

PSICANÁLISE & BARROCO EM REVISTA

Revista de Psicanálise, Memória, Arte e Cultura

PSICANÁLISE & BARROCO EM REVISTA

Revista de Psicanálise, Memória, Arte e Cultura.

Psicanálise & Barroco em revista é publicada pela linha de pesquisa Memória Subjetividade e Criação do Programa de Pós-Graduação em Memória Social da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO).

EDITORES RESPONSÁVEIS

Editora-Geral: Lucia Freitas Perez
Editora colaboradora: Denise Maurano Mello
Gerente de edição: Joana Dark da Silva Souza (colaboradora)
Editora da Seção de Artigos Temáticos: Renata Mattos-Avril

CONSELHO EDITORIAL

Angela Coutinho (UNIV. SANTA ÚRSULA/RJ)
Carlos Eduardo Leal Vianna Soares (FAMATH)
Cristina Monteiro Barbosa (UFRJ)
Edson Luiz André de Souza (UFRGS)
Eliana Yunes (PUC/RJ)
Jean-Claude S. Soares (UFJF)
Júlio Cesar de Souza Tavares (UFF/RJ)
Luciano da Fonseca Elia (UERJ)
Marco Antônio Coutinho Jorge (UERJ)
Sérgio Paulo Rouanet (Academia Brasileira de Letras)
Rogério Lustosa Bastos (UFRJ)
Sérgio Nazar David (UERJ) Sônia Alberti (UERJ)

CONSELHO CIENTÍFICO

Ana Petros (UNT/AR)
Betty Bernardo Fuks (PUC/RJ e CES/MG)
Jean-Michel Vivès (UCA/FR)
Luiz Eduardo Prado de Oliveira (UNIV. PARIS VII/FR)
Paola Mieli (SVA/NY)
Paolo Lollo (UNIV. PARIS XIII/FR)

EQUIPE TÉCNICA

Revisor(a) de normas técnicas de publicação: Filipe Galdino e Pedro Branco

REVISORES DE INGLÊS:

Gabriel Presciliano da Silva Souza
Rogerio P. de Souza Filho

PARECERISTAS *Ad-Hoc*

Alinne Nogueira Silva Coppus (UFRJ)
Altair José dos Santos (UFG)
Andrea Bieri (UNIRIO)
Ana Petros (UNT/AR)
Ana Vicentini de Azevedo (UFSCAR)
Betty Bernardo Fuks (PUC/RJ e CES/MG)
Bruno Wagner D'Almeida de Souza Santana (PUC-RJ)
Carlos Eduardo Leal Vianna Soares (FAMATH)
Clarice Padilla Gatto (ENSP-FIOCRUZ)
Cláudia Bodin (Universidade de Paris VII)
Cristina Monteiro Barbosa (UFRJ)
Daniela S. Chatelard (UNB)
Ecio Pisetta (UNIRIO)
Edson Luiz André de Souza (UFRGS)
Elizabeth Cristina Landi (UFG) Felipe de Oliveira Castelo Branco (UFF)
Fernanda Cabral Samico (UERJ)
Hélia Freitas (UERJ)
Jean-Michel Vivès (UCA/FR)
Josaida de Oliveira Gondar (UNIRIO)
Laéria Fontenele (UFC)
Lucia Maria de Freitas Perez (UNIRIO)
Luciano Lima de Oliveira (UFC)
Luiz Alberto Pinheiro de Freitas (IBMR)
Luiz Eduardo Prado de Oliveira (UNIV. PARIS VII/FR)
Marcela Toledo França de Almeida (UFG e Wilfrid Laurier - Waterloo CA, Canadá)
Marlen de Martino (FURG)
Marlise Eugenie D Icarahy (TJ/RJ)
Mariângela Máximo Dias (UERJ)
Maria Das Graças Leite Villela Dias (UFSJ)
Maurício Eugênio Maliska ((UNISUL)
Maysa Puccinelli (Université Nice Sophia Antipoli)
Miguel Angel de Barrenechea (UNIRIO)
Nadiá de Paulo Ferreira (UERJ)

Nilda Sirelle (UFF)
Orlando Cruxen (UFC)
Paola Mieli (SVA/NY)
Paolo Lollo
Rodolfo Petronio (UNIRIO)
Rosane Monteiro Ramalho (PUC-RS)
Sandra Edler (SPID)
Sonia Leite (CPRJ)
Tereza Calomeni (UFF)
Valéria Wilke (UNIRIO)
Vivian Martins Ligeiro (UERJ)
Walter Kohan (UNIRIO)
Zinda Maria Carvalho de Vasconcellos
(UERJ)

© *Copyright* **Psicanálise & Barroco em revista**

**Endereço para correspondência / *Address for correspondence /
Adresse pour correspondance***

Psicanálise & Barroco em revista

Departamento de Fundamentos da Educação, UNIRIO – Universidade Federal do
Estado do Rio de Janeiro.

Avenida Pasteur, 458, 22290-240, Urca, Rio de Janeiro, RJ, Brasil

<http://www.seer.unirio.br/index.php/psicanalise-barroco/index>

PSICANÁLISE & BARROCO EM REVISTA

Ano 19, Número 01: Edição de julho de 2021
Rio de Janeiro, RJ.

PSICANÁLISE & BARROCO EM REVISTA

(ISSN:1679-9887)

<http://www.seer.unirio.br/index.php/psicanalise-barroco/index>

Ano 19, Número 01: Edição de julho de 2021.

SUMÁRIO

EDITORIAL – A INSISTÊNCIA DO DESEJO DE TRANSMISSÃO: A TRANSDISCIPLINARIDADE EM ATO ----- 9
DENISE MAURANO, JOANA SOUZA E RENATA MATTOS AVRIL

ARTIGOS TEMÁTICOS

LE FLAMENCO, LES NOCES DE SANG ENTRE RÉEL ET CULTURE ----- 17
CLAIRE GILLIE

ESSAI SUR LE MURMURE ----- 37
MARIE PARRA BAIXAS

A VOZ NOS DESFILADEIROS ENTRE A LEI E O GOZO -----61
MAURÍCIO MALISKA

ARTIGOS LIVRES

PSICANÁLISE E DIREITO DE FAMÍLIA: UMA INTERLOCUÇÃO NECESSÁRIA ----- 83
IRIS DANIELLE DE ARAUJO SANTOS E BETTY BERNARDO FUKS

APONTAMENTOS SOBRE OS CORPOS/EDUCANDOS PELO VÉRTICE FOUCAULTIANO ----- 109
YVISSON GOMES DOS SANTOS

TRANSEXUALIDADE: A RELAÇÃO ENTRE O FAMILIAR E A ESTRANHEZA-----123
NATÁLIA GONÇALVES VIEIRA E VÂNIA FORTES DE OLIVEIRA

COMPRAR E GOZAR: UMA LEITURA PSICANALÍTICA DO CONSUMISMO NA INFÂNCIA ----- 145
MICHAELLA CARLA LAURINDO, ALINE VANELLI PELIZONI, GEOVANE DOS SANTOS DA ROCHA

