a importância de trazer o tema ao debate público, deslocando do âmbito exclusivamente feminino a responsabilidade pelo cuidado e pela manutenção social. Com essas questões, penso que podemos compreender mais profundamente o desejo que envolve a filiação,

sendo possível, portanto, estabelecermos um compromisso com discussões necessárias aos nossos tempos, como, por exemplo, as crises climáticas e migratórias. É a partir do tensionamento de pautas contemporâneas que podemos indagar o lugar destinado à parentalidade, alinhar expectativas e nos responsabilizar pelos nossos desejos.

A obra de Vera Iaconelli versa sobre um assunto que enseja políticas públicas, que tece cuidado com os sujeitos e, assim, produz análises no campo da saúde mental, bem como no da sociologia. De extremo valor, essa leitura nos aproxima da amplitude do que é ser mulher, dos registros e discursos femininos, ao mesmo tempo que nos convoca a um compromisso ético-político de não reproduzir lógicas que assujeitam, adoecem e encarceram mulheres em formas violentas de ser e estar no mundo. Nesse mesmo horizonte, ponderamos sobre os contextos em que pretendemos criar – em um pacto social e coletivo – as novas gerações e sobre como nos relacionamos com seus direitos. Trazer luz para tais temas é que formamos a aldeia que criará de forma mais justa e saudável tanto as crianças quanto as mulheres por vir.

Entendo, por fim, que é com reflexões como essas que conseguiremos combater discursos que fomentam violências de gênero contra mulheres, que buscam a domesticação e que se encontram aliados a uma lógica falocêntrica, a qual sustenta ainda hoje ser o homem superior à mulher. Ao desmistificar temas como a maternidade, abrimos potencialidades para o devir feminino, reconhecendo que ser mãe não constitui um destino dado para a resolução das conflitivas de gênero, mas uma possibilidade de construção a partir do desejo que emerge das subjetividades. Somente ao deixar de reproduzir mitos como o da maternidade a psicanálise poderá oferecer uma escuta ética e responsável, comprometida com as questões de seu tempo e capaz de fazer avançar as obras que a sustentam – sem, contudo, transformá-las em dogma.

Recebido em 06/06/2025

Aprovado em 04/09/2025

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 Ensaios (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.” (THIOLENT, 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

