ISSN 2238-9083
VERSÃO IMPRESSA
ISSN 2316-6010
VERSÃO ONLINE

Sig
revista de psicanálise

Ano 8, nº 1, Jan-Jun/2019 - Publicação Semestral

Sig Revista de Psicanálise

Revista semestral da Sigmund Freud Associação Psicanalítica

Ano 8, Número 1, Jan-Jun/2019

ISSN 2238-9083 VERSÃO IMPRESSA

ISSN 2316-6010 VERSÃO ONLINE

SIG Revista de Psicanálise é uma publicação semestral da Sigmund Freud Associação Psicanalítica e tem como objetivo publicar artigos teóricos e teórico-clínicos, resenhas e entrevistas no campo psicanalítico.

Os direitos autorais de todos os trabalhos publicados pertencem a SIG Revista de Psicanálise.

A reprodução total dos artigos desta revista em outras publicações, ou para qualquer outra utilidade, por quaisquer meios, requer autorização por escrito do editor. Reproduções parciais de artigos (resumo, abstract, mais de 500 palavras do texto, tabelas, figuras e outras ilustrações) deverão ter permissão por escrito do editor e dos autores.

As normas para a publicação e instruções para submissão de artigos estão disponíveis em:

http://sig.org.br/sig-revista-de-psicanalise/

Versão online da revista em: http://sig.org.br/sig-revista-de-psicanalise/

Tiragem: 130 exemplares | Impressão: Dezembro de 2019

S574 Sig: revista de psicanálise / Sigmund Freud Associação Psicanalítica. - Vol. 8, n. 14 (jan./jun.2019). - Porto Alegre: Sigmund Freud Associação Psicanalítica, 2012-

Semestral
ISSN 2238-9083

1. Psicanálise - Periódicos. I. Sigmund Freud Associação Psicanalítica.

CDU 159.964.2(05)

Bibliotecária responsável: Clarice da Luz Rodrigues, CRB 10/1333.

Sig
revista de psicanálise

Revista de Psicanálise

Publicada por Sigmund Freud Associação Psicanalítica

Porto Alegre, RS - Brasil

2019

Sigmund Freud Associação Psicanalítica

Gestão 2018/2020

Presidente: Janete Rosane Luiz Dócolas

Diretora Administrativa: Carolina Neumann de Barros Falcão

Diretora de Ensino: Marina Lucia Tambelli Bangel

Diretora Científica: Karin Hellen Kepler Wondracek

Diretora da Clínica Psicanalítica: Juliana Martins Costa Rancich

Diretora de Comunicação: Isabel Cristina Moraes Doval

Secretária do Conselho Deliberativo e Fiscal: Débora Marcondes Farinati

Sig Revista de Psicanálise

Editora Responsável: Lísia da Luz Refosco

Corpo Editorial:

Almerindo Boff
Ana Lúcia W. dos Santos
Bárbara de Souza Conte
Bianca Savietto
Carolina N. de Barros Falcão
Cláudia Perrone
Clarice Moreira da Silva
Cristina L. Saint Martin
Christian Ingo Lenz Dunker
Daniel Kupermann
Débora Farinati
Denise Costa Hausen
Edson Luiz André de Souza
Eneida Cardoso Braga
Eurema Gallo de Moraes
Gabriela Xavier de Araújo
José Luiz Novaes
Julio Bernardes
Karin Wondracek
Lizana Dallazen
Luciana Maccari Lara
Luís Claudio Figueiredo
Magda Mello
Maria Cristina Poli
Marília Etienne Arreguy
Marina Lucia Tambelli Bangel
Miriam Chnaiderman
Mônica Medeiros K. Macedo
Nelson da Silva Júnior
Patrícia Alkolombre
Paulo Endo
Rafael Marucco
Roberta Araujo Monteiro
Sidnei Goldberg
Simone Perelson
Sissi Vigil Castiel
Vera Blondina Zimmermann

Comissão Executiva:

Cristina Gudolle Herbstrith
Emylle Savi
Felipe Canterji Gerchman
Nathalia Hammerschmitt

Projeto Gráfico:

Débora Dutra

*Capa: arte sobre fragmento da obra de Henri Matisse (reprodução), Litografia para a Verve, 1937.

Diagramação:

Marconbrasil Comunicação Direta

*Os textos aqui publicados são de inteira responsabilidade de seus autores.

SUMÁRIO
SUMMARY

EDITORIAL/CONTENTS 7

ARTIGOS/ARTICLES

VERGONHA, TRAUMA E MEMÓRIA 9
Shame, trauma and memory
- *Lilian M.J. Carbone*
- *Paulo C. Endo*

ANTIFREUDISMO 27
Antifreudism
- *Fábio Belo*

O DISCURSO PSICANALÍTICO: UMA PRÁXIS INSTITUINTE 39
Psychoanalytic discourse: an instituting praxis
- *Emília Estivalet Broide*

AS DIMENSÕES DO TEMPO NA FORMAÇÃO E NA PRÁTICA DOS PSICANALISTAS 47
The dimensions of time in psychoanalysts formation and practice
- *Robson de Freitas Pereira*

POR UMA POLÍTICA DAS IMAGENS E DOS GESTOS: SOBREVIVÊNCIA, RESISTÊNCIA E TESTEMUNHO 57
For a politics of images and gestures: survival, resistance and testimony
- *Alexei Conte Indursky*

EM PAUTA/ON THE AGENDA

BREVE APRESENTAÇÃO 69
Brief Presentation

SIGMUND FREUD ASSOCIAÇÃO PSICANALÍTICA: UM PROJETO DE AUTONOMIA 71
An autonomy project from the Psychoanalysis Association Sigmund Freud
- *Eurema Gallo de Moraes*

(IN)DISCRIÇÃO E AÇÕES CRIMINOSAS: DE FREUD À SIG 77
(In)discretion and criminal actions: from Freud to SIG
- *Bárbara de Souza Conte*

CONVIDADO/GUEST

O LUGAR E A FALA: A PSICANÁLISE CONTRA O RACISMO EM LÉLIA GONZALEZ 85
The place and the Speech: psychoanalysis against racism in Lélia Gonzalez
- *Pedro Ambra*

ENTREVISTA/INTERVIEW

ENTREVISTA COM O LABORATÓRIO DE SEXUALIDADE, GÊNERO E PSICANÁLISE 103
Interview with the Psychoanalysis, Gender and Sexuality Lab

RESENHAS/REVIEW

PORQUE NÃO REGULAMENTAR A PSICANÁLISE..... 109
Why not regulate psychoanalysis
- *Denise Hausen*

UMA ARQUEOGENEALOGIA DA ESCUTA PSICANALÍTICA DO GÊNERO 113
An archeo-genealogy on the psychoanalytic listening of gender
- *Paula Gruman Martins*

EDITORIAL

É com entusiasmo e vontade de potencializar o debate de ideias que apresentamos a décima quarta edição da *SIG Revista de Psicanálise*. Neste número, contamos com trabalhos consistentes e provocativos, no sentido de fazer trabalhar o pensamento psicanalítico. Produções que estimulam fundamentalmente o exercício crítico – em relação à cultura, às teorias, ao lugar que a psicanálise e os psicanalistas ocupam e, ainda, ao que concerne à reflexão quanto aos saberes instituídos e aos movimentos instituintes.

Na seção **Artigo Convidado** contamos com o artigo de Pedro Ambra, intitulado: *O lugar e a fala: a psicanálise contra o racismo em Lélia Gonzalez*. De maneira desenvolta, Ambra apresenta um robusto percurso conceitual da noção de "lugar de fala" no Brasil, mostrando as particularidades teóricas de sua gênese, que a aproxima da psicanálise. Convidanos a pensar sobre como a psicanálise forneceu bases teóricas importantes para outros campos de conhecimento, como a filosofia e a antropologia. E principalmente, por meio de conceitos lacanianos, sustenta que a psicanálise é "uma ferramenta importante no pensamento sobre o lugar do negro do Brasil justamente porque é uma teoria que pensa a verdade ocultada nas exclusões, apagamentos e dominação".

A seção **Em Pauta** desta edição é especial, pois tem como consigna os 30 anos da Sigmund Freud Associação Psicanalítica. Bárbara de Souza Conte e Eurema Gallo de Moraes, duas das fundadoras da instituição, contam sobre os movimentos, fundamentos e ações da instituição nessas três décadas. Ao darem seus testemunhos sobre a história (e pré-história) da instituição, colocam em cena não só sua trajetória, mas também o ofício do psicanalista e o devir da psicanálise.

O trabalho *(In)discrição e ações criminosas: de Freud à SIG*, de Bárbara de Souza Conte, faz um percorrido histórico sobre os momentos importantes na fundação e construção da instituição. A autora desenvolve um interessante paralelo entre a história do movimento psicanalítico e a história dos movimentos fundantes da Sigmund Freud Associação Psicanalítica, os quais envolvem, entre outros aspectos, os temas da transmissão da psicanálise e do anseio (estado de desejo) em pensar, estudar e exercer o ofício de psicanalista. Ao apresentar distintos tempos nesse processo, vai mostrando a atualidade e compromisso da instituição com a psicanálise – na clínica, na produção de conhecimento e no social.

Em *Sigmund Freud Associação Psicanalítica: um projeto de autonomia*, Eurema Gallo de Moraes ressalta o caráter impertinente da psicanálise, ou seja, sua qualidade desconcertante e capacidade de engendrar o novo, e, dessa forma, adentra os movimentos que sustentaram o nascimento da instituição. Ao marcar o caráter de inovação e autonomia, fala sobre o paradigma que a SIG apresenta: a "consistência na transmissão teórica da obra freudiana e na observância do tripé para a formação em psicanálise, na qual a análise do candidato é uma escolha pessoal e intransferível". Também apresenta seus registros que falam de marcos da história institucional e que têm no horizonte o exercício do livre pensar e criar.

Já na seção **Entrevista**, podemos nos deparar com interessantes interrogações sobre o tema da sexualidade. Nesta edição, entrevistamos o Laboratório de Sexualidade, Gênero e Psicanálise, primeiro laboratório da Escola de Ciências da Saúde e da Vida da PUCRS e pioneiro no sentido de ser

um dispositivo psicanalítico de escuta de diferentes arranjos de sexualidade, gênero e orientação sexual. Entrevista instigante, principalmente no que se refere a aberturas – da teoria, da clínica, da psicanálise e dos psicanalistas.

Iniciando a seção **Artigos**, contamos com o consistente trabalho *Vergonha, trauma e memória* de Lilian Carbone e Paulo Endo. O texto apresenta um interessante desenvolvimento teórico e investigativo sobre a metapsicologia da vergonha, frisando a ausência de estudos dentro da psicanálise que efetivamente se aprofundem nesse tema. Partindo de Freud e Ferenczi e enlaçando com trabalhos de Abraham e Torok, os autores propõem um debate importante sobre a vergonha como afeto, sentimento e sintoma.

Em *Antifreudismo*, Fábio Belo explora o que denomina de duas grandes figuras daquilo que chama de antifreudismo – a resistência à psicanálise e suas teorias e as múltiplas releituras da obra de Freud. De modo inteligente e crítico, o autor coloca em pauta a articulação entre saber e afeto, trazendo para primeiro plano a posição dos psicanalistas diante das teorias e do próprio Freud.

O discurso psicanalítico: uma práxis instituinte é o título do trabalho de Emília Broide. Nesse texto, a psicanalista aponta para as várias formas como a psicanálise está presente no laço social – direitos humanos, terceiro setor, espaços públicos, praças, rua – e a possibilidade de tais trabalhos analíticos promoverem interrogações que façam avançar o debate teórico e a práxis clínica. Broide mostra como o trabalho psicanalítico na cidade "permite 'construir saberes' e articular o habitar do sujeito nas cidades às formas pelas quais o sofrimento e as questões psíquicas são enunciados".

No trabalho *As dimensões do tempo na formação e na prática dos psicanalistas*, Robson de Freitas Pereira apresenta, a partir de contribuições da psicanálise e de outros campos, considerações em relação às distintas dimensões do tempo e aquilo que aponta como consequências para a prática e formação dos psicanalistas. O autor marca o valor da cultura e a necessidade de o psicanalista poder reconhecê-la; não para exibir erudição, mas no sentido do reconhecimento do caldo em que estamos inseridos para, assim, poder escutar aqueles que chegam aos nossos consultórios.

O texto que encerra a seção artigos é de autoria de Alexei Conte Indursky, intitulado *Por uma política das imagens e dos gestos: sobrevivência, resistência e testemunho*. Ao trazer os sonhos para o centro de um debate ético e político, o autor traz valiosas contribuições no que diz respeito a pensar formas de resistência àquilo que, insistentemente, se apresenta como destrutivo. Enlaçando com a clínica e fazendo um diálogo com autores importantes nessa temática, o texto fornece aportes para pensar e enfrentar o totalitarismo e o terror de Estado, e, por isso mesmo, um texto necessário, principalmente nos dias de hoje.

Já a seção **Resenha** conta com dois textos que promovem profícuas reflexões. O trabalho de Paula Gruman Martins, *Uma arqueologia e genealogia da escuta psicanalítica do gênero*, trata do livro *Psicanálise & homossexualidades: teoria, clínica, biopolítica*, de autoria de Thamy Ayouch. Já o texto *Por que não regulamentar a psicanálise*, de Denise Hausen, refere-se à obra *Ofício do psicanalista II – por que não regulamentar a psicanálise*, organizada por Ana Maria Sigal, Bárbara Conte e Samyra Assad.

Boa leitura!

Lísia da Luz Refosco

Editora responsável

SIG Revista de Psicanálise

ARTIGO

VERGONHA, TRAUMA E MEMÓRIA

Shame, trauma and memory

Lilian M.J. Carbone[1]

Paulo C. Endo[2]

Resumo: Este artigo refere-se à apresentação de resultados parciais de uma pesquisa mais ampla sobre a metapsicologia da vergonha. Aqui procuramos brevemente discutir, e ao mesmo tempo preparar, o campo para um debate sobre a vergonha como afeto, sentimento e sintoma a partir da metapsicologia de inspiração freudiana e ferencziana. Em especial daremos destaque ao trabalho de Nicolas Abraham e Maria Torok intitulado *A casca e o núcleo*, apresentando, ainda que de modo incipiente, as indicações fundadoras trazidas por essa obra.

Palavras-chave: Metapsicologia. Vergonha. Psicanálise. Memória. Trauma.

Abstract: This paper refers to the presentation of partial results from broader research on metapsychology of shame. Here we briefly seek to discuss, and at the same time prepare, the ground for a debate on shame as affect, feeling and symptom from Freudian and Ferenczian perspective. In particular, we will highlight the work of Nicolas Abraham and Maria Torok entitled The Shell and the Core, while presenting in an incipient way the founding indications brought by this work.

Keywords: Metapsychology. Shame. Psychoanalysis. Memory. Trauma.

[1] Psicanalista. Membro dos Departamentos de Psicanálise e Psicossomática Psicanalítica do Instituto Sedes Sapientiae. Professora do curso de Psicossomática Psicanalítica do Instituto Sedes Sapientiae. Membro da Memory Studies Association (Holanda). Mestranda do Programa de Pós-graduação do Instituto de Psicologia da USP. E-mail: liliancarbone@uol.com.br

[2] Psicanalista. Pesquisador e professor Livre-Docente da Universidade de São Paulo. Pós-graduação em Humanidades, Direitos e Outras Legitimidades (FFLCH-Diversitas). Coordenador do Grupo de Pesquisa em Direitos Humanos, Democracia, Política e Memória do Instituto de Estudos Avançados (IEA-USP). Instituto de Psicologia (IPUSP). E-mail: pauloendo@uol.com.br

> [...] Aprende-se a conviver com a vergonha. Ter uma família que para parte da sociedade está manchada por crimes, que é uma família terrorista, é uma realidade concreta, como uma cadeira, uma mesa, ou um poema.
>
> A vergonha se vai aprendendo, vive-se de formas muito distintas. Quando se é criança, as coisas são mais simples, mas também mais dolorosas. [...] Onde estão seus pais, em que trabalham?
>
> [...] Olha-se para trás e pensa-se: não foi tão difícil. A vergonha poucas vezes foi algo evidente, não há recordação de rostos vermelhos, nem mãos suadas, nem zombarias. Há sim um sentimento de ser inferior que suja os dias. Não se pode dizer a verdade. Não poder usar a verdade é algo que impede a nobreza. A criança não compreende, com essas palavras, o que se passa, mas o sente.

> "Meus pais estão presos, meus pais foram detidos, meus pais estão escondidos, meus pais estão mortos". Explicações impossíveis de oferecer, mas que podiam ter gerado alívio [...].
>
> As coisas melhoram com o passar dos anos. Aprende-se a manejar as situações. Inventa-se histórias que têm algo de verdade e muito de fábula. [...]
>
> A vergonha não é um sentimento, é algo real, um mecanismo razoável, por isso não se pode evitar. Não se trata de um momento de humilhação. Não é como cair frente a um auditório cheio de gente. Essa vergonha não requer ser ativada. Forma parte de cada coisa que se faz e de como se relaciona com os demais. Constrói-se a si mesma por anos, com cada mentira, silêncio, segredo, cada evasiva, cada relato ou longos momentos de solidão.
>
> Quantas pessoas meus pais mataram? Sabê-lo é desnecessário, no entanto, a possibilidade de que essa pergunta seja feita a qualquer momento, e que seja válida, é o que sustenta esse tipo de vergonha.
>
> José Carlos Agüero, *Los rendidos*[3]

1 Introdução

Quem se aproxima dos escritos psicanalíticos rapidamente percebe a importância da noção de culpa, afeto central na constituição da subjetividade. O mesmo não se dá com a vergonha. Por outro lado, na experiência cotidiana e clínica, tanto a culpa quanto a vergonha, componentes da vida afetiva e tão presentes na cultura, surgem como afetos centrais, ligados a intenso sofrimento, capazes de comprometer toda uma existência. O que pode a psicanálise dizer sobre a vergonha?

Certamente, prefere-se não falar sobre ela. Reconhecê-la, nomeá-la, expô-la é algo antagônico à sua natureza, tão afinada com o silêncio, com o segredo. Calligaris (2006) alega que não há duas vergonhas – a do que somos e a do que fazemos –, mas apenas uma, aquela que se assenta sobre o fundamento de quem somos ou pensamos ser. Mas em que consiste esse fundamento apoiado sobre a fantasia? Em outras palavras, a vergonha diz respeito ao julgamento subjetivo de quem somos, não se referindo tanto à ação, mas à qualidade de cada um enquanto pessoa. Trata-se do juízo próprio, mas também do juízo alheio; logo, diz respeito à exposição diante do outro. É necessário um outro, que julgue e acuse, para que a vergonha aflore, ainda que esse outro seja imaginário. A vergonha se elabora num complexo de fantasias e se materializa nos pontos de consenso sobre o que se entende por condenável.

Embora alegando-se incapaz de propor uma síntese evolutiva para a vergonha, Green (2004) a relaciona ao narcisismo, aos investimentos da primeira infância, ao rol da perda de controle. Observa ainda que quem a vive se sente miserável, sem recursos, vulnerável como um alvo oferecido ao sarcasmo impiedoso dos outros e privado de todo direito de se defender.

É em *Totem e tabu* (2015) que Freud nos apresenta a hipótese mítica de que é a partir da culpa sentida decorrente do parricídio que os irmãos se veem coagidos a abrir mão de parte de seu gozo, instaurando assim um pacto social e ganhando em troca a proteção oferecida pelas normas civilizatórias. Desse modo, Freud postula a culpa como um correspondente natural da civilização

e a ética por excelência, sendo capaz de regular as relações sociais em uma sociedade civilizada. Mas, de acordo com Venturi e Verztman (2012), a relação entre culpa e civilização é uma contingência histórica, e não uma necessidade lógica. Se, em algumas sociedades, a culpa representa a adequação de seus membros a determinados valores coletivos que regulem eticamente as relações, em outras sociedades, em culturas que não tenham o indivíduo como valor soberano, o sentimento que domina o centro da vida social é a vergonha.

Assim, tanto a culpa quanto a vergonha operam para a caracterização ética de uma cultura, de modo que as culturas da vergonha se baseiam em sanções externas para o bom comportamento, e as culturas da culpa em uma convicção internalizada do pecado. Enquanto a culpa, ligada a um sentimento de dívida, busca reparação via arrependimento, sofrimento e confissão do pecado, a vergonha já é, em si mesma, um castigo: o rebaixamento da imagem do sujeito frente ao olhar do observador. E, diante dessa humilhação, o arrependimento e a confissão não servem como reparação – aliás, esta pode nunca vir, e a vergonha continuará manchando a autoimagem. Logo, a vergonha não é o ato vexatório em si, mas a exposição pública desse ato, e somente um grande feito heroico (incluindo o dar fim à própria vida) pode, quem sabe, repará-la.

Nas sociedades tradicionais, vergonha e honra formam um par intimamente relacionado. É pela honra que o sujeito reconhece os laços de pertencimento a seu povo, garantindo uma narrativa de continuidade da comunidade e dos valores por ela sustentados. Assim como a honra garante a continuidade entre passado, presente e futuro em um todo coerente, marcado pelo ideal compartilhado, a desonra representa justamente a interrupção desse fluxo, degradando a imagem do sujeito diante dos seus. A preocupação principal de um sujeito envergonhado refere-se fundamentalmente à sua autoimagem após o ato vexatório, sendo que a produção dessa imagem é partilhada com os membros de sua comunidade. É o valor atribuído a essa imagem de si ou à sua adequação a determinados ideais mantidos pela coletividade que põe em jogo as questões narcísicas que sustentam a integridade do Eu. Claramente desnudada na literatura de Agüerro, a vergonha se revela encarnada, construindo-se a si mesma por anos a fio, formando parte do que se é: "[...] há sim um sentimento de ser inferior que suja os dias" (2015, p. 20).

2 Vergonha e trauma

> Agora releio passagem de A trégua. O livro foi publicado só em 1963, mas eu havia escrito essas palavras a partir de 1947; fala-se dos primeiros soldados russos em presença de nosso Lager cheio de cadáveres e moribundos:
>
> "Não saudavam, não sorriam; pareciam oprimidos não só pela piedade mas também por uma descrição confusa, que cerrava suas bocas e prendia seus olhos ao cenário fúnebre. Era a mesma vergonha bem conhecida de nós, aquela que acometia após as seleções e sempre que nos cabia presenciar ou sofrer um ultraje: a vergonha que os alemães não conheceram, que o justo experimenta em face do crime cometido por outros, e lhe aflige que exista, que tenha sido irrevogavelmente no mundo das coisas que existem, e que sua vontade tenha sido nula ou pouca, e não tenha valido como defesa."

> Não acredito ter nada a cortar ou corrigir, mas sim algo a acrescentar. É um fato verificado por numerosos depoimentos que muitos (eu mesmo) tenham experimentado "vergonha", isto é, sentimento de culpa, durante o confinamento e depois.
>
> Primo Levi, *Os afogados e os sobreviventes*[4]

Primo Levi (2016), ao descrever seu sentimento de vergonha diante das humilhações vividas no campo concentracionário, nos oferece os elementos para relacionarmos a noção de vergonha à experiência traumática e ao testemunho. Numa narrativa hesitante, Levi, em meio a recuos, contradições e imprecisões, dedica um capítulo todo à tentativa desconcertante de desentranhar de si a origem do sentimento de vergonha, visivelmente predominante entre os sobreviventes. Atingido profundamente pela experiência que testemunha, esbarra numa escrita que, de acordo com Giorgio Agamben (2015, p. 94), resulta insuficiente, incapaz de oferecer uma resposta acabada, satisfatória.

Ora, testemunhar é narrar vivências extremas, o inenarrável, aquilo que a psicanálise qualifica como traumático. A confusão entre o saber e o não saber é característica essencial do trauma, exatamente o que há de mais literal nas memórias traumáticas é essa inacessibilidade à imagem ou à palavra. Nessa perspectiva, catástrofe, trauma e memória traduzem-se uns aos outros nessas histórias que não se deixam capturar nem pelo pensamento nem pelo discurso.

Mariana Wikinski (2016), levando em conta o conceito de trauma histórico, toma esse capítulo para evidenciar o aspecto perturbador e perdurável da vergonha. Enquanto prisioneiro do campo, Levi padeceu de todo tipo de ultraje e, para sobreviver, ajustou-se a um código de conduta diferente daquele assumido para si em condições normais de vida. Somente fora do campo e a salvo pôde se dar conta de que, para sobreviver naquelas condições, precisou trair parte de seu núcleo de identidade. Desse modo, o testemunho de Levi, além de uma confissão, é ainda uma denúncia, mostrando que seus algozes o haviam deixado sem saída, impondo-lhe uma escolha entre a morte e a vergonha.

Ao pensar o impacto do real sobre o sujeito psíquico, Silvia Bleichmar (2003) afirma que o traumático põe em risco dois grandes aspectos da organização do Eu e de suas funções: a autopreservação e a autoconservação. Sendo o Eu uma organização defensiva, a autoconservação diz respeito à forma como o Eu representa para si a conservação em termos biológicos e de representação da vida e seus riscos. Já a autopreservação diz respeito às formas defensivas do Eu quanto à ameaça a seus próprios enunciados identificatórios. Em tempos de paz, sustentar a identidade e conservar a vida são experiências que não se opõem; mas, nas situações de catástrofes históricas, não só a autoconservação é posta em risco, os enunciados identificatórios constitutivos do Eu também são constantemente afetados. Nessas situações-limite, os seres humanos se veem obrigados a contrapor a identidade à autoconservação, cada um sente que tem que deixar de ser quem era para poder seguir existindo.[5]

Diante do efeito vexatório que algumas experiências traumáticas produzem em quem as padece e de como o ato de testemunhar essas experiências reaviva a vergonha outrora vivida, Wikinski (2016) retoma os conceitos de Bleichmar e concebe a vergonha como o sentimento que emerge nessa zona de fissura aberta entre a autoconservação e a autopreservação.

Nos relatos de Primo Levi, havia prisioneiros judeus que, em troca de

comida e melhores condições de sobrevivência no campo, tinham o ambíguo privilégio de se ocupar da organização dos prisioneiros e, ignorando o próprio destino, não só os conduziam à câmara de gás, como também se ocupavam de levar os corpos para ser cremados, prática proibida pela religião judaica. O preço pago para prolongar a vida era a degradação, a ruptura e a vergonha. A outra possibilidade era tornar-se um *musulmänner*[6], alguém que, tentando autopreservar-se, pagava o preço da devastação no Eu. Não havia como sair incólume.

Ao tomarmos as experiências-limite, aquelas em que o sujeito se depara com uma situação mental urgente, veremos que seu atravessamento implica algum tipo de prejuízo moral. Sobreviver ao universo concentracionário, às situações de traumatismo extremo, põe em xeque os enunciados de base do Eu, e a consciência moral e os ideais inscritos no superego se convertem em representações culpabilizantes. Para as vítimas, para os sobreviventes, não há moral de exceção que justifique sua indulgência para consigo mesmos, resultando em profundo sentimento de vergonha.

3 A vergonha e a psicanálise

Há uma carência de estudos na teoria e na clínica psicanalítica do trauma em sua relação com a vergonha que subsidiem a prática dos psicanalistas. Esse afeto sequer figura como categoria conceitual da psicanálise, nem mesmo consta como verbete dos dicionários especializados. Apesar disso, ou por conta disso, acumulam-se as perguntas a esse respeito. Como testemunhar a vergonha na memória do inimaginável? Como estabelecer as relações entre a vergonha e a constituição das instâncias psíquicas? Como pensar a vergonha em termos metapsicológicos?

É curioso que Freud, sempre tão atento aos fenômenos do cotidiano e ao sofrimento humano, pouco teorizou sobre um dos primeiros sentimentos experimentados pelo homem, descrito já nas primeiras páginas de nossa origem mitológica.

No livro do Gênesis, após criar os céus, e a terra, Deus criou o homem e o pôs no Jardim do Éden. Mas não era bom deixá-lo só. Então criou a mulher, dando ao homem sua outra metade. E ambos estavam nus, mas não sentiam vergonha. Logo apareceu a serpente, seduzindo Eva a comer o fruto do conhecimento. Eva assim o fez, entregando-o em seguida à Adão, para que ele o comesse também. Após provar o tal fruto, ambos abriram os olhos, perceberam-se nus e descobriram a vergonha. Então, ao ouvirem a voz de Deus que passeava pelo jardim, temeram por estarem nus. Adão se escondeu entre as árvores, levando Eva consigo. Mas, ao serem descobertos por Deus, trataram de se explicar. Adão disse que fora a mulher quem lhe dera o fruto, ele apenas o comera. Eva disse que fora a serpente quem a enganara, seduzindo-a. Por fim, acabaram os três castigados, expulsos do paraíso (BÍBLIA, 1995, p. 4-5).

Mas ainda que presente desde nossa mais antiga mitologia, e apesar do intenso sofrimento vivido por quem a experimenta, a vergonha vem sendo negligenciada ao longo do desenvolvimento da teoria psicanalítica. Jean-Marie Robine (2006), interessado no tema, destaca os trabalhos de Silvan Tomkins que, partindo da observação de recém-nascido, observa que algo parecido com emoção já aparecia no rosto daquele organismo ainda sem qualquer experiência de vida. Considerando a pré-existência de alguns mecanismos ou padrões passíveis de serem disparados pelo estímulo adequado, referiu-se a essas respostas faciais do recém-nascido como afetos inatos, concluindo que só mais

tarde as crianças se tornam aptas a modulá-las voluntariamente. Tomkins diz também que o afeto é, na verdade, um amplificador daquilo que o arregimenta, como, por exemplo, impulso, conhecimento, lembrança, outro afeto etc. Além do mais, tanto a emoção quanto o afeto se revelam na expressão facial muito antes que o sujeito possa ter consciência deles. Ora, dessas constatações, o que se torna relevante para Robine é muito menos a questão sobre os afetos serem inatos, mas justamente a ideia de que o esquema sensório-motor implícito nesses modelos só se tornará significante mediante a interação e designação de um conteúdo que faça referência a um código emocional e relacional do mundo dos pais. É apenas diante da nomeação como "raiva", "prazer" etc. que poderá ocorrer alguma associação entre o esquema sensório-motor em questão e o conteúdo emocional.

Ainda no modelo de Tomkins, os afetos são propostos em duplas, contendo uma forma menos intensa associada a outra mais intensa. Tomando como exemplo o "interesse", um dos afetos focados pelo autor, tem-se a dupla interesse/excitação. É graças ao *interesse*, tido como um "afeto geral", capaz de ser ativado por diversos aparelhos, que o ser humano se ocupa das coisas da vida, em suas variedades específicas. No entanto, como todo afeto, o par interesse/excitação precisa ser modulado, sendo que, nesse caso, tal função ficaria a encargo do afeto da vergonha. Partindo dos estudos de Tomkins, Robine acrescenta que, na literatura psicanalítica, Freud propõe algo semelhante, tomando a vergonha como uma espécie de protótipo da formação reativa, uma defesa em relação à emergência da angústia frente a um excessivo interesse pelos órgãos genitais.

3.1 A vergonha no texto freudiano

Apesar de não protagonizar nenhuma cena no palco psicanalítico, a aparição do termo "vergonha" em Freud não é insignificante, ainda que não se dê de modo homogêneo, ou com sentido específico. Xavier (2010) percorreu toda a obra freudiana em busca de ocorrências da palavra "vergonha", constatando sua presença tanto nos textos clínicos quanto nos metapsicológicos. Analisando o uso que Freud fez do termo, o autor identificou três formas básicas de tratamento da vergonha: 1) como um sentimento corriqueiro, reconhecido com facilidade, ou seja, a palavra é usada de modo descritivo e bastante comum em vários relatos clínicos; 2) como uma força psíquica capaz de induzir um recalcamento, já operando, então, como um instrumento mental, como nos apontou Robine; e 3) como uma espécie de sentimento privilegiado, um tipo de escolha psíquica por deslocamento, resultando do rompimento entre afeto e conteúdo ideativo.

Mesmo se referindo à vergonha em seu aspecto apenas descritivo, Freud já abordava o afeto como sendo aflitivo e perturbador do psiquismo. Diretamente relacionada ao pudor, a vergonha foi pensada como um sentimento consciente que, opondo-se à regra fundamental, impedia a associação livre, agindo em benefício do segredo e evitando o julgamento por parte do analista. E, à medida que foi reconhecendo a força do inconsciente no psiquismo, Freud passou a atribuir à vergonha os motivos que levavam a transferência a agir na supressão da resistência, ou seja, ele estabeleceu uma relação entre o cerceamento da vergonha e o favorecimento da palavra nas dinâmicas transferenciais positivas.

Mas é na exposição dos órgãos sexuais que o lugar descritivo da vergonha se ligou às fantasias sexuais e encontrou destaque. Em clara alusão a essa relação, na "Carta 102", ao explicar a dor de cabeça histérica, Freud nos ofereceu

a relação linguística entre os termos, praticamente apresentando a vagina como a própria vergonha:

> Algumas outras coisas de menor importância vieram à luz – por exemplo, que as dores de cabeça histéricas baseiam-se numa analogia, na fantasia, que iguala as partes superiores com a extremidade inferior do corpo (cabelos em ambos os lugares – bochechas [*Backen*] e nádegas [*Hinterbacken* (literalmente "bochechas de trás")] – lábios [*Lippen*] e lábia [*Schamlippen* (literalmente "lábios da vergonha")] – boca = vagina, de forma que um ataque de enxaqueca pode ser utilizado para representar um defloramento forçado, embora, ao mesmo tempo, toda a indisposição também represente uma situação de realização de desejo [sic] (FREUD, 1996a, p. 328).

É com essa conotação de órgãos sexuais, representada nos sonhos embaraçosos que tematizam corpos nus, que a vergonha foi fazendo sua aparição nos textos que abordam os processos oníricos. E é justamente ligada à realização dos desejos no sonho que ela foi finalmente elevada à categoria de afeto frequente. Para Freud, a vergonha, ausente nas crianças, mas presente nos adultos, impede a realização do desejo de exibição, tipicamente infantil, que acaba encontrando satisfação nos sonhos de nudez.

Nessa lógica binária de presença e ausência, o autor toma analogamente a cena de Adão e Eva no Paraíso, referindo-se a um passado sem vergonha. Contrapondo-se a esse período, o pecado e a expulsão do Éden trazem o imperativo da vergonha e da camuflagem dos genitais.

Nessa perspectiva, a vergonha não é inata, mas reflexo dos valores sociais, ligada às normas culturais e à dignidade. Seu surgimento acontece num determinado momento do desenvolvimento infantil, o que a torna a marcadora que divide a infância em dois momentos: 1) época em que as funções excretórias – e mesmo seus produtos –, tidas como partes do corpo e narcisicamente estimadas, não são motivos de vergonha, mas sim fonte de prazer; e 2) época em que, sob influência da criação e do poder inibidor dos adultos, em troca de respeitabilidade social, tais funções tornam-se objetos de vergonha e segredo.

Resumidamente, nessa categoria descritiva, a vergonha inicialmente é tida como um sentimento desprazeroso e comum, cuja manifestação mais característica diz respeito aos órgãos sexuais, à sua ligação direta com a sexualidade e à exposição do corpo nu. Também encontra seu papel no processo de análise, de modo que, se por um lado age obstando a associação livre, por outro pode ser bastante atenuada no seio de uma transferência positiva. Além disso, como parte integrante do processo de desenvolvimento humano, revela-se como produto da interação da criança com a cultura, tornando-se uma espécie de moderador psíquico, atuando entre os desejos e as normas sociais. É com essa função que a vergonha vai-se aproximando do papel apresentado por Robine (2006), ou seja, como um protótipo da formação reativa, uma força psíquica capaz de operar como um instrumento mental, induzindo um recalcamento.

Mas essa já seria a segunda forma básica de concepção da vergonha, conforme a categoria proposta por Xavier (2010). Nessa perspectiva, Freud aponta a vergonha, ao lado da moralidade e da repulsa, como uma das formações reativas que indicam a passagem de um período a outro da evolução psíquica. Com a puberdade que se segue à pausa posterior à primeira onda de sexualidade, impulsos e investimentos objetais da sexualidade infantil são reativados, instaurando uma luta entre estes e as inibições do período de latência. A vergo-

nha surgiria nesse contexto, com um caráter repressor das pulsões[7] e emoções reativadas, o que indiretamente implicaria dizer que seu surgimento só se daria por volta dos doze anos. Apesar da inconsistência relativa ao momento tardio de seu aparecimento, não podemos deixar de notar que, nessa categoria, a vergonha já não tem mais só papel descritivo, tornando-se uma força repressora, construindo diques para a sexualidade.

Ao falar das perversões, Freud colocou a vergonha e o asco como forças anímicas contra as quais a pulsão sexual necessita lutar. Inseridas no funcionamento psíquico e atuando como reguladoras da libido, essas forças assumem a missão de manter as pulsões nos limites do normal, apontando-lhe a direção do desenvolvimento. Na condição de dispositivo defensivo, tanto sua presença excessiva traz enfermidades quanto sua ausência traz perigo ao psiquismo.

Todavia, ainda na época pré-histórica da psicanálise, Freud já ensaiava certa intuição, atribuindo à vergonha a potência de provocar uma resposta defensiva do aparelho psíquico. Tomada como gatilho, a vergonha era o afeto motivador do esquecimento do paciente. Nessa lógica, a ideia incompatível causadora de vergonha transforma-se em parâmetro do Eu, motivo mesmo do recalcamento, para afastar o sofrimento psíquico da consciência do sujeito. Mas de qualquer forma, Freud tomava a vergonha como sentimento secundário, e não como um afeto próprio da dinâmica do psiquismo. Logo, a vergonha não chegou a ascender ao lugar de um afeto diferenciado, sendo tida apenas como "mais um afeto" entre aqueles tomados como desprazerosos, capazes de induzir o recalcamento.

Com a descoberta da primeira tópica, o recalcamento deixa de ser um mecanismo próprio da patologia, fundamentado na consciência, para tornar-se uma formação defensiva presente em todos e estruturante do funcionamento psíquico normal. Mas a modificação conceitual ocorrida com o recalcamento não alcançou completamente a "vergonha", que manteve a conotação de força afetiva desprazerosa e capaz de bloquear os caminhos no psiquismo.

Nessa segunda abordagem, resumidamente, do ponto de vista econômico e dinâmico do funcionamento psíquico, a vergonha é concebida como uma força restritiva, capaz de funcionar como dique aos excessos pulsionais, e também, ao ligar-se a uma representação incompatível e desagradável para o Eu, induzir ao recalcamento.

Resta-nos agora buscar a terceira forma básica das categorias de Xavier (2010), vertente em que a vergonha, para além de ser pensada como força bloqueadora, toma o lugar de escolha psíquica afetiva, tornando-se descarga, ou seja, funcionando como afeto substitutivo.

É em *Observações adicionais sobre as neuropsicoses de defesa* que, desviando o olhar da faceta impeditiva da vergonha, Freud (1996b) lhe atribui tal especificidade na estruturação psíquica. Nesse texto, às voltas com a neurose, referindo-se especificamente às ideias obsessivas, normalmente autoacusativas, o autor as concebe como o retorno de recalcados ligados a atos sexuais prazerosos praticados na infância. Para elucidar essa afirmação, descreve a formação da neurose obsessiva, apresentando seu curso em períodos. No primeiro deles, período da imoralidade infantil, surgem as sementes da patologia ligadas ao recebimento passivo da sedução sexual por parte do adulto. No segundo período, a própria criança torna-se ela mesma ativa, sendo sexualmente agressiva com uma criança de outro sexo, atos que voltarão mais à frente, envolvendo autoacusações. Sobre o terceiro período, aparentemente saudável, Freud escreve:

> [...] uma autoacusação fica então ligada à lembrança dessas ações prazerosas; e a conexão com a experiência inicial passiva torna possível – muitas vezes, só depois de esforços conscientes e lembrados – recalcá-las e substituí-las por um sintoma primário de defesa. A conscienciosidade, a vergonha e a autodesconfiança são sintomas dessa espécie, que dão início ao terceiro período – período de aparente saúde, mas, na realidade, de defesa bem-sucedida (FREUD, 1996b, p. 169).