EMPATIA NA PSICANÁLISE: UM ENFOQUE NA TEORIA DE KLEIN E WINNICOT ----- 162
ALEXANDRE PATRÍCIO DE ALMEIDA

DIFERENÇA E TRADUÇÃO: APORTES DE DERRIDA PARA O TRABALHO COM A ESCUTA----- 184
FERNANDA ALBRECHT E MÉRITE DE SOUZA

DA FORACLUSÃO À RECONSTRUÇÃO: INTERLOCUÇÕES ENTRE NISE DA SILVEIRA E A TEORIA
FREUDO-LACANIANA QUANTO AO MANEJO CLÍNICO DAS PSICOSES COM VISTAS A
ESTABILIZAÇÃO ----- 210
MARIANA ROGRIGUES FESTUCCI GRECCO E IVAN RAMOS ESTEVÃO

A SUPERVISÃO CLÍNICO-INSTITUCIONAL DE TERRITÓRIO: O LUGAR DO SUPERVISOR ----- 229
SERGIO VALMARIO BARBOZA COSTA

RESENHA

A SEGREGAÇÃO COMO PRODUTO DA CONSTITUIÇÃO SUBJETIVA E O RACISMO----- 247

CONTENTS ----- 253

SOMMAIRE ----- 254

EDITORIAL

A INSISTÊNCIA DO DESEJO DE TRANSMISSÃO: A TRANSDISCIPLINARIDADE EM ATO

Denise Maurano¹

Joana Souza²

Renata Mattos Avril³

O caráter transdisciplinar deste periódico é demonstrado, não só na multiplicidade de temas abordados pelos autores que publicamos, mas também em ato. A proposta da *Psicanálise & Barroco em revista* surgiu em um curso de Psicologia, tendo sido idealizada pela Profa. Denise Maurano que, naquela época, fazia parte do corpo docente da Universidade Federal de Juiz de Fora. Anos depois, com sua redistribuição para a Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro e sua inserção no Programa de Pós-Graduação em Memória Social, a revista, que cruzou as fronteiras das minas gerais com sua criadora, passou a compor a linha de pesquisa “Memória, subjetividade e criação”, do PPGMS. Acontece que, em um dado momento Denise Maurano, decide se “aposentar” de sua função como Professora Titular da UNIRIO e a revista migrou, desta vez para o Departamento de Fundamentos da Educação, onde foi gentilmente acolhido pela Profa. Dra. Lucia de Freitas Perez, que passou a fazer parte de nosso quadro editorial.

A décima nona edição da *Psicanálise & Barroco em revista* tem um sentido especial para nós editores, dado que são dezenove anos de insistência na transmissão da psicanálise e de suas conexões por meio da escrita. Nesse tempo, várias mãos

¹ Editora chefe do Periódico *Psicanálise e Barroco em revista*. Professora Titular aposentada do Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3498-3773>

² Gerente de edição do Periódico *Psicanálise e Barroco em revista*. Doutora em Memória Social pela Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4294-2883>

³ Editora da seção temática “A psicanálise, a voz, a memória e as musicalidades” com Pós-doutorado pela Universidade de Nice Sophia-Antipolis, Doutora em Pesquisa e Clínica em Psicanálise pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-8961-9840>

ajudaram a sustentar esse projeto permeado pela ética e pelo acolhimento. Não temos como mencionar aqui todos os que já colaboraram, desde alunos bolsistas da graduação, do mestrado e doutorado, e professores engajados com a proposta, mas queremos agradecer a todos que de alguma forma acreditaram que era possível dar continuidade a esse projeto, a despeito de todas as dificuldades, de todos os percalços que surgiram ao longo do caminho. Esperançosos de que este novo ciclo que se inicia seja permeado pela fecundidade, os convidamos a ler os belíssimos artigos que compõem o volume 1 da décima nona edição da *Psicanálise e Barroco* em revista.

Nesse número, em nossa seção temática, dando continuidade às publicações em torno da voz, da música, da musicalidade e da memória em diálogo com a psicanálise, trazemos na seção temática desta edição três escritos que nos fazem percorrer incidências da pulsão invocante que transmitem, por vias distintas, a presença tanto do gozo no *parlêtre* quanto do corte estrutural que é preciso nele operar para que a fala ganhe corpo.

A voz que canta, grita e faz dançar com as marcas e vivências de um povo. A voz que murmura e faz despertar o que de mais arcaico e íntimo foi ouvido. A voz do pai que estrutura a lei regulando o gozo e invocando criações culturais, míticas ou subjetivas. São essas as três faces deste objeto com as quais seremos aqui confrontados em nossa leitura. Voz ausente que nos constitui, a qual incorporamos por seu vazio, e em torno do qual podemos criar para dar notícias, singular ou coletivamente, do lugar de onde falamos e somos falados.

Há voz. A voz. a voz. Humanizante. Singularizante. Invocadora da Cultura.

Esse fio atravessa igualmente os escritos que apresentamos nesta edição, nos lembrando que emergimos na Cultura, com voz, no cuidado do Outro frente ao desamparo que nos é comum e ao qual respondemos de modo desejante e singular. E nos lembrando, além disso, da força ética e política da voz, posto que ela invoca a singularidade, a polifonia, a escuta da diferença, o movimento de criação.

Assim, abrimos a seção temática com um potente e poético texto da psicanalista Claire Gillie, "***Le flamenco, les noces de sang entre Réel et Culture***". Nele, a especificidade artística do flamenco andaluz nos aponta não apenas a identidade de um grupo e as marcas em torno das quais ele se organiza, mas também o laço entre real, corpo e cultura que toca cada um de nós enquanto seres falantes. A autora

promove um belo entrelaçamento entre etnomusicologia, antropologia psicanalítica, literatura, filosofia e psicanálise, nos entregando uma reflexão sobre como a voz pode animar o corpo – colocando-o no movimento de um fazer com a perda, com as cicatrizes dessa perda, com o silêncio mais abissal e dilacerante – e a Cultura.

É desse modo que a autora, sustentada pela psicanálise lacaniana, se coloca à escuta do Flamenco e de como a voz nele se inscreve. Voz no limiar entre vida, ritmo, morte, gozo, leis culturais e transgressão destes mesmas leis; entre desejo, ódio, desespero, sofrimento, dança, transe e canto; entre grito, voz rançosa e sopro – cantar até o último sopro e o último passo de dança que dá a ver o que a voz transmite. Na cultura cigana da Andaluzia, o Flamenco, enquanto canto atrelado à dança, estampilha a voz no canto, colocando em cena o que a autora, seguindo a via aberta por Garcia Lorca, localizará como as bodas de sangue entre Real e Cultura. É com as entranhas do corpo que a voz se colocará em cena: voz perdida feita carne, *grito puro* feito *grito para*, canto fundado em *lalias* e no *duende* que une de modo misterioso e inebriante o gozo vocal em sua emissão e em sua escuta. Voz e morte, voz e sacrifício, voz e schofar. Com Claire Gillie, podemos dizer que a pulsão invocante encontra no Flamenco uma terra de asilo para a voz. Algo que em muito nos ensina sobre a *praxis* analítica de escutar os corpos-falantes em seus percursos com o significante.

O corpo está também em destaque nas reflexões da psicanalista Marie Baixas em seu original e interessante “*Essai sur le murmure*”. Um tema inédito, o murmúrio, pelo qual a autora se aventura fazer uma travessia conversando com psicanalistas, músicos e escritores e compartilhando conosco o que descobre. Na interseção entre voz fonada, silêncio e objeto voz, ou, ainda, do corpo com o imaterial ressonante que faz vibrar o humano, o murmúrio seria capaz de transmitir o gozo contido na invocação, numa temporalidade mítica anterior à entrada na linguagem e o passo fundamental de um saber-fazer com a linguagem que se serve do significante. No limite do audível e do articulável, o murmúrio evocaria, ainda, um mais-além da linguagem em si mesma, que aponta para a morte, o silêncio absoluto.

A proposta inovadora de Marie Baixas é pensar o murmúrio como uma expressão material e imaterial da voz sendo capaz de chegar ao *parlêtre* de uma maneira “não convocante”, separada do timbre que singulariza um sujeito específico, se aproximando radicalmente da invocação originária de ex-sister e de advir no campo do Outro. Nesse

sentido, aquele que ouve o murmúrio seria por ele levado à dimensão de *lalangue* e, ao mesmo tempo, pela acentuação das consoantes típica desta expressão vocal, do ritmo que cadencia a possibilidade de existência no mundo. Ritmo que desperta, que faz corte e corpo, que singulariza e convida a tecer com o simbólico. Deste modo, a autora se pergunta sobre os efeitos terapêuticos do murmúrio, colocando em ênfase o aspecto de continuidade-descontinuidade presente no objeto voz. Algo que nos permite pensar não apenas o laço do sujeito para com o Outro, mas igualmente o laço social. Marie Baixas conclui seu ensaio com considerações sobre o silêncio e a suspensão temporal e de movimento inaugurada pela pandemia do novo coronavírus. O que eles nos dão a ouvir, justamente, sobre o laço social?

Uma questão que reverbera após a leitura de “*Essai sur le murmure*” é se essa acentuação das consoantes que o murmúrio coloca em cena, mas no limite do sonoro e do silêncio, não traria igualmente uma acentuação do caráter da voz do pai veiculado pelo objeto voz. E o terceiro artigo de nossa seção temática nos fornece um rico material para avançarmos nesse caminho, sobretudo pela questão musical do ritmo. Algo que encontramos igualmente em nosso primeiro artigo, nas elaborações de Claire Gillie, especificamente sobre a voz e as leis culturais.

Em “**A voz nos desfiladeiros entre a lei e o gozo**”, o psicanalista Maurício Maliska nos propõe uma reflexão profunda, num estilo límpido e elucidativo, sobre a voz enquanto elemento que torna possível a articulação entre lei e gozo, e isso nas diferentes estruturas psíquicas. O autor nos leva a percorrer a prática e os fundamentos teóricos freudianos e lacanianos em torno da voz a partir da questão central da lei, atrelada ao pai e ao Outro. É, assim, pela voz, que o desejo e a lei podem ser transmitidos. Duas expressões da voz são analisadas pelo autor: a voz imperativa no mito bíblico de Abraão para a criação de um novo povo e a voz alucinada que se apresenta a Schreber em seu delírio psicótico. Ao se perguntar sobre as convergências e diferenças da voz nestes dois casos, o autor toca um ponto decisivo para a constituição de cada sujeito. A saber, como a função paterna, seja por sua inscrição ou pelas falhas neste ato, pode dar a ouvir a dimensão performativa da lei através da voz enquanto objeto, a-fônica. E, ainda, seria pela possibilidade – com voz – de se servir do pai que o sujeito é capaz de dar um passo além dele.

A voz, quando atrelada ao pai, garante, ao mesmo tempo, a existência da lei e a possibilidade de advento do sujeito por barrar o gozo contínuo e absoluto – canto da sereia – presentificado na voz materna. Com Maliska e seu belo escrito, poderíamos, então, dizer que é no duo da voz materna com a voz paterna, enquanto funções, que o parlêtre pode falar e cantar por si. Vida e morte se entrelaçam na voz, sendo preciso, para cada um, construir uma harmonia ente gozo, desejo e lei. Seguindo neste caminho, o autor se volta, primeiro, para o canto na ópera e na música sacra e o que eles podem nos indicar do real do corpo em relação ao gozo pela voz regulado pela lei. E, em seguida, à voz do autoritarismo, cuja ênfase no imaginário coloca a voz do pai reduzida ao despotismo e à obediência cega e não à incorporação da lei que vivifica. É neste ponto que a reflexão de Maliska se alia ao *schofar* e ao ritmo, sendo este último fundamental para promover a articulação pulsante, vivificante e em movimento entre lei e gozo.

Abrindo a seção de artigos livres, Iris Danielle de Araújo Santos e Betty Bernardo Fuks, em **Psicanálise e Direito de família: uma interlocução necessária**, trazem uma importante discussão sobre a importância de se pensar a relação entre as leis jurídicas, o sujeito do inconsciente e as questões relativas ao Direito de Família. A proposta das autoras, é de provocar uma discussão sobre a contribuição da psicanálise no que se refere às decisões judiciais e à atenuação do conflito familiar judicializado. A seguir, Yvison Gomes dos Santos, em **Apontamentos sobre os corpo/educandos pelo vértice foucaultiano**, retoma as concepções de Foucault sobre a vigilância, punição e as práticas do cuidado de si, com a perspectiva de analisar a apropriação dessas concepções pelo lógica escolar. O autor entende que o âmbito escolar, ao submeter os copos dos educandos a ações disciplinares, acaba operando no sentido inviabilizar que esses corpos compareçam com suas diferenças e idiossincrasias. Em **Transexualidade: a relação entre o familiar e a estranheza**, Natália Gonçalves Vieira e Vânia Fortes de Oliveira, pensam sobre a relação entre o fenômeno da inquietante estranheza - provocado pelo retorno do que é ao mesmo tempo familiar e estranho para o sujeito -, tal como foi descrito por Freud no texto “O estranho” (1919), e as representações e ou fantasias relacionadas a transexualidade. As autoras interrogam se o transexual não seria uma representação daquilo que é íntimo e familiar para sujeito,

mas que por ter sofrido a ação do recalque, seu retorno provoca a estranheza e, conseqüentemente, a agressividade contra o sujeito transexual.