Ou seja, frente às lembranças originalmente ligadas à sedução, surge a necessidade de recalcá-las, substituindo-as defensivamente por outros afetos, entre eles a vergonha, que cumprirá a função de manter a lembrança e a semente da neurose longe da consciência. No período tido como momento da doença, ocorre o fracasso da defesa e o consequente retorno da lembrança recalcada e das autoacusações que decorrem dela. Mas estas não retornam inalteradas, e sim deslocadas em representações e afetos obsessivos que chegam à consciência como formação de compromisso entre representações recalcadas e recalcantes.

Ao descrever todo esse processo, Freud trata a vergonha como possibilidade de saúde; contudo, em outra passagem do texto, ele também a trata como doença. Na concepção saudável, quando na neurose obsessiva somente o *conteúdo mnêmico* do ato força a passagem para a consciência, como já vimos, a vergonha é o afeto graças ao qual o psiquismo consegue manter-se afastado da ideia ameaçadora. Mas ao conceber uma segunda forma da patologia, é o *afeto autoacusador* ligado ao ato que força passagem, podendo transformar-se em outro afeto desagradável qualquer. Nesse caso, a vergonha torna-se a constatação da doença, apontando um possível retorno do afeto original:

> O afeto da autoacusação pode, por meio de algum acréscimo mental, transformar-se em qualquer outro afeto desagradável. Quando isso acontece, não há mais nada que impeça o afeto posto no lugar do primeiro de se tornar consciente. Assim, a autoacusação (por ter praticado o ato sexual na infância) pode facilmente se transformar em *vergonha* (de que alguém o descubra), em *angústia hipocondríaca* (medo dos danos físicos resultantes do ato que envolve a autoacusação), em *angústia social* (medo de ser socialmente punido pelo delito), em *angústia religiosa*, em *delírios de ser observado* (medo de delatar-se pelo ato diante de outras pessoas), ou em *medo da tentação* (justificada desconfiança em relação a seus próprios poderes de resistência) e assim por diante (FREUD, 1996b, p. 171).

Em ambos os casos, quer seja surgindo num momento intermediário da neurose obsessiva, quer seja como parte constituinte da formação de compromisso, a vergonha é tida como um afeto privilegiado, "eleito" pelo psiquismo para substituir as autoacusações ligadas à representação incompatível. Por diferentes processos psíquicos, o afeto da autocensura pode ser transformado em outros afetos que entram na consciência com mais clareza do que o afeto original. A transformação de culpa em vergonha é uma dessas possibilidades. Precisamente a especificidade de manter certa similaridade com a culpa a torna a escolha privilegiada na economia psíquica tipicamente obsessiva, mas também por ser um afeto capaz de permitir o investimento pulsional em representações substitutivas dos conteúdos recalcados. E, no mesmo texto, ao analisar um caso crônico de paranoia, Freud mostra a vergonha como o conteúdo formador

do sintoma. Justamente a ausência do sentimento indicava o desejo recalcado. E assim, considerada como afeto deslocado em função do recalcamento, a vergonha se torna indicativa do lugar ocupado pelo desejo.

Em uma última ocorrência da vergonha nos textos freudianos nessa terceira categoria, na conferência introdutória 25, *A angústia* (2017a), proferida em 1917, Freud estabelece uma relação entre os dois afetos: vergonha e angústia. E, assim, vai deixando marcado o papel ambíguo que a vergonha desempenha no psiquismo, ora desempenhando o papel de causa do recalcamento, ora se apresentando como o próprio resultado do recalcamento.

Como vemos, a "vergonha" não passou despercebida por Freud. Ao contrário, mostrou-se como um afeto importante no transcorrer das elaborações clínicas e metapsicológicas do autor. Quando tomada em sentido coloquial, sem qualquer conotação teórica, a vergonha implicava a vivência de intenso sentimento de desprazer. Assim como a raiva, o medo, entre outros sentimentos, trazia em si mesmo uma significância indesejada. Mas em outras ocasiões, Freud a diferenciou, apontando características especiais, como sua capacidade de ligar-se a representações proibidas, principalmente aos órgãos sexuais, de causar sofrimento ao Eu e induzir ao recalcamento. Agindo como *contraforça* na vida psíquica, modulando as pulsões sexuais, adquiriu, inclusive, papel importante no desenvolvimento infantil. Nessa conjuntura, também revelou sua relação com a cultura e com as normas e valores vigentes, o que lhe conferiu ainda um lugar na transferência.

Ora, diante desse cenário em que claramente podemos perceber a importância desse afeto no funcionamento psíquico, por que Freud não propôs um desenvolvimento teórico e sistematizado da vergonha? Se Freud pôde desvendar a sexualidade, o Complexo de Édipo e a culpa, por que não pôde desvendar a vergonha? Por que Freud não se ocupou em pensar as origens da vergonha ou mesmo aprofundar a compreensão da relação entre a culpa e a vergonha? Se reconhecia na vergonha uma barreira para a descarga pulsional e percebia sua aptidão para esconder importantes segredos inconscientes, por que não seguiu essas pistas?

3.2 Freud e a vergonha

Em face dessas questões, Vincent de Gaulejac (2006), defendendo a gênese social dos conflitos psíquicos e colocando-a lado a lado com o inconsciente e a sexualidade, argumenta que as origens da vergonha comportam tanto fatores psicossexuais quanto psicossociais. Partindo dessas considerações, observa que a trajetória social de Freud, assim como seu romance familiar, certamente influenciou suas concepções teórica e clínica sobre a vergonha.

Para o autor, Freud experimentou com sofrimento a pobreza familiar e sua identidade judaica. Sua ambição e o desejo de se tornar um homem importante sinalizam a vergonha que sentia da condição que ocupava. A própria antipatia de Freud pelo meio vienense testemunha as dificuldades e humilhações que ele e o pai enfrentaram na cidade, já que ambos experimentaram a rejeição endereçada aos pobres e judeus. Todavia, também era em Viena o lugar onde Freud pretendia conquistar uma posição de status, tornar-se um homem reconhecido e poderoso, podendo de alguma forma restituir a honra de seu pai e sua própria. É nessa contradição, sendo fiel a suas origens e também a suas aspirações sociais, que se vai construindo sua vida e sua obra.

Há uma passagem da vida de Freud que ilustra bem essa luta interna. Aos dezessete anos, numa viagem de trem voltando de sua cidade natal, encontra-se com uma família judia, cuja companhia lhe parece insuportável. Ele se refere ao filho da família como bandidinho, mentiroso, sem quaisquer princípios, e que, apesar disso, é tratado com mais consideração do que merece, tratado como se fosse um sujeito talentoso. Ao analisar essa passagem, Gaulejac (2006) considera que a atitude desdenhosa e arrogante de Freud revela o desprezo que ele sentia pelo que seus pais representavam social e culturalmente: uma família judia, pobre e vinda do Leste. Era justamente disso que ele queria distinguir-se, dada a franca discriminação antissemita da Viena de sua época.

De fato, Freud torna-se um homem famoso, reconhecido por seu valor intelectual. Mas Gaulejac o denuncia por não analisar corretamente seus fundamentos, privilegiando o sexual ao custo de mascarar o social, conseguindo dessa forma ocultar a vergonha ligada a suas origens. A importância que Freud confere à sublimação, cujo motor é atribuído à pulsão sexual, reflete sua forma de lidar com o assunto. Na crítica do autor, o que ocorre é um tipo de desvio, "[...] um reducionismo psicológico das questões sociais no funcionamento psíquico, baseia-se na resistência a integrar à análise dos conflitos o impacto das violências sociais e suas consequências emocionais e psicológicas" (2006, p. 120). Como resultado, Freud subestima, em sua autoanálise, o impacto da vergonha. Assim como também não analisa as consequências da pobreza em sua vida, como se esta fosse um evento pouco importante. Esses fatos sugerem o quanto tais questões foram objeto de recalque, permanecendo como ponto cego da teoria psicanalítica.

O desenvolvimento da vergonha pode ser imputado tanto à realidade quanto à fantasia. Freud pôde concebê-la como um dos diques da sexualidade, enraizada no inconsciente, ligada ao narcisismo e ao superego, mas não descreveu os processos conscientes e inconscientes capazes de servir de apoio à instalação da vergonha. E, pelo que pudemos acompanhar até aqui, tais processos demonstram articular tanto zonas intrapsíquicas mais profundas como também a posição do indivíduo na família e na sociedade.

A participação na cultura não se dá sem custos. Tornar-se um ser socializado pressupõe a dominação de impulsos, o adiamento de satisfações e a aceitação de valores e normas impostos pela comunidade a que se pretende pertencer. Há sempre um julgamento em jogo, tanto de si quanto dos outros, há sempre um ideal balizando o que nos inclui ou exclui dessa comunidade, até mesmo da comunidade dos humanos. Não há como negar a participação e o peso da vergonha nesse processo. Um sujeito implicado em sua história e capaz de fazer escolhas se constrói ao longo dessa história que, por sua vez, inclui ainda a história que a precede; passado e afetos interferem o tempo todo na construção de si, consequentemente "ser o que se é" compreende um tanto de ambiguidades. O ajuste entre si e a identidade forjada pela cultura demanda trabalho de realização. Em outras palavras, "tornar-se alguém", nas múltiplas faces desse termo, implica um "caldeirão" de afetos e nenhuma garantia. Se a psicanálise negligenciou o estudo da vergonha, não negligenciou a culpa como sucedâneo da vergonha ou a vergonha como segundo tempo da culpa.

3.3 A luta pela vida e a vergonha

Para Freud, o bebê, incapaz de garantir a vida por conta própria desde o nascimento, depende de um outro humano que o possa amparar. A *Hilflosigkeit,*

estado tão bem retratado em *Inibição, sintoma e angústia* (2017b), ao denunciar essa completa impotência congênita, revela-nos também a luta travada pela sobrevivência. A necessidade de ser cuidado e amado demanda satisfação.

Dessa condição podemos extrair alguns subsídios para supormos a vergonha como um afeto que se nutre da angústia original. Reconhecendo uma ligação indestrutível entre a angústia de separação e a vergonha, Gaulejac aponta que se separar significa colocar-se diante do olhar do outro, havendo sempre a preocupação em ser aceito e amado. Significa também construir seu próprio Ideal de Eu com a expectativa de ser independente, singular, autônomo, mas cujas raízes narcísicas alimentam o desejo grandioso de ser excepcional, especial. Logo, haverá sempre o risco do inverso, ou seja, a angústia de ser alguém desinteressante, como um outro qualquer, alguém sem qualquer valor.

Ainda que discordando de Freud no que se refere ao surgimento do inconsciente sexual infantil[8], Laplanche (2015) aponta uma "situação antropológica fundamental" em que o bebê humano, em seu despreparo biológico e desprovido de um inconsciente geneticamente programado, necessariamente estará submetido aos cuidados de um adulto que, na concepção da psicanálise, possui seu próprio inconsciente sexual, essencialmente feito de resíduos infantis.

É nesses termos que Laplanche apresenta a teoria da sedução generalizada, centrada em uma dissimetria radical entre o adulto e a criança e nas mensagens enigmáticas que o primeiro comunica à segunda. Trata-se de mensagens conscientes-pré-conscientes, mas parasitadas pelo inconsciente sexual do adulto: ao banhar a criança, a mãe oferece-lhe também um banho de libido. Em sua imaturidade, a criança tenta traduzir tal mensagem, mas o faz de forma imperfeita, deixando sempre um resto não traduzido e recalcado, fundador do inconsciente. Em outras palavras, para Laplanche, o inconsciente é resíduo recalcado de outra pessoa, que segue afetando o sujeito, da mesma forma como a pessoa o afetou no passado.

Nessa perspectiva teórica, traduzir ou tentar traduzir corresponde à fundação de um nível pré-consciente, que, sendo essencialmente Eu, diz respeito à constituição do sujeito. Formado a partir dos investimentos abandonados do Id, portanto contando suas histórias de perda objetal, o Eu reflete as relações entre o sujeito e os objetos, contemplando, portanto, a sedução originária que inclui a implantação dos significantes enigmáticos.

Na aproximação entre o trabalho do Eu no processo identificatório e o trabalho de tradução, Laplanche nos fala ainda sobre outros códigos e outras mensagens que farão parte das identificações, e que, sendo mensagens, pedirão tradução. Muitas dessas mensagens são uma designação no social, no sentido mais geral do termo, por um genitor, um amigo ou um grupo de pessoas.

Uma vez vinda do outro, a designação leva o autor a questionar a ideia de identificação primária proposta por Freud, em que o bebê, em sua constituição narcísica, identifica-se com o outro: no caso, a mãe. "Aqui, proponho inverter radicalmente a noção de identificação para propor o seguinte caminho: ela não é um 'se identifica com', mas um 'ser identificado por'" (LAPLANCHE, 2015, p. 113). De modo que essa identificação, fatalmente, faria parte da construção de um Ideal do Eu.

Voltando a Gaulejac (2006), o autor afirma que, no entrecruzamento do social com o sexual, a vergonha se instala por etapas sucessivas, e não de um só

golpe. Há um longo percurso que vai da percepção de si como um outro, possuidor da própria identidade e singularidade, até a capacidade de se autoafirmar como sujeito sócio-histórico. Justamente por se construir nesse extenso processo que articula o dentro e o fora, não há como estabelecer a correlação direta entre a confrontação da humilhação externa e a internalização da vergonha. De qualquer modo, é possível afirmar que a vergonha é

> [...] o sentimento interno experimentado pelo Eu decaído frente às exigências de seu ideal e a situação social na qual o Eu se defronta com um olhar invalidante que lhe cause vergonha, há uma continuidade, um vaivém que deixa o sujeito numa forte contradição entre a necessidade de se proteger do olhar do outro, a ponto de recusá-lo, e o desejo de reconhecimento que o faz levá-lo em conta (GAULEJAC, 2006, p. 146).

Talvez não possamos dizer que a vergonha seja exclusivamente social, tampouco dizer que seja psíquica: ao que parece, ela se alimenta nesse duplo registro. Por outro lado, isso não nos impede de procurarmos suas facetas até então mantidas pouco visíveis para o olhar psicanalítico. Seria possível construirmos uma faceta metapsicológica própria da vergonha?

4 A vergonha para Nicolas Abraham e Maria Torok

Nicolas Abraham e Maria Torok, cuja obra se baseia em grande parte nos escritos de Sándor Ferenczi, auxiliam-nos nesse sentido. Por meio de formulações teórico-clínicas bastante complexas, ambos constroem uma rede conceitual original e importante para a compreensão da vergonha nessa dupla face realidade-fantasia. Enquanto a culpa articula o recalque, expressando-se nos conflitos intrapsíquicos e resultando em sintomas simbólicos, a vergonha, em partes, é ainda resultado de conflitos que se inscrevem na realidade, na relação do sujeito com o objeto e o mundo que os cercam. Dela decorrem outros fenômenos psíquicos, mais ligados à clínica do trauma.

Partindo do estudo do luto patológico e intrigados com o transbordamento libidinal inassimilável presentes em algumas experiências de perda objetal, os autores se dedicaram a articular a noção de introjeção e sua relação com a incorporação, mecanismo que entra em jogo justamente quando a introjeção fracassa. Desse trabalho resultou uma nova figura metapsicológica: a cripta no seio do ego, estrutura diretamente relacionada ao segredo e à vergonha.

Enquanto a introjeção é um processo progressivo em direção ao princípio da realidade, a incorporação é tida como uma fantasia, próxima à satisfação alucinatória do desejo. Conforme Nicolas Abraham e Maria Torok, a incorporação está para a introjeção assim como a compra de um dicionário está para o aprendizado de uma língua. Mas se, de modo geral, a fantasia comunicada diz respeito a um afeto que se apresenta à consciência e pede atualização, a fantasia de incorporação, ao contrário, perpetua uma tópica mantendo-se em segredo.

Para não "engolir" a perda, o sujeito imagina ter engolido o que está perdido, instalando o objeto proibido dentro de si. Não há elaboração afetiva e verbal da perda; a incorporação mágica escamoteia o trabalho de luto. Esse momento que realiza um desejo ilegítimo resulta em cadáver saboroso, escondido em uma zona clivada do Eu, denominada cripta. Diferentemente do recalque histérico, que permite que um desejo interditado se possa realizar simbolica-

mente no sintoma, o recalcamento conservador que mantém a cripta preserva a realização do desejo ilegítimo, vergonhoso e inconfessável; diz respeito a uma experiência objetal idealizada, mas manchada de vergonha.

Ou seja, a cripta, com seu segredo vergonhoso, nasce de um mecanismo intratópico, designado a isolar e eternizar um prazer clandestino perdido, compartilhado com um objeto tido como Ideal do Eu. O prazer vivido como crime inconfessável impede o trabalho de nominação próprio da introjeção. Para os autores, o trabalho de luto se utiliza dos instrumentos simbólicos fornecidos e autorizados pelo grupo social, que permitem a comunicação e o apaziguamento da perda. Mas quando a vergonha e o segredo mancham a história vivida com o objeto, não há como comemorar essa história ou prantear sua morte, dividindo a dor com terceiros. A perda do objeto com o qual se dividiu um segredo tão indevidamente prazeroso, aliada à impossibilidade de recomposição do psiquismo no luto, resultará na fantasia de incorporação, condenando o sujeito à doença do luto, que, nesse contexto, pode ser tida como uma patologia intergeracional.

É na geração anterior que encontramos o responsável pela vergonha do enlutado, cujo desenvolvimento libidinal sofreu os impactos de uma relação ambivalente, ligada a desejos ilegítimos, indizíveis e secretos que precisam ficar sepultados, longe da circulação psíquica. Na ausência do interdito, as metáforas não são possíveis, e o conteúdo da cripta não poderá existir sob a forma de palavras, já que adquiriram um valor de positividade: o desejo de fato se realizou antes de ser enterrado. Tem-se assim o arcabouço metapsicológico que circunscreve o trauma, a incorporação, a cripta, o segredo, a culpa e a vergonha. A cripta nada mais é que o efeito dos muros intrapsíquicos erguidos em decorrência de uma experiência traumática, vergonhosa, que põe a tópica em perigo. Encerrada no interior dessa figura metapsicológica, fora de qualquer circulação psíquica, a palavra cuja capacidade figurativa está perdida perpetua o segredo indizível. Essa ideia será aprofundada na elaboração da figura da antimetáfora, que também permitirá a Abraham e Torok propor nova compreensão metapsicológica da melancolia, fazendo surgir outra figura bastante original: o fantasma. O conteúdo da cripta, ampliado para além das palavras, afetos, imagem, guarda assim uma pessoa inteira, com sua própria tópica.

Foi a inadequação do objeto que impôs ao sujeito o segredo vergonhoso partilhado, fragmentando a tópica numa operação que cliva o Eu e constrói a cripta. Logo, a vergonha não pode ser imputável ao próprio sujeito, mas ao objeto vil incorporado. A vergonha é do outro, é pelo outro, ainda que entranhada em nós.

> Quando evocamos a vergonha, a clandestinidade, resta precisar *quem* deveria se esconder. Seria o próprio sujeito por se ter tornado culpado de torpezas, de ignomínias, de ações indevidas? Poderíamos supor com prazer que não encontraríamos aí uma única pedra para fazer uma cripta! Para que edifique uma, é preciso que o segredo vergonhoso tenha sido o feito de um objeto, desempenhando o papel de *ideal de ego*. Trata-se portanto de guardar *seu* segredo, de cobrir *sua* vergonha. Se seu luto não se efetua – como de costume – com palavras tomadas no sentido figurado, é por causa das metáforas utilizadas para causar vergonha; se fossem evocadas no decorrer do luto, estariam invalidadas (enquanto metáfora precisamente) pela perda do ideal que é sua garantia. A solução do sujeito criptóforo será anular o efeito da vergonha assumindo – às ocultas, ou às claras – a significação própria das palavras da infâmia (ABRAHAM; TOROK, 1995, p. 250).

Embora vítima de maus-tratos pelo objeto, como enfatizam Abraham e Torok, no início o sujeito viveu um amor sem ambivalência, que só depois adquiriu caráter inconfesso, sendo por fim interrompido por um motivo real – traumático. Um elemento de Realidade, vivido com muita dor, mas cuja natureza indizível impede o luto. Com o sofrimento da perda associado a essa impossibilidade do luto, arma-se um sistema de contrainvestimento aproveitando

> [...] os motivos de ódio, de decepção e de maus-tratos sofridos por parte do objeto. [...] essa agressão fantasística não é a primeira: ela prolonga aquela, efetiva, que já atingiu o objeto – a morte, a vergonha sofrida, o distanciamento, causa involuntária da ruptura (1995, p. 255).

5 Considerações finais

Sobre a metapsicologia da vergonha, sucintamente apresentada, na gênese desse sentimento encontra-se um segredo que pretende dissimular um erro, um incesto, um crime, uma desonra. A vergonha, na origem mesmo do traumático, da introjeção impossível, conta-nos de um prazer ilegítimo e de uma perda inconfessável. Faz surgir a cripta, criando um lugar psíquico, esconderijo de um segredo. Impõe ao Eu a fantasia narcísica da incorporação mágica daquilo que já não há e impede a tópica de se modificar pelo que lhe falta. Secretamente mantida, a vergonha se cala no silenciar do espaço do entre, num curto-circuito intramurado, sobrevivendo às custas da desmetaforização das palavras. Está ali, emaranhada na destruição, que impõe o silêncio do vazio original e, como tal, é peça fundamental do trauma.

Na incorporação, o desejo não é imputável ao sujeito, mas ao objeto que jaz em segredo na cripta encravada no Eu e com o qual o sujeito, por identificação, tentará narcisicamente reestabelecer seu valor de Eu ideal.

Ainda que não possa ser partilhado, o segredo pode ser transmitido. As histórias familiares comportam muitos segredos sobre os quais nada se fala, mas que, de alguma forma, todos sabem que estão ali. É com o estudo da transmissão transgeracional que o papel da vergonha se insere no contexto do segredo familiar, aquele que decorre das experiências traumáticas desconhecidas ou negadas, assim como dos eventos vergonhosos ou criminosos tanto da vida dos pais quanto dos avós.

Mesmo sem, diretamente, fazer parte da história vivida, tais segredos vão estruturando a história do sujeito, vão de alguma forma marcando o psiquismo. Não compõem o passado nos registros das marcas mnêmicas que forjam o inconsciente sexual recalcado, mas ainda assim estão presentes para o sujeito.

Aquilo que reivindica dissimulação também indica que há algo a ser escondido. A curiosidade já não pode mais dar paz ao sujeito. A cripta e o fantasma, vestígios do segredo, expõem o rompimento dos laços que impedem a metabolização dos afetos em jogo. Sem poder estabelecer as conexões entre o experimentado e a história vivida, restam ao sujeito os "brotos psíquicos" desses segredos, tão presentes nas patologias psiquiátricas. A vergonha, que o sujeito não sabe, mas sente, sobrevive cravada em sua alma, como uma maldição. O erro que não pôde ser admitido e reparado determina o destino dos descendentes, que permanecem presos na armadilha do segredo e da vergonha que atravessam as gerações. A culpa sentida confronta o sujeito a revelar uma falta que ele não cometeu e nem mesmo sabe qual é. Como fugir do destino, reparar os erros dos ascendentes?

Desses impasses se nutre a vergonha, verdadeiro nó sociopsíquico tão presente nas diversas formas de poder, desde aquelas violentas e humilhantes, que marcam a humanidade em suas histórias de dominação, até aquelas mais primitivas e originárias ligadas à situação antropológica fundamental.

Notas

3. AGÜERO, 2015.

4. LEVI, 2016.

5. Remetemos a Endo (2005) na proposição de pulsão de sobrevivência, exatamente no ponto em que para o psiquismo a sobrevivência se eleva acima de qualquer outra demanda e instala o estado de urgência. Tal estado, se por um lado pode garantir a sobrevivência física, por outro pode, a posteriori, devastar a sobrevivência moral. Esse tema adquire maior visibilidade no que tange aos sobreviventes da Shoah e na pergunta colocada sobre o heroísmo ou a vergonha de ter sobrevivido (AGAMBEN, 2015; ENDO, 2005; 2012a; 2012b; 2012c).

6. Descrição de Primo Levi em *É isto um homem?*: "A sua vida é curta, mas seu número é imenso; são eles, os 'mulçumanos', os submersos, são eles a força do Campo: a multidão anônima, continuamente renovada e sempre igual dos não homens que marcham e se esforçam em silêncio; já se apagou neles a centelha divina, já estão tão vazios, que nem podem realmente sofrer. Hesita-se em chamá-los de vivos; hesita-se em chamar "morte" a sua morte, que eles já nem temem, porque estão esgotados demais para poder compreendê-la. [...] um homem macilento, cabisbaixo, de ombros curvados, em cujo rosto, em cujo olhar, não se possa ler o menor pensamento" (LEVI, 1988, p. 132).

7. Em contraste com as citações de Freud, cujas fontes foram, em maior parte, as traduções de Paulo César Lima de Souza, publicadas pela Companhia das Letras, que empregam o termo *instinto*, opto por manter no corpo do texto o termo *pulsão*.

8. Esse assunto é vastamente estudado por Laplanche no livro *Novos fundamentos para a psicanálise*, publicado no Brasil pela Livraria Marins Fontes (1992).

Referências

ABRAHAM, N.; TOROK, M. Luto ou melancolia: introjetar-incorporar (1972). In: _____. **A casca e o núcleo**. São Paulo: Escuta, 1995. p. 243-258.

AGAMBEN, G. **O que resta de Auschwitz.** São Paulo: Boitempo, 2015.

AGÜERO, J.C. **Los rendidos:** sobre el don de perdoar. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 2015.

BÍBLIA Sagrada. **Antigo e Novo Testamento.** São Paulo: Sociedade Bíblia do Brasil, 1995.

BLEICHMAR, S. [Sem título]. In: WAISBROT, D. et al. **Clínica psicoanalítica ante las catástrofes sociales**: la experiencia argentina. Buenos Aires: Paidós, 2003. p. 35-51.

CALLIGARIS, C. Dois tipos de vergonha (moralidade 2). **Folha de S. Paulo**, Ilustrada, 9 fev. 2006. Disponível em: <http://www1.folha.uol.com.br/fsp/ilustrad/fq0902200631.htm>. Acesso em: 5 maio 2019.

ENDO, P.C. **A violência no coração da cidade:** um estudo psicanalítico. São Paulo: Escuta, 2005.

_____. A vergonha e a interpelação do estrangeiro. In: ENDO, P. et al. (Orgs.). **Psicologia, violência e direitos humanos**. São Paulo: Conselho Regional de Psicologia 6ª Região, 2012a. v. 1, p. 98-113.

_____. Elaboração onírica, sonhos traumáticos e representação na literatura de testemunho pós-ditadura no Brasil. In: GINZBURG, J.; SELIGMANN-SILVA, M.; HARDMAN, F.F. (Org.). **Escritas da violência**. Rio de Janeiro: 7letras, 2012b. v. 2, p. 119-132.

_____. Ruínas de palavra: vida nua, estado de exceção e testemunho. In: LEITE, N.V.A; MILÁN-RAMOS, J.G.; MORAES, M.R.S. (Orgs.). **De um discurso sem palavras**. Campinas: Mercado das Letras, 2012c. v. 1, p. 494-510.

FREUD, S. Carta 102. In: _____. **Publicações pré-psicanalíticas e esboços inéditos (**1886-1899). Rio de Janeiro: Imago, 1996a. p. 328-329. (Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, v. I).

_____. Observações adicionais sobre as neuropsicoses de defesa (1896 [1893-1899]). In: _____. **Primeiras publicações psicanalíticas (1893-1899)**. Rio de Janeiro: Imago, 1996b. p. 163-183. (Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, v. III).

_____. Totem e tabu (1912-1913). In: _____. **Totem e tabu, contribuições à história do movimento psicanalítico e outros textos (1912-1914)**. São Paulo: Companhia das Letras, 2015. p. 13-244. (Obras completas, v. 10).

_____. A angústia. In: _____. **Conferências introdutórias à psicanálise** (1916-1917). São Paulo: Companhia das Letras, 2017a. p. 519-544. (Obras completas, v. 13).

_____. Inibição, sintoma e angústia (1926). In: _____. **Inibição, sintoma e angústia, o futuro de uma ilusão e outros textos (**1926-1929). São Paulo: Companhia das Letras, 2017b. p. 13-123. (Obras completas, v. 17).

GAULEJAC, V. **As origens da vergonha.** São Paulo: Via Lettera, 2006.

GREEN, A. Enigmas de la culpa, misterio de la vergüenza. **Revista Chilena de Psicoanálisis,** v. 1, n. 1, p. 58-67, 2004.

LAPLANCHE, J. A partir da situação antropológica fundamental. In: _____. **Sexual:** a sexualidade ampliada no sentido freudiano 2000-2006. Porto Alegre: Dublinense, 2015. p. 103-115.

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

LEVI, P. **É isto um homem?** Rio de Janeiro: Rocco, 1988.

_____. **Os afogados e os sobreviventes.** Rio de Janeiro/São Paulo: Paz & Terra, 2016.

ROBINE, J.-M. **O *self* desdobrado.** São Paulo: Summus Editorial, 2006.

VENTURI, C.; VERZTMAN, J. Intersecções da vergonha na cultura, na subjetividade e na clínica atual. In: VERZTMAN, J. et al. (Orgs.). **Sofrimentos narcísicos**. Rio de Janeiro: Cia de Freud, UFRJ; Brasília, DF: Capes Prodoc, 2012. p. 119-145.

WIKINSKI, M. **El trabajo del testigo:** testimonio y experiencia traumática. Buenos Aires: La Cebra, 2016.

XAVIER, V.P. **O sentimento de vergonha na psicanálise:** uma abordagem metapsicológica. 2010. 127 f. Dissertação (Mestrado em Psicologia) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte.

ARTIGO

ANTIFREUDISMO

Antifreudism

Fábio Belo[1]

Resumo: Exploramos neste artigo duas grandes figuras do antifreudismo. A primeira é aquela presente ao longo da obra de Freud como resistência à psicanálise. É parte fundamental da narrativa histórica de Freud sobre a criação da psicanálise esse outro-resistente, intolerante às fantasias inconscientes trazidas à tona pela teoria freudiana. Essa primeira figura divide-se em duas: o detrator da psicanálise e o paciente que resiste. A segunda figura é aquela formada pelo conjunto dos muitos Freuds, construída a partir de suas múltiplas releituras. Concluímos mostrando que o antifreudismo é um exemplo da articulação entre afeto e saber.

Palavras-chave: Antifreudismo. Saber. Afeto. Epistemologia da Psicanálise. História da Psicanálise.

Abstract: We explore in this article two major figures of anti-freudism. The first is that present throughout Freud's work as resistance to psychoanalysis. It is a fundamental part of Freud's historical narrative about psychoanalysis creation of this other-resistant, intolerant of the unconscious fantasies brought to light by freudian theory. This first figure is divided into two: the detractor of psychoanalysis and the patient who resists. The second figure is that formed by the set of many Freuds, built from their multiple readings. We conclude by showing that anti-freudism is an example of the articulation between affect and knowledge.

Keywords: Anti-Freudism. Knowledge. Affect. Epistemology of Psychoanalysis. History of Psychoanalysis.

O inimigo da psicanálise

O primeiro tipo de anti-Freud é aquele que Freud nos faz perceber em seus textos sobre história da psicanálise como opositor à psicanálise. O anti-freudismo nasce tão logo a psicanálise é tornada pública. Trata-se de uma das formas de resistência à revelação dos conteúdos inconscientes trazidos pela teoria de Freud. Todos aqueles que se colocam contra essa descoberta, esse desvelamento, são parte do antifreudismo.

Para tornar claro esse primeiro tipo de antifreudismo, escolho o texto *A história do movimento psicanalítico* (FREUD, 1969). A começar por sua epígrafe, o texto é construído de tal forma a mostrar a história da psicanálise como sendo um tipo de luta contra seus detratores: "Fluctuat nec mergitur" (FREUD, 1969, p. 16). Trata-se da inscrição no brasão da cidade de Paris e pode ser traduzida como: "[...] as ondas o abalam, mas não o afundam". As ondas, claro, são as resistências e oposições à teoria de Freud. Observem como é Freud mesmo quem associa a crítica à psicanálise ao seu nome próprio:

[1] *Professor de Psicanálise na Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Mestre em Estudos Psicanalíticos pela UFMG. Doutor em Estudos Literários pela UFMG. E-mail: fabiobelo76@gmail.com*

> Seja como for, não tem grande importância que a história da psicanálise seja considerada como tendo início com o método catártico ou com a modificação que nele introduzi; menciono esse detalhe pouco interessante simplesmente porque certos adversários de psicanálise têm o hábito de lembrar vez por outra que, afinal de contas, a arte da psicanálise não foi invenção minha e sim de Breuer. Isto só acontece, naturalmente, quando seus pontos de vista permitem que eles vejam na psicanálise algo merecedor de atenção, pois, quando há uma rejeição absoluta, nem se discute que a psicanálise é obra somente minha. Que eu saiba, a grande participação que teve Breuer na criação da psicanálise jamais fez cair sobre ele o equivalente em críticas e injúrias. Como há muito já reconheci que provocar oposição e despertar rancor é o destino inevitável da psicanálise, cheguei à conclusão de que devo ser eu o verdadeiro criador do que lhe é mais característico (FREUD, 1969, p. 17).

Se há algo de bom, portanto, o autor lembra de que a psicanálise tem uma história epistemológica e outras influências. Quando se trata apenas dos aspectos que provocam "rejeição absoluta", atribui-se exclusividade a Freud. Destacamos a última frase da citação acima. Provocar oposição e rancor é o destino inevitável da psicanálise, afetos esses sempre deslocados para a figura de seu "verdadeiro criador". Parece haver, nesse sentido, um esforço de Freud para transformar o afeto antipsicanalítico em um afeto antifreudiano.

Uma explicação possível para isso, como já pude desenvolver em outro momento (BELO, 2011), é o desejo de construir uma narrativa a um só tempo trágica e heroica da invenção da psicanálise. No já mencionado texto de 1914, Freud (1969) se compara a Robinson Crusoé, exemplo notável da esplêndida solidão criativa e resistente. Talvez essa narrativa suscite no leitor o tipo de afeto identificatório que as teorias das ciências humanas demandam. O autor-herói, sua genialidade, é combatido, jamais vencido. Mais: acaba por colocar o inimigo numa posição pouco privilegiada, como se pode ver no último parágrafo do texto:

> Os homens são fortes enquanto representam uma ideia forte; se enfraquecem quando se opõem a ela. A psicanálise sobreviverá a essa perda e a compensará com a conquista de novos partidários. Para concluir quero expressar o desejo de que a sorte proporcione um caminho de elevação muito agradável a todos aqueles que acharam a estada no submundo da psicanálise desagradável demais para o seu gosto. E possamos nós, os que ficamos, desenvolver até o fim, sem atropelos, nosso trabalho nas profundezas (FREUD, 1969, p. 82).

Fica claro nesse texto como o antifreudismo é em alguma medida requerido por Freud. Construir esse inimigo teórico é uma estratégia narrativa fundamental para reforçar as posições que Freud tentava defender. O trabalho nas profundezas exige resistência justamente contra esses ataques dos antifreudianos. Eis o pêndulo epistemológico da resistência: ela é vista ora como persistência heroica, ora como covardia teimosa.

Qual é exatamente esse saber contra o qual se luta tanto? O que de tão abjeto traz das profundezas a teoria de Freud? Trata-se do sexual e sua importância na fundação da subjetividade. Ao longo da história da psicanálise, o antifreudismo está ligado à crítica a uma ontologia que vislumbre a subjetividade

como fundada pelo sexual e marcada pelo conflito que os aspectos mortíferos do sexual trazem.

Antes de passarmos adiante, porém, é importante uma nota de realismo a esse tipo de antifreudismo que esteve ligado ao antissemitismo. O evento mais emblemático da recusa a Freud e à sua obra foi a grande fogueira de livros realizada em 10 de maio de 1933. Obviamente, não se tratava de uma recusa especificamente a ele, mas ao fato de ser uma produção de um judeu. O mesmo destino funesto tiveram os livros de Marx, Kafka, Heine e Thomas Mann. Freud foi jocoso quanto a isso: "Que progresso estamos fazendo [...]", disse a Ernest Jones, "[...] na Idade Média, teriam queimado a mim; hoje em dia, eles se contentam em queimar meus livros" (GAY, 1989, p. 536).

O médico e o padre

Em 1927, Theodor Reik é acusado de charlatanismo – isto é, a prática médica sem ter a formação em medicina – por atender pacientes usando o método psicanalítico. Um ano antes, Freud (1976) escreve *A questão da análise leiga*, artigo no qual advoga que a formação de um analista não é e não deve ser exclusiva dos médicos. O que torna alguém um analista? O árduo trabalho de ter sido analisado e ter aprendido "[...] a delicada técnica da psicanálise, a arte da interpretação, de combater resistências e de lidar com a transferência" (FREUD, 1976, p. 259).

A questão não é proibir que médicos ou quaisquer outros profissionais sejam psicanalistas. Freud deseja atrelar o exercício da psicanálise aos efeitos de uma análise. Pode-se, evidentemente, estudar e criticar a teoria psicanalítica sem ser um analista. Todavia, para praticar análise, Freud insiste neste tripé: a análise pessoal, a formação teórica e a supervisão com outros analistas. A formação teórica deve ser ampla e não deve se restringir a uma área apenas.

A crítica de Freud à medicina, portanto, não é uma crítica a uma profissão específica, mas a um desejo de monopólio de uma prática e de um saber. Essa crítica ao monopólio epistemológico liga-se visceralmente à crítica, endereçada ao longo de toda a obra de Freud, à religião. Ser o dono da verdade ou supor-se capaz de sê-lo: contra essa postura, o autor convoca uma visão de ciência ampla e faz a psicanálise inscrever-se dentro dessa visão de mundo: "Na qualidade de ciência especializada, ramo da psicologia – psicologia profunda, ou psicologia do inconsciente –, ela é praticamente incapaz de construir por si mesma uma *Weltanschauung*: tem de aceitar uma *Weltanschauung* científica" (FREUD, 1994, p. 177).

Freud dedica *O futuro de uma ilusão* (1974) e a "Conferência XXXV" (1994) a um duro combate à religião. Cosmovisão tipicamente totalitária contra a qual contrapunha a postura científica, permanentemente aberta à revisão. O religioso é o anti-Freud por excelência. É fundamental lembrar que esse sujeito religioso é facilmente metaforizado pelo sistema totalitário. Freud termina a conferência sobre a *Weltanschauung* expondo abertamente seu ceticismo quanto aos aspectos religiosos da revolução bolchevique e da experiência soviética. Incomodava-o sobremaneira o uso da violência contra qualquer tipo de crítica. No texto sobre a questão da análise leiga, Freud lembra uma estratégia política comum para neutralizar a crítica:

> Um membro da oposição ergue-se e denuncia certo desacerto administrativo no serviço público, no exército, no judiciário e assim por diante.

> Diante disto outro membro, preferivelmente do governo, declara que tais afirmações constituem uma afronta ao sentimento de honra do organismo político, do exército, da dinastia, ou mesmo da nação. Não passam assim de inverdades. Sentimentos como estes não podem tolerar quaisquer afrontas (FREUD, 1976, p. 239).