Em seguida, apresentamos o artigo **Comprar e gozar: uma leitura psicanalítica do consumismo na infância** de autoria de Michaela Carla Laurindo, Aline Vanelli Pelizone e Geovane dos Santos Rocha realizam uma leitura do consumismo infantil a partir da retoma da teoria lacaniana dos discursos, especialmente, do discurso do capitalista e seu apelo pela busca de satisfação sem limites. Prosseguindo, Alexandre Patrício de Almeida nos brinda com o artigo **Empatia na clínica psicanalítica: um enfoque na teoria de Klein e Winnicot**, em que apresenta os conceitos de empatia na psicanálise, destacando sua origem na obra de Melanie Klein e Donald Winnicot, além de apresentar a contribuição de Sandor Ferenczi para o entendimento desse tema. Muito além de apresentar as aproximações e as discordâncias teóricas desses autores em relação ao tema da empatia, o autor destaca sua relevância para a prática clínica com pacientes que, segundo ele, apresentam uma maior fragilidade por conta das demandas e imposições oriundas de um mundo excludente e insensível ao sofrimento do outro. Com o artigo **Diferença e tradução: aportes de Derrida para o trabalho com a escuta**, as autoras Fernanda Albrecht e Mériti de Souza, percorrem a obra de Derrida para destacar seu trabalho com a diferença, traduzida por ele como *différance*. Para as autoras, a *différance*, associada a escuta interroga o desejo, ao mesmo tempo em que suscita a dúvida, provocando um descentramento subjetivo.

Mariana Rodrigues Festucci Grecco e Ivan Ramos Estevão, promovem em **Da forclusão à reconstrução: interlocuções entre Nise da Silveira e a teoria freudo-lacaniana quanto ao manejo clínico das psicoses com vista a estabilização**, uma instigante interlocução entre a práxis de Nise da Silveira no acolhimento institucional das psicoses, e a teorizações de Freud e Lacan. Defendem que Nise da Silveira, embora não seja reconhecida como psicanalista, atuava orientada pela ética psicanalítica, assegurando ao sujeito psicótico a livre expressão. Fechamos a seção de artigos livres com o artigo **A supervisão clínico-institucional de território: o lugar do supervisor** de Sergio Valmario Barboza Costa, um texto que discute a complexidade que envolve a prática da supervisão no campo da saúde mental orientada pela estratégia do território. O autor articula a função do “Mais um”, presente no

dispositivo do cartel, para, a partir dessa lógica, pensar a posição do supervisor na instituição de saúde mental.

Finalizamos esta edição com a resenha **A segregação como produto da constituição subjetiva e o racismo**, em que Joana Souza analisa a obra “A origem dos outros – seis ensaios sobre o racismo e literatura”, de Toni Morrison. A partir da noção de *Outremização*, presente na obra de Morrison, a autora procura destacar a questão da segregação é um fenômeno social tão antigo como a história da própria humanidade. Tecendo uma articulação entre racismo e psicanálise, sublinha que a segregação é um mecanismo psíquico que consiste no recalque, na negação da diferença. Tal negação é utilizada para manter e legitimar estruturas violentas de exclusão racial, onde o outro, diferente, é identificado como o feio, o desprezível, ao estrangeiro, ao que causa horror.

Esperançosos de que este novo ciclo de nossa revista venha a suscitar contribuições ainda mais fecundas, e lembrando que estamos sempre disponíveis à recepção de novos artigos, os convidamos a ler os importantes trabalhos que compõem o volume 1 da décima nona edição da *Psicanálise e Barroco em revista*.

RECEBIDO EM 10/06/2021

APROVADO EM 15/06/2021

© 2020 Psicanálise & Barroco em revista

<http://www.seer.unirio.br/index.php/psicanalise-barroco/index>

revista@psicanaliseebarroco.pro.br

Departamento de Fundamentos da Educação – UNIRIO/DFE

LE FLAMENCO, LES NOCES DE SANG ENTRE R´EEL ET CULTURE

Claire Gillie¹

RESUMO

O flamenco faz a voz dançar na corda bamba da solidão, dança equilibrista nas asas do desejo e da morte. Pois a voz anima o corpo, até o transe, até o risco do encontro abissal com o “silêncio mutilado”, como o nomeia Garcia Lorca: voz reduzida a interrogar a perda que nela se inscreve. É na encruzilhada da etnomusicologia e da antropologia psicanalítica que são aqui convocadas as vozes do Flamenco, pelo que elas incarnam, de modo dilacerante, as bodas de sangue entre Real e Cultura, entre real do corpo, leis culturais e suas transgressões. As *lalias* e o *duende*, vindos das entranhas do corpo, falam desse gozo perdido de uma origem de língua, entre palavra e silêncio; é o que anima a palavra do analisante balbuciante que se arrisca na arena de significantes.

PALAVRAS-CHAVE: *Duende*. Flamenco. Gozo. Pulsão Invocante. Voz Rançosa.

¹ Psicanalista, Doutora em antropologia psicanalítica (Paris 7), membro do *Espace analytique* (A.M.e) e da *Fondation européenne pour la psychanalyse*, Presidente e membro do CRIVA (*Cercle de Recherche International Voix Analyse*), membro associado do CRPMS (Paris 7), responsável da Especialização (D.U). *Voix et symptômes, psychopathologie et clinique de la voix* (Paris 7), professora titular de musicologia. E-mail: gillie.claire@gmail.com

La voix ne peut supporter parfois ce destin lié à son sexe qui serait, pour les femmes, de gravir les pentes de l'aigu jusqu'à l'extase du cri inarticulé, qui oscille entre douleur, jouissance charnelle et jouissance mystique. Du côté des hommes, la voix s'adonnerait au frisson des graves qui s'insinue dans les arcanes des entrailles; leur grondement semblable au bourdon de l'orgue, fait du réel du corps une voûte de cathédrale. La voix, pour les deux sexes, c'est celle qui redonne du corps à la parole, creuse un asile dans le bas du corps, jaillit des entrailles, de derrière l'ombilic qui fut notre première blessure à l'entrée dans le monde. Une voix qui anime le corps, jusqu'à la transe, jusqu'à la danse. Jusqu'au risque de la rencontre abyssale avec le silence: voix réduite à interroger la perte qui s'inscrit en elle. « Silence mutilé » selon Garcia Lorca (2010, p. 13) qui écrit dans *Précieuse et le vent des Romancero gitano*: « Le silence sans étoiles / Pour fuir ce tintement tombe / où la mer se brise et chante ». Car même s'il ne s'agira pas ici de la danse flamenco, on se rappellera que pour plusieurs auteurs et poètes, « même la mort se danse » comme l'écrit Georges Didi-Huberman (2006, p. 14-15) dans son texte *Le danseur des solitudes*. Evoquant l'apparition de Israël Galván sur la scène de la Maestranza, un soir à Séville, il écrit: « Voir Israël Galván danser ses solitudes, c'était revenir au danser seul-avec que constitue fondamentalement je crois l'art du baile flamenco » (*Ibidem*). Je rajouterai pour ma part que le flamenco fait danser la voix sur la corde raide de la solitude, danse funambule sur les ailes du désir et de la mort, au prix des noces de sang entre Réel et Culture.

Car la culture sait imposer ses résistances! Si l'histoire a pu nous confronter, au cours des siècles, aux vetos portés sur les voix au sein des institutions culturelles, artistiques et religieuses, on peut se demander en quoi il pourrait y avoir un interdit au cœur-même de la voix, qui la pousserait à le transgresser. Le Moyen-Age a instauré un *diabolus in musica*. Y aurait-il un *diabolus in voce*, qui serait interdit car lié à une jouissance interdite? Le philosophe Alain Arnaud (1984) nous dit dans *Les hasards de la voix*: « En dessinant le corps qui la reflète, dans lequel elle cherche, trouve et perd son désir, chaque époque construit sa technique, son érotique de la voix ». Chaque pays pourrions-nous rajouter. Plus spécialement l'Andalousie et le chant de ses gitans qui nous rassemble aujourd'hui. Du « gitan », Federico Garcia Lorca écrit dans *Jeu et théorie du duende*: « le gitan est ce qu'il y a de plus élevé, de plus profond, de plus

aristocratique dans mon pays, de plus représentatif de sa manière et ce qui conserve la braise, le sang et l'alphabet de la vérité andalouse universelle (1981, p. 968) ». Pour Yves Roullière (2013, p. 91) « toreros, chanteuses et chanteurs (*cantaores*), danseuses et danseurs (*bailaores*) sont dans le même bouillon de culture, une culture du risque où il y a continuellement péril en la demeure ».

« Péril en la demeure? ». Voilà qui convoque la psychanalyse à se mettre à l'école du Flamenco! Depuis les cinquante dernières années où dans le sillage de Lacan, la psychanalyse s'est saisie de l'objet voix, son inscription entre corps et langage, et aussi entre organique et symbolique est maintenant établie: elle assure la traversée du sujet à l'Autre. Maîtresse de cérémonie du discours, la voix – a-sonore – est donc, pour la psychanalyse, la part du corps qu'il faut consentir à perdre pour formuler une chaîne signifiante. Rythmée par le *fort-da* d'un certain souffle, entravée et pourtant pro-pulsée par les résistances, l'être-pour-la-mort que nous sommes joue avec elle son va-tout d'être parlant.

C'est à la croisée de l'ethnomusicologie et de la psychanalyse, et à la lumière de l'anthropologie psychanalytique, que je convoquerai ici les voix du Flamenco, et ce qu'elles incarnent de façon déchirante des noces de sang entre Réel et Culture, entre réel du corps, lois culturelles et leurs transgressions. L'expression « noces de sang » (Garcia Lorca, 2010, p. 70) vient de l'évocation de la force andalouse que Garcia Lorca (2010)² appelle « Centaure de mort et de haine, qu'est l'Amargo [...] ange de la mort et du désespoir qui garde les portes de l'Andalousie ». C'est également le titre d'une de ses pièces (1981). Alors en quoi consiste « cet art où l'on meurt apparemment chaque soir sur scène », comme l'écrit Yves Roullière (2013, p. 90), et où le chanteur tue sa voix?

Dans son livre *Dire le Chant (les gitans flamencos d'Andalousie)*, Caterina Pasqualino (1998), au terme d'une véritable enquête ethnologique, montre comment, chez les chanteurs gitans d'Andalousie, la voix travaille au corps les danses, les fêtes, les rituels religieux; comment aussi elle travaille au corps le chanteur pour en extirper sa voix jusqu'au dernier souffle. Extraction de l'objet (a) qui laisse le corps pantelant, comme une détumescence de la voix après un cri de jouissance étouffé. Loin d'une

² Dans le « Dialogue d'Amargo », qui figure dans le poème de *Cante jondo*, 1921.

mise en péril de la voix au gré des prouesses lyriques, ou d'un sacrifice vocal au service d'une expression outrancière, il s'agit pour ce peuple imprégné de tradition tauromachique, d'« estampiller » la voix sur la scène du chant. Cette voix « prend aux tripes », dans ces moments où elle « se casse ». Caterina Pasqualino, j'ai travaillé avec elle quelques mois au CNRS dans le laboratoire d'anthropologie où j'étais dans les années 2000, décryptant les interviews qu'elle avait rapportés de son travail de recherche dans la communauté gitane d'Andalousie, et scrutant à l'aide du sonagramme les enregistrements des voix chantées et parlées. J'ai fait se rencontrer Caterina Pasqualino et Michel Poizat peu de temps avant le décès de ce dernier (qui fut mon directeur de thèse sur la voix perdue), rencontre autour de ce « cri pur » « cri pour », qui pour chacun des deux signait un abord particulier de la voix, mais qui finalement, confirmait bien une position structurelle de la voix. Pendant que moi-même je consacrais un chapitre de ma thèse sur « La voix au risque de la perte », au « chant flamenco comme mise à mort de la voix ».

ET LA VOIX S'EST FAITE CHAIR; POUVOIR FÉCONDANT DE LA VOIX

Comme dans beaucoup d'autres ethnies, les gitans attribuent à la voix un pouvoir fécondant, et le ventre animé par le geste vocal est le lieu de croyances quant à la gestation de la voix. Selon eux, si les entrailles des femmes se trouvent dans leur bas-ventre, celles des hommes sont situées dans le haut-ventre où se fabriquent leur semence et leur chant. Les Gitans attribuent des vertus fécondantes au chant, passant ainsi d'un corps à l'autre, porté par le souffle. Les paroles des chants font allusion à ces femmes enceintes décrites comme « remplies de vent » (PASQUALINO, 1998, p. 219). Lorsqu'un *payo* modifie le chant en les appauvrissant, on dit qu'il les a « *châtrés* ». Une certaine Maria raconte que c'était à cause d'une *siguiriya* que son mari lui avait chantée, qu'elle était tombée enceinte de son fils Luis.

Pour qu'il y ait voix, il faut qu'il y ait souffle, et ce dernier aussi porte les traces que les croyances ancestrales confèrent à sa présence dans la voix, comme témoignage de la présence de l'esprit divin. « Paul Rozenberg affirme que, pendant des siècles, l'esprit ou le souffle ont été conçus comme un *sperme intemporel*,

invisible. Françoise Héritier rappelle qu'Aristote parle du sperme non comme d'une matière, mais comme d'un éther » (PASQUALINO, 1998, p. 257).

D'autres traditions font état d'une voix venant féconder l'oreille, ou prenant possession d'un être jusqu'ici inanimé ou muet. Le corps des mythes se prête donc à un *Et incarnatus est* au pied de la lettre, se confondant avec la destinée de la voix, prise entre naissance et mort (GILLIE, 2006).

Voix de l'ange Gabriel de l'Annonciation qui fait écrire à Garcia Lorca (2010, p. 34): « L'enfant chante dans le sein / d'Annonciation stupéfaite. / Trois balles d'amande verte / tremblent dans sa voix fluette ».

LE FLAMENCO; LA VOIX DU REPLI

La technique vocale des chanteurs gitans repose sur une gestuelle corporelle, posturale et vocale qui en appelle aux commentaires des chanteurs et du public.

[...] le ton de la confidence adopté par les Gitans est tout à l'opposé des modèles prônés par les *payos*, et tout particulièrement de leurs chants d'opéra ; [...] L'interprète rejette le plus possible l'air de ses poumons et travaille sa voix de manière à la casser. Comparativement au bel canto, il tend à obtenir un souffle déficient et un timbre en creux [...]. Chanter assis est une position conforme à l'« esprit flamenco ». Contrairement au chanteur de bel canto qui se dresse, la plupart du temps debout, plein d'une fierté, tendant par jeu à l'arrogance, au fur et à mesure de sa performance, *l'interprète gitan se soustrait de la scène : son corps n'est pas en expansion mais en repli* (PASQUALINO, 1998, p.236).