A estratégia é apelar para os afetos e desviar a atenção do fato criticado. Nesse ponto, lembramos de um tipo de antifreudismo importante: o sujeito que resiste à teoria e à prática psicanalítica e que será alvo de uma crítica como essa. Dir-se-á desse sujeito que ele resiste afetivamente ao saber psicanalítico e/ou ao saber de seu próprio inconsciente. É, no fundo, para proteger sua honra, sua moral, sua integridade, que ele recusa esse saber. Veremos na próxima seção que parte disso é inevitavelmente correto. A resistência afetiva é um motor de certo tipo de antifreudismo, mas ela também é, paradoxalmente, o que mostra a presença do inconsciente e de seus efeitos.

O paciente resistente

Ao lado de Marx e Nietzsche, Freud elevou a suspeita à condição de método. Desconfiar não apenas do modo como se descreve o mundo, mas também suspeitar que não somos senhores em nossas próprias casas. Essa postura corrosiva contra certezas, no entanto, nunca veio desacompanhada de uma série de teorias sobre o funcionamento da vida psíquica e os possíveis conteúdos pré-conscientes e inconscientes do sujeito. "'O senhor pergunta quem pode ser essa pessoa no sonho. Minha mãe não é'. E nós retificamos: logo, é a mãe" (FREUD, 2014, p. 19). Deleuze e Guattari (1976) criticaram duramente esse Freud que edipianizava o sujeito. Perdia-se, com isso, o brilho perturbador da pulsão: o conceito-limite que impossibilita pensarmos numa ontologia estável e secreta a ser descoberta pela perspicácia analítica. A psicanálise tem aprendido (LUCHETTI, 2007 e LAPLANCHE, 2007) que é preciso questionar suas próprias narrativas teóricas como códigos tradutivos desse pulsional disruptivo e sem representação.

O antifreudismo ganha força quando, do ponto de vista clínico e epistemológico, aponta que tanto a teoria quanto a interpretação psicanalítica são irrefutáveis. Karl Popper (1982) é um exemplo notável desse tipo de antifreudismo. Ao exigir da psicanálise os mesmos procedimentos de verificação daqueles usados pela psicologia experimental ou outras ciências naturais, ele condenava a obra de Freud ao lugar de pseudociência.

A refutação de teorias em ciências humanas (e a psicanálise encontra-se aqui) segue um ritmo e um método diferentes daqueles vistos nas ciências da natureza. Seria um tanto cínico e perverso exigir que um sujeito entrasse em depressão algumas vezes para que pudéssemos estudar os fatores de causa e efeito. Não é, entretanto, impossível que, ao escutarmos milhares de casos sobre a depressão, pudéssemos ir medindo a eficácia (ou seria melhor dizer a pertinência?) de nossas teorias inclusive a partir dos efeitos pragmáticos de nossas intervenções frente a esse tipo de adoecimento psíquico.

Freud estava atento a essa questão ao final de sua obra, quando diz:

> Sempre me pareceu ser algo grandemente a crédito de certo bem-conhecido homem de ciência ter ele tratado a psicanálise com justiça, numa época em que a maioria das outras pessoas não se sentia em tal obrigação. Em

> determinada ocasião, todavia, expressou ele uma opinião sobre a técnica analítica que foi, ao mesmo tempo, depreciativa e injusta. Disse que, ao fornecermos interpretações a um paciente, tratamo-lo segundo o famoso princípio do *"Heads I win, tails you lose"*. Isso equivale a dizer que se o paciente concorda conosco, então a interpretação está certa, mas, se nos contradiz, isso constitui apenas sinal de sua resistência, o que novamente demonstra que estamos certos. Desse modo, estamos sempre com a razão contra o pobre e desamparado infeliz que estamos analisando, não importando como ele reaja ao que lhe apresentamos. Ora, de uma vez que é realmente verdade que um "não" de nossos pacientes não é, via de regra, suficiente para nos fazer abandonar uma interpretação como incorreta, uma revelação como essa sobre a natureza de nossa técnica foi muito bem acolhida pelos opositores da análise (FREUD, 1975, p. 291).

A suspeita não necessariamente é um antepasto para a imposição de uma certeza. Sustentar o espaço analítico de tal forma que o sujeito possa reconhecer que um não pode ocultar um sim ou incertezas mais matizadas: essa é a tarefa freudiana, tarefa de suspeita permanente, à altura do pulsional. O que vai dando consistência à suspeita é o conjunto de respostas que o sujeito produz diante dessa desconstrução. A eficácia de uma interpretação se mostra ao longo do tempo, através dos efeitos pragmáticos que produz. Não se trata de uma mensuração quantitativa, mas de vivências e narrativas menos comprometidas com o sofrimento antes presente na vida psíquica do sujeito.

"Cara eu ganho, coroa você perde": a epistemologia e a prática psicanalíticas serão sempre assombradas por esse dogmatismo travestido de suspeita. Nossa precaução é fazer trabalhar isso que se apresenta como um saber totalitário sobre o outro. Nem cara, nem coroa, mas uma postura atenta à presença do inconsciente quando produzimos uma interpretação ou uma teoria sobre alguém. O pior tipo de antifreudismo é aquele que silencia o inconsciente nesse sentido.

O inconsciente é, por assim dizer, uma reserva epistemológica antitotalitária (BELO, 2017). Um conceito-advertência que nos recorda que nunca saberemos o que somos ou o que o outro é. Que sempre haverá restos enigmáticos e que estes funcionam como verdadeiros objetos-fonte da pulsão, nos impelindo ao interminável trabalho de tradução desses enigmas. Nada mais antifreudiano que acreditar que uma teoria possa dar conta desses enigmas fundamentais. A experiência analítica serve fundamentalmente para sustentar a presença desse enigma, do "umbigo dos sonhos" (FREUD, 1999a, p. 530). Nenhuma experiência, nem mesmo a própria experiência analítica, poderá dar um tipo de garantia de que essa alteridade interna, enigmática e avessa a qualquer definição permanente, possa ser finalmente controlada.

O analista selvagem

> A ideia pela qual eu estava me tornando responsável de modo algum se originou em mim. Fora-me comunicada por três pessoas cujos pontos de vista tinham merecido meu mais profundo respeito – o próprio Breuer, Charcot e Chrobak, o ginecologista da universidade, talvez o mais eminente de todos os nossos médicos de Viena. Esses três homens me tinham transmitido um conhecimento que, rigorosamente falando, eles próprios não possuíam (FREUD, 1969, p. 23-24).

A narrativa da história da psicanálise, feita pelo próprio Freud, mostra como ele reconhece que suas descobertas estavam presentes, mas não inteiramente formuladas. Essa narrativa serve, por um lado, para construir uma imagem de coragem para enunciar as hipóteses que todos sabiam, mas que não ousavam pronunciar publicamente. Por outro lado, serve para mostrar que, de fato, Freud inaugura uma "discursividade", tal como foi considerado por Foucault (2001, p. 852).

Um dos elementos essenciais dessa discursividade é a hipótese da participação do sexual no adoecimento psíquico. Se há algo radicalmente antifreudiano é a confusão que esse termo trouxe, em especial aquela que reduz seu sentido ao genital. O próprio Freud, claro, irá contribuir para essa confusão, a partir da própria escolha do termo. Nesse sentido cabe entender as razões de sua manutenção.

Por que designar a pulsão como "sexual"? Por que não fazer a troca pelo par pulsão de vida e pulsão de morte? Uma explicação para essa insistência é a seguinte: o genital serve de metáfora a partir da qual se deriva o funcionamento psíquico como um todo. A busca pelo prazer, a fuga do desprazer. A repetição infinita do tensionamento, exigência de satisfação, e a insatisfação que sempre ressurge. Mantém-se o sexual também porque se deve fazer referência ao outro, de quem provém o pulsional. Ainda se insiste no sexual porque há uma prematuração do sujeito humano quanto ao uso dos prazeres: cabe falar de uma sexualidade infantil, perversa e polimorfa, que subverte o corpo ali onde ele supostamente seria organizado por um instinto.

A sexualidade infantil é a prova clínica que Freud sempre evocará para demonstrar essa lógica sexual, isto é, não instintiva, do prazer. Não é preciso insistir apenas no prazer genital, presente na masturbação, mas é fundamental mostrar os outros prazeres, ainda mais generalizados: anais, orais, sádicos, exibicionistas, masoquistas, voyeuristas. Todas essas manifestações mostram que o sexual chega muito antes do seu tempo natural, na maturação do corpo adolescente. Parece, na verdade, fruto de grande trabalho psíquico a organização da sexualidade em torno da genitalidade. Freud sempre irá insistir na incompletude desse trabalho e da permanência da sexualidade infantil, presente nas zonas erógenas espalhadas por todo o corpo.

O texto *A concepção psicanalítica da perturbação psicogênica da visão* (FREUD, 1970a), de 1910, é bastante claro quanto à articulação que a noção de prazer/excitação (*Lust*) faz entre a pulsão e o sexual. Freud tenta explicar a cegueira histérica nesse texto lembrando que o sintoma é decorrente de um conflito entre o sexual e as defesas do eu. O eu desvia as exigências pulsionais e estas retornam, mesmo que parcialmente, através do sintoma. O prazer de olhar, "[...] em consequência de suas exigências excessivas" (FREUD, 1970a, p. 201), fazem o eu se defender e "as ideias através das quais seus desejos se expressam" (p. 201) sucumbem ao recalcamento. O eu responde excessivamente ao ataque, igualmente excessivo, que sofre. Para não ver aquilo que lhe dá prazer e o coloca em conflito, o eu prefere nada ver.

Os exemplos de Freud são eloquentes quanto à derivação da sexualidade infantil para o sintoma. Ele fala da mão paralisada e também do sujeito que é incapaz dos "[...] movimentos delicados para tocar piano ou violino" (FREUD, 1970a, p. 202) motivados pelo desejo recalcado de se masturbar. A voz moral e punitiva, no caso da cegueira histérica, é tão feroz quanto àquela presente nesses outros sintomas. É como se ela dissesse: "[...] como você tentou utilizar

mal seu órgão da visão para prazeres sensuais perversos, é justo que você nunca mais veja nada" (FREUD, 1970a, p. 202). Observem que o que está em questão é o prazer sensual, algo que vai muito além do uso instintivo, por assim dizer, dos olhos: o órgão "[...] que serve normalmente à finalidade da percepção sensorial começa a se comportar como um genital real quando se intensifica seu papel erógeno" (FREUD, 1970a, p. 203). O ponto a ser ressaltado é o funcionamento conflitivo entre prazer e defesa ligado ao órgão.

Esse tipo de metáfora do órgão paralisado histericamente funcionando como um "genital real" está certamente presente no texto de Freud e contribui para esse elemento antifreudiano presente ao longo da história da psicanálise. É num texto também de 1910, *Psicanálise selvagem*, que Freud (1970b) visa a criticar esse tipo de interpretação. Nesse texto, o autor fala do caso de uma senhora que o procura reclamando de um médico que lhe havia informado que a causa de sua ansiedade era sua "falta de satisfação sexual" (FREUD, 1970b, p. 207). A recomendação do médico era que ela voltasse a ter relações sexuais, reatando com o marido, de quem havia se divorciado, ou que tivesse um amante, ou que se masturbasse. Freud vai criticar duramente essa redução do sexual à relação genital com o outro ou consigo mesmo, lembrando:

> Temos desde muito sabido também que a ausência mental de satisfação, com todas as suas consequências, pode existir quando não há falta de relações sexuais normais; e, como terapeutas, sempre temos em mente que as tendências sexuais insatisfeitas (cujas satisfações substitutivas na forma de sintomas nervosos nós combatemos) podem amiúde encontrar apenas uma derivação muito inadequada no coito ou em outros atos sexuais (FREUD, 1970b, p. 209).

Pode-se, aliás, pensar que há, sempre, insatisfação anímica mesmo com a prática de relações sexuais, exatamente porque a pulsão sexual encontra uma derivação sempre inadequada ou incompleta no coito ou em outros atos eróticos. O ponto é ressaltar que tal inadequação se dá justamente porque o sexual não encontra um lugar preparado pelo instinto, tampouco encontra o caminho livre, socialmente falando. Há repressões externas poderosas que aos poucos vão sendo internalizadas pelo sujeito. Aliás, sua constituição como sujeito tem a ver, justamente, com a constituição de uma sexualidade organizada por um *ethos*. O ideal freudiano parece ser aquele de um sujeito que constrói vias de satisfação para o sexual sem precisar renunciar a si mesmo de forma excessiva.

Freud (1970b) termina o artigo lembrando que o médico que agiu como um psicanalista selvagem foi menos pior, por assim dizer, do que se um médico dissesse à paciente que sua ansiedade era uma "neurose vasomotora". Ao que nos parece, para Freud, o problema foi a indelicadeza do dizer, a inabilidade em esperar o tempo de a paciente ter condições de ouvir tal interpretação, além da redução precipitada do sexual ao genital. Um antifreudismo típico sempre irá se valer desse método da psicanálise selvagem ou atribuir à própria psicanálise o uso desses procedimentos antiéticos.

Freud ptolomaico

Há uma passagem famosa na qual Lacan (1980, p. 13) diz, em um seminário em Caracas: "Vocês sejam lacanianos, se quiserem. Eu sou freudiano". Essa frase e boa parte da história do movimento psicanalítico mostram como o selo "freudiano" vira sinônimo de pureza, de estar mais próximo da verdade

revelada pelo mestre, enfim, uma autenticação de proeza de leitura. O método de Lacan será conhecido como "retorno a Freud". Há, o tempo todo, nesse e em outros momentos da epistemologia psicanalítica, o recurso ao selo "freudiano" como um tipo de insígnia fálica. Ser freudiano significou, em muitos desses momentos, estar mais próximo do texto fundador, da ideia original.

Jean Laplanche (1992; 1999), ao contrário, vai nos convidar a desconstruir essa insígnia fálica. O autor vai distinguir um Freud copernicano e outro ptolomaico. Este último é um exemplo notável de antifreudismo produzido pelo próprio Freud. Laplanche lembra uma importante passagem na qual Freud se compara a Copérnico e a Darwin. Para Freud, a psicanálise também deu um golpe narcísico na humanidade quando mostrou que o eu não era senhor em sua própria casa (FREUD, 1999b, p. 11). Esse Freud copernicano, então, está profundamente comprometido com os efeitos de descentramento que a psicanálise produz. Ao contrário, o Freud ptolomaico é aquele Freud que, vez ou outra, ao longo de sua obra, produz contradições importantes com relação a esse descentramento produzido pelo inconsciente pulsional.

Para deixar mais claro, cito apenas um exemplo desenvolvido por Laplanche (1970). Para o autor, Freud postula a sexualidade infantil, no início de sua obra, como uma força indomável, algo demoníaco, que deve ser controlado pelas forças do eu. Aos poucos, esse polo caótico e sexual vai tomando um desvio *biologizante* e é visto como a pulsão de morte. Já o polo ligado ao eu é articulado à pulsão de vida. O sexual, aos poucos e graças ao recalcamento, vai perdendo o caráter demoníaco ao longo da obra de Freud e foi sendo comparado a um Eros comprometido com a vida.

A tese de Laplanche (1999) é clara: o próprio Freud recalca a virulência de sua descoberta. O sujeito descentrado pelo pulsional, o sexual proveniente do outro e afastado de qualquer natureza universal, são descobertas que levaram o próprio Freud a esposar o antifreudismo. Ser antifreudiano é ser ptolomaico, isto é, é recentrar o sujeito, encontrando, por exemplo, razões biológicas, inscritas nele mesmo de forma a-histórica, como razões que expliquem sua ontologia.

Laplanche (1999) tem insistido que a psicanálise é uma anti-hermenêutica. Acredito que isso valha também para se pensar a própria história da psicanálise e não apenas seu método clínico. Por anti-hermenêutica Laplanche entende o movimento contrário àquele próprio ao eu, de traduzir as mensagens enigmáticas provenientes do outro. A intervenção analítica vai sempre na direção de sustentar e proteger o enigma proveniente do outro: nunca sabemos ao certo o que nos funda, o que nos constitui enquanto sujeitos. Uma postura anti-hermenêutica é freudiana no sentido copernicano: uma postura que visa a um descentramento permanente. Nenhum sentido é o sentido final, nenhuma tradução finaliza o trabalho de compor-se e recompor-se como sujeito.

Dizer-se freudiano, portanto, nem sempre é uma garantia de que a revolução copernicana segue seu curso de descentramento. Ao contrário: talvez a insistência numa identidade idealizada já seja o primeiro passo para esse tipo de antifreudismo. A certeza de que somos uma espécie de hermeneuta privilegiado, seja de nós mesmos, seja de um texto qualquer, é um tipo de perigo antipsicanalítico de forma geral. Por mais que saibamos que estamos trocando uma interpretação por outra, é preciso sustentar justamente essa possibilidade de recusar interpretações, na medida em que isso abre espaço para novas traduções e assim sucessivamente.

A negação

Falar de antifreudismo é falar de um tipo de negação. O que é a negação para a psicanálise? É um modo de o saber inconsciente abrir caminho até a consciência. Negar algo é uma forma de manter presente na consciência um conteúdo recalcado, "[...] uma espécie de aceitação intelectual do reprimido, mantendo-se a repressão quanto ao essencial" (FREUD, 2014, p. 21). Negamos porque não conseguimos reprimir. Trata-se de uma defesa, portanto, contra algo que nos é intolerável.

Freud remonta a função do juízo, isto é, a função que nos proporciona admitir se uma representação tem ou não existência na realidade, à pulsão oral. Inicialmente, o julgamento é traduzido em termos de "eu quero comer ou quero cuspir" (FREUD, 2014, p. 23). O julgar, portanto, continua o que o princípio de prazer realiza: "[...] a inclusão no ego ou a expulsão para fora dele" (FREUD, 2014, p. 27).

> Mas o desempenho da função do juízo só se torna possível pelo fato de que a criação do símbolo da negação permite ao pensamento um primeiro grau de independência das consequências da repressão e com isso também da coação do princípio do prazer (FREUD, 2014, p. 29).

Não é pequena a importância da negação. É a partir dela que conquistamos alguma independência do pensamento. Evidentemente, não é possível purificar, por assim dizer, o pensamento de suas origens pulsionais. Esposar uma teoria ou ser dela um detrator sempre contará com apoio pulsional e nunca será tão somente fruto de uma reflexão purificada ou isenta de afetos e fantasias inconscientes.

Uma das teses fundamentais de Freud (2014, p. 29) é enunciada no texto *A Negação*, de 1925: "[...] na análise, não se descobre um 'não', vindo do inconsciente, e que o reconhecimento do inconsciente por parte do ego se expressa numa fórmula negativa". O inconsciente apenas afirma o pulsional, sua exigência de satisfação. O eu se contrapõe, sendo, no limite, ele mesmo, uma grande negação da desmedida pulsional.

A tese geral de Freud quanto às oposições à sua teoria, o antifreudismo, se coaduna com as hipóteses levantadas nesse texto de 1925. O antifreudismo é uma negação no sentido específico da recusa ao saber daquilo que é inconsciente e que insiste em vir à tona.

Tal tese, entretanto, invalidaria, de forma absurda, toda crítica à psicanálise. É preciso fazer trabalhar essa articulação indissociável entre saber e afeto. Como manter viva a possibilidade da crítica – uma forma sofisticada de negação – sem que essa crítica seja reduzida à resistência?

Talvez seja o caso de se pensar em diferentes tonalidades da negação. Tomemos o caso de um fundamentalista religioso. Caso emblemático do "anti", o fundamentalista não aceita nenhuma diferença. Seu ego-prazer coincide com seu ego-realidade: aquilo que ele deseja que seja real *deve ser* real. Isso é completamente distinto do exercício crítico que aceita renunciar a partes consideráveis de seu prazer para descrever a realidade de tal forma a aceitar a diferença e a diversidade de pontos de vista sobre o que somos e como devemos agir uns com os outros.

Há, pode-se perceber, uma articulação entre epistemologia e afeto. É im-

possível purificar o saber dos afetos que lhe sustentam ou refratam. O deus *Logos*, convocado uma ou outra vez pelo próprio Freud (1974), não se estabelece sem a companhia de Eros. Acreditar numa teoria ou deixar de fazê-lo conta sempre uma história libidinal:

> A mesma supervalorização [do objeto sexual] irradia-se pelo campo psíquico e se manifesta como uma cegueira lógica (enfraquecimento do juízo) perante as realizações anímicas e as perfeições do objeto sexual, e também como uma submissão crédula aos juízos dele provenientes. Assim é que a credulidade do amor passa a ser uma fonte importante, se não a fonte originária da *autoridade* (FREUD, 1989, p. 141).

A grande questão que tal teoria epistemológica nos coloca é sobre a possibilidade da crítica. Credulidade e submissão são as versões masoquistas da pulsão de saber. Isso nos faz deduzir que uma crítica abusiva é sua polaridade sádica. A crítica mais elaborada é aquela que consegue, de alguma forma, fazer trabalhar essas duas polaridades. Um dos antídotos importantes contra a cegueira lógica é sempre lembrar que nossa relação com o saber é uma relação pulsional, uma relação amorosa como qualquer outra. A psicanálise nos convida a fazer trabalhar nossas relações com nossos objetos de saber de forma a questionar: quais as consequências de crer em tal teoria? Contra qual tipo de desejo tal crença teórica me protege? Qual desejo realizo ao crer em tal teoria? Observem: na medida em que obrigam psicanalistas a reexaminarem sua paixão pela psicanálise e sua adesão à teoria de Freud, antifreudianos desempenham importante papel na medida em que lembram aos primeiros o quão contingente é – e sempre será – sua adesão racional e libidinal à teoria do mestre vienense.

Referências

BELO, F. A potência antifascista: democracia e psicanálise. In: GONTIJO, L.; MAGALHÃES, J.; MORAIS, R. **Rompimento democrático no Brasil**: teoria política e crise das instituições. Belo Horizonte: D'Plácido, 2017.

BELO, F. Tragédia e ironia na história da psicanálise. In: _____. **Sobre o amor e outros ensaios de psicanálise e pragmatismo.** Belo Horizonte: Ophicina de Arte & Prosa, 2011.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. **O anti-Édipo:** capitalismo e esquizofrenia. Trad. Georges Lamazière. Rio de Janeiro: Imago, 1976.

FOUCAULT, M. Qu'est-ce qu'un auteur? In: _____. **Dits et écrits I, 1954-1975.** Paris: Gallimard, 2001. (Trabalho original publicado em 1969).

FREUD, S. A história do movimento psicanalítico. Trad. Jayme Salomão. In: _____. **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**: vol. XIV. Rio de Janeiro: Imago, 1969. (Obra original publicada em 1914).

_____. A concepção psicanalítica da perturbação psicogênica da visão. Trad. Paulo Dias Corrêa. In: _____. **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**: vol. XI. Rio de Janeiro: Imago, 1970a. (Obra original publicada em 1910).

_____. Psicanálise "silvestre". Trad. Paulo Dias Corrêa. In: _____. **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud:** vol. XI. Rio de Janeiro: Imago, 1970b. (Obra original publicada em 1910).

_____. O futuro de uma ilusão. Trad. José Octávio de Aguiar Abreu. In: _____. **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud:** vol. XXI. Rio de Janeiro: Imago, 1974. (Obra original publicada em 1927).

_____. Construções em análise. Trad. José Octávio de Aguiar Abreu. In: _____. **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**: vol. XXIII. Rio de Janeiro: Imago, 1975. (Obra original publicada em 1937).

_____. A questão da análise leiga: conversações com uma pessoa imparcial. Trad. Christiano Monteiro Oiticia. In: _____. **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**: vol. XX. Rio de Janeiro: Imago, 1976. (Obra original publicada em 1926).

_____. Três ensaios sobre a teoria da sexualidade. Trad. Vera Ribeiro. In: _____. **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**: vol. VII. Rio de Janeiro: Imago, 1989. (Obra original publicada em 1905).

_____. Conferência XXXV: a questão de uma *Weltanschauung*. Trad. José Luis Meurer. In: _____. **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud:** vol. XXII. Rio de Janeiro: Imago, 1994. (Obra original publicada em 1933).

_____. Die Traumdeutung. In. _____. **Gesammelte Werke:** vol. II/III. Frankfurt am Main: [s.n.], 1999a. (Obra original publicada em 1900).

_____. Eine Schwierigkeit der Psychoanalyse. In. _____. **Gesammelte Werke**: vol. XII. Frankfurt am Main: [s.n.], 1999b. (Obra original publicada em 1917).

_____. **A negação.** Trad. Marilene Carone. São Paulo: Cosac Naify, 2014. (Obra original publicada em 1925).

GAY, P. **Freud:** uma vida para o nosso tempo. Trad. Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

LACAN, J. **Seminário XXVII:** disolución. 1980. Disponível em: <http://www.bibliopsi.org/docs/lacan/32%20Seminario%2027.pdf>. Acesso em: 5 ago. 2019.

LAPLANCHE, J. Castration et Œdipe comme codes et schémas narratifs. In: _____. **Sexual**: la sexualité élargie au sens freudien. Paris: PUF/Quadrige, 2007.

_____. La psychanalyse comme anti-herméneutique. In: _____. **Entre séduction et inspiration:** l'homme. Paris: PUF/Quadrige, 1999.

_____. Ponctuation. In: _____. **La révolution copernicienne inachevée.** Paris: Aubier, 1992.

_____. **Vie et mort en psychanalyse.** Paris: Flamarion, 1970.

LUCHETTI, A. Excertos de uma entrevista com Jean Laplanche. **Estudos de Psicanálise,** Salvador, n. 30, p. 9-16, 2007. Disponível em: <http://pepsic.bvsalud.org/pdf/ep/n30/n30a02.pdf>. Acesso em: 30 ago. 2019.

POPPER, K. **Conjecturas e refutações.** Trad. Sérgio Bath. Brasília: UNB, 1982.

ARTIGO

O DISCURSO PSICANALÍTICO: UMA PRÁXIS INSTITUINTE

Psychoanalytic discourse: an instituting praxis

Emília Estivalet Broide[1]

Resumo: A psicanálise é uma práxis criada por Sigmund Freud. É um procedimento clínico para a investigação dos processos inconscientes - envolve uma dimensão ética; é método de tratamento baseado na interpretação por meio da associação livre via transferência - constitui uma terapêutica; e também é um discurso disponível na cultura - instaura uma disciplina. No presente artigo buscamos resgatar a inquietação freudiana com os desafios clínicos de sua época para interrogar os nossos desafios nos tempos atuais. Indagar, a partir de uma ética, uma terapêutica e do discurso psicanalítico, como manter o caráter instituinte da psicanálise.

Palavras-chave: Psicanálise. Sociedade. Psicanálise e cidades. Psicanálise e escuta territorial. Discurso psicanalítico.

Abstract: Psychoanalysis is a praxis created by Sigmund Freud. It is a clinical investigation of unconscious processes - it has an ethical dimension. It is a method of treatment based on interpretation through free association via transference - it is a therapy, and it is also a discourse available in the culture - it establishes an autonomous discipline. The present article seeks to rescue Freud's concern with the clinical challenges of his time to interrogate our challenges in the present times. Inquiring, based on ethics, therapeutics and psychoanalytic discourse, how to maintain the instituting nature of psychoanalysis.

Keywords: Psychoanalysis. Society. Psychoanalysis and cities. Psychoanalysis and territorial listening. Psychoanalytic discourse.

O discurso psicanalítico: uma práxis instituinte...

Os enigmas serviam a Freud como motor: instigavam o pesquisador, suscitando a indagação do psicanalista, colocando em movimento o seu desejo de saber, lançando-o na busca de conhecimento. Freud criou uma práxis instituinte. Pesquisador compulsivo, não recusava as solicitações de um enigma uma vez possuído por ele. "Um enigma que surgia na mente de Freud era como um corpo estranho, o grão de areia na ostra que não pode ser ignorado e que, ao final, pode resultar numa pérola" (GAY, 1989, p. 294).

Freud criou a psicanálise através de um dispositivo genial e de absoluta simplicidade: o paciente deitado em um divã e o psicanalista sentado atrás dele em uma poltrona. O dispositivo inventado por Freud mantém sua pertinência até os dias de hoje; contudo, ao longo da história da psicanálise o saber psica-

[1] *Psicanalista. Graduada em Psicologia pela PUCRS (1986). Mestre em Saúde Pública pela FSPUSP (2011). Doutora em Psicologia Social pela PUCSP (2017). Pós-doutoranda em Psicologia Clínica pela USP. Integra o Laboratório de Psicanálise e Política da USP. E-mail: emilia_bro@uol.com.br*

nalítico pôde expandir-se para outros campos e contextos, como os grupos, as instituições e a cidade, ainda que conservando nos novos desafios clínicos o trabalho com o inconsciente, a transferência, a pulsão e a repetição, uma vez que a fala não produz efeitos por si só. Para que haja trabalho analítico em um espaço de fala é necessário que entrem em ação os operadores da psicanálise.

Freud (1976a), em seu estudo autobiográfico, situou a passagem da psicanálise exclusivamente como método terapêutico de investigação dos problemas psíquicos à sua contribuição como ciência junto a outros campos do saber. Ao mesmo tempo, apontou a consolidação da disciplina e afirmou o seu limite ao dizer que a psicanálise não era uma *cosmovisão*. Dessa forma precisou a extensão de seu alcance, realçando o vigor da ciência do anímico junto às demais disciplinas.

> Por obra de um desses desenvolvimentos cujo desenlace seria vão contrariar, a palavra "psicanálise" se tornou polissêmica. Em sua origem, designou um determinado método terapêutico; agora também se tornou o nome de uma ciência, a ciência dos processos mentais inconscientes. Raras vezes essa ciência pode resolver plenamente um problema, mas parece chamada a prestar importantes contribuições nos mais variados campos do conhecimento (FREUD, 1976, p. 65, tradução livre).

A palavra "psicanálise" tornou-se polissêmica; passou a designar não somente um método terapêutico, mas também uma ciência – nos diz Freud –, afirmando, assim, o lugar social, político e científico da psicanálise ao se abrir sua interlocução com outras disciplinas. A psicanálise passa a desvendar as lógicas que organizam os costumes, a posição do sujeito, rasgando as camadas do discurso estrito da disciplina, navegando por mares de outros campos do saber (literatura e as artes em geral, geografia, antropologia, história).

O discurso analítico é, portanto, o desejo de Freud, uma aposta de ter lançado questões, de ter aberto caminhos a partir da descoberta do inconsciente. Na práxis analítica marcada pelo desejar – verbo aberto à invenção, não marcada por um imperativo superegóico –, vê-se a possibilidade de indagação acerca do que interroga o psicanalista no caso clínico e na cultura, questionando as teorias aprendidas e produzindo saberes que possibilitam ampliar a reflexão sobre as guerras, os fenômenos de massa, os mitos, as instituições e as cidades.

Invenção e criação: a escuta territorial

Danto (2019) nos apresenta, num riquíssimo material historiográfico, como Freud e os analistas da primeira e segunda gerações criaram, entre 1920 e 1938 em doze cidades situadas em sete países, clínicas vinculadas aos institutos de formação em psicanálise e instituições públicas e privadas para atendimento psicanalítico gratuito na área da educação com crianças de rua, abrigos, operários, jovens empobrecidos, etc..., ampliando de forma significativa o tratamento terapêutico para além da clínica privada.

Para Freud era necessário que a psicanálise não ficasse restrita ao consultório privado e estivesse no campo social para que houvesse uma real inserção do discurso analítico na sociedade. A fim de fazer valer o discurso analítico, Freud fez contatos políticos com o objetivo de implementar clínicas destinadas aos menos favorecidos. Nesse sentido, o "social" em Freud não se situa somente

na análise que faz da cultura e dos fenômenos sociais; a própria terapêutica se expande para novos contextos.

Esse resgate histórico é particularmente importante porque no Brasil são inúmeras as experiências de psicanalistas que, ao longo de muitas décadas, têm criado conhecimento e formas inovadoras de trabalho analítico que extrapolam o *setting* tradicional: em trabalhos em instituições públicas e privadas, de saúde e saúde mental, assistência social, direitos humanos, terceiro setor, espaços públicos, praças, rua; enfim, uma série de iniciativas que interrogam a prática clínica e podem fazer avançar o debate teórico e a práxis clínica. E, principalmente no que concerne à psicanálise no território das grandes cidades, multiplicam-se espaços públicos nos quais os psicanalistas se somam a coletivos culturais e movimentos sociais para atendimento à população de forma gratuita em um híbrido de práticas e desejos.

De nossa parte, criamos um método de trabalho em situações sociais críticas (BROIDE; BROIDE, 2015) denominado "escuta territorial". Esse método de investigação e pesquisa busca compreender as várias formas pelas quais indivíduos, grupos e coletivos estão no mundo e habitam determinados espaços sociais nas cidades; busca captar as marcas, inscrições, formas de laço que os sujeitos estabelecem no e com o território urbano.

A escuta territorial se inicia com uma imersão no campo de investigação que inclui o andar pela cidade, o contato com as pessoas, entrevistas individuais e em grupos – com comerciantes, moradores, instituições e espaços culturais – entre outros dispositivos de fala, conversa e escuta. Engloba a compreensão do cotidiano local e das diferentes manifestações sociais que ali ocorrem. Significa compreender como vivem, moram e trabalham as pessoas que circulam em um dado espaço geográfico.

A escuta territorial ocorre em consultorias, assessorias, capacitações, supervisões e pesquisas, nas políticas públicas, no terceiro setor e junto à iniciativa privada por meio de grupos e atendimentos individuais nos quais os determinantes inconscientes friccionam o caso social. O lócus no qual as distintas experiências que temos desenvolvido se encontram não define o trabalho. O que orienta, dirige e vetoriza a práxis é uma posição de escuta que coloca no cerne da experiência o desejo de analista e a relação transferencial como operador do trabalho clínico.

A partir da escuta territorial entendemos que o trabalho do psicanalista na cidade convoca a responsabilidade diante do mal-estar na cultura, do desamparo psíquico e social – que se apresenta nas formas mais comuns de sociabilidade –, dos interrogantes que colocam desafios e das desacomodações inerentes ao pensamento teórico, ao exercício clínico e à práxis psicanalítica.

Escutar é, de longe, um ato passivo. É uma atividade particular na qual a escuta promove a fala do outro; é um convite à fala do outro sem reservas. A arte de escutar é rítmica, desenvolvendo-se como uma arte respiratória (HAN, 2019). Em seu trabalho na cidade, o psicanalista coloca em relevo o inconsciente, lá onde a precariedade e o drama da vida humana se apresentam e clamam – num apelo resistencial – pela economia do pensamento, pela burocratização dos gestos e pelo ensurdecimento dos ouvidos perante o drama singular do sujeito em situação de vulnerabilidade.

O trabalho psicanalítico na cidade faz com que o analista coloque o corpo em cena para se embrenhar nas dobraduras da cidade. Esse ato abre cami-

nho para uma reflexão sobre a vida do sujeito, incluindo sua história, visão de presente e futuro e seus laços mais profundos com a comunidade e o território. Com isso constitui-se uma compreensão dos limiares e fronteiras, do que é visível e invisível nos interstícios do sujeito, nas malhas da cidade.

Desvendar as lógicas dos sujeitos que se tramam com os lugares de sua pertença nos territórios, nas cidades e com seus costumes exige atrever-se a rasgar o discurso do senso comum e perceber sinuosidades e as contradições expressas nas memórias faladas pelos resquícios de lembranças presentes nas esquinas, pelos fragmentos de um imaginário local; é ouvir e ler as marcas sulcadas que a cidade que habita cada sujeito lhe imprime. Os sujeitos são vividos pela cidade e por seu tempo.

Atualmente, diversos trabalhos psicanalíticos têm sido feitos levando em consideração, na escuta do sujeito, as relações com o território. Consolidam-se no Brasil práticas inventivas que nos permitem "construir saberes" e articular o habitar do sujeito nas cidades às formas pelas quais o sofrimento e as questões psíquicas são enunciados. Pensar as cidades a partir da psicanálise, portanto, é instituinte.

A psicanálise e a cidade

Cidade é significante. Assim sendo, cidade deflagra múltiplos sentidos pelos quais é possível trazer à tona significações e memórias, reconfigurando espaços e tempos. A cidade que esboçamos em nossa geografia tem a ver com a posição que assumimos: nossos repertórios conceituais, subjetivos, políticos e culturais. Diante das cidades estamos frente a um passado que se faz presente e que não cessa de se reestabelecer.

A cidade é humana por excelência. Nela estão presentes o desamparo e o desejo, os corpos, as moradias, as faltas de moradia, o transporte, o asfalto, enfim, as vidas que não se restringem às necessidades básicas e à proteção. A cidade atrita: o público e o privado, o particular e o universal, o sagrado e o profano, o dentro e o fora entremeiam-se. Podemos pensá-la com suas plasticidades, fraturas, ritmos, porosidades e fissuras, com sua organização e desorganização pela ação cotidiana de sujeitos e de instituições concretas, como a família, a escola, o trabalho.

Na cidade experimentamos o encontro/desencontro com o outro. A cidade é convívio, é compartilhamento do espaço público, mas pode não ser. Mas por que pode não ser? Porque as cidades existem em tensão. Essa tensão possibilita construir laços, mas, por outro lado, impede relações e vínculos entre os sujeitos. As cidades se formam a partir de sedimentos históricos e sociais que conformam as sociedades e ditam, em cada época, as formas dos relacionamentos humanos.

As cidades brasileiras contemporâneas trazem as marcas identitárias da casa-grande/senzala do Brasil colonial de Gilberto Freire, perfazendo uma territorialidade fechada, segregadora e excludente. A matriz das cidades brasileiras é a casa-grande do Brasil colonial e da escravidão. Às vezes é difícil reconhecer essas marcas. Às vezes essas marcas estão mais ou menos explícitas, mas estão presentes.

Ao longo do século XX, o processo de urbanização no Brasil foi sintetizado pela clivagem centro-periferia nas diferenças urbanísticas e socioeconômicas das cidades. A distinção de oferta de infraestrutura, acesso a serviços e

consumo caracterizaram grupos sociais que habitam diferentes espaços – os mais ricos nas áreas centrais infraestruturadas e os mais pobres nas periferias precárias.

Jessé de Souza (2017) argumenta que a visão do brasileiro como vira-lata, pré-moderno, emotivo e corrupto decorre de uma leitura liberal, conservadora e equivocada do passado. Para o autor, faz-se necessário reinterpretar a história do Brasil tomando a escravidão como o elemento estrutural que marca a sociedade brasileira.

> O passado que nos domina não é a continuidade com o Portugal pré-moderno que nos legaria a corrupção só do Estado, como o culturalismo dominante até hoje entre nós nos diz. Nosso passado intocado até hoje, precisamente por seu esquecimento, é o do escravismo. Do escravismo nós herdamos o desprezo e o ódio covarde pelas classes populares, que tornariam impossível uma sociedade minimamente igualitária como a europeia (SOUZA, 2017, p. 151).

Pensar essas camadas pelas quais são formadas as cidades brasileiras, que aparentemente são profundas e submersas, mas na verdade se revelam em superfície, talvez possa auxiliar e iluminar a escuta psicanalítica nos territórios marcados pelas situações sociais críticas, uma vez que é possível observar como a reverberação desses restos está presente nos atendimentos nos serviços de medidas socioeducativas, no sistema penitenciário, nas praças, no atendimento às mulheres vítimas de violência, nas clínicas do testemunho, nos despejos e remoções de grupos e pessoas nos espaços públicos.

As camadas que compõem as cidades fazem lembrar a referência de Didi-Huberman (2009) ao artista italiano Penone em sua definição do que é uma escultura. Para Penone, fazer uma escultura é fazer uma escavação.

> É fazer a anamnese do material onde se afundou a mão: o que a mão extrai do material não é outra coisa que a forma presente onde se aglutinaram, inscritos, todos os tempos do lugar singular que constituem o material, de onde ele extrai seu "estado nascente" [...] a memória é uma qualidade própria do material mesmo: a matéria é memória (DIDI-HUBERMAN, 2009, p. 55).