Ces voix des gitans résistent aux voix médiatiques, touristiques, et culturelle, véritables caricatures qui font que certaines de ces techniques se perdent, et que l'intrusion d'un style *paya* dans une prestation attire le mépris, la colère, au mieux les quolibets, et le chanteur est mis au ban du groupe. « Le public amène le flamenco à se prostituer. Maintenant, on veut chanter avec la gorge pour impressionner. Avant, on chantait bien parce qu'on chantait avec l'estomac » (PASQUALINO, 1998, p. 204).

Mais il ne s'agit pas, on s'en doute, que d'une technique parmi d'autres. Le souffle pris pour chanter, le souffle rendu tandis qu'on chante (et on « doit » l'entendre en même temps que le son, ce qui serait un signe de dysphonie chez un chanteur lyrique), le souffle filé sur la dernière note, ... tous ces moments de sonorisation de l'air qui prend le relais de la voix ont une portée symbolique. Entre autres, la dualité

entre les bons esprits qui viennent en aide aux hommes (les *duendes*) et les mauvais esprits générateurs de maladie et de mort (les *mengues*), dualité telle qu'elle s'exprime ailleurs, comme par exemple dans la cosmogonie dogon.

Lors d'une performance de haut niveau, le spectateur finit par avoir l'impression que les sons sortent de la bouche du chanteur sans qu'il ait besoin de respirer. [...] Cette technique de chant vise à une purification. [...] Les Gitans appréhendent tout particulièrement le brusque réflexe d'inspiration qui précède un éternuement ; celui-ci fait absorber de manière incontrôlée une grande quantité d'air et les « mauvais esprits » pourraient profiter de cette occasion pour pénétrer dans leur corps. [...] Si inspirer d'une manière excessive et non contrôlée peut se révéler dangereux, inversement, expirer ne peut être que bénéfique. Les Gitans disent que soupirer profondément fait du bien³ (*alivia mucho*). Il s'agit, bien sûr, d'expulser l'air vicié contenu dans les poumons, mais aussi de se libérer d'une malignité que les Gitans nomment « fatigue » (*fatiga*). Les vieilles personnes, surtout les femmes, expirent presque à chaque phrase. « Il m'est entré une fatigue ! », disent-elles (PASQUALINO, 1998, p. 204).

LES « LALIES » DU FLAMENCO; RETOUR DE LA VOIX AUX BALBUTIEMENTS ET AU SANGLOT

Les chants flamencos sont traversés d'éclairs vocaux jaillis d'une consonne, de cris, d'onomatopées, de balbutiements, d'interjections, parcelles phonétiques dénuées d'intention sémantique. Faisant irruption dans le déroulement musical, ils font déraiper les contours mélodiques ou les brouillent avec des tourbillons mélismatiques. Ces « lalies », qui émanent de cette voix éruptive, détournent l'auditeur de « ce que dit le texte du chant » pour le mettre à l'écoute de ce que dit le chanteur « en plus du chant ». Venant scander le texte avec son chant propre, la voix s'éjecte dans un sursaut qui la brise ; hors-sens (POIZAT, 2001) mais aussi voix hors-sens, elle présente la figure rhétorique de la « tmèse⁴ ». Plutôt que de s'éteindre, elle ouvre une brèche dans la musique, sorte de scotome sonore où s'égaré l'auditeur. Plus que des ornements baroques en trompe l'œil⁵, ces voix viennent saturer le chant, selon deux procédés récurrents, surtout dans les *siguiriyas* et les *martinetes*: l'un, le *gangueo*, rappelle le sanglot (Gillie, 2011), et l'autre, le *babeo*, qui consiste dans la répétition d'un *b*,

³ Littéralement: soulage beaucoup.

⁴ Rappelons qu'une tmèse est une figure microstructurale de rhétorique qui se range dans la famille des tropes. Elle consiste en la séparation des deux éléments d'un mot composé (ou d'une locution), par une suite qui s'y intercale, coupant l'unité signifiante de la chaîne qu'ainsi elle rompt (Gillie, 2012).

⁵ « La voix en trompe l'œil » fut le titre de notre 9^{ème} colloque Voix / Psychanalyse le 13 juin 2018.

quelquefois d'un *p*, évoque le babillage enfantin (Pasqualino, 1998, p. 209), autrement dit lalangue. Lorsque, au lieu de commencer le chant avec un seul *ay* continu, le chanteur en prononce plusieurs d'une manière interrompue et cassée, les Gitans le critiquent en disant qu'il « caracole » (PASQUALINO, 1998, p. 209). Tandis que le chanteur gitan déploie les *Ay* dans une vocalise démesurément allongée.

Yves Roullière (2013, p. 90) parle « d'infinies et infatigables variations. *Ay* se prononce comme notre *aïe*, et il s'agit bien de douleur dans les deux langues. Sauf qu'en espagnol, on y reste ou s'y installe, comme l'atteste l'expression *estar en un ay* : demeurer dans un *aïe*, dans un cri ». Avec le cri et le sanglot, la parole et la voix perdent la face dans un rictus glottique, faisant passer le sujet de la douleur du « corps du son au corps du manque » (GRIGNON, 202, p. 247). Ce n'est pas sans nous faire penser à Artaud (1947a) qui écrivait que Van Gogh « s'est tordu à sa gorge ce nœud de sang qui l'a tué ». Le corps-xylophène tel que l'appelle Artaud (1947b) permet de (dé)chiffrer cet entre-deux, entre stigmat corporel et tracé de la voix; tandis que la langue retrouve des possibilités phonatoires oubliées, et ses « jeux de jointures » (ARTAUD, 1938, p. 132).

LE « SON NOIR » DU DUENDE

Le *duende* est un état qui englobe le corps et la voix du chanteur, de même qu'il crée une « ambiance » spéciale d'écoute chez l'auditeur; moment tellement « magique » pour certains, que de la part des intervenants mêmes les mots manquent quand il s'agit de l'explicitier. Le terme de *duende* semble avoir été mis là *comme une connivence d'ordre social pour définir cet espace de jouissance vocale partagée et accessible seulement aux « initiés »*. Son étymologie « *dueño de la casa* » signifie « maître de la maison » (AMSELEM, 2013, p. 94): avec l'ange et la muse, c'est un des trois ressorts de l'inspiration de la douloureuse Andalousie, trilogie qui passe par le sang et par le corps, comme en témoigne Garcia Lorca dans sa conférence de Buenos Aires. Tous les auteurs considèrent le *duende* comme un état de grâce intervenant au cœur des pratiques flamencas. En castillan, *duende* signifie littéralement « lutin, esprit follet », et au pluriel « ensorcellement, envoûtement ». Le *Diccionario de la Real Academia Española* nous donne, en seconde acception du terme *duende*, la

manifestation flamenca d'un « enchantement mystérieux et ineffable. Le *Diccionario ilustrado de términos taurinos* définit lui aussi le *duende* andalou comme un « charme mystérieux et ineffable » (NIETO MANJON, 1987, p. 241).