Matéria e memória extraídas em estado nascente pelo escultor também são os elementos com os quais o psicanalista trabalha. Freud aproxima o trabalho do psicanalista ao procedimento arqueológico, que também consiste na "arte da escavação". Em seu artigo "Construções em análise", Freud (1976b) argumenta que o psicanalista deve completar ou reconstruir o que foi esquecido pelo paciente, a partir dos indícios e dos traços deixados, dos restos narrados da experiência vivida.

Da mesma forma que o arqueólogo na escavação científica permanece atento aos vestígios pré-históricos e se depara com achados promissores que lhe indicam, ao escavar camada por camada, a cidade soterrada, o psicanalista deve proceder à análise dos fenômenos mentais, daquilo que permanece soterrado em função da repressão. Contudo, adverte que a psicanálise se depara com algumas diferenças: o psiquismo é muito mais complexo do que os objetos encontrados nas escavações arqueológicas e a construção é apenas um trabalho preliminar.

Para concluir

O enigma, a pesquisa e a invenção como cerne da experiência torna público o compromisso dos psicanalistas com seu ato: nas praças, nas ruas, com populações vulneráveis, nas mais diversas situações sociais críticas, sem a pretensão de formar unidades, tampouco encontros absolutos. O lócus no qual as distintas experiências se encontram não define o trabalho. Das políticas públicas ao terceiro setor, às iniciativas privadas, às supervisões, capacitações, assessorias, pesquisas, grupos e atendimentos individuais, os determinantes inconscientes friccionam o caso social.

O discurso psicanalítico é instituinte, com isso iniciamos nosso artigo. Instituinte de uma nova posição enunciativa no laço social. Esta nova posição no laço social faz com que justamente o sujeito possa estar o menos possível aderido a uma identidade, a uma imagem, a uma pregnância imaginária que o definiria como completo, uno. Por isso a psicanálise não é compatível com os sistemas totalitários de poder. Sempre que esses se instalam, é necessária a inventividade do analista para a colocação em ato do discurso analítico a fim de resgatar a polissemia das palavras, os atravessamentos inconscientes, os adventos do real.

Nessa perspectiva, manter o pensamento clínico e a capacidade crítica de refletir sobre as práticas psicanalíticas do consultório aos mais diversos contextos sociais é fundamental, é o que nos faz contemporâneos. Como refere Agamben (2009):

> Pode-se dizer contemporâneo aquele que mantém fixo o olhar no seu tempo, para nele perceber não as luzes, mas o escuro. Pode dizer-se contemporâneo apenas quem não se deixa cegar pelas luzes do século e consegue entrever nessas a parte da sombra, a sua íntima obscuridade.
>
> O contemporâneo é aquele que percebe o escuro do seu tempo como algo que lhe concerne e não cessa de interpelá-lo, algo que, mais do que toda luz, dirige-se direta e singularmente a ele. Contemporâneo é aquele que recebe em pleno rosto o facho de trevas que provém do seu tempo (AGAMBEN, 2009, p. 41).

O discurso analítico se constitui, e é laboriosamente construído, no cotidiano de uma práxis desenvolvida como um ofício, uma vez que são os pequenos gestos que podem vir a se transformar em uma obra, em ato de produção. O discurso psicanalítico como práxis instituinte não se deixa cegar pelas luzes do século. Retira, colhe de seus pequenos gestos a força dos levantes.

Referências

AGAMBEN, G. **O que é o contemporâneo? e outros ensaios.** Chapecó: Argos, 2009.

BROIDE, E.E.; BROIDE, J. **A psicanálise em situações sociais críticas:** metodologia clínica e intervenções. São Paulo: Escuta, 2015.

DANTO, E.A. **As clínicas públicas de Freud:** psicanálise e justiça social. São Paulo: Perspectiva, 2019.

DIDI-HUBERMAN, G. **Ser crânio:** lugar, contato, pensamento, escultura. Belo Horizonte: Ed C/Arte, 2009.

FREUD, S. (1937) Construcciones en el análisis. In: _____. **Obras completas:** vol. XXIII. Buenos Aires: Amorrortu, 1976a.

_____. (1925[1924]) Presentación autobiográfica. In: _____. **Obras completas:** vol. XX. Buenos Aires: Amorrortu, 1976b.

GAY, P. **Uma vida para nosso tempo.** São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

HAN, B-C. **La expulsión de lo distinto.** Buenos Aires: Herder, 2019.

SOUZA, J. **A elite do atraso:** da escravidão à Lava Jato. Rio de Janeiro: Leya, 2017.

ARTIGO

AS DIMENSÕES DO TEMPO NA FORMAÇÃO E NA PRÁTICA DOS PSICANALISTAS

The dimensions of time in psychoanalysts formation and practice

Robson de Freitas Pereira[1]

Resumo: O presente ensaio busca apresentar algumas considerações relativas as diferentes dimensões do tempo a partir das contribuições da psicanálise em nossa cultura. A descoberta do inconsciente e o reconhecimento de que este se estrutura como uma linguagem implica em consequências para a prática e a formação dos psicanalistas.

Palavras-chave: Tempo. Inconsciente. Real. Sinthoma. Psicanalista.

Abstract: This essay intends to present some considerations regarding the different dimensions of time given by the contribuitions from psychoanalisys to our culture. The discovery of the unconscious and the recognition that it is structured as a language implies consequences for the practice and formation of the psychoanalysts.

Keywords: Time. Unconscious. Real. Sinthome. Psychoanalyst.

Sabendo que só o tempo,
ensina a gente a viver
Paulinho da Viola

I get high with a little help from my friends
Joe Cocker/Lennon & McCartney

As discussões sobre o tempo transcendem a própria psicanálise. O tema vem sendo estudado há séculos em diversos campos, sejam eles filosóficos, históricos, antropológicos, físicos ou mesmo religiosos (o calendário anual ocidental é fruto de uma bula papal do sec. XVI).

Entretanto, a psicanálise contribui para nossa cultura com uma escuta singular que subverte o senso comum relativo ao tempo e espaço. Dentro deste senso comum, numa perspectiva convencional, o tempo é tomado a partir de uma linearidade que avança do passado para o presente em direção ao futuro. O sujeito seria, em sua dimensão individual ou coletiva, o resultado dessa linearidade ou continuidade progressiva. Acrescentemos ainda que num passado mais remoto, os desígnios do futuro eram lidos/traduzidos pelos oráculos a partir do vento que balançava as árvores sagradas[2] ou pelas entranhas das aves abatidas.

[1] *Psicanalista. Membro da Associação Psicanalítica de Porto Alegre - APPOA. Entre outras publicações é co-autor de "*Cinema – o divã e a tela*", Ed. Artes&ofícios; "*Sargento Pimenta Forever*", ed. Libretos; "*La clinique du espéculaire dans l'ouvre de Machado de Assis*", Ed. ALI/Paris. Também colabora com as publicações "*Lapsus calami - revista de psicoanalisis*"; Ed. Letraviva/BsAs e "*Analuein - Journal de la FEDEPSY", Strasbourg/Fr. E-mail: rpereira755@gmail.com*

A partir de Freud e da descoberta do inconsciente, a relação com o tempo deixa de ser linear. Escutando a histeria, abriu caminho para o reconhecimento de que o sujeito está ancorado no seu dizer, com uma fala que revela e atualiza a relação com sua verdade; onde até mesmo o evento mais traumático pode ser fantasiado. O inconsciente, em suas manifestações, demonstra que o tempo cronológico é o que menos importa. Nos sonhos, o passado retorna, os mortos falam conosco como se estivessem vivos e as situações do cotidiano se misturam com cenas de um futuro onde ainda somos crianças. O tempo foi subvertido, para nossa formação e compreensão do que acontece conosco, é importante reconhecer que o passado, mesmo ficcional e impossível de ser desvelado completamente, determina o presente.

Desta forma, as dimensões do tempo na psicanálise têm esta singularidade inaugurada por Freud e retomada por Jacques Lacan, onde este reafirma a concepção de que o inconsciente se estrutura como uma linguagem. Em poucas palavras: somos *falasseres*, nossa humanidade depende desta estranha intimidade com a palavra que nos habita ("a verdade essencial é o desconhecido que me habita"[3]). Desta forma, falar em análise é revelador dessa temporalidade subjetiva em que a verdade do sujeito, no que tange sua posição desejante, está articulada por um tempo lógico e não mais cronológico e linear.

Ora, para sermos coerentes com esta lógica que rege o inconsciente, a formação do psicanalista também deve levar em consideração estas premissas citadas. Levando em conta os conhecidos marcos referenciais da formação – análise pessoal, estudo da teoria, supervisão da prática –, temos que reconhecer a importância da relação com os pares com os quais temos uma transferência de trabalho institucional. Além disto, em nosso campo de estudo figura a fortuna crítica da própria psicanálise, juntamente com as produções de outros campos da cultura – principalmente aqueles autores que reconhecem a contribuição da psicanálise para suas disciplinas, como é o caso da antropologia, da história e das artes (existem inúmeros outros exemplos, porém vamos nos referir a dois fragmentos). E aqui insistimos com Freud e Lacan, parafraseando o poeta Carlos Drummond de Andrade: o psicanalista deve ser cultivado. Não para exibir erudição; seria só mais um reforço do narcisismo, ou mesmo para exercitar um diletantismo que traria alívio para seu trabalho exaustivo. O reconhecimento da cultura que nos forma é fundamental. Caso contrário, como escutar os indivíduos que estão inseridos numa comunidade? Um psicanalista deve estar à altura de seu tempo, da prática linguageira de seu tempo. Daí, reconhecer que ele também participa dos discursos que inconscientemente organizam nossa pólis é uma posição ética. O inconsciente é o discurso do Outro – aforisma de Lacan reiterado em diferentes momentos de seu ensino, pode sintetizar o que escrevemos acima. Este Outro, com maiúscula, é o outro lugar, a outra cena, o campo de linguagem, das enunciações que possibilitam nossa inserção no mundo e que sejamos falados pelo inconsciente. O sujeito do inconsciente se esclarece no encontro com outras disciplinas. Em outras palavras, o desejo do analista e seu exercício na prática estão intimamente articulados com o reconhecimento da herança cultural[4] na qual ele está inserido.

1 História e arte

Nesta contribuição de outros campos para nossa formação, alguns autores nos chamam atenção no trabalho com a dimensão do tempo. Georges Didi-Huberman, em seu livro *Diante do tempo – história da arte e anacronia das imagens*[5], faz uma interessante proposição a respeito de como podemos

"educar" nosso olhar e compreender o valor simbólico das imagens. Tomemos a imagem da escultura de Bernini – *A verdade despida pelo tempo*[6] (Figura 1) – como uma epígrafe visual:

Figura 1 - A verdade despida pelo tempo

(BERNINI,1646/1652)

Bernini, que expressara o êxtase de Santa Tereza (escultura que pode ser visitada na Igreja de Santa Maria della Vittoria, em Roma[7]), agora mostra a verdade expressa no corpo, na nudez feminina. Nunca é demais lembrar o quanto Freud expressou claramente sua interrogação diante do mistério do corpo da mulher. Sem falar que Lacan, em diversos momentos de seus seminários, escritos e conferências enunciou: A Mulher não existe[8] ("*La Femme n'existe pas*"). Outro de seus aforismos que ainda é objeto de discussões e controvérsias.

Nos interessa ressaltar as ressonâncias entre as concepções de *anacronia* das imagens, o ritmo de tempos heterogêneos e a permanência destas imagens através do tempo como obras de arte. Não entraremos em detalhes com relação ao intenso e aprofundado trabalho que Didi-Huberman vem produzindo (vide sua série de seis volumes *O olho da história*), na proposta de um ensaiar ver e um ensaiar dizer diante da imagem ou do texto que nos é dado a ler/ver.

Aqui parece-nos haver uma ressonância com as dimensões do tempo para a psicanálise: quando pensamos na formação, tornar-se analista, fazer-se analista, somos levados a ter que elaborar o que retorna neste movimento.

Didi-Huberman (2019) propõe que diante da pintura estamos diante de um objeto de tempo complexo, tempo impuro: "uma extraordinária montagem de tempos heterogêneos formando anacronismos". Cito:

> Diante de uma imagem – por mais antiga que seja – o presente nunca cessa de se reconfigurar, se não queremos ser pretenciosos "especialistas". Diante de uma imagem – por mais recente e contemporânea que seja, ao mesmo tempo o passado nunca cessa de se reconfigurar, visto que essa imagem só se torna pensável numa construção de memória... Diante de uma imagem, enfim, temos que reconhecer humildemente isto: que ela provavelmente nos sobreviverá, somos diante dela o elemento de passagem, e ela é, diante de nós, o elemento do futuro, o elemento da duração (*durée*). A imagem tem frequentemente mais memória e mais futuro que o ser (*étant*) que a olha."[9] (p.16)

Uma tal declaração amplia as possibilidades de leitura e posicionamento, levando um psicanalista a não mais fazer simplesmente psicanálise aplicada, mas a tomar tal declaração como um conhecimento significativo para sua própria formação.

A historiadora Nicole Loraux, pesquisadora da Grécia Antiga, também faz uma defesa do anacronismo como instrumento efetivo para o trabalho do historiador[10]. A formação do psicanalista também tem algo de anacrônico. No sentido de romper com o tempo medido cronologicamente, não está em linha contínua de desenvolvimento. Ela (a travessia de formação) se desdobra na pergunta homônima quanto ao final de uma análise – finita ou infinita? A formação também tem uma dimensão permanente, como afirmava Freud: tudo recomeça com cada analisante, em cada nova sessão. Mesmo depois de autorizar-se a prática (quaisquer que sejam as diferentes formas de reconhecimento institucional), retroativamente, um psicanalista busca dar conta de seus atos, ao longo do tempo de sua prática.

2 O tempo na psicanálise – tópicos

Como já dissemos, Lacan também irá propor que o tempo que comparece no inconsciente não se apresenta pela sucessão linear entre passado, presente e futuro, mas que se desdobra numa articulação entre: o *instante de olhar*, o *tempo para compreender* e o *momento de concluir*. Esta abordagem das dimensões temporais tem efeitos clínicos, conceituais e políticos na história da psicanálise.

Vide a polêmica do tempo variável das sessões, mote para a *excomunhão* de Lacan em 1963 e a consequente fundação da EFP (Escola Freudiana de Paris) em 1964[11]. Isto foi uma polêmica restrita ao campo psicanalítico. Hoje em dia temos outras demandas relativas ao tempo da análise, que excedem os muros de nosso campo, devido à hegemonia do sistema financeiro que quer fazer da instantaneidade de suas operações globais e virtuais um modelo para a vida contemporânea. Voltaremos a isto. Por enquanto, vamos a algumas referências de Lacan quanto ao tempo da análise e do inconsciente.

Algumas referências – *O tempo lógico e a asserção de certeza antecipada: um novo sofisma* (1945)[12] onde somos apresentados à dialética dos três

tempos: *instante do olhar, tempo para compreender* e *momento de concluir*. Resumidamente, estas dimensões temporais são elaboradas a partir de um "sofisma": o jogo dos três prisioneiros. O diretor da prisão tem cinco discos na mão, três pretos e dois brancos. Propõe um jogo onde os prisioneiros obterão sua liberdade se responderem uma questão: qual a cor do disco que ele porta em suas costas. Os outros prisioneiros podem ver sua cor – branca ou preta, mas cada um terá que decidir a cor do disco que carrega nas costas. O primeiro que "adivinhar" terá que dar uma explicação lógica para sua descoberta. Ora, a possibilidade de deduzir sua própria cor está intimamente ligada à cor que ele vê nas costas dos outros dois. De onde se deduz que a saída é individual, mas depende dos outros que imediatamente após o primeiro se precipitam pela porta, sabendo qual sua cor. Esta lógica possibilita que Lacan, ao final do texto, proponha uma ampliação da leitura, comentando que os grupos sociais também se regem por uma lógica de alienação/separação, nos remetendo ao Freud de *Psicologia de massas e análise do eu* no sentido de que o sofisma proposto (asserção subjetiva antecipatória) pode ser aplicado a um número indefinido de sujeitos (n+1) com as seguintes proposições:

> 1º) um homem sabe o que não é um homem;
>
> 2º) os homens se reconhecem entre si como sendo homens;
>
> 3º) eu afirmo ser homem, por medo de ser convencido pelos homens de não ser homem.
>
> Movimento que fornece a forma lógica de toda assimilação "humana", precisamente na medida em que ela se coloca como assimiladora de uma barbárie e, no entanto, reserva a determinação essencial do Eu (LACAN, 1998).

O coletivo vem a ser o sujeito do individual. Em outras palavras, a reafirmação de que a decisão é singular, mas não sem os outros.

Seguimos com alguns aforismos de Jacques Lacan emitidos em diferentes momentos que sustentam a complexidade da posição do analista, seu desejo e formação/transmissão.

> O analista se autoriza de si mesmo (1967, Proposição de 9 de outubro),[13]... e por alguns outros (1974, Les non dupes errent)[14].
>
> A psicanálise é intransmissível (1978)[15], "é embaraçoso que cada analista seja forçado – pois é preciso que ele seja forçado – a reinventar a psicanálise.
>
> Tel que maintenant j'en arrive à le penser, la psychanalyse est intransmissible. C'est bien ennuyeux. C'est bien ennuyeux que chaque psychanalyste soit forcé – puisqu'il faut bien qu'il y soit forcé – de réinventer la psychanalyse.

Dizendo de uma forma bem sintética, o que nos interessa sublinhar aqui, ao relembrarmos estes aforismos, é o caráter de impossibilidade que acompanha o trabalho de toda análise. Esta lógica se sustenta no reconhecimento de um real impossível de simbolizar – seja na clínica, seja na transmissão. Há um resto intransmissível, para que a transmissão da psicanálise seja possível. Esta

possibilidade de transmitir uma experiência segue a lógica do não todo, este que reconhece a distância radical entre as palavras e as coisas. Dizendo de outra maneira, a descoberta do inconsciente com o consequente reconhecimento de que o eu "não é senhor em sua própria casa" implica uma impossibilidade de totalização para a psicanálise.

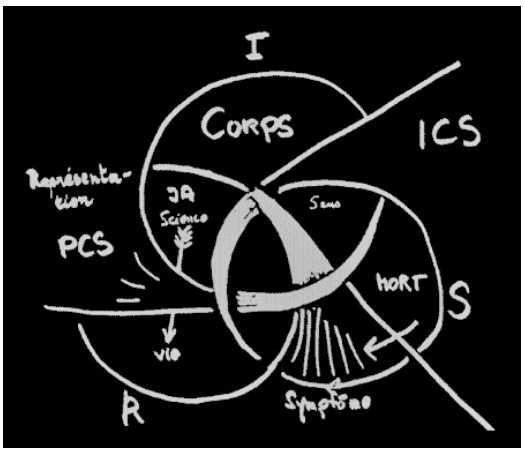
3 Topologia e o tempo

Num de seus últimos seminários, Lacan (1978/1979) retoma uma referência ao tempo em sua articulação com a práxis: "Há uma correspondência entre a topologia e a prática. Esta correspondência consiste no tempo. A topologia resiste, é nisto que reside a correspondência" (*La topologie résiste, c'est en cela que la correspondance existe*")[16].

Resistência do simbólico de deixar-se engolfar completamente pelo imaginário; pois nossa tendência a antecipar uma unidade, ou os próximos passos, leva a uma inflação do imaginário (por exemplo, sustentar a ilusão de que poderia haver uma fórmula milagrosa de como se conduzir na vida). Construção de um *savoir-faire* que articule os tempos de compreender e de concluir de forma não cronológica; pois imaginário e simbólico são dimensões da palavra que sustentam o sujeito. Dizendo de outra maneira, interpretamos (concluímos) e depois buscamos compreender, dar conta dos efeitos retroativamente. Faz parte de nossa responsabilidade.

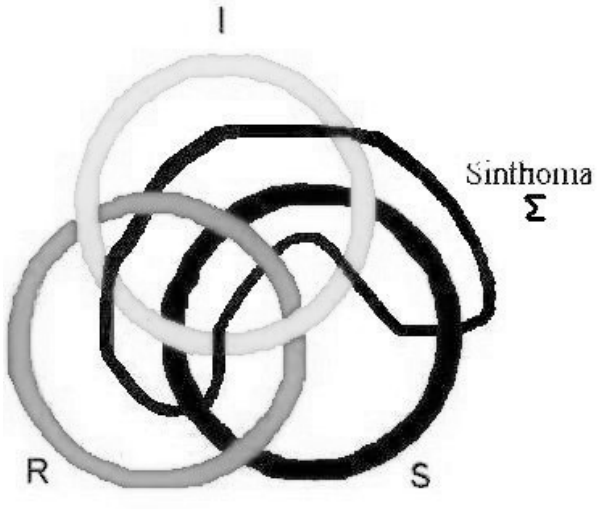
Também na medida em que a topologia nos permite fazer uma série de metáforas[17]. A começar pela função da Metáfora Paterna encarregada de barrar o gozo materno e possibilitar o desejo para um sujeito. Ou ainda, na conferência *A terceira* e no seminário *O sinthoma*, só para citar dois exemplos que mostram este trabalho intenso de encontrar formas de representação do que há de irrepresentável no inconsciente. Relembrando: nestes textos, podemos visualizar nas Figuras 2 as condições do corpo, morte e vida expressadas em sua relação com as dimensões do imaginário (corpo), real (vida) e morte (simbólico). Ou mesmo para poder elaborar conceitos como gozo do Outro (JA), sentido e sintoma na articulação real/imaginário (gozo do Outro), imaginário/simbólico (sentido) e simbólico/real (sintoma). Na figura 3 fica demonstrada a construção do enlace borromeano com quatro elementos: real, simbólico, imaginário e sinthoma, a fim de evidenciar o quanto a relação do sujeito ao Outro (ao grande Outro) se sustenta numa relação sintomática, não necessariamente patológica.[18]

Figura 2 – Nó borromeano da Terceira



Fonte: elaborado pelo autor.[19]

Figura 3 - Nó borromeano com o quarto elo (sinthoma)



Fonte: elaborado pelo autor.[20]

Além disto, ao tomarmos a palavra *resistência*, ampliando sua dimensão conceitual, podemos reafirmar posições importantes para a prática psicanalítica (aqui retomamos algumas questões sobre as demandas contemporâneas). Em outros termos: ao não ficarmos somente na vulgata de que ela (resistência) é somente empecilho ao trabalho analítico, poderemos levar em consideração haver uma dimensão da resistência que é inerente à condição humana (quem fala resiste) que possibilita a sustentação da prática analítica. A topologia dos nós, com sua propriedade borromeana, que enlaça as dimensões da palavra (RSI), passa a ser um importante trabalho de suporte do sujeito do inconsciente, uma vez que a topologia, apesar de ser instrumento de lógicos e matemáticos, não se confunde com matematização da vida, ou cálculo, ou mesmo com produção de algoritmos – tão disseminada em nossa atualidade.

Cada vez mais, há uma demanda de tratamentos que orientem as pessoas sobre o que fazer na vida de forma pragmática – como arrumar parceiros de forma segura, como educar os filhos, como consumir drogas moderadamente, ou mesmo como deixar uma adicção qualquer. Afinal, somos bombardeados todo o tempo com ofertas de consumo com objetos de "nosso" interesse. Qualquer pesquisa na internet, sobre o que quer que seja, gera uma oferta imediata de produtos similares por tempo indefinido. Você já voltou da viagem, mas continuam a ser oferecidas passagens e hospedagens para o local. A consequência é lógica: por que não demandaríamos uma terapêutica que estivesse na mesma linha? Eu apresento meu sofrimento e você me oferece os objetos, ou os comportamentos adequados para meu bem-estar. Assim não preciso pensar muito além do Eu cotidiano e posso adquirir o que é melhor para mim. Para isto não é necessário inconsciente; um bom conselho basta. Entretanto, sabemos que para ser efetiva, qualquer terapia precisa da transferência, ou seja, uma crença no suposto saber do outro a quem dirigimos nossa palavra, seja ele terapeuta, *coaching* ou psicanalista.

A questão fundamental (ética) é: o que fazemos com esta demanda? Como estabelecemos na prática a diferença entre conduzir um tratamento e conduzir a vida de uma pessoa? E, tenhamos por resolvida uma antiga polêmica no campo psicanalítico: é falso afirmar que quem se interessa pelas determinações

inconscientes não se importa com os sentimentos do paciente/analisante. A verdade é que somos profundamente afetados pelo que escutamos, mas buscamos oferecer com uma escuta ativa, uma possibilidade que vá um pouco além da passividade de consumo, ou mesmo da arrogância implícita no excesso de individualismo (às vezes não tão implícita). É importante dar-se conta de que nossa vida é mais rica e complexa do que uma publicidade visual, virtual ou impressa, sempre discursiva, parece nos sugerir. E que mesmo os sintomas dos quais, eventualmente, queiramos nos livrar são sinais de um sujeito e não de uma doença. Fazer este percurso não se mede pelo tempo do relógio, um tratamento pode durar mais ou menos tempo.

Aqui nosso trabalho retorna, *torna-se*: um psicanalista é sinthoma da psicanálise. Reconhecer este real implica uma ética de responsabilidade permanente com a psicanálise e com nosso tempo. Singular, mas não sem os outros.

Notas

2. Os carvalhos de Dodona e o oráculo de Delfos são duas destas expressões.

3. *O Outro*, in *O amor natural*, pag 102. Carlos Drummond de Andrade. Rio de Janeiro: Record,1992.

4. Não vamos entrar aqui na discussão que diferencia cultura e civilização. Para nosso propósito neste texto tomamos a definição estabelecida por Freud em seu livro *O mal-estar na cultura* (*Das Unbehagen in der Kultur*).

5. Georges Didi-Huberman- "*diante do tempo – história da arte e anacronia das imagens*", editora ufmg, belo horizonte, 2019.

6. *A verdade despida pelo tempo*, Bernini, 1646/52, Galeria Borghese, Roma. Também intitulada *A verdade descoberta pelo tempo*.

7. Quem já visitou a Basílica de São Pedro, no Vaticano, pode contemplar a grandiosidade do altar principal; outra das obras de Bernini.

8. Atenção para a letra A maiúscula, indicando que se trata de A Mulher e não das mulheres.

9. Georges Didi-Huberman – opus citado.

10. *Elogio do anacronismo*, in Tempo e História, org. Adauto Novaes. Cia das Letras, São Paulo, 1994.

11. Elisabeth Roudinesco descreveu detalhadamente esta história em sua obra *História da psicanálise na França*, principalmente no volume II e na biografia *Lacan – história de uma vida e de um sistema de pensamento*.

12. in *Escritos*, Zahar Ed., Rio de Janeiro, 1998.

13. In "Proposição de 9 de outubro de 1967 sobre o psicanalista da escola". J. Lacan. Outros Escritos.pag 248.

14. "[...] un psychanalyste s'autorize de soi meme... et quelques autres". Disponível em www.staferla.free.fr/S21/S21%20NON-DUPES…pdf Acessado em 20/10/2019.

15. Conferencia de encerramento do 9º Congresso da Escola Freudiana de Paris sobre "A transmissão",em 09/07/1978. Publicado em Lettres de L´École, 1979, nº 25, vol. II, pags 219-220. Tradução André Oliveira Costa.

16. In J. Lacan, La topologie et le temps. Seminaire 1978/1979. Leçon 1 (21/11/78), pag 7. Publication hors commerce. Document interne à ALI –Association lacanienne internationale et destiné à ses membres.

17. "La topologie est exemplaire, elle permet dans la pratique de faire un certain nombre de métaphores." (21/11/78). Opus cit. pag 9

18. Os desdobramentos de elaboração a partir das figuras apresentadas poderão ser objeto de trabalho em outro momento. Aqui ficam somente como indicações, ainda que precárias.

19. elaborado pelo autor a partir de adaptação de figura utilizada na conferência La Troisieme. Disponível em www.staferla.free.fr/Lacan/La_Troisieme.pdf . acesso em 20/10/2019.

20. elaborado pelo autor, a partir de adaptação de figura utilizada no seminário "O sinthoma". Disponível em www.2.bp.blogspot.com/-661DsIA4vM/2a16f6.jpg. Acessado em 20/10/2019.

Referências

ANDRADE, C.D. O outro. In: **O amor natural**. Rio de Janeiro: Record, 1992.

DIDI-HUBERMAN, G. **Diante do tempo:** história da arte e anacronia das imagens. Belo Horizonte: UFMG, 2019.

LACAN, J. **La topologie et le temps.** Seminário. 1978/1979. Publication hors commerce. Document interne à ALI –Association lacanienne internationale et destine à ses membres. Também disponível em: <http://gaogoa.free.fr/SeminaireS.htm>. Acesso em: 2 set. 2019.

LACAN, J. O tempo lógico e a asserção de certeza antecipada: um novo sofisma. In: _____. **Escritos.** Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

LORAUX, N. Elogio do anacronismo. In: NOVAES, A. (Org.). **Tempo e história**. São Paulo: Cia das Letras, 1994.

ARTIGO

POR UMA POLÍTICA DAS IMAGENS E DOS GESTOS: SOBREVIVÊNCIA, RESISTÊNCIA E TESTEMUNHO[1]

For a politics of images and gestures: survival, resistance and testimony

Alexei Conte Indursky[2]

Resumo: O presente artigo procura debater o estatuto político e ético das imagens oníricas a partir de sua interface clínica. Para tanto, realiza-se uma análise da obra de Charlotte Beradt, *Os sonhos no Terceiro Reich*, em que a jornalista alemã coleta sonhos de conterrâneos alemães no momento da tomada do poder do nazismo. A partir daí são discutidas as noções de imagem onírica em Sigmund Freud e Walter Benjamin, e de gesto em George Didi-Huberman e Aby Warburg, destacando sua potência crítica e ética sobre como se posicionar frente o retorno de movimentos autoritários que testemunhamos. Em um segundo momento, tais imagens oníricas são interpeladas a partir de uma vinheta do Projeto Clínicas do Testemunho. Procura-se pensar o testemunho como forma de quebrar o silenciamento imposto tanto pela violência de Estado quanto pelas formas sintomáticas e patológicas que nossa sociedade propôs para uma superação da ditadura.

Palavras-chave: Imagens oníricas. Sobrevivência. Gesto. Resistência. Testemunho.

Abstract: This paper discusses the political and ethical status of dream images from their clinical interface. To this end, an analysis is made of Charlotte Beradt's The Dreams in the Third Reich, *in which the German journalist collects dreams of German countrymen at the time of seizure of power by nazism. From there, the notions of dream image in Sigmund Freud and Walter Benjamin, and gesture in George Didi-Huberman and Aby Warburg, are discussed, highlighting their critical and ethical power on how to position ourselves against the return of authoritarian movements that we witnessed. In a second moment, such dream images are questioned from a vignette of the Clinical Testimony Project. We try to think of the testimony as a way to break the silencing imposed by both state violence and the symptomatic and pathological forms proposed by our society to overcome dictatorship.*

Keywords: Dream images. Survival. Gesture. Resistance. Testimony.

Introdução

"No terceiro dia após a ascensão de Hitler ao poder, o senhor S. de sessenta anos, dono de uma fábrica de porte médio, sonhou que era moralmente despedaçado, porém mantinha-se fisicamente intacto" (BERADT, 2017, p. 29).

[1] *O presente artigo foi originalmente apresentado num ciclo de palestras intitulado* Arredores da imagem: elementos para uma pedagogia da imaginação, *em outubro de 2018, na Faculdade de Educação da UFRGS.*

[2] *Psicanalista. Doutor em Psicanálise e Psicopatologia pela Universidade Paris 7, Sorbonne. Membro da Associação Psicanalítica de Porto Alegre (Appoa). E-mail: alexei.indursky@gmail.com*

Nesse sonho, o empresário recebia a visita inusitada de Joseph Goebbels, ministro da propaganda nazista, e era obrigado a saudá-lo na frente de todos os seus empregados obedientemente enfileirados. No entanto, eis que ao tentar levantar a mão para acenar o gesto nazista, ele demora um tempo desmesurado, como se seu braço se opusesse a realizar a humilhação a que ele estava predestinado. Ao final desse gesto, Goebbels lhe diz "eu não desejo a sua saudação" e vai embora deixando o senhor S. com a mão estendida até o final do sonho, sob o olhar frio e indiferente de seus empregados.

É com essa imagem onírica que Charlotte Beradt (2017) inicia seu livro *Os sonhos no Terceiro Reich*. A jornalista alemã justifica a escrita desse livro após uma discussão acalorada sobre política, quando ela ainda morava na Alemanha, e o senhor S. lhe conta esse sonho. Nesse momento, uma ideia se consolidou nela:

> [...] a de que sonhos como esse não deveriam se perder. Caso o regime, como um fenômeno de época, viesse a ser julgado algum dia, esses sonhos poderiam ser usados como *provas*, pois pareciam estar repletos de informações sobre os afetos e os motivos das pessoas quando acionadas, como pequenas rodas, ao mecanismo totalitário [...] Sonhos desse tipo, continua a autora, parecidos com diários noturnos, por um lado pareciam registrar, minuciosamente, como *sismógrafos*, o efeito no interior da pessoa, de acontecimentos políticos externos; [e] por outro lado derivavam de uma atividade psíquica involuntária. Dessa forma sonhos poderiam ajudar a interpretar a estrutura de uma realidade prestes a se tornar pesadelo (BERADT, 2017, p. 33-34, grifos do autor).

A reflexão que eu gostaria de propor inicialmente repousa precisamente na potência da imagem, mais especificamente na imagem onírica, como forma de resistência ao terror totalitário. Interessa-me pensar como, não raro, é somente quando nos permitimos habitar ou fabricar os arredores dessas imagens sobreviventes que um testemunho pode emergir enquanto ato de resistência ao terror; ato que permite a criação de um limiar de alteridade, que impede que o sujeito sucumba ao ódio, à indiferença ou mesmo ao suicídio. Mas igualmente ato de publicização, que precisará passar por um circuito de afetos, representações e negociações para se constituir propriamente como testemunho. Nesse sentido, almejo pensar como nessa tramitação psíquica e social são atualizados os pares verdade/impostura, reconhecimento/desmentido e justiça/ressentimento em nosso laço social.

Para tanto, gostaria de propor primeiramente uma reflexão sobre o estatuto dessas imagens oníricas através dos sonhos apresentados por Beradt. Permito-me propor uma chave de leitura cruzada desses sonhos: lê-los ao mesmo tempo sob o prisma freudiano e benjaminiano. Isto é, sonhos como expressões singulares que nos atualizam e "informam" sobre nosso desejo e, ao mesmo tempo, sonhos como modos de vida que dizem de uma coletividade, de uma época que nos atravessa e nos constitui. Sonhos, portanto, como uma dobradiça entre o público e o privado, o subjetivo e o político.

Em um segundo momento, trarei uma vinheta de um caso atendido pelo Projeto Clínicas do Testemunho, realizado entre 2013 e 2017, proposto pelo Ministério da Justiça/Comissão de Anistia, e executado pela Sigmund Freud Associação Psicanalítica e Instituto Appoa em Porto Alegre. Trata-se de um projeto pioneiro de reparação psíquica dos afetados pela ditadura civil-militar,

cujo operador principal foi o testemunho, mais especificamente o testemunho como forma de quebrar o silenciamento imposto tanto pela violência de Estado quanto pelas formas sintomáticas e patológicas que nossa sociedade propôs para uma superação da ditadura. Procurarei mostrar o caso de um testemunho inaugural que ao ser publicizado passou por essa espécie de negociação que atualizou as formas sintomáticas de recepção de uma verdade frágil e fugidia, que, quando confrontada com as exigências de veridicção histórico-jurídicas, padece e é desmentida pela própria sociedade.

Imagem onírica e sobrevivências

A única pessoa que tem uma vida privada na
Alemanha é aquela que dorme.
Robert Ley, chefe de organização do Partido Nazista.
(BERADT, 2017, p. 29)

Gostaria de contrapor essa frase de Robert Ley com uma questão que se impõe a todos nós nesse momento de retorno de movimentos autoritários em nossa geopolítica: se o sonho pode ser nosso refúgio contra o terror, como sonhar e desejar quando a realidade é insuportável?

No livro de Charlotte Beradt, podemos notar que a questão da imagem onírica é apresentada, logo na justificativa de seu livro, através de duas declinações. A primeira é o sonho como "prova da existência do nazismo", para o "caso de um futuro julgamento" (BERADT, 2017, p. 33). A segunda apresenta o sonho como um sismógrafo dos efeitos que a violência de Estado engendra sorrateiramente na subjetividade dos sujeitos.

Essa dupla declinação é crucial. Ela põe em cena uma dialética própria ao regime de existência da imagem onírica, se não da imagem em sua ampla acepção.

Como sabemos, o sonho se dá, por excelência, em um lugar sem testemunha ocular, isto é, sem *testis*, segundo o vocabulário de Émile Benveniste (1995): não há provas de que sonhamos o que dizemos que sonhamos. No entanto, o que poderia sugerir sua fraqueza, a ausência de testemunha e, portanto, de realidade ontológica, parece constituir ao mesmo tempo sua potência: por residirem nesse *topos* que escapa à visibilidade, os sonhos serviriam para mais bem captar as frequências infravermelhas de um sismo que em breve irá solapar a realidade que incautamente nos serve de abrigo.

Para Sigmund Freud (1980) os sonhos possuem uma estrutura de ficção, através da qual o sujeito pode figurar seu desejo. Todavia, podemos pensar essa estrutura ficcional de duas formas. Por um lado, de acordo com a teoria psicanalítica, os sonhos tomam emprestado os restos diurnos como material a dar forma aos conteúdos recalcados que retornam no presente, demonstrando aquilo que ele chamou de indestrutibilidade do desejo (FREUD, 1980). Isto é, apesar de tudo, desejamos. O que Freud testemunhou em sua época é que mesmo em situações extremas o sujeito fabrica imagens que põem em jogo o pior, para tentar resolvê-las, sobreviver a elas através do movimento do desejo.

Por outro lado, Walter Benjamin propõe uma teoria desiderativa do sonho, ou seja, voltada para o futuro, ao invés do retorno do recalcado freudiano. Para Benjamin, as imagens que apresentam um sonho coletivo, como as passagens parisienses, a arquitetura, a moda e, por que não, as imagens de nosso cenário

político, estão prenhes de sentidos a serem construídos *a fortiori*. Ele tinha em mente a célebre frase de Michelet: "Cada época sonha a seguinte" (BENJAMIN, 1989, p. 4). Nessa perspectiva, ele propõe que, enquanto a relação do presente com o passado é temporal, a relação do "sido" com o "agora" é dialética, não é um decurso ou atualização, mas uma imagem saltitante que engendra um devir.

É através dessa dupla acepção das imagens oníricas que proponho olharmos os sonhos relatados por Charlotte Beradt. Por um lado, eles trazem situações em que as pessoas perdem toda a reação frente à presença de oficiais nazistas; alguns sonham que estão em casas sem paredes, em uma exposição total ao terror. Outras sonham que falam uma língua que não sabem falar, pois caso seus sonhos estivessem sendo monitorados pela SS elas não seriam presas por conspiração. Ou seja, a imagem do sonho dá figuração ao clima de sobredeterminação, de "não tem o que fazer", e, ao mesmo tempo, engendra gestos de resistência, como o braço do senhor S. que teima em não levantar. Por outro lado, temos sonhos que antecipam o porvir. Como a mulher que sonha que está em um restaurante em que está escrito "proibido parasitas", frase que no sonho lhe parece completamente *nonsense*, mas que na realidade acaba por antecipar a lei de segregação racial. Isto é, sonhos que engendram um futuro, ainda que um futuro sinistro.