Au moment le plus paroxystique de ce chant, lorsque la voix s'étrangle oscillant entre cri et silence, le corps est pris comme d'une sorte de convulsion: le chanteur dit « vomir » sa voix, et même « vomir⁶ le sang », (*escupe sangre*), ou encore qu'il « vomit ses tripes » (*escupe hasta las entrañas*). L'effet est tel sur l'auditeur qu'un étrange silence, tendu à l'extrême, s'installe. Au sang noir de la voix, répond le silence, « son noir » (*sonido negro*) comme il est rituellement désigné: *cantus obscurior*, chant obscur disait Cicéron dans son *De Oratori*. « C'est dans de tels moments que « les *duendes* sortent (*los duendes salen*) » (Pasqualino, 1998, p. 248). Les participants ont à ce moment la chair de poule; ils restent cloués sur place et peuvent se mettre à pleurer. Certains affirment que le son émis par le chanteur « descend » en eux « jusqu'aux entrailles » (*hasta las entrañas*) et se disent possédés par une force extérieure. Le *duende*, expression vocale exacerbée poussée à son paroxysme, est une saisie du corps par la voix jusqu'à la transe, donnant à ce flamenco l'aspect d'un cri convulsif qui en fait son emblème. Un étrange *fort-da* s'installe, entre étranglement de la voix jusqu'au cri, et son noir, « silence ondulé » pour Federico Garcia Lorca (1985, p. 133). Pour lui, le *duende* relève d'une inspiration sacrée: c'est un « dire du sang », une « création en acte », une « lutte extrême », une communication avec le Dieu d'un peuple « de contemplateurs de la mort » (Garcia Lorca, 1984, cité par Pasqualio, 1998). Selon Federico Garcia Lorca, à cet instant fulgurant nommé *duende*⁷, il arrive que le chanteur soit frappé en son corps. Pour lui le *duende* est démon intérieur, et il place le flamenco au même niveau que la tragédie grecque, au même titre que Cocteau qui dans *Le testament d'Orphée* utilise la fête flamenca pour exprimer le sens caché de la tragédie grecque. Federico Garcia Lorca⁸ rend éloge au poème du *Cante Jondo*, « chant primitif andalou », et dit de ce *duende*, « chant profond », qu'il est pour l'art ce fluide insaisissable qui lui donne sa saveur, qui est sa racine [...] le *duende* que quelques-uns d'entre nous portent en eux, cet être

⁶ Littéralement: cracher.

⁷ France-Musique, émission du 10 octobre 1998, commentaire de François Nicolas, lors de la deuxième émission d'une série de 12 émissions consacrées à ce que la poésie dit de la musique.

⁸ Entre 1924 et 1927,

mystérieux, mi-diabolique, mi-angélique – les deux à la fois – qui a coutume d’inspirer ceux qui croient en lui⁹ [...] Pour chercher le *duende*, il n’existe ni carte ni ascèse. On sait seulement qu’il brûle le sang comme une pommade d’éclat de verre, qu’il épuise, qu’il rejette toute la douce géométrie apprise... (GARCIA LORCA, 2008).

Pour Yves Roullière (2013, p. 91), le *duende* est un « moment ineffable, aussi rapide que l’éclair, aussi troublant qu’un feu follet, qui, s’il survient, hérissé la peau et fait trembler jusqu’aux os [...] Le perpétuel passage par la douleur a familiarisé son ouïe aux appels du gouffre ». Le poète Federico Garcia Lorca a su parler avec brio de ces voix de flamenco qui exaltent le chant populaire, voix singulières dont le grain rauque, rugueux vient se frotter au texte des paroles de certaines chansons, pour conduire chanteur comme auditeur dans une sorte de transe, d’extase qui vient se diluer dans le silence. Le nom de Federico Garcia Lorca est attaché surtout au *cante jondo*¹⁰, c’est-à-dire « le chant des tréfonds », ou « chant des profondeurs », genre auquel appartient « la *siguirya*, le chant des chants en ce qu’il exprime la solitude de l’homme lui-même. Le premier sens du mot *solitude* en espagnol (*soledad*) exprime le sentiment d’être orphelin, de manquer radicalement d’affection, sens encore très vivant dans son acception portugaise: *saudade* » (ROULLIÈRE, 2013, p. 90-91). Selon lui, dans les bonnes séances flamencas, l’enchaînement suivant – un étranglement de la voix jusqu’au « cri », suivi par un « son noir » – survient à plusieurs reprises.

Derrière ce silence de mort, venant rompre avec le brouhaha de la fête, se tapit une dimension de l’ineffable, de l’indicible touchant à une vérité qui confine au mysticisme; vérité indiscutable que les Gitans nomment *chachipen* et qui ne peut venir que de ceux qui font autorité: les morts.

Les Gitans disent que le mutisme observé par une assemblée d’hommes restés à veiller au cœur de la nuit est l’expression d’une *vérité* qu’ils nomment *chachipen*. [...] Rapprochées de *chachipén*, ces dénominations confèrent à la vérité d’ordre supérieur invoquée par les Gitans à propos du « son noir » le sens d’une vérité d’aïeux; et si la *chachipén* est une vérité indiscutable, elle ne peut que se rapporter à ceux qui, parmi les aïeux, font autorité : les morts (PASQUALINO, 1998, p. 244-245).

⁹ On retrouve également cet éloge dans son recueil *Romancero gitano*.

¹⁰ « Véritable expression de l’Andalousie, riche de ses origines indiennes venues avec les Gitans, des influences arabes et juives, romaines et byzantines » selon Line AMSELEM (2013).

Rendue à ses dernières extrémités, la voix à bout de souffle conduit le chanteur en littoral de l'au-delà.

François Nicolas (1998) commente ainsi ce style vocal: « la *siguriya* commence par un cri terrible. Aucun andalou ne peut se défendre de frissonner en écoutant ce cri [...]: puis la voix s'arrête, pour laisser place à un silence impressionnant et mesuré ». Avant de donner au *duende* l'allure d'une palinodie, comme moment « où l'appel se retourne en un cri vers qui l'expédie ». En cet instant « le cri foudroie qui l'envoie et non plus qui le reçoit, ce lieu d'extase douloureuse où l'adresse convulsivement, se replie sur soi » (Nicolas, 1998). Métaphore à la lettre de la pulsion invocante qui fait retour et nous rappelle ce vers de René Char (1983, p. 372-373) « comme il est beau ton cri qui me donne ton silence ».