A peculiaridade dos sonhos engendrados sob o terror, contudo, é que eles trazem à tona a dificuldade de suportar uma realidade que é desmentida enquanto tal, tida como impostura pelo entorno sócio-político-cultural em que foi concebida. A marca desse desmentido nos sonhos é normalmente apresentada por um gesto de humilhação ou desumanização. É assim que depois de Goebbels dizer "eu não desejo a sua saudação" e sair da fábrica, o braço do senhor S. permanece fazendo o gesto nazista. Novamente, um traço do *nonsense* que todo sonho guarda e que, ao mesmo tempo, satura as condições oníricas. Se o sonho é o bastião do sono, segundo Freud, que protege o sujeito do despertar, esse traço do *nonsense* vem demonstrar que o sujeito colocou em questão ali o ponto em que a coisa pega, que o faz despertar, e que, segundo Lacan, é o que permite sua interpretação.

Nesse caso, esse ponto insuportável do senhor S. revela igualmente uma servidão voluntária – expressão de Étienne de la Boetie (1987) que estabelece toda a possibilidade de reflexão da política moderna – em que, frente à sobredeterminação de sentido do braço que permanece estendido por um tempo demasiado longo, há também um lugar de refúgio em obedecer a alguém que, dessa forma, lhe confere um sentido e função social. Nas palavras de Beradt, "a liberdade como peso, a servidão como alívio" (BERADT, 2017, p. 131). Temos que nos perguntar quantas pessoas hoje em dia estão com os braços estendidos em busca de um lugar social que lhes confira sentido e função social. Questão, é claro, que não escapa à responsabilidade individual e coletiva de apoiar esse gesto.

De toda forma, como comenta Cristian Dunker no prefácio do livro de Beradt:

> Esses sonhos não são nem histórias sobre como resistir às contingências obscenas da vida política, nem narrativas sobre a possibilidade de sobrevivência subjetiva graças aos atos heroicos de liberdade [...] A graça e caráter insubstituível desses relatos é que eles trazem essas duas coisas acontecendo ao mesmo tempo, mas pela via do negativo (BERADT, 2017, p. 24).

Por exemplo, o caso de uma professora que sonha com um novo *Diktierer* em sua escola (espécie de neologismo onírico que condensa duas palavras, diretor e ditador) e que antecipa o que iria acontecer a partir de 1933, em que todos os docentes que não aderissem ao partido seriam destituídos de seus postos; processo, aliás, descrito com maestria por Victor Klemperer, em seu livro-diário *LTI, a língua do Terceiro Reich*[3]. No sonho, essa professora, que nunca fala publicamente, vê-se impelida a dar um passo à frente e denunciar que a pessoa que está sendo acusada pelo novo *Diktierer* de ser um traidor é, na verdade, uma pessoa correta, "de bem". Quando o *Diktierer* não se demonstra sensibilizado pelo seu argumento, eis que um feixe de luz azul surge no sonho envolvendo o *Diktierer*. Alguns exclamam "é um milagre", ele será deposto. Contudo, a luz rapidamente sucumbe à imponência do diretor e o sonho se extingue. Instante fugaz do sonho, de pausa, de *arrêt-sur-l'image*, que parece capturar em si toda tensão envolvida na trama entre desejo, estética e as formas de resistência. Detenhamo-nos nele.

A luz que aparece nessa imagem onírica não apresenta um horizonte de redenção determinado, uma ação que poria fim ao arbítrio, destituindo o poder do tirano. Muito antes, ela atesta um regime de existência intermitente e fugaz, cuja temporalidade é precisamente a de uma suspensão momentânea do poder que, ainda que não o deponha, acaba por engendrar uma nova temporalidade, um recomeço, no caso, o despertar. Nos termos do filósofo francês George Didi-Huberman (2011), essa imagem encarnaria a tensão entre a imagem *luce*, isto é, a luz ofuscante do progresso capitalista e da sociedade de controle espetacular, e as *lucioles*, as imagens-vaga-lume, aquelas que não se apresentam senão sob a forma de uma duração fugidia, cuja percepção e significação não se dão de formas totais e perfeitas.

Imagens-vaga-lume – ele assim as nomeia – que não possuem a força de alçarem-se ao estatuto de prova, como o pretendia Beradt, mas permanecem precisamente nessa subfrequência do representável e do visível, tal como um sismógrafo subjetivo. Não imagens da salvação e redenção, mas imagens que sobrevivem ao terror, e assim permitem que "organizemos nosso pessimismo, ou seja, que descubramos um espaço de imagens" (BENJAMIN apud DIDI-HUBERMAN, 2011, p. 118).

Portanto, diante dos sismos que antecedem e anunciam o terremoto – o terror propriamente dito –, organizar o pessimismo é a primeira tarefa de sobrevivência.

O gesto e as formas de *pathos*

Mas se há uma força de resistência que se anuncia através do sonho, de suas imagens oníricas, de como elas implicam o psiquismo e o corpo do sujeito como refúgio ao terror, há igualmente nessas imagens uma estranha repetição de gestos, de formas que se anunciam através desses terremotos. Ou seja, as imagens de Beradt nos lembram que nessa sobrevivência há também uma política da imagem, dos gestos do poder e de resistência que retornam, mas retornam diferentes, sob novas roupagens, trazendo consigo a espessura de todo o passado. Daí que o fascismo não possa ser reduzido à compreensão de sistemas teológico-políticos que permitem que a democracia regrida a estados de exceção. Há algo no fascismo que só pode ser compreendido a partir de sua dimensão libidinal e afetiva, isto é, de como o povo, de tempos em tempos, deseja submeter-se à tirania. E essa dimensão libidinal se expressa invariavelmente

pelas imagens, pelos sonhos, pelos gestos que ela veicula, tal como o braço do senhor S.

Nesse sentido, se Didi-Huberman se interessa pelas imagens sismológicas de Charlotte Beradt, logo após analisar o comentário supracitado de Benjamin, esse interesse é tudo menos um acaso. É que essa é também a expressão que Aby Warburg emprega para sua tarefa de psico-historiador das imagens sobreviventes (*nachlebens*) (Didi-Huberman, 2013); o historiador seria um sismógrafo que percebe a movimentação das placas tectônicas que irrompem no presente, revelando os sintomas que haviam sido soterrados pelas ondas do progresso próprias a cada época (Helenismo, Paganismo, Idade Média, Renascença, as Luzes, a Modernidade positivista...).

Para Warburg, a historiografia positivista ao perfazer uma continuidade lógica dessas épocas teria perdido a capacidade de escutar uma estranha forma de sobrevivência das imagens que parecem se atualizar sem cessar (Didi-Huberman, 2013). Como, por exemplo, nas mênades do paganismo que, passando pelas ninfas da Renascença de Botticelli, vêm desaguar na iconografia charcotiana dos corpos histéricos contorcidos na Salpêtrière: é que seu retorno não é o resultado de uma purificação, da sublimação expressa pelo artista, nem tampouco de uma estrutura universal dos símbolos. As imagens sobrevivem através das formas de *pathos* (*pathosformeln*) que elas conservam nos gestos. Ou seja, sua transmissão se dá não por aquilo que é elaborado por um sujeito, por uma geração ou uma época, mas precisamente por aquilo que retorna enquanto sintoma. Sintoma, ou seja, forma do *pathos* que se encarna no gesto; expressão que, a meio caminho entre o humano e o monstro, cultura e psiquismo, corpo e soma, vício e virtude, nos habita à nossa revelia.

Daí que o projeto de Warburg também tenha conhecido uma grande resistência, seguida de uma grande higienização. Primeiro porque quisera-se ver em seu trabalho uma aproximação à teoria de Carl Jung. No entanto, em Warburg não há padrão de estrutura universal do símbolo que se atualiza na singularidade do sujeito ou particularidade das culturas: há uma transmissão pelo sintoma. Segundo porque omitira-se que esse historiador-sismógrafo, assim como Nietzsche, procurara capturar os movimentos dionisíacos do devir de demasiado perto, com demasiada intensidade e, assim como este, acabara conhecendo um episódio psicótico importante; quis o destino que seu sismógrafo fosse fortemente abalado, sendo internado e tratado, ironicamente, por Ludwig Binswanger, sobrinho de Otto Binswanger, psiquiatra de Nietzsche.

Revitalização importante que Didi-Huberman (2013) realiza desse pensador esquecido e pagão de nossa contemporaneidade. Sobretudo porque essa depreciação de sua obra toca naquilo que a imagem poderia nos informar de nossa diacronia histórica e que na tradição do pensamento ocidental ficou relegado à episteme das trevas, como bem mostrou Michel Foucault (2002) em *As palavras e as coisas*. O pensar por analogias, semelhanças, emulações... revelava algo de um gaio saber informe que, a partir do Renascimento, fora gradualmente expulso da paisagem de nosso pensamento racional. As imagens, devido à alta propensão à associação, aos enganos das sensações e emoções e à falta de rigor lógico, não poderiam nos permitir descobrir os nexos causais que, como elos materiais do subterrâneo de nosso tempo, nos ligam com o passado.

Recuperação, portanto, que nos implica igualmente enquanto psicanalistas, pois o imaginário, e logo a imaginação, esteve em baixa em nossos estudos, conhecendo ali somente o lugar do engodo, da alienação, daquilo que, sem a

estrutura simbólica, padecia de verdade ao sujeito. É igualmente por isso que Didi-Huberman (2013) irá discordar, em momento quase ímpar de sua obra, com o diagnóstico de Giorgio Agamben (2018), quando o pensador italiano diz que o sujeito ocidental haveria perdido seus gestos. As imagens-vaga-lume de Beradt, ressalta Didi-Huberman, nos servem de alerta para mostrar como há muitas garrafas ao mar, regimes de imagens e gestos que, precisamente quando antecipamos a destruição e aniquilação da experiência, nos lembram como é necessária uma política das imagens sobreviventes.

Isto é, não basta gritar "golpe!", "fascismo!". Uma política da imagem é antes de tudo uma forma de reconhecermos na estética uma das principais contribuições para as estratégias de enfrentamento ao poder e seus efeitos nefastos no psiquismo. A estética como produtora de novas formas de relação que modificam nosso pensar e nossa prática clínica e política. Portanto, uma política das imagens implica um segundo passo: da sobrevivência à resistência.

Retomando a dialética entre imagens-vaga-lume e imagens-prova, é necessário que reflitamos como as estratégias de denúncia dos arbítrios que estamos testemunhando em nossos tempos sombrios esbarram numa pressa, numa espécie de adesão das imagens-vaga-lume das ditaduras de outrora a imagens-prova dos arbítrios atuais. Expor a sobrevivência dos gestos do poder através de imagens-vaga-lume não significa colar presente e passado.

Há uma frase de Primo Levi que sintetiza perfeitamente esse esforço que as imagens sobreviventes nos suscitam. Ele diz: "a razão, a arte, a poesia não nos ajudam a decifrar o lugar desde o qual elas foram banidas" (LEVI, 1989, p. 139). Ou seja, a imagem-prova não pode ser habitada desde seu centro de total significação e percepção, é preciso habitarmos os arredores da imagem para engendrarmos sua significação. Todo o perigo reside em utilizarmos imagens-vaga-lume como imagens-prova. É preciso de imagens-vaga-lume para que signifiquemos as imagens-provas, para que estas comecem a tornar-se visíveis pelo olhar daqueles que querem, apesar e contra tudo, crer.

É a partir dessa dialética que proponho pensarmos uma vinheta de um caso do Clínicas do Testemunho, em que uma imagem-vaga-lume pôde servir de amparo para a construção de uma resistência contra o esquecimento, e por fim engendrou um testemunho amparado por provas jurídico-históricas.

Que te sirva de vela[4]: da sobrevivência à resistência

Ao longo da realização do Clínicas do Testemunho foram desenvolvidos dispositivos clínicos chamados Grupos de Testemunho. Um participante em particular se engajou em um grupo proferindo a curiosa frase: "não quero testemunhar. Tenho pouco tempo de vida e muita militância para ser feita". Não obstante sua resistência, ele sempre voltava ao grupo, com sua frase em ritornelo. Em suas falas, apreendia-se, não por acaso, que ele produzira uma amnésia após sua liberação; não lembrava nada de sua prisão, com quem estivera preso, quem o torturara, nem para onde tinha sido levado depois que seu corpo quebrara. Tudo o que sabia é o que lhe haviam dito: depois de sua prisão no Estado X, ele teria sido levado para o Estado Y. Evento que, todavia, permanecia sem direito de sítio, fragmentado em meio à sua amnésia protetora.

Na época, ele era integrante do grupo de resistência armada; fato sabido, inclusive, por muitos dos participantes do Grupo de Testemunho. Entretanto, devido a suas falas confusas e sem referências espaço-temporais, não tardou para que alguns desses membros insinuassem que seu testemunho seria falso: "é

pouco provável que tenhas estado em tal cidade". "Não há relatos de ninguém da organização que tenha te conhecido lá." Ou ainda, "nessa época ainda não havia tortura". O campo grupal apresentava-se, assim, atravessado por uma tensão importante: ao mesmo tempo que abria a possibilidade de compartilhar histórias silenciadas há muito tempo, ele reatualizava as disputas de memória, legitimidade e autoridade sobre quem pode se alçar à condição de testemunha.

Sem embargo, à medida que o grupo passa a compartilhar essas histórias, uma série de imagens começa a invadir o psiquismo desse participante. Em uma delas, ele acorda num quarto, não sabe nem onde, nem como chegara lá; lembra apenas do olhar turvo, borrado pela irradiação de uma luz, que entrava pela janela oposta à da cama em que estava deitado. Ao debruçar-se no umbral dessa janela, ele lembra, com uma vivacidade crescente, a despeito da dor imensa que sentia no corpo, por que ficou feliz ao ver, no horizonte, o cintilar do mar.

Minha hipótese é de que essa imagem-vaga-lume, "do mar que cintila", serviu-lhe como vela, parafraseando o dito popular mexicano. Isto é, uma imagem arrancada do inferno que, apesar de não lhe revelar "o lugar desde o qual fora banida", retomando Primo Levi, permitiu-lhe um refúgio psíquico contra o terror. Esse cintilar que lhe retorna desde o mar parece lhe devolver um olhar do Outro, precisamente aquilo de que ele fora privado ao longo das sessões de tortura. Esse evento parece ter servido para a confecção de uma testemunha interna, de algo que o olha, que permite engendrar uma reflexividade e alteridade. No entanto, quando ele comunica esse fato aos demais participantes do grupo, não obtém nenhum retorno positivo, mas novamente a suspeita e rejeição. "Mar? Não existia nenhuma prisão ou centro clandestino de tortura perto do mar...". Assim, ele parece ser jogado novamente na opacidade de anos de amnésia.

O curioso é que, ao compartilhar essa imagem-sobrevivente, ele se permite compreender melhor os sentidos dessa "amnésia", cuja formação não parece se situar no registro da ação do recalque, isto é, numa estratégia inconsciente de proteção de lembranças que permaneceriam inacessíveis à formação de imagens pelo pré-consciente. Mas, antes, numa espécie de ruína ou fóssil da memória, cujos eventos não podem ser, todavia, transcritos pelo psiquismo e restam circulando à revelia do sujeito, ao custo de invadirem sua consciência de forma abrupta e com despertar de grande angústia. Conforme nos lembra Giorgio Agamben, em *Ideia da prosa*,

> [...] onde acaba a linguagem, começa não o indizível, mas a matéria da palavra. Quem nunca alcançou, como no sonho, esta substância lenhosa da língua, a que os antigos chamavam *silva* (floresta), ainda que se cale, está prisioneiro das representações (AGAMBEN, 2012, p. 27).

Amnésia, pode-se pensar, fora o nome que ele dera a essa situação de uma memória que escapava ao efeito do significante, remetendo-o à substância lenhosa e repleta de afetos da linguagem.

Eis que esse participante relata um sonho. Ele está num corredor e à sua frente há duas portas. Ele abre a da direita e depara-se com o grupo de testemunho, em círculo, que espera sua entrada; algumas pessoas riem, sequer notam sua presença. Uma forte angústia o invade e ele fecha a porta, volta ao corredor e dirige-se à porta da esquerda. Ele entra e depara-se com uma sala escura, iluminada parcamente por uma lamparina que pende do teto. Ele defronta-se de imediato com a sala em que foi torturado; os agentes do Dops o esperam. Dessa

vez ele experimenta o terror e, em gesto contínuo, fecha rapidamente a porta tentando retornar à da direita. Quando se vira para abri-la, ele recebe um tapa no rosto e acorda.

O sonho relatado acima demonstra a pertinência das hipóteses de Sandor Ferenczi (1992), psicanalista húngaro, sobre as dimensões sócio-políticas como partes constituintes do trauma. Isto é, a de que o trauma é não somente tributário do evento em si, mas também das condições sócio-políticas de ter o evento reconhecido enquanto tal. Isto é, segundo o autor, o ato de desmentir um evento é tão traumatogênico quanto o excesso que a violência engendra. As duas salas parecem colocar em cena a fragmentação psíquica vivida pelo sujeito. Por um lado, a situação de assujeitamento totalitária que permanecera durante anos sem lugar de sítio em seu psiquismo; por outro, a situação grupal, que vem atualizar esse não lugar, através do signo do desmentido, da suspeita, do "silêncio de morte", do falso testemunho, senão de uma impostura, em que ele buscaria se passar por testemunha de um evento que não teria vivido.

O tapa na cara, esse gesto maior de desumanização, assim como nos sonhos relatados por Beradt, vem se instalar precisamente nessa passagem de difícil travessia como índice de atualização do trauma: tanto à violência do torturador quanto à recusa do grupo em acolher sua frágil narrativa. No entanto, proponho pensarmos que a própria produção onírica, por mais angustiante que seja, já é uma tentativa de instauração de uma passarela entre os mundos cindidos pela violência totalitária. Ela permite à situação traumática uma espacialidade para ser representada, e ao mesmo tempo indica uma saída – penosa e não sem o despertar de angústia – que a vivência grupal permite.

A dialética das imagens-sobreviventes: da resistência ao testemunho

Como compreender esse fenômeno a partir dos operadores psicanalíticos? Proponho pensá-lo como uma dialética das imagens-sobreviventes, em que essas imagens, situadas no hiato entre o real e o simbólico, invadem o sistema perceptivo e ganham um forte poder de atração sobre o psiquismo, precipitando o sujeito na tentativa de suturar, apesar e contra tudo, os pontos não simbolizados da experiência. Se a amnésia traumática é uma forma de proteção, através da repressão de um evento em nível da consciência, as imagens plásticas do trauma podem ser pensadas como percepções sobrecarregadas de intensidade que colocam em questão o próprio solo de inscrição do trauma.

A pergunta que devemos nos colocar aqui seria: como guardar um evento que se inscreve tal como lava na superfície do psiquismo? Lembremos das ponderações de Freud (1974) relendo a *Gradiva* de Jensen: como podem as cinzas – esse elemento pueril – ser, ao mesmo tempo, testemunhas da destruição e apoio da conservação?

Seria nessa dialética entre conservação do traço e liquidação do excesso, aparição e desaparição, precariedade e intensidade, intermitência e permanência, cinza-traço e pó-ruína, que emergiriam essas imagens plásticas e discursos maleáveis, cuja tentativa de enlace com o significante colocam em questão não somente seu estatuto de verdade, mas também as condições de recepção social enquanto parte constitutiva de sua fabricação. Nesse sentido, frente à precariedade de um evento cujo estatuto de existência não foi atribuído pelo outro, ou cuja narrativa não pode ser amparada por uma prova factual de sua realidade, é a disponibilidade e "interpelabilidade" do seu receptor que acaba por garantir outro *topos* de inscrição para essas imagens, diluindo o excesso de intensidade,

reconfeccionando a dimensão da reflexividade psíquica, permitindo que o sujeito se veja e se escute em uma nova posição na cena.

Com efeito, passadas algumas semanas, esse participante acaba encontrando um pesquisador da Comissão Estadual da Verdade de X que lhe indica, através do cruzamento de outros testemunhos, a possibilidade de que ele estivera preso naquele Estado e que provavelmente passara pelo Hospital X, cujo prédio teria vista para o mar. Ele é assim convidado a dar seu depoimento nessa comissão, que dura mais de cinco horas, durante as quais ele encontra outros testemunhos semelhantes e que o permitem recordar nomes, lugares, pessoas.

O que me parece importante ressaltar nessa dialética da imagem-sobrevivente e da imagem-prova é seu caráter transicional, em que a procura de um interlocutor que possa escutar e acolher uma verdade que padece e cai no momento de sua enunciação é parte constitutiva da narrativa. A transição operada no testemunho desse participante, no momento em que ele pode deixar de ocupar a posição de suspeito para poder narrar os fragmentos de sua experiência para uma Comissão de Estado engajada em registrar sua história, é algo reparador para esse sujeito. Reparador precisamente pelo fato de ele poder se deslocar da posição do falso testemunho, ou ainda do desmentido estipulada por Ferenczi. Isto é, aquele que precisou fragmentar uma parte de si para sobreviver e viveu, ao longo dos anos, desautorizado frente a si e aos demais para narrar essa história. A abertura dessas imagens-sobreviventes indicava que nessa repetição e literalidade da cena do horror restava outra cena a ser revisitada.

À guisa de conclusão, gostaria de retomar essa dimensão precária, frágil e fugidia das imagens oníricas, assim como de outras imagens. Engendrar uma resistência passa, cada vez mais, pela atenção que podemos conferir a essas imagens sobreviventes. O relato dos sonhos de sujeito que anteciparam o terror por vir e dos sujeitos que passaram pelo arbítrio da ditadura só podem sobreviver ao inferno ao contarem com a delicadeza e ética de uma escuta e recepção que não recaia no erro de pretender-se verídica, eficaz, total. Essas imagens nos ensinam que nossa memória individual, coletiva e histórica é sempre o produto de disputas políticas, de embates que não revelam "o lugar desde o qual foram banidos", senão através de falas fragmentárias, de imagens fugidias, da sobrevivência intermitente dos modos de resistência. Ruínas psíquicas e políticas em constante atualização, cuja narrativa testemunho algum poderia pretendê-la por inteiro, cujo rastro parece não se materializar senão através dos perigos e das tensões de um presente desde sempre dominado pelo espaço da exceção. Os sentidos do testemunho, bem como de nossos dispositivos clínicos e pedagógicos, confrontam-se assim, mais do que nunca, com a necessidade de se reinventar em sua sobrevivência ética e política.

Notas

[3] Victor Klemperer, professor de filologia na Universidade de Dresden, foi destituído de seu posto em 1935. Desde 1933, ele decide manter um diário no qual guarda diariamente as modificações que o governo nazista vai impondo na língua alemã, como forma de resistência à desumanização totalitária.

[4] Dito popular no México, empregado notadamente no Dia dos Mortos, usado por Jean Allouch em *Erótica do luto: no tempo da morte seca*.

Referências

AGAMBEN, G. **Ideia da prosa.** Belo Horizonte: Autêntica, 2012.

_____. Para uma ontologia e uma política do gesto. **Flanagens,** 21 mar. 2018. Disponível em: <http://flanagens.blogspot.com/2018/03/para-uma-ontologia-e-uma-politica-do.html>. Acesso em: 26 nov. 2019.

BENJAMIN, W. **Paris, Capitale du XIXe Siècle:** le livre des passages. Paris: Les Édtions du Cerf, 1989.

BENVENISTE, E. **O vocabulário das instituições indo-européias:** vol. 2: poder, direito, religião. Campinas: Unicamp, 1995.

BERARDT, C. **Sonhos no terceiro reich.** São Paulo: Três Estrelas, 2017.

BOÉTIE, E. de la. **Discurso da servidão voluntária.** São Paulo: Escuta, 1987.

DIDI-HUBERMAN, G. **A imagem sobrevivente:** história da arte e tempo dos fantasmas segundo Aby Warburg. Rio de Janeiro: Contraponto, 2013.

_____. **Essayer voir.** Paris: Les Éditions de Minuit, 2014b.

_____. **Imagens apesar de tudo.** Lisboa: KKYM, 2014a.

_____. **Sobrevivência dos vaga-lumes.** Belo Horizonte: UFMG, 2011.

FERENCZI, S. Confusão de língua entre os adultos e a criança. In: _____. **Psicanálise IV.** São Paulo: Martins Fontes, 1992.

FOUCAULT, M. **As palavras e as coisas.** São Paulo: Martins Fontes, 2002.

FREUD, S. A interpretação dos sonhos. In: _____. **Edição standard brasileira das obras psicológicas completas:** vols. 4 e 5. Rio de Janeiro: Imago, 1980.

_____. Delírios e sonhos na grádiva de Jensen. In: _____. **Edição standart brasileira das obras psicológicas completas:** vol. 9. Rio de Janeiro: Imago, 1974.

_____. Lembranças encobridoras. In:_____. **Edição standart brasileira das obras psicológicas completas:** vol. 3. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

LEVI, P. **Naufragés et rescapés:** quarante ans après Auschwitz. Paris: Gallimard, 1989.

KLEMPERER, V. **LTI, la langue du troisième Reich.** Paris : Michel Albain, 1996.

BREVE APRESENTAÇÃO

Brief Presentation

A seção Em Pauta desta edição é especial, pois tem como consigna os **30 anos da Sigmund Freud Associação Psicanalítica**. Bárbara de Souza Conte e Eurema Gallo de Moraes, duas das fundadoras da instituição, contam sobre os movimentos, os fundamentos e ações da instituição nessas três décadas.

Ao darem seus testemunhos sobre a história da instituição, os trabalhos *(In)discrição e ações criminosas: de Freud à SIG* e *Sigmund Freud Associação Psicanalítica: um projeto de autonomia* colocam em cena não apenas a trajetória da instituição, mas também o ofício do psicanalista e o devir da psicanálise.

SIGMUND FREUD ASSOCIAÇÃO PSICANALÍTICA: UM PROJETO DE AUTONOMIA

An autonomy project from the Psychoanalysis Association Sigmund Freud

Eurema Gallo de Moraes[1]

Resumo: Escrever sobre os trinta anos da Sigmund Freud Associação Psicanalítica é dar um testemunho sobre a história institucional e, ao fazê-lo, igualmente, abrir uma reflexão em relação à psicanálise e ao ofício de psicanalisar.

Palavras-chave: Psicanálise. Sigmund Freud. Associação de Psicanálise. Projeto de Autonomia.

Abstract: To write about the thirty year anniversary of the Sigmund Freud Psychoanalysis Association is to testify about the history of the Association, and by doing so, also opening the opportunity to reflect on psychoanalysis itself and on the profession of being a psychoanalyst.

Keywords: Psychoanalysis. Sigmund Freud. Psychoanalysis Association. Autonomy Project.

> Sabemos que até agora a ciência pôde lançar muito pouca luz sobre os enigmas deste mundo; o barulho dos filósofos nada mudará isso, apenas a paciente continuação do trabalho que tudo subordina à exigência de certeza pode gradualmente produzir mudança. Ao cantar na escuridão, o andarilho nega seu medo, mas nem por isso enxerga mais claro (FREUD, 2014, p. 26).

> O projeto psicanalítico, se é aceito, induz desta maneira uma norma para julgar as instituições, segundo obstaculizem ou facilitem o acesso dos sujeitos à sua autonomia e segundo sejam ou não capazes de conciliar dita autonomia com a autonomia da coletividade (CASTORIADIS, 1997, p. 188).

Colocar em pauta os trinta anos da Sigmund Freud Associação Psicanalítica não é meramente escrever sobre um fato histórico, mas, sim, adentrar as ondulações do tempo. Trata-se de dar um testemunho sobre a história institucional, mas, ao fazê-lo, igualmente, abrir uma reflexão em relação à psicanálise e ao ofício de psicanalisar. Nesse intuito de reflexão, Luís Claudio Figueiredo (2003, p. 103) afirma que a "psicanálise é impertinente"... e é! Se reconhecermos que ela tem, desde sempre, uma dimensão criativa e produtora capaz de gerar, den-

[1] *Psicanalista. Doutora pela Universidade Autônoma de Madrid – UAM – Espanha. Membro Pleno da Sigmund Freud Associação Psicanalítica. E-mail: euremagallo@gmail.com*

tro de certas condições, o novo, o inusitado, deixando, por onde passa, suas digitais, mas também de espalhar a *peste* do efeito *unheimlich* da percepção: o outro como diferença. Se assim o reconhecermos, então, sem dúvida, a psicanálise carrega em si essa qualidade desconcertante.

A psicanálise é impertinente na medida em que, inspirados pelo espírito inquieto de Sigmund Freud, os psicanalistas não cessam de reformular seus paradigmas e renovar a leitura e a interpretação de seus conceitos. Essa postura inquietante é essencial tanto para escutar as contemporâneas expressões da dor e do sofrimento psíquico, quanto para pensar sobre as variações históricas do mal-estar no enfrentamento dos desconsertos de emergências no social, bem como nos redemoinhos destes tempos, os quais nos pressionam devido às turbulências da cultura.

É inquestionável que a psicanálise promove a construção de um pensamento sobre a vigência de um raciocínio renovado e renovador. Acredita-se que essa permanência se mantenha através da interrogação não apenas como mediadora da escuta e do efeito do reconhecimento da percepção do estranho, mas também como caminho surpreendente para a investigação.

Alicerçamos em um movimento desejante os traços de um esboço e, posteriormente, a definição de um projeto inovador na transmissão da psicanálise. Assim, nasceu a Sig, a qual, inaugurada, então, como Núcleo de Estudos Sigmund Freud, concretiza a realização deste projeto sustentado na autonomia da psicanálise. A Sig, ao ultrapassar a marca da repetição, inova, na diferença, apresentando, no marco de sua criação, uma outra configuração como instituição psicanalítica, considerando-se as condições que marcavam o ensino e a transmissão da psicanálise naqueles tempos de 1989.

Inovação e autonomia estão completamente alinhadas àquilo que foi pensado por Sigmund Freud ao ofertar à humanidade, no apagar das luzes do século XIX, uma proposta na qual o sujeito é o protagonista. Nessa perspectiva, esse também é o compromisso da Sig.

Desde o início, o paradigma que a Sig apresenta refere-se à consistência na transmissão teórica da obra freudiana e na observância do tripé para a formação em psicanálise, na qual a análise do candidato é uma escolha pessoal e intransferível, ou seja, um paradigma forjado no escopo da autonomia. Nesse sentido, entende-se que, na condição de candidato a uma formação, carrega-se o sujeito de inconsciente que somos, isto é, descentrados em relação ao si mesmo e tensionados na relação com o outro. Na vigência desse paradigma, portanto, um processo de análise é sempre um sujeito em análise. Para Figueiredo (2003, p. 110),

> [...] faz parte do trabalho do psicanalista não apenas propiciar a experiência do inconsciente, mas protegê-la, cultivá-la, transformando aquela experiência em alguma coisa essencial, como uma nova e mais rica possibilidade de experimentar a si e ao mundo.

A transmissão, a supervisão e a análise formam um repertório amplo no sentido do saber, do saber de si, do saber do outro, sendo assim uma experiência dialógica de passagem e, como tudo em psicanálise, tem os seus desdobramentos a posteriori. Ou seja, são seus efeitos os operadores *do pensar o saber para fazer*, portanto todos os elementos do tripé devem, entre ressonâncias e dissonâncias, produzir efeitos analíticos. São campos de fronteiras distintas, mas

os três, sem reserva à dúvida, são atravessados e fertilizados em transferência. Tanto o rigor teórico como a liberdade de escolha do analista e do supervisor sempre fizeram parte dos fundamentos de base da instituição, reconhecidos e afirmados, desde então, como valores inquestionáveis de um projeto de autonomia.

Tomando a direção de pensar acerca do que são os valores inquestionáveis para a psicanálise, encontra-se no pensamento transformador do filósofo e psicanalista Cornelius Castoriadis a definição de um *projeto de autonomia*. A ideia de autonomia que ele propõe implica a suposição do inconsciente, com o consequente descentramento do sujeito e a desmistificação do sujeito consciente de si, sendo assim compatível com a construção e mesmo condição para a construção de uma subjetividade autônoma.

Entende-se, portanto, que, para Castoriadis, a busca de autonomia se dá como projeto político e coletivo, encontrando sua condição de possibilidade na singularidade do sujeito. Quando aproximada a um projeto de transmissão e formação em psicanálise, a ideia de autonomia amplia-se abarcando, também, em um contexto institucional, as dimensões de reciprocidade individual e coletiva no compromisso com o alcance e o vigor da psicanálise freudiana.

A leitura de Freud, efetivada por Castoriadis, revela certa apropriação original da metapsicologia freudiana e desdobra-a em especulações que não se restringem ao psíquico. Desenvolve, assim, na consistência de seu pensamento, uma dimensão fundamental do humano que se entrelaça ao psíquico: o social-histórico. Observa-se, nesse ponto de sua proposta teórica, que o interesse é mostrar a autenticidade do sujeito reflexivo e autônomo da filosofia, pensado pela psicanálise como um ser capaz de perceber a verdade como um problema, e não como uma impossibilidade. Nessa direção, "Castoriadis tem presente, e nunca descarta, as aporias da subjetividade postas por Freud, a partir da existência do inconsciente, das pulsões e do recalque, que tornam o projeto de busca de uma subjetividade sempre problemático ou inconcluso" (PASSOS, 2006, p. 3).

Tendo como pano de fundo esses aportes teóricos, reconheço que os marcos da construção de nossa instituição já circunscreviam problemáticas que poderiam vir a ocorrer ao implementar um projeto de autonomia. Assim, remanejamentos necessários, reordenamentos e reconfigurações também são encontrados, quando se trata de adentrar ondulações produzidas com o passar do tempo. Porém cabe, na visita à história, reconhecer o esforço para seguir desenvolvendo, no mais amplo sentido, o projeto de autonomia em relação à psicanálise, com o qual a Sig inova, renova-se e segue assinando a autoria de sua história.

Neste testemunho, os marcadores das páginas que ilustram a narrativa da instituição são, inevitavelmente, também permeados por memórias pessoais. Assim, registra-se a expectativa de que, por meio desta publicação, a elas possam se somar outras lembranças e diversos testemunhos, relativos ao giro de cada um, nos espaços institucionais. O ponto comum segue sendo a escolha pela Sig como território para descobrir os sinuosos caminhos da psicanálise.

Um projeto de autonomia resguarda sempre em sua estrutura a hospitalidade à transformação. Em 1997 encontro o registro de uma das primeiras alterações, no que diz respeito à modalidade de gestão. O organograma foi repensado, passando, dessa forma, a constituir-se uma diretoria, com presidente e diretores, eleita a cada dois anos, para pensar, administrar e gerir os trâmites os quais perpassam a dinâmica e a vida institucional. Essa modalidade ampliou e

modificou significativamente a experiência até então vigente de gestão, na qual ocorria o revezamento de uma dupla entre as fundadoras.

O marcador mais ilustrativo de mudança aconteceu na despedida do ano de 2007, quando, em Assembleia Geral, decidiu-se avançar o limite imposto pela nomenclatura de fronteira de "núcleo de estudos" para a ampliação sob a denominação de Sigmund Freud Associação Psicanalítica. Associar-se é somar para seguir inovando e renovando um projeto construído na marca da autonomia, é criar encontros em desencontros de ideias, é dividir ações para somar resultados. Uma associação soma e potencializa diferenças sustentando-se no exercício de uma convivência ética entre seus associados.

Nas interlocuções institucionais, os registros históricos já indicavam impasses teóricos e pessoais, os quais desencadearam desacertos irremediáveis, como exemplificam as inflexões entre Freud e seus contemporâneos Jung, Rank, Fliess e um pouco mais leve com Ferenczi. Infelizmente, são embates de forças desmedidas em que se enfrentam o fascínio pelo poder, as reivindicações narcisistas, marcando certa presença, também, o risco de sedução teórica, alinhavados no manejo perverso das transferências e nos entraves de identificações idealizadas.

O desafio institucional da psicanálise é não operar no desmentido dessas percepções, mas enfrentá-las com o suporte valioso da liberdade e da autonomia. Cabe a nós, associados, encontrar neste respaldo de inestimável valor o alcance das possibilidades transferenciais e o reconhecimento de nossos modelos identificatórios, ocupando com desenvoltura um lugar próprio em relação ao outro e à instituição. Na interpretação de Birman (2014, p. 21) é mister "se deslocar do registro do *trabalho de transferência* para estabelecer com essa comunidade uma relação de *transferência de trabalho*". Assim sendo, a relação com o saber psicanalítico beneficia-se enormemente quando assegurada da livre escolha e da inserção autônoma em uma instituição, na qual o agir, o pensar e o dizer formam o circuito das relações entre seus pares.

Nesta dimensão construiu-se, entre debates acirrados e discussões importantes, um eixo social, coletivo e político consistente, de estudo e intervenção, editado não somente nos aportes teóricos da psicanálise, mas também no intercâmbio com a produção de outros saberes. A qualidade da história institucional vivida nestes trinta anos tem ressonâncias relevantes nos diferentes contextos de expressão interna e externa de atividades desenvolvidas pela Sig.

Assim, temos a Clínica de atendimento psicanalítico na qual os analistas em formação encontram, nesta experiência, a possibilidade de fortalecer os níveis sensíveis da escuta e, igualmente, por um valor acessível, facilitar o acesso a um processo de análise a sujeitos desestabilizados em suas dores e em seus impedimentos psíquicos. Na linha argumentativa proposta por Castoriadis, é necessário resgatar "o tempo todo a experiência clínica em sentido amplo, como experiência de transformação, que é o solo no qual a psicanálise se enraíza e de onde retira seu sentido" (PASSOS, 2006, p. 8).

As parcerias com as universidades, estabelecidas pelas diretorias de Ensino e da Clínica, criaram estágios acadêmicos em psicologia clínica com ênfase em seminários teóricos, em atendimentos psicoterápicos e atividades em ensaios de escrita. A circulação de cada nova geração de estagiários, na Sig, produz marcas entre matizes leves, expressivos e fortes, as quais, no entanto, jamais são passagens inexpressivas ou apagadas para a instituição.

Nestas observações sobre o ir e vir do tempo na Sig, encontra-se também no ponto estético da escrita um acervo considerável de produção em psicanálise. Nossos associados-autores escrevem e escrevem muito; assim, a biblioteca abriga cadernos, jornais, revistas, livros com registros de diferentes tempos de escrita em psicanálise. O encanto para escrever é permanente e o compromisso com essa experiência é sempre reeditado.

A *Sig Revista de Psicanálise* mantém de maneira exemplar esta proposta. Na revista número 1, de 2012, Sissi Castiel, editora responsável, escreveu: "A Sig lança a revista como um periódico científico com o intuito de possibilitar mais um espaço necessário de circulação de ideias e debates sobre questões atuais pertinentes à psicanálise e à cultura". A revista, na inestimável dedicação de equipes de sócios editores, segue aprimorando-se e dando testemunho de sua qualidade na pluralidade dos artigos, no convívio de respeito para com a diferença entre os autores e na relevância de sua circulação na comunidade psicanalítica.

Em 2008, a Sig percorreu um importante caminho avançado em seu projeto de autonomia, quando um grupo de sócios, arrojados no pensar e no fazer, colocaram em ação o Sig Intervenções Psicanalíticas. Os psicanalistas deste projeto, ao desdobrarem no campo social o alcance da escuta psicanalítica, depararam-se com narrativas produzidas a partir de experiência de sujeitos "invisíveis". Encontraram, tanto entre os adolescentes "difíceis" de escola da periferia da cidade quanto nos educadores de uma escola de alunos especiais, demandas à escuta. Silvia Bleichmar (2008, p. 35) insistia: "há que terminar com o mito de que a violência é produto da pobreza. A violência é produto de duas coisas: por um lado, o ressentimento por promessas não cumpridas e, por outro, a falta de perspectiva de futuro". Portanto, a violência é a presença sistemática do descaso e da negligência do Estado com um número expressivo da população excluída dos projetos de assistência e de educação, mas cruelmente incluída nas formas perversas de governar.

O Sig Intervenções Psicanalíticas trabalha na direção da recomposição da subjetividade, criando nestas intervenções em grupos uma via facilitadora para recuperar a potencialidade do coletivo. A hospitalidade à diferença é esse movimento transformador, no qual reside uma escuta solidária. O projeto Sig Intervenções inova naquilo que se entende, em psicanálise, como solidariedade; encontra-se o sentido na afirmação de Bleichmar (2008, p. 39): "a solidariedade é poder privar-se de algo de si mesmo, e aqui não me refiro somente a dinheiro ou objetos, mas com certeza a tempo e capacidade de escuta".

Nesta mesma direção, desenvolveu-se, entre 2012 e 2015, o projeto Clínicas do Testemunho, o qual "inscreve-se como um tempo-outro que, a partir da ação do Estado, oferece escuta psicanalítica ao sujeito em sofrimento e reconhecimento coletivo das histórias de resistência daqueles que viveram durante longos anos os efeitos do silenciamento imposto pelo efeito traumático", conforme escreve Bárbara Conte, coordenadora do projeto, na apresentação do livro *Clinicas do Testemunho – reparação psíquica e construção de memórias* (2014, p. 24).

Todas as demais atividades também vinculadas a este projeto – conversas públicas, capacitações, atendimento psicanalítico, audiências, depoimentos acompanhados e muitas outras – possibilitaram "ao sujeito, em seu testemunho, se recompor em sua palavra, reivindicar ser sua própria expressão, devolvendo, assim, aos protagonistas da crueldade, da violência e da barbárie a autoria

inquestionável de seus atos" (PERRONE; MORAES, 2014, p. 40). Foi possível descobrir no processo de recomposição subjetiva, entre subjetividades, que o que é compartilhado é a condição de *ser comum*; neste sentido Reis (2012, p. 230) afirma com sensibilidade: "é a relação em si mesma que pode lhes conferir *humanidade*".

Para finalizar, aproximo esse testemunho à definição do conceito de autonomia tomada no sentido da capacidade de apropriação, pela reflexividade, de nossa experiência de sujeitos. Inclui-se, nessa perspectiva, a capacidade para transformá-la a partir de projetos coletivos, construídos na convivência ética com outros sujeitos.

Assim, a Sigmund Freud Associação Psicanalítica vem potencializando, ao longo destes trinta anos, os desdobramentos fecundos da proposta de base. Nesse sentido, mantém sempre, em seu horizonte, o desejo de ampliar-se e de abrir-se para fazer da psicanálise um exercício individual e coletivo de autonomia, produzindo incessantemente a liberdade de pensar, criar e ser psicanalista.

Referências

BIRMAN, J. Os paradigmas em psicanálise. In: BIRMAN, J. et al. (Org.). **A fabricação do humano**: psicanálise, subjetivação e cultura. São Paulo: Zagodoni, 2014.

BLEICHMAR, S. **Violencia social – violencia escolar:** de la puesta de limites a la construcción de legalidades. Buenos Aires: Noveduc, 2008.

CASTIEL, S.V. Editorial. **Sig Revista de psicanálise,** v. 1, ago. 2012.

CASTORIADIS, C. **El avance de la insignificancia.** Buenos Aires: Eudeba, 1997.

CONTE, B. Apresentação. In: SIGMUND FREUD ASSOCIAÇÃO PSICANALÍTICA. *Clínicas do testemunho*: reparação psíquica e reconstrução de memórias. Porto Alegre: Criação Humana, 2014.

FIGUEIREDO, L.C. Para além das matrizes: a psicanálise como enclave da modernidade. **Revista de Psicologia**, Fortaleza, v. 21 n. 1, p. 103-110, 2003.

FREUD, S. **Obras completas:** vol. 17. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.

PASSOS, I.C.F. A construção da autonomia psíquica no pensamento de Cornelius Castoriadis. **Pesquisas e Práticas Psicossociais,** São João del-Rei, v. 1, n. 1, jun. 2006.

PERRONE, C.; MORAES, E.G. Do trauma ao testemunho: caminho possível de subjetivação. In: SIGMUND FREUD ASSOCIAÇÃO PSICANALÍTICA. **Clínicas do testemunho**: reparação psíquica e reconstrução de memórias. Porto Alegre: Criação Humana, 2014.

REIS, B. Compartilhando a intersubjetividade: novos fundamentos filosóficos para uma psicanálise com outro. In: COELHO JUNIOR, N.; SALEM, S.; KLAUTAU, P. (Orgs.). **Dimensões da intersubjetividade**. São Paulo: Escuta\Fapes, 2012.

(IN)DISCRIÇÃO E AÇÕES CRIMINOSAS: DE FREUD À SIG

(In)discretion and criminal actions: from Freud to SIG

Bárbara de Souza Conte[1]

> Ora, estas coisas psicanalíticas só são compreensíveis se forem relativamente completas e detalhadas, exatamente como a própria análise só funciona se o paciente descer das abstrações substitutivas até os ínfimos detalhes. Disso resulta que a discrição é incompatível com uma boa exposição da psicanálise. É preciso ser sem escrúpulos, expor-se, arriscar-se, trair-se, comportar-se como o artista que compra tintas com o dinheiro da casa e queima os móveis para que o modelo não sinta frio. Sem alguma destas ações criminosas, não se pode fazer nada direito (*Correspondência Freud a Pfister, 5.6.1910).*

Resumo: Este artigo apresenta o percurso histórico que deu origem a fundação da Sigmund Freud Associação Psicanalítica. Ao completar 30 anos de sua criação busca-se apresentar seus fundamentos de formação e transmissão da psicanálise enquanto modelo de investigação e análise leiga. Apresentam-se os distintos tempos de sua pré-história, o gesto inaugural e a atualidade de seu compromisso com a psicanálise atual. A partir das múltiplas aberturas institucionais na produção de conhecimento, na clínica, e na pesquisa revela-se o compromisso com as questões do social e do político de nosso tempo.

Palavras-chaves: Sigmund Freud Associação Psicanalítica. Psicanálise. História. Investigação. Análise leiga.

Abstract: This article presents the historical background that gave rise to the foundation of the Sigmund Freud Psychoanalytic Association. When completing 30 years of its creation, we seek to present the fundamentals of formation and transmission in psychoanalysis as a model of investigation and lay analysis. Therefore, the different times of its prehistory are presented, as well as the inaugural gesture and the actuality of our commitment to current psychoanalysis. From the multiple institutional openings in the production of knowledge, in the clinic, and in research, it reveals the commitment to the social and political issues of our time.

Keywords: Sigmund Freud Psychoanalytic Association. Psychoanalysis. History. Investigation. Lay analysis.

[1] *Psicanalista. Doutora em Psicologia pela Universidade Autônoma de Madri. Membro pleno da Sigmund Freud Associação Psicanalítica. Coordenadora do SIG Intervenções Psicanalíticas. E-mail: barbara.conte@globo.com*

Vou ser indiscreta, e me arriscar a contar a história das ações que se tornaram os fundamentos da Sigmund Freud Associação Psicanalítica há 30 anos e que, por serem ousadas no tempo em que foram propostas, podem ser pensadas no dizer de Freud como "ações criminosas". A SIG de hoje, que completa 30

anos, tem sua pré-história, as marcas do seu tempo de fundação, seus modelos e suas criações.

Cada tempo registra inscrições e rupturas. Freud em seu tempo marcou uma ruptura com o modelo médico quando inscreveu a sexualidade infantil e o inconsciente na origem da compreensão dos sintomas mentais. À época fez sua importante ruptura com o saber da razão. Ao construir a metapsicologia como sua teoria, distanciou-se do modelo da experiência empírica. Criou um *modelo de investigação* como forma de abordar as doenças da alma e um método de acesso ao inconsciente.

No ano de 1910, mesmo ano da citação em epígrafe, preocupou-se com o rigor na transmissão da psicanálise e instituiu como pilares: a análise pessoal, os seminários teóricos e a supervisão a partir de uma instituição que garantisse esses princípios. De sua solidão, sustentada por sua correspondência com Fliess, passou à discussão clínica com um grupo de discípulos, e depois fundou a Internacional Psychoanalysis Association (IPA), que funcionou ao modelo de um código de ética, pois apresentava princípios norteadores de uma prática a ser transmitida, que ele sustentava como leiga e não judaica, uma vez que ofereceu a presidência da IPA para Carl Jung, um não judeu. Deste ato fundador podemos entender que Freud visava a uma transmissão compartilhada e não ortodoxa.

Da história da psicanálise à pré-história da SIG

O anseio, como diz Freud (1990), é um estado de desejo que remete a um trabalho e a um tempo. No início dos anos 80, em Porto Alegre, o estado de desejo pela psicanálise impulsionou um grupo de psicólogos a estudar e pensar a psicanálise e sua transmissão. O trabalho de dar realidade a este anseio, e que constitui a pré-história da SIG, começou com a reunião de cerca de 15 psicólogos, como um grupo que estudava e discutia a psicanálise e a psicoterapia em encontros sistemáticos. Eram todos psicólogos oriundos do exercício clínico psicoterápico e/ou do ensino universitário, onde a teoria psicanalítica deixava de ser predominantemente transmitida por médicos.

Nos anos 70 a transmissão da psicanálise nas faculdades de psicologias existentes no estado do Rio Grande do Sul era realizada por médicos psiquiatras e psicanalistas, sendo que nesse mesmo estado a formação psicanalítica era vetada aos psicólogos. Modelo que repetia o que se passou na Sociedade Britânica de Psicanálise, fundada 1913, na posição de Ernest Jones "que de modo praticamente unânime, na maioria, os analistas deveriam ser médicos, mas que uma proporção de analistas leigos deveria ser livremente admitida, desde que certas condições sejam preenchidas" (KOHON, 1994, p. 26). Podemos pensar que uma fratura passava a ocorrer quanto à defesa de Freud pela análise leiga, no seio das instituições encarregadas à época da transmissão da psicanálise. A todos estava dada a legitimação da transmissão teórica, mas para alguns a prática estava autorizada somente parcialmente. Fratura que gerou desde então a questão de quem pode e quem não pode se tornar analista e as relações de poder. Não por acaso, 1913 foi o ano em que Jung rompe com Freud e abandona, em 1914 (ano do início da Primeira Guerra Mundial), a presidência da IPA.

A partir da ruptura de Jung com Freud, começa a ser idealizado por Ernest Jones o Comitê Secreto, que reuniu os discípulos mais próximos de Freud: Karl Abraham, Hanns Sachs, Otto Rank, Sandor Ferenczi e Max Eitingon, e tinha como objetivo preservar a doutrina freudiana de possíveis desvios, constituin-

do-se em um "verdadeiro conselho secreto dentro da própria IPA" (PALUMBO; MOREIRA; HARIÇALE, 2018, p. 100). O Comitê Secreto reforçava os laços com os sete discípulos mais próximos, expressando os problemas decorrentes da convivência entre as gerações posteriores à do mestre (GROSSKURTH, 1992).

Esses movimentos marcavam também a posição de Freud no que diz respeito a dois pontos: a instância legítima de transmissão da psicanálise e o controle de seus membros. Andavam lado a lado as questões da teoria psicanalítica e das políticas de institucionalização e transmissão da psicanálise. Os achados teóricos e o método de investigação que fizeram Freud revolucionar a compreensão dos sintomas psíquicos e colocar no centro do saber sobre o sofrimento psíquico não a razão, mas o inconsciente e a sexualidade, foram se ampliando para o tema da destrutividade e do ódio, uma vez que

> [...] em função da Primeira Guerra, fica claro para Freud que a razão não é um princípio libertador em si mesmo, que a razão podia produzir a barbárie [...] e estratégias de dominação, pois foi a guerra que internacionalizou a psicanálise: com um pastor protestante interessado em aproximar as ideias da psicanálise com a prática pedagógica, como Oscar Pfister, por um marxista propenso a questionar as condições psíquicas que dificultavam o processo revolucionário, como Wilhelm Reich, e também por um crítico de arte que procura estudar sobredeterminação inconsciente de produções estéticas, como Ernest Kris (DUNKER, 2005, p. 388).

Saliento a aproximação entre o Comitê Secreto e a internacionalização da psicanálise, onde o fechamento e a abertura explicitam o conflito quanto à transmissão e o laço entre a produção de conhecimento e a internacionalização. A psicanálise se expandiu, se modificou e produziu novas sociedades psicanalíticas, na América com a exaltação do sujeito autônomo, na Europa com os efeitos da guerra. As experiências das guerras produziram achados teóricos como a pulsão de morte, a cisão do ego, os efeitos traumáticos, os banimentos, o ódio ao inimigo, ao diferente, ao estrangeiro que constituíram novos arranjos civilizatórios que as instituições não deixaram de reproduzir.

Neste contexto pós-Segunda Guerra, Roudinesco (1988) destaca em seu texto sobre a história da psicanálise na França que a partir da segunda geração de psicanalistas, por volta dos anos 50, se vislumbrava uma divisão na Sociedade Psicanalítica de Paris que marcava as respectivas posições de mestres analisados por Loewenstein. Nacht "preconiza a criação de um Instituto hierarquizado, com um curso rígido de formação" (ROUDINESCO, 1988, p. 242), e introduz a psicanálise na universidade; Lagache foi "promotor de uma integração democrática da psicanálise à psicologia. Nesse sistema, que visa à implantação do freudismo pela via universitária, o saber psicológico ocupa o mesmo lugar que o ideal médico de Nacht" (ROUDINESCO, 1988, p. 242). Ambas as posições, segundo a autora, visavam a um liberalismo que não contestava as regras impostas pela IPA, "*sem levar em conta uma política da psicanálise articulada com uma teoria do inconsciente*" (ROUDINESCO, 1988, p. 242, grifo nosso).

O ponto que quero salientar é o sempre presente impasse entre uma transmissão democrática da psicanálise e as situações de poder entre e com seus membros, a partir de novas gerações e do exercício do poder institucional. O ponto de tensão entre uma política da psicanálise articulada com a formação de psicanalistas é o de como se estabelece os princípios deste *fazer-se psicanalista* com a responsabilidade de cada um e a garantia institucional no exercício *do*

tripé na trajetória da formação, que resulta em uma permanente e interminável discussão sobre como se constitui uma prática ética. A reflexividade do *fazer-se* analista, ou *formar-se*, só ocorre na posterioridade da análise (TARDITS, 2011). A transmissão da psicanálise se dá na articulação com a teoria do inconsciente, do desejo e da transferência. Essa transmissão não está dada pela universidade, pelo saber médico ou pela análise didática.

No Brasil, verificamos também a tensão existente na formação das primeiras instituições quanto à forma de transmitir e formar psicanalistas. Conforme documenta Eliana Araújo Nogueira do Vale (2003), desde 1899 um médico psiquiatra chamado Juliano Moreira (1873-1933) já citava Freud em suas aulas, na Faculdade de Medicina da Bahia, mas foi somente em 1929, novamente no entreguerras, que foi fundada a seção carioca da Sociedade Brasileira de Psicanálise, com Juliano Moreira como seu fundador, embora não praticasse psicanálise. Já em São Paulo a Sociedade Brasileira de Psicanálise foi fundada em 1927, por Durval Marcondes, e dissolvida dois anos depois, por não haver interesse pela formação.

Nesta mesma data da fundação da Sociedade em São Paulo – 1927 – a Sociedade Britânica de Psicanálise era

> [...] praticamente unânime, da opinião de que, na maioria, os analistas deveriam ser médicos, mas que uma proporção de analistas leigos deveria ser livremente admitida, desde que certas condições sejam preenchidas [...] os colegas médicos comprometem-se a cobrir legalmente e a apoiar por todas as maneiras a prática terapêutica de seus colegas leigos e os últimos se comprometem a abster-se da clínica independente (Relatório Abreviado do subcomitê da análise leiga de Ernest Jones, 1927).

Em 1936, Adelheid Koch, médica judia do Instituto de Psicanálise de Berlim, foi a primeira analista didata e constituiu o *study group* autorizado pela IPA, que em 1951 se transformou na Sociedade Brasileira de Psicanálise de São Paulo.

No Rio de Janeiro os dois primeiros analistas didatas chegaram em 1948, ou seja, quase 20 anos depois de sua fundação: Mark Burke da Sociedade Britânica e Werner Kemper da Sociedade de Berlim, sendo que dois anos depois já havia a primeira dissidência. A primeira Sociedade de Psicanálise de Porto Alegre - SPPA foi fundada em 1957, com 18 integrantes, sendo alguns deles oriundos de formação em Buenos Aires, com orientação kleiniana.

Esse breve histórico evidencia o longo tempo para que a psicanálise, no Brasil, passasse de um saber transmitido academicamente a uma prática que se institucionalizou. É interessante pensar que entre os critérios para a formação, havia a preocupação de que a psicanálise não se tornasse charlatanismo ou esoterismo e que acabou por enveredar, nesta defesa, em projetos higienistas ou de "ortopedia moral". No Brasil, além disso, apresentava-se também o viés racista, no início com Juliano Moreira, e depois com o caso de Virginia Bicudo, que em 1936 se analisa com Adelheid Koch e começa a tratar pessoas e "foi chamada de charlatã por esse exercício, indo buscar na Europa com os grandes nomes da psicanálise inglesa uma formação. Mulher, negra e buscando ser psicanalista chegou a ser ameaçada de prisão" (HAUSEN, 2017, p. 86).

Temos então que a formação se desviou do campo teórico e dirigiu-se para a questão da análise leiga, realçando a importância de que os não médicos

tratassem pacientes com a supervisão e controle dos médicos. Até hoje a medicina tenta preservar as prerrogativas do diagnóstico e da prescrição das doenças mentais, como ocorreu com o chamado Ato Médico no Brasil e as regulamentações das práticas psicoterápicas através do Estado como na França e na Itália, por exemplo[2]. Nos tempos de hoje ainda se acrescenta as múltiplas tentativas de regulamentação da psicanálise pela via conservadora religiosa das igrejas evangélicas, disfarçadas de cuidado aos "bons costumes" e à moral.

De volta à SIG

Com essa contextualização e questionamentos voltamos à pré-história da SIG quanto a um segundo acontecimento no "grupo das psicólogas". Como Freud (1990a) ensinou, é na posterioridade da cena que ocorre a ressignificação. Estamos então na segunda cena do tema da transmissão: a formação de uma instituição que se chamou Núcleo de Estudos em Psicoterapia (NEP), inicialmente conduzida por Inúbia Duarte e Kenia Ballvé Behr e, logo em seguida, ampliada em sua coordenação com o ingresso de Bárbara de Souza Conte, Eurema Gallo de Moraes, Maria Elisabeth Cimenti, Marilene Marodin e Silvia Skowronsky. O NEP teve sua aula inaugural proferida por Hector Fiorini, com o título *Modelos de abordagem técnica em função da estrutura de personalidade em tratamento*, em 29 de maio de 1982[3]. Estabeleceu-se nesse tempo um desejo que visava à formação em psicoterapia e à transmissão da psicanálise ministrada por um grupo de psicólogas. Marco com isso que ainda se mantinha uma não articulação entre teoria e método, uma vez que a psicanálise estava autorizada aos psicólogos a ser transmitida como um saber, mas não como uma prática.

A realidade era que para os psicólogos ainda estava destinada somente a "prata" da psicanálise, ou seja, a psicoterapia, uma vez que o ingresso nas sociedades psicanalíticas freudianas estava restrito aos médicos, apesar de Freud defender a *questão da análise leiga* desde 1926. Este estado de coisas volta a se mostrar como conflito quando da dissolução do NEP em 1989. Ruptura que se estabeleceu a partir das discussões que ocorreram quando da abertura da formação para psicólogos na única instituição gaúcha vinculada à IPA e que nos impôs discutir a questão de nos autorizarmos a reunir a transmissão da psicanálise e a formação em psicanálise em uma instituição independente da IPA. Estava posto o desejo de criar o Núcleo de Estudos Sigmund Freud, que ocorreu em 27 de julho de 1989, sendo sua Ata de Fundação[4] datada de 15 de dezembro de 1989, onde consta em seu artigo 4º: "como objetivo primeiro congregar profissionais e estudantes, promovendo o estudo, a pesquisa, a transmissão, a prática e a formação em psicanálise".

O movimento psicanalítico se transformou a partir de novos contextos culturais e, em nosso tempo e no recorte que busco enfocar, é marcado pela presença de psicólogos na universidade e pela transmissão que produziu diferença no modelo médico: da psicopatologia à constituição do sujeito psíquico. O passo seguinte ocorre na transmissão para além da academia, abrindo o caminho institucional da formação em escolas plurais, não médicas. Depois de um período de burocratização, homogeneização e normatizações formativas, as instituições começaram a se abrir para outros profissionais e novos modelos.

No tempo de hoje, quando escrevo este texto, esse gesto de formação pode parecer a abertura de mais uma instituição de psicanálise. Mas distinto de um gesto banal, tomou o sentido de um "levante tal qual acontece em um am-

biente em que se reivindica uma liberdade não autorizada, que priva um grupo dessa liberdade. O levante, nesse sentido, é sempre uma aventura coletiva" (BUTLER, 2017, p. 30).

Olhando hoje para o tempo em que instituímos este gesto fundador da SIG, reafirmo-o como um gesto no sentido que lhe atribui Didi-Huberman (2017, p. 301) sobre sua exposição realizada no Brasil chamada Levantes. Diz o autor:

> [...] antes mesmo de se afirmarem como atos ou como ações, os levantes surgem dos psiquismos humanos como gestos: formas corporais. Sem dúvida alguma, são forças que nos sublevam, mas são formas que, antropologicamente falando, tornam perceptíveis, veiculam, orientam, implementam os levantes, tomando-os plásticos ou resistentes de acordo com as circunstâncias.

Nos diversos espaços da pré-história da SIG como com o Grupo de Estudos e o NEP, foram se construindo traços, marcas, apropriações do fazer da psicanálise e sua transmissão que ao mesmo tempo inquietavam e colocavam em movimento um ato reflexivo de fazer um levante, "colocar-se na vertical, tendo a ação uma finalidade de igualdade e mobilidade" (BUTLER, 2017, p. 26).

Construímos e instituímos como gesto fundador que psicólogos e médicos passassem a transmitir a psicanálise fora da universidade e fora da IPA, formando psicólogos e médicos com o fundamento da livre escolha do analista. No campo do compartilhamento clínico da supervisão e no debate clínico criou-se os espaços reguladores para o uso do divã pelo analista em formação, respeitando o tempo subjetivo de cada um na formação e do curso da análise pessoal.

Nessa mesma época vários grupos lacanianos se reúnem fundando a Associação Psicanalítica de Porto Alegre (Appoa), em 17 de dezembro de 1989; também afirmam em sua ata de fundação

> [...] que a associação tem como alvo permitir a formação de analistas e garantir a qualidade analítica da prática dos seus membros que ela reconheça como analistas, e sustentar a produção e a difusão do discurso psicanalítico em todas as situações que não comprometam as condições de sua enunciação ou de seus efeitos (TEAR, 1991).

Dez anos depois, em 1999, o Núcleo de Estudos Sigmund ampliou-se, com a participação de outros psicanalistas. Os cargos diretivos passaram a ser votados, sob a forma de eleição, e criou-se categorias de sócios. Foi uma abertura que redimensionou os fundamentos da SIG, já que a ideia de continuar congregando agora incluía pares e colegas que haviam terminado sua formação na SIG e poderiam aceder ao lugar de transmissão.

Com 18 anos de trabalho - 2007, a **Sigmund Freud Associação Psicanalítica** deixa de ser um núcleo para tornar-se uma associação e reafirmar seu propósito de ser uma instituição científica destinada à formação, ao estudo, pesquisa, transmissão e prática da psicanálise, bem como manter sua interligação com outros saberes, uma vez que aberta à troca necessária com profissionais de outras áreas do conhecimento. A razão de existir da SIG é a psicanálise, o compromisso e responsabilidade de trabalho institucional entre os pares e entre as instituições.

Trinta anos depois renovamos os fundamentos do gesto fundador e ampliamos a formação para profissionais não psicólogos e médicos, consolidando os princípios com os quais buscamos articular uma política da psicanálise com a formação de seus analistas, renovando permanentemente a discussão sobre nossos princípios éticos e a análise leiga.

Marcamos, então, o lugar da **análise pessoal quanto à livre escolha do analista**, entendendo que uma análise não é didática e sim um espaço de conhecimento e reorganização psíquica. A **supervisão** é lugar privilegiado de discutir e trocar o fazer clínico. Assim, análise e, supervisão e estudo teórico constituem e afiançam o tripé de formação e transmissão institucional.

A **SIG como Associação** assume essa perspectiva de criação conjunta, de pertencimento, de coletividade e, principalmente, de poder não centralizador. A consolidação desta criação conjunta ocorreu através do fortalecimento de suas instâncias: diretoria, conselho, assembleia de sócios, e do grupo de coordenadores e supervisores que entendem a formação como um **modelo de investigação**. Esse modelo supõe o método psicanalítico a partir da subjetividade da clínica, e tem na escrita a produção de conhecimento, como na *SIG Revista de Psicanálise* e nos livros institucionais.

Os desafios da clínica psicanalítica frente à realidade social e política do Brasil originaram o **SIG Intervenções psicanalíticas**, que desde 2009 constitui-se como um grupo de trabalho implicado no estudo e atendimento de pessoas e grupos em situações de conflito e sofrimento psíquico, como no caso de refugiados, de escolas – com grupos de professores e alunos – e de violência de Estado, com o Clínicas do Testemunho/Comissão de Anistia/Ministério da Justiça, projeto pioneiro de reparação psíquica no Brasil no marco da justiça de transição do Estado brasileiro referente ao período da ditadura civil-militar brasileira (1964/1985). Trabalho que envolveu parceria com a Appoa/Instituto Appoa e que permitiu uma discussão coletiva de criação de dispositivos de atendimentos e de reflexão a partir de enquadres que afirmam a potência da psicanálise em tempos de novos pactos civilizatórios pautados pela horizontalidade, diferença, diversidade e ética.

O lugar político da prática psicanalítica está na permanente discussão institucional enquanto formação, na defesa de um exercício sem regulamentações, por isso estamos também representados no Movimento de Articulação das Entidades Psicanalíticas Brasileiras, e na reinvenção da teoria que sustente as mudanças de nosso tempo e a potência da prática. Seguimos com gestos que sublevam, erguem-se, e criam ao modelo das "ações criminosas" que referia Freud quando instituiu a psicanálise. Agora, em nosso tempo, temos novas questões a nos desafiar: como a psicanálise se sustenta como uma prática ética e não neutra que faça frente ao obscurantismo místico e o desvario da destrutividade?

Sublevar-se também significa romper a previsibilidade da história, "potências nascentes, sem garantias de seu próprio fim, portanto, sem garantia de poder" (DIDI-HUBERMAN, 2017, p. 310), mas com a indestrutibilidade da potência do desejo.

Notas

2. Para aprofundar o tema, ver: AGUIAR, F. Regulamentação das psicoterapias: o precedente francês. **Percurso Revista de Psicanálise**, v. 34, n. 1, p. 109-120, 2005.

3. A aula encontra-se disponível na íntegra na revista **Cadernos de Psicoterapia** n.º 1 do NEP – Núcleo de Estudos em Psicoterapia, de maio de 1983.

4. A Ata de Fundação está disponível, na íntegra, no site <www.sig.org.br>.

Referências

BUTLER, J. Levante. In: DIDI-HUBERMAN, G. (Org.) **Levantes**. São Paulo: Edições SESC, 2017.

DIDI-HUBERMAN, G. Através dos desejos (fragmentos sobre o que nos subleva). In: DIDI-HUBERMAN, G. (Org.). **Levantes**. São Paulo: Edições SESC, 2017.

DUNKER, C. Aspectos históricos da psicanálise pós-freudiana. In: VILELA, A.N.J.; PORTUGAL, A.F.F. (Orgs.). **História da psicologia**: rumos e percursos. Rio de Janeiro: Nau Editora, 2005. p. 388.

FREUD, S. Duelo y melancolia (1917[1915]). In: _____. **Sigmund Freud - obras completas:** vol. 12. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1990. p. 235-256.

_____. Projeto para uma psicologia científica (1950[1895]). In: _____. **Sigmund Freud - obras completas:** vol. 1. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1990a. p. 323-336.

_____. Pueden los legos ejercer el análisis? Diálogos com um juez imparcial (1926). In: _____. **Sigmund Freud - obras completas**: vol. 20. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1990b. p. 165-244.

GROSSKURTH, P. **O círculo secreto.** Rio de Janeiro: Imago,1992.

HAUSEN, D. Os leigos éramos nós. **SIG Revista de Psicanálise,** v. 6, n. 10, p. 81-88, jan./jun. 2017.

KOHON, G. (Org.). **A escola britânica de psicanálise.** Porto Alegre: Artes Médicas, 1994.

PALUMBO, J.; MOREIRA, L.; HARIÇALE, C. Por uma história das políticas da psicanálise: institucionalização, formação e posicionamento político dos analistas. **Revista da Psicologia da USP**, v. 29, n. 1, p. 96-105, 2018.

Relatório Abreviado do Subcomitê da Análise Leiga de Ernest Jones, 1927.

ROUDINESCO, E. **História da psicanálise na França.** A Batalha dos Cem Anos. Vol. 2: 1925-1985. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1988.

TARDITS, A. **As formações do psicanalista.** Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2011.

TEAR. **Publicação Aperiódica dos Grupos e Cartéis:** n.º 1. Porto Alegre: Associação Psicanalítica de Porto Alegre, 1991.

VALE, E.A.N. **Os rumos da psicanálise no Brasil.** Um estudo sobre a transmissão psicanalítica. São Paulo: Escuta, 2003.

CONVIDADO

O LUGAR E A FALA: A PSICANÁLISE CONTRA O RACISMO EM LÉLIA GONZALEZ

The place and the Speech: psychoanalysis against racism in Lélia Gonzalez

Pedro Ambra[1]

Resumo: O presente artigo pretende reconstituir o percurso conceitual da noção de "lugar de fala" no contexto brasileiro. Inicialmente apresentaremos os usos contemporâneos da noção e suas bases teóricas correlatas buscando demonstrar sua proposta de convergência entre fala, lugar e identidade. Em seguida discutiremos como a especificidade da escolha das ideias de "fala" e "lugar" pode ser retraçada até a apropriação da psicanálise feita por Lélia Gonzalez e quais consequências epistemológicas podem ser daí inferidas. Por fim, construiremos um contraste entre a noção contemporânea de lugar de fala e a aposta de um falar que preside e desafia a identidade em Gonzalez.

Palavras-chave: Lugar de Fala. Racismo. Psicanálise. Lélia Gonzalez. Feminismo Negro.

Abstract: This paper reenacts Place of Speech's *theoretical trail in the Brazilian context. At first, we present the current uses of the notion and its theoretical fundaments aiming to demonstrate the convergence between* speech, place *and* identity. *Then we'll discuss how the choice of the terms "place" and "speech" can be tracked down from Lélia Gonzalez's Psychoanalysis appropriation and what kind of epistemological consequences can beinferred from there. Lastly, we would like to build a contrast between* Place of Speech *current notion and Gonzalez's bid of a speech that rules and challenges the identity.*

Keywords: Place of Speech. Racism. Psychoanalysis. Lélia Gonzalez. Black Feminism.

> Lélia Gonzalez provoca e desestabiliza a epistemologia dominante.[2]
> *Djamila Ribeiro*

> Nosso suporte epistemológico se dá a partir de Freud e Lacan, ou seja, da Psicanálise.[3]
> *Lélia Gonzalez*

Não seria arriscado dizer que a noção de lugar de fala tornou-se, em um curto espaço de tempo, um dos principais operadores semânticos das discussões sobre opressões no Brasil. Articulando-se com conceitos clássicos como gênero, racismo e patriarcado, seu contexto de implantação não parece iniciar nem no interior de debates acadêmicos verticalizados, nem exclusivamente

[1] *Psicanalista. Possui doutorado em Psicologia Social pela USP em Psychanalyse et Psychopathologie pela Université Paris VII. É professor da PUC-SP e membro do Laboratório de Teoria Social, Filosofia e Psicanálise da USP. E-mail: pedro.ambra@gmail.com*

junto a lutas sociais tradicionais, mas, sobretudo, nas militâncias e debates da internet (NEXO, 2017; SANTOS, 2017).

Gostaria, no entanto, de me debruçar no presente artigo não propriamente sobre a disseminação e uso corrente da noção de lugar de fala na atualidade, mas, antes, sobre uma especificidade teórica de sua gênese que a aproxima, no Brasil, da psicanálise. Notemos, aliás, que a expressão "lugar de fala" é genuinamente brasileira. Até onde se sabe, não há nenhum equivalente em outro idioma ou país. O que – ou quem – explicaria tal presença e qual a articulação possível entre *fala* e *lugar* no contexto brasileiro?

Ainda que a expressão, em si, seja exclusivamente utilizada no Brasil, seria possível argumentar que, mesmo que esta maneira de falar do lugar de fala seja única, a experiência por ela designada é partilhada por pensadoras e pensadores ao redor do globo, uma vez que se referiria a um tipo de sofrimento de subalternização e sua possibilidade de resistência e crítica vivenciados em diferentes eras e lugares. Haveria, assim, uma ideia fixa por trás de suas nomeações, muitas falas similares sobre um mesmo lugar.

Mas colocamo-nos aí face a um pequeno dilema: a enunciação performada na maneira de falar do lugar de fala é desvinculada de seu significado? Em outras palavras, estamos designando uma experiência que existe além ou aquém da linguagem que a encerra? Trata-se apenas de uma particularidade local de nomeação da importância universal de, por exemplo, negros e mulheres terem maior presença no debate público? Ou o contexto da gênese dessa expressão revela um objeto que lhe seria próprio ou ao menos uma especificidade digna de nota?

O lugar de fala

Tomaremos Djamila Ribeiro na qualidade de interlocutora, já que é de sua autoria a reflexão de maior fôlego sobre a questão. Em *O que é lugar de fala* (RIBEIRO, 2017), a filósofa constrói seu argumento a partir da ideia de que as distintas modalidades de resistência de mulheres negras poderiam ser reunidas sob a noção de lugar de fala, ou ao menos seriam por essa ideia embasadas. Não por outro motivo, inicia seu texto pela evocação de Sojourner Truth, abolicionista afro-americana nascida ainda no século XVIII: "O que a voz de Sojourner Truth traz, além de inquietações e necessidade de existir, é evidenciar que as vozes esquecidas pelo feminismo hegemônico já falavam há muito tempo. A questão a ser formulada é: por que demoraram tanto a serem ouvidas?" (RIBEIRO, 2017, p. 24).

Seguimos Ribeiro na suposição de tal fio condutor que alinhava a retomada histórica das distintas modalidades de resistência encontradas por vozes subalternizadas. Por outro lado, também nos perguntamos quais especificidades do uso contemporâneo do lugar de fala ficariam eclipsadas a partir de tal escolha. Qual é o resto dessa operação? Um ponto que nos interessa particularmente é: qual teria sido o lócus de emergência dessa noção no contexto brasileiro? E quais bases teóricas das noções de lugar, fala e raça estariam em pauta em sua gênese?

Este ponto não parece suficientemente desenvolvido na referida obra, em parte por uma opção da autora, mas em parte porque, de fato, diferentemente de conceitos clássicos em filosofia, não há uma manjedoura conceitual unívoca e localizável da noção de lugar de fala. Sua força surge mais pelo coro de vozes que a tomam na qualidade de ferramenta política – negritando aí, de partida,

sua dimensão *performativa* e *enunciativa* – do que pela suposta verdade conceitual universalista, que se apoiaria numa dimensão *ôntica* e do *enunciado*.

José Luiz Braga talvez tenha sido o primeiro a conceituar lugar de fala, mas em uma acepção bastante distinta da atual. Ao analisar questões de comunicação e mídia, o autor afirma que:

> A estruturação interna da fala decorre da construção de determinada "lógica" no trato de uma situação concreta. Essa lógica enquanto articulação entre fala, textos disponíveis e situação, pode ser chamada de "lugar de fala". Vista deste lugar, a fala faz sentido e se articula aí com os dados materiais da situação e a intertextualidade disponível [...] o lugar de fala não corresponde ao "contexto", mas ao lugar construído pelo discurso do contexto (BRAGA apud COSTA, 2018, p. 26).

Notemos que Braga articula lugar e fala a uma *lógica*, algo que, como veremos, se opõe a outra matriz conceitual, na qual a fala *desafiaria* a lógica. Em realidade, pode-se supor que Braga propõe aí um operador de análise de discurso no contexto metodológico específico de sua área, sem as aspirações críticas e interseccionais que a noção adquiriu nos últimos anos[4]. Nesse sentido, não surpreende que a série de artigos e referências feitas ao trabalho de Braga não sejam de gênero ou raça, mas refiram-se a questões de mídia, jornalismo e televisão[5]. Há, inclusive, um trabalho que utiliza essa acepção de *lugar de fala* para refletir questões raciais, mas sem se afastar de tal primado metodológico e sem realizar o salto que o ligaria a questões de visibilidade, representatividade e ação política (VAZ; MENDONÇA, 2002). Tudo indica que estamos diante de um falso cognato conceitual[6].

Por outro lado, as principais autoras evocadas por Ribeiro, de fato, ajudam a construir uma noção de lugar de fala na qual esteja em pauta não uma concepção generalista e desencarnada de contextos e discurso, mas as assimetrias específicas de gênero, classe, raça e sexualidade. Proponho, esquematicamente, que grande parte das referências servem a Ribeiro para sublinhar os mecanismos de poder que legitimam algumas falas e silenciam outras *a partir do lugar ocupado por seus agentes*.

Em Patricia Hill Collins e Donna Haraway, é o *lugar* que tem a centralidade tanto causal quanto de método (*feminist standpoint* para a primeira; saberes *localizados* para a segunda). Já em Gayatri Spivak e Grada Kilomba, a noção de *fala* – permitida àqueles que ocupam lugares de privilégio – aparece em oposição à de *silêncio*, estado imposto aos grupos subalternizados. Linda Alcoff chega a enfrentar o problema da *fala* em si, mas sua argumentação a subordina à noção de *lugar*. Em *The problem of speaking for others*, a autora quer discutir as implicações do *falar por outras pessoas*, a partir dos limites que os determinados lugares imporiam a tal expressão.

> Em outras palavras, a localização do falante (que tomo aqui como sua localização *social*, ou identidade social) tem um impacto epistemicamente significante em suas afirmações e pode servir tanto para autorizar quanto para desautorizar sua fala. [...] A premissa não dita aqui é que simplesmente a localização do falante é epistemologicamente saliente (ALCOFF, 1991, p. 7).

O que parece ser reiteradamente afirmado no uso feito dessas autoras

é, justamente, que o lugar social predetermina não só a fala, mas também o sistema de reconhecimento do que é falado. Daí a importância de pessoas de grupos minorizados assumirem *lugares* nos quais suas falas e vivências possam ser *reconhecidas* e, assim, ampliar o espectro epistêmico do que pode e do que não pode ser falado e ouvido. A fala seria, nesse caso, positiva e inclusiva, na medida em que teria em seu horizonte dar visibilidade a experiências expulsas do pacto social patriarcal e racista. Ela atuaria aqui como forma de romper o silêncio e mostrar as verdades dos sujeitos encobertas pela dominação. Trata-se de uma fala cujo motor é a explicitação de uma identidade positiva e na qual o agente (politizado) tem consciência de seu lugar (racializado e generificado) e usa a fala para dar testemunho das opressões e sofrimentos que seriam invisibilizados pela fala da cultura dominante – branca e machista. Sua aposta transformativa parece apontar para uma coincidência entre lugar, identidade e fala, que, política e conceitualmente, deveriam, portanto, convergir.

Está em jogo aqui não só uma mudança social, o fim do racismo e do sexismo, mas igualmente um horizonte de reforma epistêmica no qual os saberes e teorias utilizadas sejam submetidos ao mesmo crivo das estratégias políticas. Trata-se de franquear, por essa concepção de *fala* subordinada ao *lugar*, maior representatividade àquelas e aqueles que historicamente não possuem *fala*, nem teorias específicas sobre seus *lugares*. Daí que a noção de lugar de fala atualmente pode articular-se, ao mesmo tempo, tanto à crítica da ausência de mulheres em lugares de poder quanto à pouca densidade de autores negros nas bibliografias de teses de doutorado, por exemplo.

Tal tática me parece bem desenhada, justificada e, de fato, pessoalmente me convenço do caráter incontornável do apontamento dessa assimetria de lugares, posições de poder e espaços de fala pública. Na alçada propriamente acadêmica, é gritante e vergonhosa a pouca atenção dada às produções feitas por autoras e autores negros, bem como a ausência de uma discussão transversal sobre a incidência da raça em sua articulação com o gênero e a sexualidade, ao menos dentro dos cânones da psicanálise, da psicologia e da filosofia. E não creio se tratar apenas de uma questão de representatividade inclusivista de cunho quantitativo: ao ler produções sobre a questão racial – pelo menos na minha experiência enquanto pesquisador branco – abre-se um universo de questões, perspectivas que levam o pensamento muito mais longe do que ele iria caso se encasulasse exclusivamente nas questões classicamente "neutras".

E é justamente por esse motivo que tratar essas referências – infelizmente ainda escassas no debate teórico dominante – com a visibilidade, seriedade e rigor que elas merecem verte-se quase como um imperativo ético, caso almejemos alguma responsabilização na construção de um conhecimento que vise à liberdade e ao fim das dominações. É apenas por essa razão que me permitirei, a partir daqui, me afastar da leitura que Ribeiro realiza daquela que, em minha opinião, é a responsável pela popularidade que as noções de *lugar* e *fala* adquiriram no debate nacional. Estamos falando de Lélia Gonzalez (1935-1994).

Racismo e sexismo no Brasil

Graduada em filosofia e história, Gonzalez fez seu doutorado em antropologia, disciplina pela qual muitas vezes é reconhecida. Professora, militante e pesquisadora, trata-se de uma intelectual completa. Nas palavras de Raquel Barreto (2019):

> Ela e outros intelectuais negros da mesma geração estavam comprometidos na formulação de um projeto epistêmico em que o negro brasileiro fosse o sujeito do conhecimento, referenciado em sua própria singularidade, história e cultura. A autora era crítica da transposição mecânica do pensamento negro estadunidense e da perspectiva marxista economicista, considerada reducionista.

Discutirei aqui com maior detalhe o texto – ou melhor, a *fala – Racismo e sexismo na cultura brasileira* (GONZALEZ, 1984)[7]. Resumidamente, o argumento se constrói partindo da impossibilidade de analisar a especificidade da *mulata*, da *doméstica* e da *mãe preta* com as ferramentas e debates nas ciências sociais à época. Faltaria, para Gonzalez, uma discussão sobre a articulação do racismo com o sexismo que – considerando o desejo – explicasse as ambiguidades e apagamentos presentes na figura da *mucama* em sua relação com o branco. Gonzalez chega a fazer troça de Caio Prado Júnior, para quem o sexo entre negras e brancos teria apenas a ver com instintos animais e excluiria o amor (GONZALEZ, 1984, p. 234)[8], para demonstrar que o racismo no Brasil é sobretudo uma espécie de formação reativa: ele seria, para a autora, uma *denegação* tanto do desejo pelo negro quanto do fato de que a cultura brasileira seria, em realidade, *amefricanamente ladina*, retomando a proposta do psicanalista M.D. Magno. Em outro texto, dirá:

> Para um bom entendimento das artimanhas do racismo acima caracterizado, vale a pena recordar a categoria freudiana de denegação (Verneinung): "processo pelo qual o indivíduo, embora formulando um de seus desejos, pensamentos ou sentimentos, até aí recalcado, continua a defender-se dele, negando que lhe pertença" (Laplanche e Pontalis, 1970). Enquanto denegação de nossa ladinoamefricanidade, o racismo "à brasileira" se volta justamente contra aqueles que são o testemunho vivo da mesma (os negros) ao mesmo tempo que diz não o fazer ("democracia racial" brasileira) (GONZALEZ, 1988, p. 69).

Parece-me que Gonzalez não chegaria a essa conclusão analisando apenas os lugares de fala e visibilidade que são, em sua maioria e até hoje, ocupados por homens brancos. Mas essa não é sua proposta nem sua estratégia de análise: ela procura pensar a cultura e o racismo pelo que claudica, pelos não ditos. É por isso que ela toma a mulata como figura, não pela concretude de sua opressão (sexual, de trabalho e mesmo etimológica, o que se tornou uma crítica comum atualmente), mas pelo que nela se esconde. Sua função "Deve ser ocultada, recalcada, tirada de cena. Mas isso não significa que não esteja aí, com sua malemolência perturbadora" (GONZALEZ, 1984, p. 230).

É por isso também que não toma a crítica branca do *falar errado* da população negra como uma violência em si, mas como a marca de uma *verdade incômoda*, a saber, que no Brasil não se fala português, mas *pretuguês* (GONZALEZ, 1984, p. 235). Assim, é por uma análise da *materialidade da fala em sua enunciação* que a autora chega à construção de uma verdadeira *inversão de lugares*. Vejamos o trecho que fecha a fala de Gonzalez:

> Se a batalha discursiva, em termos de cultura brasileira, foi ganha pelo negro, que terá ocorrido com aquele que, segundo os cálculos deles, ocuparia o lugar do senhor? Estamos falando do europeu, do branco, do dominador. Desbancando do lugar do pai ele só pode ser, como diz o Magno,

> o tio ou o corno; do mesmo modo que a europeia acabou sendo a outra (GONZALEZ, 1984, p. 241, grifos nossos).

Pai, senhor e *lugar* não são aqui termos oriundos da militância, do pensamento sociológico ou econômico, mas da *psicanálise*. Ao encontrar um limite nas análises raciais feitas à época, a autora busca recursos teóricos, argumentativos e mesmo estilísticos junto à teoria psicanalítica de inspiração lacaniana. Mais especificamente no trecho citado, Gonzalez faz referência à leitura que Magno teria realizado da teoria de Lacan dos chamados *quatro discursos* – teoria essa que tem como um dos principais conceitos, justamente, o de *lugar*[9]. Para o psicanalista carioca, retomado textualmente por Gonzalez, o chamado "*lugar-tenente*" de nome do pai teria tido uma marca *africana*. O racismo, assim, seria uma tentativa falha de apagar o significante mestre que é (o) negro, ou, melhor dizendo, ocupado pelo negro (GONZALEZ, 1984, p. 240), já que se trata de um lugar significante e, portanto, essencialmente vazio.

Não nos compete aqui retomar as especificidades dessa discussão, mas destacar que, para essa vertente da psicanálise, *lugar* e *fala* são elementos fundamentais porque permitem conceber uma teoria na qual a materialidade do sujeito não é biológica, mas linguística. É pela (descontinuidade e contradições da) *fala* que se chega à delimitação de um *lugar* (vazio e precário) de onde ela, ilusoriamente, adviria. A construção dos conceitos em Gonzalez vem daí: há uma anterioridade das aberturas que a linguagem propicia em relação aos "lugares" ou "objetos" que ela supostamente descreveria ou denunciaria. Não à toa, o segundo subtítulo de seu texto é "*A Nêga Ativa*": ouve-se na negra (que ousa ser) ativa uma *negativa*. Negativa essa que, *pela fala*, faz referência não exatamente a sua identidade, mas sim sobre a negação da (cultura) negra pelo (falsamente) branco. Tomemos outro exemplo (talvez atrevido demais, se considerarmos o dessexualizado campo discursivo atual) desse exercício de se deixar levar pelo que a fala revela:

> E por falar em pretuguês, é importante ressaltar que o objeto parcial por excelência da cultura brasileira é a bunda (esse termo provém do quimbundo que, por sua vez, e juntamente com o ambundo, provém do tronco linguístico bantu que "casualmente" se chama bunda). E dizem que significante não marca... Marca bobeira quem pensa assim*. De repente bunda é língua, é linguagem, é sentido, é coisa. De repente é desbundante perceber que o discurso da consciência, o discurso do poder dominante, quer fazer a gente acreditar que a gente é tudo brasileiro, e de ascendência europeia, muito civilizado, etc. e tal (GONZALEZ, 1984, p. 238).

Ao invés de simplesmente criticar a objetificação e redução de um sujeito à sua bunda, Gonzalez vai buscar no mecanismo mesmo de ocultação desse desejo a marca de sua verdade. Mas essa análise, que continua sendo racial, não é epidérmica ou econômica, mas *linguageira*. A relação erótica com a bunda no Brasil, para Gonzalez, vem do fato de que houve uma corporificação da própria designação da língua bantu[10]. Por conta do que ela denomina como *neurose cultural brasileira*, não se pode amar essas que seriam, de fato, nossas línguas mães e, por isso, fetichiza-se o desejo num objeto parcial culturalmente partilhado. Essa e outras reflexões seriam impossíveis em Gonzalez sem uma noção de fala oriunda da psicanálise[11]. Fala essa que não é a afirmação positiva de um eu consciente de si e de seu lugar. Ao contrário, para a autora, na verdadeira fala quem fala é o lixo que nos habita, as contradições que a lógica quer

jogar para baixo do tapete. Falar, aqui, não é denunciar a existência de lugares, mas dissolver qualquer cartografia preexistente e esvaziar as certezas de seu cartógrafo. A consequência de falar é criar lugares novos e imprevistos e não dar visibilidade às hipóteses que se tinha de partida. E é exatamente a isso que Gonzalez se propõe e, a meu ver, realiza.

O LIXO VAI FALAR

Discutamos agora o início do texto, onde a autora apresenta seu problema e a solução epistemológica necessária à sua análise. A fala de Gonzalez começa com uma epígrafe anônima que narra – numa *linguagem popular* – uma apropriação racista da fala de negros por brancos, denunciada por uma dita "neguinha atrevida". Ocorre que ao final da epígrafe, onde se esperaria uma solidariedade à protagonista da denúncia por parte da narração, observa-se a culpabilização da mulher negra pelo eu lírico. A intelectual inicia seu texto dessa forma, pois seu problema inicial é, justamente, a identificação do oprimido com o opressor ou, em outras palavras, o que teria permitido a instalação tão bem-sucedida do mito da democracia racial na cultura brasileira. Mas, notemos, não há nenhuma menção direta sobre a melanina do eu lírico na epígrafe: só podemos inferi-la a partir de uma construção da identidade suposta em sua *fala*, pelas gírias e pelos *lugares* que esse dizer confere a brancos e negros. Não há uma *afirmação* da identidade, mas sua *produção* ao longo de um narrar. E, ainda sim, trata-se de uma constituição identitária contraditória, pois identifica-se tanto com o oprimido (pela enunciação linguageira) quanto com o opressor (pelo enunciado de culpabilização).

Daí que não surpreende que inicie seu argumento evocando Frantz Fanon, já que sua ideia seria refletir sobre esse processo psíquico e social.

> Nossa tentativa aqui é a de uma indagação sobre o porquê dessa identificação. Ou seja, que foi que ocorreu, para que o mito da democracia racial tenha tido tanta aceitação e divulgação? Quais foram os processos que teriam determinado sua construção? Que é que ele oculta, para além do que mostra? Como a mulher negra é situada no seu discurso? (GONZALEZ, 1984, p. 224).

Negritemos uma ambiguidade da última frase da passagem: seria a pergunta sobre como a mulher negra se enxerga em seu próprio discurso ou como ela é situada pelo discurso do mito da democracia racial? Em outras palavras, o lugar é um predicado e o discurso é a marca de sua posse ou seu lugar é um efeito de um discurso de dominação? Ela é sujeito ativo que fala ou assujeitada a uma fala? Essa, me parece, é a tensão incontornável que marca os sucessivos desdobramentos no texto e só pode ser enfrentada a partir da recuperação epistemológica do uso original que a autora faz da psicanálise.

Em seguida, Gonzalez dirá: "o lugar em que nos situamos determinará nossa interpretação sobre o duplo fenômeno do racismo e do sexismo"[12] (GONZALEZ, 1984, p. 224). Com as lentes de hoje tenderíamos a ler tal afirmação como uma evidente alusão à noção contemporânea de lugar de fala. No entanto, Gonzalez fala aqui de lugar não na qualidade de uma identidade, mas como sinônimo de *perspectiva*. Trata-se muito mais do que denominaríamos hoje como interseccionalidade, na medida em que a autora afirma que – ao considerar mais detidamente as figuras da *mulata doméstica* e da *mãe preta*[13] – sua *perspectiva teria se alterado* ao analisar sexo e raça articuladamente.

Ela cita, então, trabalhos próprios apresentados anteriormente em congressos para mostrar as especificidades e novidades que a nova fala aportaria à discussão. A noção de lugar parece, já no começo do texto, se desenhar não a partir de uma fixidez pré-discursiva que implicaria necessariamente uma verdade silenciada, mas como um efeito em relação a outros lugares e falas. É notável aqui o entrelaçamento orgânico e maduro entre a (1) sua base epistemológica psicanalítica, (2) o argumento do texto e (3) o próprio processo de escrita de Gonzalez: é pelo encontro de *suas falas*, da *experiência na militância* e de uma *insuficiência conceitual* que a autora irá *criar um lugar distinto de enunciação*. Esse novo lugar passa a existir pelo exercício de sua construção, é efeito de uma modificação e, portanto, não essencial. "[...] a **mudança** foi se dando a partir de certas noções que, **forçando sua emergência em nosso discurso**, nos levaram a retomar a questão da mulher negra numa **outra perspectiva**" (GONZALEZ, 1984, p. 224, grifos nossos). Ao longo do texto, vai ficando evidente que a noção de lugar, em Gonzalez, é sobretudo um resultado que carrega suas tensões internas e, no limite, está sempre à beira de sua dissolução. Em outras palavras, dialética.

Tanto é verdade que ao descrever o ponto de partida do texto, Gonzalez resgata uma série de experiências políticas e sociais (militância no MNU, Grêmio Recreativo de Arte Negra, Escola de Samba Quilombo) e afirma que, a partir delas, "começaram a se delinear, para nós, aquilo que se poderia chamar de contradições internas" (GONZALEZ, 1984, p. 225). Diferentemente do que poderíamos supor a partir do nosso debate atual, a construção do lugar de fala não advém da proximidade com questões e experiências negras que trariam um desvelamento da verdade ancestral apagada pela dominância epistêmica branca e sua luta de reconquista decorrente. Ao contrário, foi o contato com discursos e experiências advertidamente críticos sobre raça que apresentou a Gonzalez as contradições internas e limites que levaram ao giro que sua fala apresentaria naquele encontro. Em suas palavras, haveria algo que não poderia ser explicado nem pelas experiências nem por análises sociológicas e econômicas sobre a raça, um *resto*. Mas, epistemologicamente, qual a saída, então?

Voltemos a Ribeiro. Seu livro termina com a retomada da mesma epígrafe que o abre, dada sua potência enunciativa. Epígrafes têm, grosso modo, como função buscar um efeito de coincidência entre enunciação e enunciado, tentar exprimir a verdade do dizer que seguirá num dito que o resumiria antecipadamente. Mas às vezes isso falha, porque – e esse é um dos pontos centrais de Gonzalez – ao afirmar algo pela *consciência* sempre mostramos que escondemos algo da ordem da *memória*. (GONZALEZ, 1984, p. 226) Eis a epígrafe que abre *O que é lugar de fala?*:

> E o risco que assumimos aqui é o do ato de falar com todas as implicações. Exatamente porque temos sido falados, infantilizados (*infans*, é aquele que não tem fala própria, é a criança que se fala na terceira pessoa, porque falada pelos adultos), que neste trabalho assumimos nossa própria fala. Ou seja, o lixo vai falar, e numa boa (GONZALEZ apud RIBEIRO, 2017, p. 9).

Considerando exclusivamente esse recorte do texto de Gonzalez e o conjunto de autoras e argumentos evocados por Ribeiro, depreenderíamos que o ato de falar seria um fazer teórico e político de rompimento com o silenciamento imposto por uma sociedade e, principalmente, por uma epistemologia eurocêntrica e racista. Fala teria aqui um sinônimo de voz e visibilidade, que buscaria restituir o lixo à esfera pública de uma cultura (e dos meios de produ-

ção conceituais dela) que o teria excluído. A cultura dominante, seus autores e conceitos seriam majoritariamente brancos e qualquer teoria que não considere seu lugar (i.e., seu próprio viés racial) estaria fadada a reproduzir uma falsa neutralidade cujo único resultado possível seria a dominação. Daí a importância incontornável da voz que positive a presença de autoras e autores negros em lugares ocupados, concreta e epistemologicamente, por brancos.

Daí que Ribeiro toma Gonzalez nessa chave:

> Lélia Gonzalez também refletiu sobre a ausência de mulheres negras e indígenas no feminismo hegemônico e criticou essa insistência das intelectuais e ativistas em somente reproduzirem um feminismo europeu, sem dar a devida importância sobre a realidade dessas mulheres em países colonizados. A feminista negra reconhecia a importância do feminismo como teoria e prática no combate às desigualdades, no enfrentamento ao capitalismo patriarcal e desenvolvendo buscas de novas formas de ser mulher. Entretanto, Gonzalez afirmava que somente basear as análises no capitalismo patriarcal não dava conta de responder às situações de mulheres negras e indígenas da América Latina, pois, para a autora, faltava incluir outro tipo de discriminação tão grave quanto as outras citadas: a opressão de caráter racial (RIBEIRO, 2017, p. 25).

Ribeiro dá a entender, assim, que Lélia compreendia que as epistemologias dominantes (feminismo europeu, neste caso) falhariam em compreender a opressão das mulheres negras e indígenas, pois não consideravam que seu lugar de fala, supostamente universalista, seria já marcado. A saída seria, assim, colocar em evidência as experiências de resistência de pessoas subalternizadas, já que o lugar de fala dessas diferiria sensivelmente dos sujeitos privilegiados.

> Numa sociedade como a brasileira, de herança escravocrata, pessoas negras vão experienciar racismo do lugar de quem é objeto dessa opressão, do lugar de quem restringe oportunidades desse sistema de opressão. Pessoas brancas vão experienciar do lugar de quem se beneficia dessa mesma opressão. Logo, ambos os grupos podem e devem discutir essas questões, mas falarão de lugares distintos (RIBEIRO, 2017, p. 86).

Haveria aí uma analogia entre a voz epistêmica no sentido do conjunto de autoras e autores e perspectivas utilizadas academicamente e a voz no sentido pessoal, de presença no espaço público, analogia esta da qual Gonzalez seria uma representante, juntamente com uma longa tradição do feminismo negro norte-americano.

É precisamente esse o ponto de nossa discordância com Ribeiro. Vejamos como Gonzalez inicia o texto *A categoria político-cultural de Amefricanidade* (1988, p. 29), que parece amparar[14] essa interpretação de valorização do lugar de fala de sujeitos subalternizados, posto que a cultura europeia dominante o silenciaria.

> Este texto resulta de uma reflexão que vem se estruturando em outros que o antecederam (Gonzalez, 1983; 1988a,b,c), e que se enraíza na retomada das ideias de **Bety Milan** desenvolvidas por **M.D. Magno** (1981). Trata-se de um olhar novo e criativo no enfoque da formação histórico-cultural do Brasil que, por razões de ordem geográfica e, **sobretudo, da ordem do**

> **inconsciente**, não vem a ser o que geralmente se afirma: um país cujas formações do inconsciente são exclusivamente europeias e brancas. Ao contrário, ele é uma América Africana cuja latinidade, por inexistente, teve trocado o *t* pelo *d* para, aí sim, ter seu nome assumido com todas as letras: *Améfrica Ladina* (não é por acaso que a *neurose cultural* brasileira tem no *racismo* o seu **sintoma** por excelência). **Nesse contexto, todos os brasileiros (e não apenas os "pretos" e os "pardos" do IBGE) são *ladinoamefricanos***. Para um bom entendimento das artimanhas do racismo acima caracterizado, vale a pena recordar a **categoria freudiana de *denegação (Verneinung)***". (GONZALEZ, 1988, p. 69, itálicos originais, grifos nossos).

Ou seja, onde esperaríamos encontrar o recurso a epistemologias negras, experiências de sofrimento e silenciamento de mulheres que tentam resistir à cultura racista europeia e uma diferença nos lugares de fala, vemos surgir uma tese amparada no fato de que, na realidade, a (1) cultura brasileira não é branca – o que retoma a tese de *Racismo e sexismo na cultura brasileira* (2), negros e brancos são, *indistintamente*, ladinoamefricanos; (3) noção essa que não advém de experiências de opressão, mas de dois psicanalistas brancos de orientação lacaniana; (4) para compreender a experiência brasileira seria necessário pensar, sobretudo, a partir de seu *inconsciente*; (5) o racismo é o *sintoma* de uma *neurose*; (6) para explicar o racismo no Brasil (e o da América Latina, mas não o dos Estados Unidos) seria necessário pensar a partir da noção freudiana de *denegação*.

Diferentemente, portanto, da concepção contemporânea segundo a qual uma verdadeira reflexão sobre o racismo (e no limite sobre qualquer tema) deve partir e se amparar tanto em seu lugar de fala quanto na (cor de) origem de suas autoras e autores, sublinhando suas potências e limites, Gonzalez abre seu texto colocando suas cartas epistemológicas na mesa: é a partir da europeia psicanálise que ela irá se debruçar sobre o problema do racismo na América. Mais ainda, a autora parte de seu próprio trabalho já efetuado sobre o racismo e sexismo no Brasil – que sofreria de um sintoma neurótico de *racismo por denegação* – para tencioná-lo com o racismo norte-americano, que teria uma estrutura distinta, já que não teria no negacionismo assimilacionista sua base (GONZALEZ, 1988). Nas palavras de Barreto:

> [...] era primordial para o movimento [negro] evidenciar e denunciar o racismo no país, que, para Lélia, se manifestava por *denegação*, o conceito psicanalítico caracterizado pela rejeição de algo que o constitui. No caso brasileiro, afirmava a autora, havia a *denegação* do racismo, na medida em que os brasileiros negavam a sua existência, e associavam-no sempre como uma anomalia social, um problema estrangeiro. Ainda que no Brasil, de acordo com a autora, o racismo tenha produzido privilégios para os brancos de todas as classes sociais (BARRETO, 2019).

Ou seja, para se pensar o racismo não bastaria ancorar-se num lugar de fala que denunciasse a assimetria entre negros e brancos. Seria necessário, igualmente, (1) um **suporte epistemológico** e uma (2) **localidade discursivo-geográfica específica**. Gonzalez só inicia suas reflexões sobre a questão da raça fora do contexto nacional depois de ter elegido uma teoria de partida e, principalmente, depois de ter discutido e desenvolvido uma tese sobre suas características *no Brasil*, e mais especificamente *a partir da língua falada* no Brasil,

o *pretuguês*. Daí, por contraste e comparação, leva sua análise para pensar o contexto latino e americano mais amplo. O racismo, em Gonzalez, não advém assim de uma reação natural à cor da pele de outrem, mas de uma construção, pela linguagem, de lugares que são efeitos de uma dada fala.

Mas voltemos à epígrafe que Ribeiro toma de Gonzalez. Como ela se articula com isso? Isoladamente, a ideia propositiva de que o "lixo vai falar" nos levaria a crer que seu horizonte teórico e transformativo seria, exclusivamente, aquele da visibilização dos lugares e saberes silenciados. Daí que a epistemologia, a política e o lugar de fala do autor (e dos autores utilizados) deveriam convergir ou, ao menos, se mostrar, ainda que em suas diferenças e discordâncias. Retomemos a análise da fala-chave de Gonzalez e acompanhemos a construção da passagem que, para Ribeiro, daria consistência à noção contemporânea de lugar de fala. Após afirmar que suas experiências políticas a conduziram a contradições internas, diz a antropóloga:

> O fato é que, enquanto mulher negra, sentimos a necessidade de aprofundar nessa reflexão, ao invés de continuarmos na reprodução e repetição dos modelos que nos eram oferecidos pelo esforço de investigação das ciências sociais. Os textos só nos falavam da mulher negra numa perspectiva socioeconômica que elucidava uma série de problemas propostos pelas relações raciais (GONZALEZ, 1984, p. 225).

Sublinhando seu lugar de mulher negra, Gonzalez diz que nem suas experiências na militância, nem as perspectivas sociais e econômicas das relações raciais davam conta de um *incômodo*. Ela precisava e sentia necessidade de aprofundar a reflexão, mas não contava com as ferramentas adequadas. Como Gonzalez resolve, então, esse impasse?

> Mas ficava (e ficará) sempre um resto que desafiava as explicações. E isso começou a nos incomodar. Exatamente a partir das noções de mulata, doméstica e mãe preta que estavam ali, nos martelando com sua insistência... Nosso suporte epistemológico se dá a partir de Freud e Lacan, ou seja, da Psicanálise (GONZALEZ, 1984, p. 225).

Seria justo acusá-la de acreditar ingenuamente que as ferramentas do senhor podem desmantelar a casa grande? Não me parece ser o caso. Ao contrário do que Ribeiro dá a entender, o impasse não é construído pelos limites que uma teoria europeia impõe a análises e problemas interseccionais, que precisariam de um novo *standpoint* para serem analisados e criticados. Observa-se, antes, o contrário: são as contradições e inquietudes presentes nas figuras da mulata, da doméstica e da mãe preta que conduziram aquela mulher negra à psicanálise enquanto suporte epistemológico.

O silêncio da própria psicanálise sobre as questões raciais, o fato de que a esmagadora maioria de seus teóricos são homens brancos e de que não raras vezes ela é solidária a discursos que mantêm a dominação, não impediu que Gonzalez a tomasse como suporte teórico fundamental neste e em outros textos. E não se trata de uma exceção. Neusa Santos Souza (1983), Grada Kilomba (2019) e Frantz Fanon (2008), para ficar entre nomes mais conhecidos, têm na psicanálise sua principal fonte teórica no enfrentamento de questões relativas ao racismo. Isso só é possível porque a psicanálise, apesar de poder ser colocada no hall das "epistemologias dominantes", tanto se propõe a dar conta da estrutura das marginalizações discursivas quanto critica as naturalizações

pré-linguísticas. A potência subversiva e antirracista da psicanálise, a meu ver, não pode ser medida apenas pela melanina de Freud ou pela conivência de grande parte dos analistas sobre a opressão: é sobretudo a crítica da alienação, a hermenêutica da suspeita e a articulação entre o desejo inconsciente e gramáticas de sofrimento que permitirá um uso tanto epistemologicamente implicado quanto metafisicamente advertido de suas noções.

Vejamos, então, como exatamente Gonzalez fundamenta sua filiação epistemológica e qual a consequência que disso extrai. Notemos o arco argumentativo da passagem a seguir: após sublinhar a psicanálise como seu suporte epistemológico, a autora fará uma citação de Jacques-Alain Miller para, em seguida, comentá-la justamente no trecho que desembocará na citação retomada por Ribeiro sobre o famoso *lugar de fala*. Dirá Gonzalez (1984, p. 225):

> Nosso suporte epistemológico se dá a partir de Freud e Lacan, ou seja, da psicanálise, justamente porque como nos diz Miller em sua Teoria da Alíngua (1976):
>
> "O que começou com a descoberta de Freud foi uma outra abordagem da linguagem, uma outra abordagem da língua, cujo sentido só veio à luz com sua retomada por Lacan. Dizer mais do que sabe, não saber o que diz, dizer outra coisa que não o que se diz, falar para não dizer nada, não são mais, no campo freudiano, os defeitos da língua que justificam a criação das línguas formais. Estas são propriedades ineliminaveis e positivas do ato de falar. Psicanálise e Lógica, uma se funda sobre o que a outra elimina. A análise encontra seus bens nas latas de lixo da lógica. Ou ainda: a análise desencadeia o que a lógica domestica (p. 17)."

Antes de comentarmos o trecho e as especificidades do texto citado, retomemos a construção da necessidade da evocação dessa citação direta de Miller feita por Gonzalez: ao sublinhar suas experiências como mulher negra, militante e acadêmica, a autora concluía que uma apreciação que se desse exclusivamente no âmbito das ciências sociais seria incompleta. A psicanálise vem, precisamente, quando essa lacuna se apresenta.

E aqui uma precisão precisa ser feita. Gonzalez não afirma que seu suporte *teórico* é a psicanálise. O que não deixaria de ser verdade, pois ela se utiliza de diversas noções oriundas do pensamento de analistas – brasileiros e gringos. Ela diz que a psicanálise é seu *suporte epistemológico*. Ou seja, o uso feito da psicanálise serve aqui, primordialmente, para questionar crenças, denunciar falsas neutralidades teóricas e discutir frontalmente o lugar de quem fala como implicado. Eis uma (improvável) convergência entre a teoria lacaniana do sujeito e a crítica à construção de conhecimento subjacente na noção de lugar de fala: em ambos os casos se aponta para a importância de não ignorar a relação entre um determinado dito e seu lugar de enunciação. Além *do que se fala*, deve-se sempre estar atento a *de onde se fala* e, principalmente, *de onde somos falados*. Gonzalez é ainda mais radicalmente psicanalítica nesse ponto do que as concepções correntes de lugar de fala, pois a fala deve ser tomada não em seu conteúdo e transparência nem como ferramenta de ocupação de espaço, mas, sobretudo, a partir de seus deslizes e falhas. Eis, a meu ver, a base para a escolha dessa citação de Miller.

A escolha do texto *A teoria da Alíngua* (MILLER, 1996), publicado originalmente em 1975, parece-me, tem ainda uma segunda justificativa, de ordem

estético-formal: nele Miller fala marcadamente *em primeira pessoa*, numa tonalidade familiar àquela que verificamos em *Racismo e sexismo na cultura brasileira*, de Gonzalez. Mais ainda, encontramos – guardadas as devidas proporções – um tom igualmente combativo e de reunião de argumentos contraintuitivos. O autor chega a ironizar, por exemplo, aqueles que pregariam uma passividade e a neutralidade analíticas face a um exemplo de agressão quando afirmam que, "quando se é analisado", não adiantaria fazer ou acreditar mais em nada e se pergunta: "Será essa moral de porco a ética da psicanálise?" (MILLER, 1996, p. 57).

Um terceiro e último ponto que parece aproximar os dois textos refere-se a uma indicação direta de Miller sobre a relação entre língua e opressão. Num outro trecho desse mesmo texto, encontraremos uma passagem que indica uma visão sobre a articulação entre língua, cultura e dominação bastante próxima àquela construída por Gonzalez ao longo de sua fala. Num esforço de tentar conceituar a noção de *alíngua*, diferenciando-a da ideia clássica de *linguagem*, o autor chega a se perguntar se poderíamos equivalê-la à chamada língua nacional.

> Há ainda um nome, impróprio, d'alíngua, que é preciso reter: diz-se "a língua nacional". Efetivamente, a língua nacional poderia passar como um equivalente d'alíngua. Mas a língua nacional – todas as línguas nacionais – é uma produção histórica do discurso do mestre. Seria preciso fazer aqui a longa história da luta dos patoás e dos dialetos contra a língua nacional, primeiramente da língua nacional contra eles, pois ela visa, com fins econômicos, políticos, a padronizar a comunicação. É verdade que essa história ainda está por escrever – história da opressão pela língua do mestre, da resistência também – onde há opressão, há resistência, não? E, enfim, é sempre alíngua que triunfa, uma vez que acaba por unir lado a lado a linguagem culta e a gíria (MILLER, 1996, p. 67-68).

É justamente a verdade em jogo nessa tensão entre linguagem culta (europeia) e patoás/dialetos/gírias (africana) que a ideia de *pretuguês* tentará conceituar. Gonzalez está ciente das discussões internas no interior do lacanismo que, já nos anos de 1970, assume os limites de uma abordagem exclusivamente estruturalista da linguagem. Ocorre que a introdução da noção de alíngua (que prosperou entre analistas a partir da valorização do gozo e do real) parece encontrar, em Gonzalez, uma estrada aberta para as discussões de outra ordem, menos preocupadas com problemas caros à comunidade psicanalítica e mais interessadas em reflexões de ordem local, histórica e racializada.

Daí que falar torna-se um ato não só de linguagem, mas *político*. Mas esse ato subversivo de fala funda-se na premissa de que o sujeito não precede a fala, mas tem suas contradições denunciadas por ela. Falar, para Gonzalez e Miller, é "Dizer mais do que sabe, não saber o que diz, dizer outra coisa que não o que se diz, falar para não dizer nada" (MILLER apud GONZALEZ, 1984, p. 225). Eis a única positividade possível da fala, que é anti-identitária por definição. E é a partir daí que temos que interpretar a tomada de palavra de Gonzalez, pois, caso contrário, o falar seria compreendido como sinônimo de comunicação, troca, empoderamento e toda uma série de noções extremamente alheias à subversão aqui posta em jogo. Se *lugar de fala* e *consciência de lugar* fossem sinônimos ou convergentes, nunca poderíamos explicar como a autora poderia não só usar uma teoria originalmente europeia, mas efetivamente ter a audácia

de comparar o lugar da própria psicanálise com aquele do negro. Retomemos o final da citação de Miller e a continuidade dada por Gonzalez:

> [...] Psicanálise e Lógica, uma se funda sobre o que a outra elimina. A análise encontra seus bens nas latas de lixo da lógica. Ou ainda: a análise desencadeia o que a lógica domestica (p. 17).

> Ora, na medida em que nós negros estamos na lata de lixo da sociedade brasileira, pois assim o determina a lógica da dominação, caberia uma indagação via psicanálise. E justamente a partir da alternativa proposta por Miller, ou seja: por que o negro é isso que a lógica da dominação tenta (e consegue muitas vezes, nós o sabemos) domesticar? E o risco que assumimos aqui é o do ato de falar com todas as implicações. Exatamente porque temos sido falados, infantilizados (infans, é aquele que não tem fala própria, é a criança que se fala na terceira pessoa, porque falada pelos adultos), que neste trabalho assumimos nossa própria fala. Ou seja, o lixo vai falar, e numa boa (GONZALEZ, 1984, p. 225).

Ou seja, a psicanálise passa a ser uma ferramenta importante no pensamento sobre o lugar do negro do Brasil justamente porque é uma teoria que pensa a verdade ocultada nas exclusões, apagamentos e dominação por intermédio da valorização dos *lugares* das descontinuidades da *fala* em sua concretude e ato. Neste caso, assumir a fala não é sinônimo apenas de tomar a voz ou ocupar lugares de poder que historicamente são ocupados por brancos. Trata-se de uma proposta ainda mais radical: assumir a fala é assumir nosso *modo de falar*, assumir nosso *pretuguês*, assumir que aquilo que se mostra como mais estrangeiro às instâncias (psíquicas e sociais) dominantes, na verdade, as constitui inexoravelmente. Isso implica não em equilibrar a balança, mas em questionar a própria raiz de seu sistema de medida.

O lixo da lógica dominante tem assim uma função análoga àquela do chamado objeto *a* – um dos nomes para o abjeto e o lixo em psicanálise. E a autora o afirma textualmente:

> Quando se diz que o português inventou a mulata, isso nos remete exatamente ao fato de ele ter instituído a raça negra como objeto *a*; e mulata é crioula, ou seja, negra nascida no Brasil, não importando as construções baseadas nos diferentes tons de pele (GONZALEZ, 1984, p. 240).

Ou seja, a abjeção em jogo é a invenção discursiva da mulata que a localiza, ao mesmo tempo, no domínio de uma brutal opressão e de uma verdade e desejos inseparáveis da constituição do sujeito brasileiro. De fato, para a psicanálise o objeto *a* – que para Lacan teria sido sua única contribuição à psicanálise, o que não é pouca coisa – é, por um lado, um objeto/dejeto, pois é expulso do domínio da inteligibilidade, do partilhável, do compreensível e do humano, mas, por outro, é também nomeado como *objeto causa do desejo*, ou seja, é ele quem está, escamoteadamente, por trás de toda empresa que move o sujeito, seja ele histórico ou do inconsciente. E o mérito de Gonzalez é mostrar o núcleo da analogia entre a constituição do sujeito falante e a sintomática formação cultural do Brasil: *o lixo causa*.

Não é por outro motivo que na já citada teoria dos discursos – evocada por Gonzalez ao final da fala – a análise é descrita como aquele tipo de laço so-

cial no qual o objeto *a* está no lugar de *agente*: quando o lixo pode falar, *numa boa*, podemos dizer que há análise no sentido mais forte do termo: pois é aí, pela fala, onde erro e desejo deixam de pelejar e se encontram, onde a verdade se emancipa da certeza dos saberes e as identidades se dissolvem rumo tanto às singularidades quanto à possibilidades de laço social sem segregação.

Como fazer o lixo falar mais alto do que a lógica dominante e, ao mesmo tempo, sustentar um discurso que seja soberano a um eu confiante em sua identidade e consciência, eis um dos desafios de nosso tempo. As inegáveis conquistas das chamadas políticas identitárias parecem encontrar limites junto a polarizações fraternas, em algo próximo ao que Lacan chamava de identificação mental: garantir minha unidade, no limite, me impele a antagonizar um semelhante. A vantagem de insistir, como Gonzalez, numa universalização da amefricanidade é poder fazer a verdade denegada falar por todos os poros sociais, internalizando a contradição ao invés de projetá-la no outro.

Notas

2. RIBEIRO, 2017, p. 27.

3. GONZALEZ, 1984, p. 225.

4. Suas pesquisas parecem datar da segunda metade dos anos 90 e a publicação se dá em 2000.

5. Conforme citações no Google Scholar. Ver: <https://bit.ly/2GDZpjT>.

6. Ribeiro não cita os trabalhos de Braga em seu *O que é lugar de fala?* Não obstante, menciona um artigo que utiliza a noção de lugar de fala na acepção da comunicação social (AMARAL, 2005). Nosso levantamento localizou apenas um trabalho (SANTOS, 2017) que, *en passant*, parece ligar tal acepção midiática de *lugar de fala* à discussão no interior do feminismo na atualidade. Contudo, parece-nos que faltam elos que justifiquem a ligação propriamente conceitual das duas significações da noção.

7. O texto é a transcrição de uma fala da Reunião do Grupo de Trabalho "Temas e Problemas da População Negra no Brasil", no IV Encontro Anual da Associação Brasileira de Pós-Graduação e Pesquisa nas Ciências Sociais no Rio de Janeiro em 31 de outubro de 1980. Foi posteriormente publicada em 1984 na *Revista Ciências Sociais Hoje*.

8. Discuti brevemente essa passagem sobre o desejo em sua relação com a identidade no ensaio *Sofrimento, verdade e políticas identitárias* (AMBRA; PAULON, 2019).

9. Trata-se da proposta de quatro modalidades de laço social (mestre, histérico, universitário, analítico) que são, justamente, diferenciados pelos elementos que ocupam diferentes *lugares* (agente, trabalho, verdade e produção) em sua estrutura matêmica. Vejamos como as noções de fala e lugar se articulam precisamente na abertura do seminário dedicado aos discursos, já questionando a identidade (*aquilo que sou*) em nome da estrutura (*lugar, fala e dizer*): "A pulsão de morte, nós a temos aqui. Nós a temos onde algo se passa entre vocês e aquilo que **digo**. Disse *aquilo que* ***digo*** – **eu não falo do que sou**. Para que, já que isto se vê, em suma, graças à assistência de vocês. Não é que ela **fala** em meu favor. Ela **fala** às vezes, e geralmente em meu **lugar**. De qualquer maneira, o que justifica que eu aqui **diga** algo é o que chamarei de essência dessa manifestação que foram, sucessivas, as diversas assistências que atraí, segundo os **lugares de onde**

falava. Queria muito conectar em algum ponto a observação seguinte, porque hoje, como estou em um **lugar novo**, achei que era o dia. **O lugar sempre teve seu peso** para estabelecer o estilo do que chamei de manifestação, sobre a qual não quero perder a oportunidade de dizer que tem relação com o sentido corrente do termo *interpretação*. O que disse por, para e na assistência de vocês está, em cada um desses tempos – definindo-os como **lugares geográficos** –, sempre já interpretado" (LACAN, 1992, p. 14, grifos nossos). O texto de Miller que é citado por Gonzalez inicia-se, propriamente, pela evocação dos discursos em referência a quatro "Lacans" (MILLER, 1996, p. 56).

* [Nota original da autora:] Basta olhar na tevê e sacar como as multi transam bem os significantes que nos pegam "pelo pé". A U.S. Top tem um anúncio de Jean[s] que só mostra o pessoal rebolando a bunda e isto sem falar na Sardinha 88, "a mais gostosa do Brasil".

10. Rui Pereira segue a leitura etimológica de Gonzalez. Ver: <https://bit.ly/2ZlfnXb>.

11. Para uma leitura mais detida sobre a centralidade da noção de fala na psicanálise lacaniana, ver Senhorini (2019).

12. A relação entre *lugar* e *interpretação* é justamente o que abre o seminário sobre os quatro discursos, que tem uma de suas seções nomeada (posteriormente, por Miller) *Os lugares pré-interpretam* (LACAN, 1992, p. 9).

13. Para uma discussão sobre as reflexões baseadas na psicanálise sobre a questão da "mãe preta" no Brasil, ver *Édipo negro: estrutura e argumento* (ALVES LIMA, 2019).

14. Buscando argumentar que Gonzalez localiza a cultura (dominante) como branca e cristã, Ribeiro (2017, p. 25) cita diretamente um trecho desse texto, ainda que este não figure em sua bibliografia.

Referências

ALCOFF, L. The problem of speaking for others. **Cultural critique,** n. 20, p. 5-32, 1991.

ALVES LIMA, R. Édipo negro: estrutura e argumento. **Acta Psicossomática,** n. 2, 2019.

AMARAL, M.F. Lugares de fala: um conceito para abordar o segmento popular da grande imprensa. **Contracampo,** n. 12, p. 103-114, 2005.

AMBRA, P.; PAULON, C. Sofrimento, verdade e políticas identitárias. **Lavrapalavra,** 2019.

BARRETO, R. O racismo sob olho crítico de Lélia González. **Pernambuco:** Suplemento Cultural do Diário Oficial do Estado, 13 fev. 2019. Disponível em: <https://www.suplementopernambuco.com.br/artigos/2230-o-racismo-sob-olho-cr%C3%ADtico-de-l%C3%A9lia-gonz%C3%A1lez.html>. Acesso em: 13 fev. 2019.

COSTA, C.F. **A construção de uma webcelebridade:** Julia Petit no canal Petit Comitê. 2018. Monografia (Bacharelado em Jornalismo) – Universidade Federal de Ouro Preto, Mariana.

FANON, F. **Pele negra, máscaras brancas.** Trad. Renato da Silveira. Salvador: Edufba, 2008.

FRANCO, M.V.S. **Fala e linguagem em psicanálise:** uma análise dos problemas técnicos e teóricos enfrentados por Jacques Lacan antes da linguística. 2019. Dissertação (Doutorado) – Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo.

GONZALEZ, L. A categoria político-cultural da amefricanidade. **Tempo Brasileiro,** Rio de Janeiro, n. 92/93, p. 69-82, jan./jun. 1988.

_____. Racismo e sexismo na cultura brasileira. **Revista Ciências Sociais Hoje,** Anpocs, p. 223-244, 1984.

KILOMBA, G. **Memórias da plantação:** episódios de racismo quotidiano. Trad. Jess Oliveira. São Paulo: Cobogó, 2019.

LACAN, J. **O seminário.** Livro 17: o avesso da psicanálise. Trad. Ari Roitman. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992.

MILLER, J-A. Teoria d'alíngua (rudimento). **Matemas I.** Trad. Sérgio Laia. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996

NEXO. O que é "lugar de fala" e como ele é aplicado no debate público. **Nexo,** 17 jan. 2017.

RIBEIRO, D. **O que é lugar de fala?** Belo Horizonte: Letramento, 2017.

SANTOS, L.M. Lugar de fala – as hierarquias de reconhecimento político e o feminismo negro nas redes sociais. SEMINÁRIO INTERNACIONAL FAZENDO GÊNERO, .11; WOMEN'S WORLDS CONGRESS, .13, Florianópolis, 2017. **Anais Eletrônicos**. p. 1-12.

SANTOS, N. **Tornar-se negro:** as vicissitudes do negro brasileiro em ascensão social. Rio de Janeiro: Graal, 1983.

VAZ, P.B.F.; MENDONÇA, R.F. A representação visual do negro no jornal impresso. In: CONGRESSO BRASILEIRO DE CIÊNCIAS DA COMUNICAÇÃO, .25, Salvador, 1-5 set. 2002.

ENTREVISTA COM O LABORATÓRIO DE SEXUALIDADE, GÊNERO E PSICANÁLISE[1]

Interview with the Psychoanalysis, Gender and Sexuality Lab

– O Laboratório de Sexualidade, Gênero e Psicanálise é o primeiro laboratório da Escola de Ciências da Saúde e da Vida da PUCRS. Gostaríamos que nos contassem como surgiu a ideia de criação do Laboratório e como está sendo o desenvolvimento deste projeto.

O Laboratório de Sexualidade, Gênero e Psicanálise é pioneiro na PUCRS por ser um dispositivo psicanalítico de escuta dos diferentes arranjos da sexualidade, gênero e orientação sexual. A iniciativa partiu de nossa atuação como professoras e supervisoras de estágio em Psicologia Clínica no Serviço-Escola ao nos depararmos com numerosas convocatórias em sala de aula sobre a temática da sexualidade e do gênero e a respectiva leitura psicanalítica. A partir dos inúmeros questionamentos discentes frente aos pressupostos freudianos acerca do Complexo de Édipo e das construções da masculinidade e feminilidade, foi-se produzindo tensionamentos, (re)visitações e (re)construções teóricas que culminaram na proposição do Laboratório. Foi no registro de alteridade representada pelos alunos estranhos à Psicanálise que se deu a brecha de criação e de transformação na Psicanálise transmitida na Universidade.

Além disso, ao escutar Patrícia Porchat na Jornada da SIG de 2018 – (In) DiferençaS, sobre um espaço de escuta de homens trans na Universidade, deu-se a faísca para o projeto. Formalizamos um pedido à coordenação do SAPP (Serviço-Escola do Curso de Psicologia da PUCRS) que, prontamente, respaldou nossa proposta. Atualmente, nosso grupo é formado por duas professoras de graduação, um professor de pós-graduação e onze alunos de graduação, todos de Psicologia. Inspirado na ideia de Pierre Fedida, ao fundar o Laboratório de Psicopatologia Fundamental, o projeto recebeu o nome de Laboratório, não por se tratar de um espaço de ciência experimental, mas, sim, por dizer respeito a um espaço de produção de saber, no qual o método clínico permite encontrar o singular e a palavra que o sustenta.

– Gostaríamos de saber quais foram os pontos de tensionamento/questionamento em relação à teoria psicanalítica, no que tange ao tema do gênero e da sexualidade, que serviram como disparadores para a formulação do Laboratório.

Como psicanalistas e professoras do curso de graduação em Psicologia tivemos a grande e importante oportunidade de ter como interlocutores alunos críticos, reflexivos e estranhos à Psicanálise. Seus questionamentos apontaram para a indispensável revisão conceitual de questões como a *Angústia de Castração* e o *Complexo de Édipo* como núcleo estruturante da subjetividade, a existência de uma lógica *binária* e *heteronormativa* nos temas da construção das

[1] *O Laboratório de Sexualidade, Gênero e Psicanálise da PUCRS é coordenado pelas psicanalistas e professoras Dra. Carolina de Barros Falcão (carolina.falcao@pucrs.br) e Ma. Luciana Redivo Drehmer (luciana.redivo@pucrs.br). Atualmente, a equipe é composta por um professor colaborador, Dr. Ângelo Brandelli da Costa, e pelos acadêmicos de Psicologia Ana Carolina Pechansky, Artur Branco, Camila Ortigara, Carolina Lima, Laura Binfaré, Leonardo Borges, Luisa Dall´agnol, Paola Ritzel, Raphaela Eifler, Sofia Pires e Victoria Peres.*

masculinidades e *feminilidades*. Além disso, apresentavam questões a respeito do *falo* e das teorias que designam o lugar de completude ou falta, identificando as raízes patriarcais e androcêntricas das origens do pensamento psicanalítico.

– Quais os percursos teóricos que o grupo tem seguido para auxiliar nos atendimentos e na construção e disseminação de conhecimento acerca do tema?

A psicanálise vem sendo convocada a seguir produzindo conhecimento metapsicológico para dar conta da pluralidade de posicionamentos sexuais, identidades de gênero, orientações sexuais e modos de prazer que saiam de uma lógica binária e que desafiem leituras que não sejam classificatórias e normatizantes. Por conta disso, é necessário recuperar a teoria sexual freudiana e avançar a partir dela, entendendo que a riqueza de suas formulações está sustentada no que Roudinesco chamou de "Homem de seu Tempo", ou seja, um pensador da cultura vigente nos séculos XIX e XX.

A revolução epistemológica causada pelas ideias freudianas estruturou a singularidade como marca da psicossexualidade. Suas formulações revelaram como o encontro com o objeto é fundante para o aparelho psíquico e para a organização das pulsões, evidenciando a existente complexização psíquica nos caminhos de subjetivação. Portanto, o sujeito, em Psicanálise, é a partir de Freud um constante devir. Somente a partir desses pilares é que se tornou possível hoje seguir produzindo na cultura e na clínica um entendimento psicanalítico sobre o tema da sexualidade e de gênero.

Podemos apontar alguns textos freudianos fundamentais para essa discussão como *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade* (1905), *Pulsão e seus destinos* (1915), *A dissolução do Complexo de Édipo* (1924), *Algumas consequências psíquicas da diferença anatômica entre os sexos* (1925), *A sexualidade feminina* (1931) e *Feminilidade* (1933).

Pensar as vicissitudes da psicossexualidade e do narcisismo foi tarefa de Freud e de muitos psicanalistas que o sucederam. De fato, encontra-se inúmeras problematizações acerca dos destinos da sexualidade, desde 1905 até os dias de hoje.

Por meio de uma estruturação de pensamento efetuada por Jean Laplanche, especialmente nas publicações *Vida e morte em Psicanálise* e *O sexual*, e por Silvia Bleichmar – *Fundação do inconsciente: destinos da pulsão e destinos do sujeito* – e nas teorias sexuais em Psicanálise, o trabalho do Laboratório encontrou apoio para fundamentar e sustentar metapsicologicamente uma leitura das formas de exercício da sexualidade, posicionamentos identitários e gênero.

Facundo Blestcher oferece, também, um posicionamento que tensiona a tradição psicanalítica, que muitas vezes apresentou uma proposta dessubjetivante, não respeitando a complexidade das questões eróticas, desejantes e ideológicas nas quais se inscrevem os processos de constituição sexual.

Seguindo nas produções argentinas, Letícia Fiorini propõe discussões sobre a problemática das diferenças sexuais que se apresentam na diversidade das culturas atuais. A partir das diversas conceituações sobre a diferença entre masculino e feminino, questiona e põe em cena a descentralização dos gêneros clássicos e a figura ideal do casal heterossexual e a família nuclear clássica. Defende que a revisitação metapsicológica em relação a estes temas modifica radicalmente a clínica psicanalítica.

No Brasil, muitos psicanalistas se destacam pelo empenho em fazer produzir, a partir do legado freudiano, revisitações teóricas fundamentais sobre essa temática, como Marcia Arán, Tamy Ayouch, Patrícia Porchat, Elizabeth Zambrano, Pedro Ambra, entre outros.

– Em matéria publicada no site da PUCRS[2], uma das coordenadoras afirma que "A ideia de que os gêneros se dividem em masculino e feminino não dá mais conta da realidade. Há tantos modos de viver". Patrícia Porchat (2014)[3], ao fazer um percorrido histórico sobre os estudos de gênero, mostra como estes já foram utilizados de modo a promover normatizações, ao invés de ampliar as possibilidades de subjetivação. Como trabalhar em um laboratório que foca em um público específico, sem cair em normatizações?

O propósito do Laboratório de Sexualidade, Gênero e Psicanálise é revisitar a metapsicologia psicanalítica de forma a fazer trabalhar parâmetros conceituais e técnicos para manter a potência e a vitalidade da escuta psicanalítica. Não se trata, pois, de construir uma nova técnica para o entendimento das diferentes expressões de sexualidade e gênero, mas, sim, de efetivamente escutá-los e de colocar nossas concepções teóricas à prova, de tal forma a revisar alguns pontos nodais, como, por exemplo, a tendência a patologizar o que foge de uma composição sexual da "norma" heterossexista, heteronormativa e falocêntrica.

A escuta ofertada pelo Laboratório não apresenta uma nova técnica, está sustentada nos aportes técnicos fundamentais desde a estruturação da psicanálise por Freud. O que ocorre é que esse trabalho faz interrogar inúmeras questões teóricas historicamente construídas incitando a saída de uma posição confortável em relação ao saber.

Se a cultura da Modernidade acentuou uma condição binária de masculino-feminino, hoje a Contemporaneidade impõe o reconhecimento de uma pluralidade e multiplicidade dos processos de subjetivação e do exercício da sexualidade. Pluralidade esta que certamente já existia há muito tempo, mas que estava marginalizada, inclusive pelo próprio discurso psicanalítico. Não se pode manter uma leitura dualista do campo desejante, visto que as identificações são sempre plurais e contraditórias e a escolha de objeto não é algo natural. Nesse sentido, propomos uma escuta das diversas formas de sexualidades, colocando propositalmente no plural todas as letras da sigla LGBTQI+, entendendo a marca da singularidade presente em cada forma de subjetivação.

Apesar de poder causar certo estranhamento por oferecer uma escuta psicanalítica para um público específico, entendemos que essa não é uma postura de segregação, ao contrário, oferece uma abertura para um grupo da população que já foi – e muitas vezes ainda é – exposto a inúmeras violências, desde o âmbito social até o âmbito escolar e, também, o âmbito da saúde e da saúde mental. É a patologização generalizável em relação ao que é da orientação sexual e de gênero que aponta para um afastamento do sujeito em relação aos espaços de escuta psicanalítica. Os psicanalistas por muitas vezes, de maneira equivocada, correlacionaram as homossexualidades à perversão e as transexualidades à psicose. É possível que hoje essa leitura pouco psicanalítica e moralizante possa ser deixada de lado, indicando problematizações teóricas e clínicas, mas, sobretudo, destacando um posicionamento ético e político do psicanalista.

Assim, o Laboratório parte do reconhecimento de que, atualmente, a clínica psicanalítica não é aberta a todo mundo, ainda que deseje ser. Não apenas a

clínica privada ainda é um espaço de privilégio econômico para poucos, como também segue inacessível a uma grande parcela da população, considerando capacidade socioeconômica, raça, gênero, etc. Ao constituir o Laboratório na Universidade, propôs-se que a escuta fosse totalmente gratuita, o que também foi considerado um ato político de abertura da Psicanálise para além da elite.

– Mesmo com as liberdades conquistadas nas últimas décadas, o mundo tem se mostrado bastante resistente a debater certos temas. Especialmente o Brasil vem se mostrando bastante conservador em assuntos que impactam a vida das pessoas. Segundo o Atlas da Violência (2019)[4], os índices de violência contra a população LGBTI+[5] têm aumentado e vêm atingindo números alarmantes. Como vocês avaliam o efeito desses aspectos sociais no sofrimento desses sujeitos?

Temos um histórico no Brasil e no cenário mundial de violência de gênero antes mesmo das pautas LGBTQI+ ganharem força. O discurso que aponta como deve se comportar uma mulher ou um homem destaca uma violência silenciosa e bastante disseminada. Os gêneros masculino e feminino põem em cena uma rigorosa leitura binária que faz tensionar se a mulher pode ser dona do próprio corpo, se as práticas sexuais são direito de todos ou, ainda, se homens podem revelar aspectos diferentes da verdade e das certezas.

No que se refere à população LGBTQI+, percebe-se a presença de uma maior vulnerabilidade em relação aos seus direitos humanos bem como ao acesso aos serviços públicos de saúde. Pesquisas brasileiras mostram que, em 2017, a cada 19 horas uma pessoa LGBT foi morta no Brasil (FGV-DAPP, 2019). Esse é um dos inúmeros dados alarmantes que indicam o impacto social presente nos indivíduos por apresentarem, em relação à sexualidade ou ao gênero, elementos discordantes da ordem sexual dita "normal". Da mesma forma, sabe-se que há maiores chances de evasão escolar e/ou universitária e de marginalização no mercado de trabalho entre a população LGBTQI+ (ABGLT, 2016).

Na clínica, torna-se necessário realizar um percurso que permita que essa violência social se apresente, e o sujeito possa encontrar formas de proteção, cuidado e enfrentamento. Para isso é crucial que ele possa fazer trabalhar o que é do sexual e da identidade, revelando-se e sustentando a si mesmo.

– Como o Laboratório pensa as críticas e indagações a uma psicanálise pautada na noção do diagnóstico, que se aproximaria do discurso médico de patologização das questões de gênero e forçaria uma escuta dentro de questões edípicas normativas?

O Laboratório, a partir da escuta psicanalítica, tem proposto interrogações em relação ao histórico da psicanálise de promover uma estreita e perigosa ligação entre orientação sexual e gênero e psicopatologia. Esse processo apresenta, muitas vezes, um discurso sobre Complexo de Édipo a partir de padrões tradicionais que nem sempre consegue promover um entendimento sobre os fenômenos da clínica e da cultura atuais.

Freud foi bastante perspicaz ao reconhecer a sexualidade como fundante do aparelho psíquico, afastando-se de uma determinação naturalista. Complexizou a noção da diferença sexual, revelou possíveis trajetos do desejo e das identificações de meninos e meninas colocando luz sobre a importância

da construção da subjetividade. Considerando que toda construção científica se apoia numa *Weltanschauung* específica de uma época, a proposição freudiana marcou como universais a prioridade fálica, a inveja do pênis pela menina e uma lógica binária, características do ideário do século XX.

Nosso trabalho tem revelado que manter a lógica freudiana é seguir questionando a psicanálise, colocando-a em prova na construção de leituras metapsicológicas que possam dar conta da variedade de manifestações da sexualidade presentes nesse nosso tempo, permeado por transformações históricas e políticas. A maior aceitação das diferentes apresentações sexuais e de gênero junto com a modificação do feminino nas sociedades atuais convoca uma revisão não só da conflitiva edípica, mas também dos conceitos de masculinidade e feminilidade, da primazia do falo, da inveja do pênis, das funções paternas e maternas e da noção de desejo.

Isso não quer dizer que estamos propondo a queda da noção de psicopatologia ou diagnóstico em psicanálise, mas um rompimento da leitura psicopatológica sustentada nas diferentes apresentações sexuais e de gênero – que deixam de fora a riqueza da singularidade das produções subjetivas.

– Existe uma diferença entre os objetos epistemológicos da psicanálise e de outras áreas do saber que têm se debruçado sobre a temática da sexualidade e das questões de gênero, tais como as Ciências Sociais, a História, a Filosofia, a Psicologia etc. No que tange ao tema em pauta, como podem esses campos de conhecimento, com objetos epistemológicos distintos, contribuir um para o outro?

A psicanálise historicamente apresenta a intenção de sustentar sua epistemologia e sua cientificidade, e existia em Freud um grande interesse por outros campos do saber. Nesse sentido, Freud, em 1926, defendeu o caráter leigo da psicanálise no texto *A psicanálise leiga*, marcando a grande distância existente com o campo da Medicina. Podemos, a partir de então, encontrar – na história e filosofia – interlocutores como Sartre, Merleau-Ponty, Lévi-Strauss, Habermas, Althusser, Foucault, Deleuze, Guatari, Derrida, Butler, entre inúmeros outros.

No que se refere especificamente ao tema das apresentações sexuais e de gênero, Judih Butler tem apresentado uma leitura de gênero como uma categoria política, colocando sob questão as modalidades de discurso e a não categorização do sujeito. Dessa forma, a filósofa questiona o campo social de forma ampla, mas especificamente a esfera epistemológica da psicanálise e sua condição ética.

Entende-se que é pelo diálogo com outros campos de saber que a psicanálise pode manter-se viva, revisando velhas respostas, abrindo novas perguntas e implicando-se num debate ético, político e democrático. Infelizmente, ainda presenciamos uma psicanálise que confunde rigor e especificidade com fechamento e reprodução de modelos teóricos. Desde Freud a psicanálise é tensionada pela cultura, incluindo outros campos do saber, e durante muito tempo leu toda a crítica a ela dirigida como resistência ou ignorância aos pressupostos psicanalíticos. Sujeitos (e disciplinas) que sinalizam a violência passível de uma escuta ou de uma teoria psicanalítica precisam ser considerados pelos psicanalistas.

É recorrente escutarmos, por exemplo, que a psicanálise não se ocupa da identidade de gênero, pois se interessa apenas pelo que é da ordem da sexuali-

dade. Como se, por ser fruto da Psicologia Social, o conceito da identidade de gênero não pudesse ser enlaçado à metapsicologia. Ora, se o Eu é quem sustenta a identidade e a autoestima, e é quem viabiliza investimentos pulsionais, considerar a construção da economia e dos destinos da sexualidade sem incluir o Eu torna a compreensão apenas parcial. Na construção identitária, a problemática do gênero é, sim, crucial, ainda que seja entendida como apenas uma dimensão da identidade sexual.

– Nos contem quais são os próximos passos do Laboratório de Sexualidade, Gênero e Psicanálise neste segundo ano de trabalho...

O Laboratório tem encontrado no cenário universitário um fecundo espaço de transmissão da psicanálise e, sobretudo, tem podido – por meio da escuta analítica – oferecer um espaço de trabalho de subjetividades e singularidades. Entendemos que, como psicanalistas, temos a responsabilidade de apresentar aos estudantes uma leitura ética e implicada da Psicanálise, desconstruindo imperativos cis-heteronormativos presentes nas teorizações. Por essa via, o Laboratório se encaminha para ampliar seus trabalhos, tanto oferecendo escuta clínica individual e grupal quanto espaços de transmissão por meio de grupos de estudos, estágios, cursos de extensão e discussões clínicas. Nossa intenção é poder expandir o alcance do Laboratório para escutar, também, professores e cuidadores tensionados pelas demandas LGBTQI+, que ainda tanto se atrapalham por seus próprios conflitos e fantasmas, (re)produzindo violências e exclusão.

Notas

2. Laboratório de Sexualidade e Gênero recebe pacientes da comunidade LGBTQ+ (2019). **Site da PUCRS**. Porto Alegre. Disponível em:<http://www.pucrs.br/blog/laboratorio-de-sexualidade-e-genero-recebe-pacientes-da-comunidade-lgbtqi/>. Acesso em: 11 abr. 2019.

3. PORCHAT, P. (2014) **Psicanálise e Transexualismo**: desconstruindo gêneros e patologias com Judith Butler. Curitiba: Juruá.

4. BRASIL. Ipea – Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada; FBSP – Fórum Brasileiro de Segurança Pública. **Atlas da Violência 2019**. Disponível em: <https://static.poder360.com.br/2019/06/Atlas-da-Violencia-2019.pdf>. Acesso em: 08 ago. 2019.

5. No atlas da Violência de 2019, documento organizado pelo Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada e pelo Fórum Brasileiro de Segurança Pública, a sigla utilizada é LGBTI+.

Referências

ABGLT – Associação Brasileira de Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis e Transexuais. Secretaria de Educação. **Pesquisa Nacional sobre o Ambiente Educacional no Brasil 2015:** as experiências de adolescentes e jovens lésbicas, gays, bissexuais, travestis e transexuais em nossos ambientes educacionais. Curitiba: ABGLT, 2016.

DAPP-FGV – Diretoria de Análise de Políticas Públicas da Fundação Getúlio Vargas. **Dados públicos sobre violência homofóbica no Brasil:** 28 anos de combate ao preconceito. 2019. Disponível em: <http://dapp.fgv.br/dados-publicos-sobre-violencia-homofobica-no-brasil-28-anos-de-combate-ao-preconceito/>. Acesso em: 23 out. 2019.

PORQUE NÃO REGULAMENTAR A PSICANÁLISE

Why not regulate psychoanalysis

Denise Hausen

LIVRO: Ofício do psicanalista II – porque não regulamentar a psicanálise

ORGANIZADORES: Ana Maria Sigal/Bárbara Conte/ Samyra Assad

São Paulo: ESCUTA, 2019, 208 p.

O livro *Ofício do psicanalista II*, organizado por Ana Maria Sigal, Barbara Conte e Samyra Assad, editado pela Escuta, dá continuidade ao primeiro publicado pelo Movimento Articulação em 2009. Este tinha por mote difundir o debate que desde 2000 se efetiva com a fundação do Articulação, na busca de resistir a campos de forças que buscam retirar do ofício do psicanalista sua essência, sua ética genuína, seu lugar de desconstrução de uma normatividade culturalmente instituída.

Reconhece, em sua apresentação, o lugar de risco da psicanálise, na medida em que *a ela cabe o papel de avesso ao imposto moralmente*. A manutenção desse espírito, sem dúvida, requer um compromisso do psicanalista com seus pares, respeitando-os nas suas diversas formas de constituir-se psicanalista.

O livro agora resenhado, marcado com o selo de uma produção coletiva das dezoito instituições que compõem o Movimento Articulação, teve seu lançamento, em nossa cidade, em junho de 2019 com a presença dos representantes das instituições gaúchas que participam do Movimento: A SIG, anfitriã do evento; o CEPdePA; a APPOA e a FEBRAPSI. Um vivo debate seguiu-se às apresentações, com destaque nos temas da regulamentação e da regulação de nossa prática. Ambas as possibilidades foram trazidas como risco ao nosso ofício.

Com uma apresentação das organizadoras e catorze capítulos autorais dos representantes das instituições que compõem o Movimento Articulação, conta também com o Manifesto das Entidades Brasileiras de Psicanálise (2000) e com o texto final do mesmo Manifesto aprovado em reunião de março de 2004, além de adendos históricos. Estes documentos são importantes para que o leitor se aproprie das várias tentativas de regulamentação que o ofício do psicanalista vem enfrentando desde o início deste século. Mostram também como o movimento do Articulação se faz, trabalhando nas diversas instâncias necessárias, posicionando-se de modo firme e uníssono no sentido de uma prática ética, alicerçada em um tripé não regulamentável, defendendo o ideário proposto por Freud.

Seu lançamento é de extrema oportunidade e vem no momento certo, uma vez que permite a difusão dessa importante discussão de modo extenso, possibilitando que psicanalistas formados em diversos momentos e nas mais diversas concepções do fazer-se psicanalista possam ter acesso a essas tentativas constantes, há muitos anos, de regulamentação de nosso ofício. Com sua leitura, é possível aos psicanalistas se apropriarem do significado e risco, quer

seja da regulamentação, quer seja da regulação de nossa práxis. A obra fica à disposição dos psicanalistas e pessoas interessadas na apropriação das questões políticas que sempre se fizeram presentes no campo da psicanálise e busca ampliar e integrar o repertório de razões no engajamento e amadurecimento de argumentos que refutam tentativas de controle sobre a nossa prática.

Assim, os autores se apresentam marcados pela sua coesão concernente à fidelidade no que se refere à origem da psicanálise no sentido de que o que funda um psicanalista é sua análise pessoal, sua prática de escuta do inconsciente permeada por um outro e o profundo estudo teórico da teoria freudiana e estudos posteriores que vêm enriquecendo a psicanálise. Essa mesma coesão, no entanto, não impede a obrigação de reconhecimento também da diversidade de modos de formar-se psicanalista. Diversas perspectivas de leitura acerca da formação de um psicanalista não impedem que o Movimento Articulação comungue da experiência de constituir-se psicanalista e de estar atento a ações que se contraponham a essa unidade libertária.

Destaco os capítulos das instituições gaúchas: Barbara de Souza Conte, representante da Sigmund Freud Associação Psicanalítica, em seu capítulo "Formação em psicanálise: enquadre e deslizamentos" aborda desde um lugar de historicização e questionamento o modo como foram se criando exigências e estreitamentos naquilo proposto em um primeiro tempo como demanda interna da análise pessoal e supervisão daquele que almeja ser psicanalista: modos de enquadramento no que era uma condição ampla e intrínseca, de uma análise leiga a uma análise formatada. A autora retoma o tema da legitimidade, assinalando-a como a outorga de outro pela prática que é exercida. Finaliza seu capítulo arguindo por uma formação sem regulamentação.

O capítulo seguinte, escrito por Gustavo Soares e Valéria Quadros, do Centro de Estudos Psicanalíticos de Porto Alegre, nomeado "Movimento Articulação: pensando a ética complexa", transita, ao iniciar-se, por alguns pontos de contato entre a história da psicanálise no Brasil, o também movimento Estados Gerais da Psicanálise e a criação do Movimento Articulação. Assinalam com ênfase o princípio da "não hegemonia", desde o interior do campo da psicanálise, como uma demanda constante na luta pela não regulamentação do nosso ofício. Fazem sobressair o conceito de Morin da ética complexa, sustentando o princípio da incerteza, no avesso da regulamentação. A análise pessoal como pilar da singularidade da formação.

No texto seguinte, "Tornar-se analista", de Hemerson Ari Mendes, da Federação Brasileira de Psicanálise – Febrapsi, pergunta-se acerca das elaborações necessárias para tal. Introduz a ideia de que foi imperativo o abandono de determinados modelos paradigmáticos. Tomando a assertiva freudiana da impossibilidade de analisar, educar e governar, discorre sobre essas funções serem exercidas na formação em psicanálise, na "governança" dos Institutos de Psicanálise (termo que usa para situar o segmento institucional que se ocupa da formação na sua experiência). Ressalta, ao finalizar, o tornar-se psicanalista como um "processo do próprio self" e da demanda de enfrentamento com o trabalho árduo e abstinente.

"Somos todos Theodor Reik" é o escrito proposto por Sidnei Goldberg e Rosane Ramalho, representantes da Associação Psicanalítica de Porto Alegre. Os autores iniciam citando *A psicanálise leiga*, texto publicado em 1926 por Freud, e afirmam o embate da psicanálise com campos da dita ciência ou da política. Seguem no tema da ciência e legitimidade exemplificando com Lacan

e sua trajetória de enfrentamento com o chamado válido como formação. A partir daí trazem sua contribuição no sentido do desafio que sempre esteve posto e segue como questão: como se dá a passagem da posição de analisante à de analista. Concluem que "sempre teremos aberto um campo deslizante frente à questão da legitimidade... e que sobre isso pairem incertezas podemos dizer que é o melhor dos casos" (p.132).

Vamos aproveitar a oportunidade que o livro nos traz de informar, mas sobretudo de oferecer subsídios para se pensar a psicanálise a partir dessa noção de singularidade do psicanalista e das instituições que se ocupam em criar espaços para o fazer-se psicanalista.

Uma boa leitura.

Denise Hausen
Professora. Psicanalista pelo CEPdePA/Serra. Doutora (PUC-RS).
Membro pleno do CEPdePA. Fundadora do Espaço Analítico.
E-mail: denisechausen@gmail.com

UMA ARQUEOGENEALOGIA DA ESCUTA PSICANALÍTICA DO GÊNERO

An archeo-genealogy on the psychoanalytic listening of gender

Paula Gruman Martins

LIVRO: Psicanálise & homossexualidades: teoria, clínica, biopolítica

AUTOR: Thamy Ayouch

São Paulo: Editora CRV, 2015, 104 p.

Algumas das maiores inquietações dos psicanalistas hoje se encontram em torno das problemáticas do gênero na contemporaneidade. Como pensar uma aliança entre estudos de gênero e psicanálise é a grande questão do livro *Psicanálise & homossexualidades: teoria, clínica, biopolítica* (2015) de Thamy Ayouch. Em um conciso e potente ensaio, o autor nos presenteia com uma leitura provocativa, sagaz e pontual para pensar gênero na clínica hoje. A categoria da homossexualidade é o paradigma e "pretexto" para convocar os psicanalistas a uma integração entre o social e o intrapsíquico, compreendendo o discurso próprio de sua teoria e clínica como elementos vivos, que precisam se manter em diálogo com seu tempo histórico, transformando-se e repensando-se enquanto práticas inscritas em uma trama simbólica social em movimento constante.

O psicanalista Jean Allouch provocativamente afirmou em 1998 que "a psicanálise será foucaultiana ou desaparecerá" (ALLOUCH, 1998, p. 179, tradução livre). Ora, se a declaração é questionável para a teoria psicanalítica enquanto disciplina, ela não o é para uma possível *psicanálise do gênero*, se assim podemos chamá-la. Para certos psicanalistas contemporâneos, o diálogo entre psicanálise e estudos de gênero depende de uma postura foucaultiana para a leitura dos textos psicanalíticos. Esse parece ser o posicionamento do psicanalista e professor de estudos em psicanálise da Universidade Paris Diderot (França), Thamy Ayouch.

Em *Psicanálise & homossexualidades* (2015) – escrito diretamente pelo autor em português, demonstrando maestria admirável do idioma –, Ayouch promove uma dissecção da relação da psicanálise com a categoria da homossexualidade. O autor realiza uma análise histórica, passando pelos campos jurídico, médico e psiquiátrico, para propor uma leitura genealógica e arqueológica das construções psicanalíticas em torno da homossexualidade e do gênero. Foucaultianamente, Ayouch propõe pensar categorias e conceitualizações psicanalíticas enquanto formações de uma teia discursiva de saber-poder jamais transcendental, mas histórica e socialmente situada.

Se Ayouch realiza com primor a tarefa de analisar exaustivamente a forma como a psicanálise tentou definir, essencializar e criar uma narrativa de uma homossexualidade supostamente narcísica e perversa, essa ainda não é sua maior contribuição: a verdadeira razão pela qual a leitura deste livro é imperati-

va ao psicanalista hoje é seu sucesso em denunciar as tensões internas à lógica psicanalítica e a pluralidade paradoxal de seus discursos normativos sobre as categorias de gênero. A partir de Michel Foucault e Judith Butler, Ayouch nos alerta sobre a necessidade de re-historicizar a psicanálise, entendendo-a como um organismo vivo, inscrito em uma complexa trama de discursos normativos das existências.

A necessidade de ver a psicanálise como um discurso em uma teia histórico-sócio-cultural cumpre a função de nos impedir de cair em uma visão meramente intrapsíquica de nossos pacientes. Ayouch alerta que a escuta psicanalítica precisa dedicar-se ao psíquico, subjetivo e singular, mas nunca ser surda e cega à inscrição social da subjetividade do paciente. O preço de des-socializar e des-historicizar nossas categorias teóricas é pago pela teoria em si, que perde em riqueza e complexidade, mas, principalmente, pelos nossos pacientes.

A escuta psicanalítica que isola o analisando do seu contexto e que o lê a partir de interpretações a-históricas da teoria acaba inevitavelmente por reproduzir essencializações reducionistas e patologizantes dos sujeitos. Isso se passa, voluntariamente ou não, a serviço da norma social dominante e sob o custo de des-singularizar a subjetividade do sujeito em análise, mantendo estáticos diversos predicados: gay, lésbica, transgênero, perverso, narcisista... Valer-se de classificações totalizantes é clinicar no imaginário e reproduzir equivalências tão utópicas quanto socialmente construídas entre anatomia e dinâmicas psíquicas.

A maior visibilidade das relações homoafetivas na contemporaneidade impõe questionamentos aos modelos psicanalíticos já estabelecidos e alerta à urgência de rever a leitura da homossexualidade como narcísica, insensível à diferença sexual ou antiedípica. O interesse do debate não é o de aprender com a psicanálise sobre a homossexualidade; essa seria uma tarefa fadada ao fracasso, visto que toda categoria é excludente e desnaturaliza a complexa experiência subjetiva singular. A ideia é de pensar o que a homossexualidade enquanto categoria abjeta (i.e., excluída, rejeitada) à norma heterossexual pode nos dizer sobre a inescapável inserção política e social da psicanálise. Não há clínica sem política, assim como não há analista nem analisando isolado de seu contexto. É por isso que uma clínica dos abjetos (KRISTEVA, 1980; BUTLER, 2007) deve passar por uma leitura crítica da teoria psicanalítica, que permita incorporar uma compreensão das relações de poder subjacentes e os dispositivos em jogo em todo e qualquer processo subjetivante ou teorizante. Tensionar a psicanálise, confrontando-a com a alteridade na clínica e no contexto social, colabora para uma análise crítica das normas que a psicanálise cria e reproduz. A sobrevivência mesma da psicanálise pode depender da desconstrução dessas.

Quando escutamos apenas os "personagens míticos do gênero" (certos modelos psicopatológicos que encontramos em algumas teorizações psicanalíticas) impedimos a possibilidade de uma clínica de originalidade própria e sacrificamos nossa postura psicanalítica para exercer uma psicologia caracterológica estereotipada. Com isso, perdemos de oferecer uma escuta do/ao sujeito. O livro de Ayouch nos recorda que a psicanálise não precisa se limitar a recordar uma lei simbólica. O psicanalista não é o garantidor da ordem. E só será capaz de escuta se realizar uma clínica imune ao vício em categorias estáticas.

Ayouch diria que a clínica não deve ser usada para confirmar teorias, mas para desconfirmar permanentemente o que temos como familiar, abrindo

para o não conhecido, não teorizado. Reconhecer a natureza simbólica das categorias de gênero é um imperativo para tal tarefa: elas não são dotadas de uma existência ontológica, mas existem conforme atribuímos sentidos a elas e as situamos em tramas discursivas. Nossa prática também deve poder ser capaz de movimento, metáfora e abertura a outros sentidos, não estereotipados, das diferentes apresentações de gênero e sexualidade.

Em suas origens, a psicanálise é uma disciplina que rompe com paradigmas. Desde o seu início, ela se ocupou dos rejeitados pela norma dominante: as histéricas, os neuróticos, os psicóticos, os perversos, os "loucos"... Re-historicizar a psicanálise é lembrar que ela nasceu fora da norma e para os fora da norma.

Psicanálise & homossexualidades é leitura obrigatória para a tarefa de pensar uma clínica em psicanálise hoje. Ayouch faz um diálogo muito atual da psicanálise com o gênero, nos levando a realizar uma análise histórica da inscrição da psicanálise na trama discursiva social. Nessa arqueologia do saber psicanalítico, Thamy Ayouch nos relembra que a riqueza da psicanálise reside em saber escutar o singular-subjetivo sem realizar um artificial apagamento do complexo contexto discursivo em que se insere toda e qualquer clínica.

Referências

ALLOUCH, J. **La psychanalyse, une érotologie de passage.** Paris: Epel, 1998.

AYOUCH, T. **Psicanálise & homossexualidades:** teoria, clínica, biopolítica. São Paulo: CRV, 2015.

BUTLER, J. **Gender trouble.** New York: Routledge, 2007.

KRISTEVA, J. **Pouvoirs de l'horreur:** essai sur l'abjection. Paris: Editions du Seuil, 1980.

Paula Gruman Martins
Psicóloga. Doutoranda em Psicanálise e Psicopatologia pela Universidade Paris Diderot (Paris VII).
E-mail: paulagruman@gmail.com

Sigmund Freud Associação Psicanalítica
Rua Marquês do Herval, 375
Moinhos de Vento . Porto Alegre, RS . Brasil
CEP 90570-140 . (51) 3062.7400
www.sig.org.br . sig@sig.org.br
revista@sig.org.br

Sigmund Freud
Associação
Psicanalítica