Mais de même que la voix s'est brisée, poussée à ses dernières limites, de même il va falloir rompre l'insoutenable de ce silence; la matérialité sonore de la voix, le réel du cri, va alors reprendre ses droits, faisant entendre un timbre particulier, aux accents métalliques (*brncos*). Cette sorte de transfiguration de la voix donne l'impression que le chanteur est littéralement possédé, et qu'il n'appartient plus au domaine de la matérialité; « sa voix est ailleurs ». Les hommes vivent intensément ces moments et viennent à en pleurer d'émotion. « Les Gitans parlent du 'métal de la voix' (*metal de la voz*) qui est comme un 'or provenant du pays des morts'. Qualifier de 'métallique' la voix métamorphosée indique que le chanteur a emprunté la voix d'un défunt. Un tel événement est exceptionnel » (PASQUALINO, 1998, p. 248). Or cette voix métallique est curieusement nommée « l'écho de la voix » (*el eco de la voz*). *Comme si la voix n'était que l'écho du silence?*

LA VOIX « RANCE »; LA DERNIÈRE ESTOCADE

Il est tout à fait saisissant de rencontrer, dans bon nombre des descriptions faites de ces chanteurs de flamenco livrés à cette possession par la voix, des images héritées de la tauromachie. C'est un véritable « combat » que mène le chanteur, traversé de tensions paroxystiques, bras tendu et poing crispé, sueurs, cou rentré, sourcils crispés alors qu'il va « livrer » ou plutôt « délivrer » la voix de sa glotte

contractée sur laquelle les veines saillent. Dès la deuxième partie de la *juerga*, le chanteur entame une lutte au corps à corps avec le chant.

Un interprète se bat : comme le torero, il doit prendre un maximum de risques. Les Gitans [...] disent d'un torero qui travaille très près du taureau et donc s'expose de façon dangereuse, qu'il « chante sur le mode de la *siguirîa* ». En matière de flamenco, cette façon de chanter nécessite de « lâcher tous ses soupirs », au risque de ne pas pouvoir reprendre haleine pour dire le vers suivant, [...] Les Gitans cherchent l'extinction [...]

Une technique nommée le *macho* consiste à forcer la voix sur le dernier vers. S'il est correctement interprété, il produit un étranglement prolongé de la voix évoquant un râle ou une agonie : tandis que le torero tue le taureau, le chanteur « tue » sa voix (Pasqualino, 1998, p. 240).

« La raison de chaque cri est le silence. Le silence est le signal d'une situation limite. Quand le chanteur se sent profondément poussé à *triturer le cri sur l'autel du silence*¹¹, il souligne la fin du voyage cathartique. Il exprime l'unique solution devant l'impossible » (Gonzalez Climent cité par Pasqualino, 1998, p. 240), devant le Réel pourrions-nous rajouter. Cette expression – « triturer le cri sur l'autel du silence » – vient suggérer l'hypothèse d'une scène rituelle de sacrifice. Dans ce sacrifice vocal, véritable orgie totémique de la voix, l'officiant y exécute sa propre voix en travaillant son souffle jusqu'à l'étouffement, le cri marquant d'un dernier soubresaut la mise à mort du son agonisant (PASQUALINO, 1998, p. 241). La dernière estocade.

LA VOIX RANCE; UN RELENT DU SCHOFAR?

C'est ce *culte de la voix enrouée, éraillée, rauque, à fleur de mot et à fleur de silence*, qui a conduit à baptiser cette voix singulière qui caractérise le flamenco, la voix « rance » (la *voz rancia*).

Les hommes âgés ont plus de facilité pour se placer sur ce registre et sont de ce fait considérés comme de meilleurs interprètes potentiels. En plus de la maîtrise due à leur expérience, leurs voix enrouées sont louées : pour qualifier celles-ci, l'adjectif employé est *rancia*, littéralement « rance ». Les jeunes chanteurs, qui ne possèdent pas de manière naturelle ce type de voix, travaillent la leur pour lui faire perdre de sa clarté à l'aide de boissons alcoolisées et [...] de fumée de cigarette. La consommation d'alcool permet de *salir sa voix*. De plus, pour amplifier l'effet produit par le tabac et la boisson, les bons chanteurs affirment qu'ils se « raclent (se déchirent) la

¹¹ C'est nous qui soulignons.

gorge » (*rasgarla garganta*) au point de se faire mal. Il ne s'agit pas de truquer la voix, mais au contraire d'en révéler la vraie nature et d'en faire ressortir toute la couleur (PASQUALINO, 1998, p. 239).

Si les Gitans font de « la voix rance » des chanteurs leur emblème sonore, on peut risquer un rapprochement entre ces voix et la graisse colorée de cochon, animal mythique pour les Gitans. En effet, le cochon est un *trikster*, c'est-à-dire un être ambivalent qui remonte de l'enfer vers les hommes. Le fait de partager la graisse assure le lien entre le monde des vivants et le monde des morts. Et si lors des rituels, l'oreille est introduite dans l'offrande présentée aux défunts pendant la séance de chant, c'est au cas où elle puisse induire une écoute réciproque des chanteurs et des ancêtres.

Une des caractéristiques de cette graisse, c'est qu'elle est également « rance » : et lorsque le plat est consommé avant que les convives ne se séparent, son goût rance est un rappel de la présence des défunts.

Dans cette sorte de *repas totémique*, goûter de la graisse rance, faire entendre la voix rance, ce serait une double convocation des absents dans deux registres où l'oralité est concernée; comparable à l'ingestion de l'hostie et du vin, figurant l'incorporation du corps et du sang du Christ. « Les chanteurs gitans qui consomment le *menudo* s'en trouvent fortifiés parce qu'il incarne le souffle des morts descendus parmi les hommes » (Pasqualino, 1998, 257). Autre version de l'appel du *schofar*¹² qui hante le timbre rauque de la voix, du chant diphonique au *duende*, comme reste de la voix du père de la horde.

Pour Paul-Laurent Assoun (2012) faisant allusion à *Totem et tabou*, le torero, va aller chercher le totem, le faire sortir et c'est vraiment le « mano a mano » avec le père bestialisé. Selon Gérard Pommier (2018) « La voix de l'animal totémique sacrifié à la place du père rappelle à tout homme qu'il entend le cri du crime des temps anciens, et sa culpabilité se réveille. Il s'en souvient, lui qui cria en naissant. Le *shofar* c'est l'agonie du père divin ».

La fréquentation du père mort de *Totem et Tabou* nous a appris qu'une voix mise à mort trouve toujours un autre pour se faire entendre. Le *schofar* en est une figure, comme résurgence de la voix du père, mais aussi appel au père. Voix enrouée de cette commémoration, voix ravalée au moment d'une révélation sidérante, le

¹² Rappelons que l'on trouve ce terme sous plusieurs orthographes; chofar, shofar, schofar.

sanglot comme le balbutiement incarne une condensation de ce triptyque sonore du schofar. Il réunit en un même son l'intériorité (*tekiah*), le gémissement saccadé du déchirement (*chevarim*), et les lamentations adressées à l'Autre divin (*terrouah*).

Dans ce jeu à quitte ou double entre la voix en passe de rupture, et le silence en passe d'être brisé, il existe d'autres moments déconcertants, surtout lors des fêtes gitanes accompagnant les noces. Il arrive effectivement que le chanteur interrompe sa performance, « embrouille les derniers mots, les rend inintelligibles ou les remplace par d'étranges sonorités. Il étouffe sa voix, par exemple. Puis il se lève, ébauche un pas de buleria, et quitte brusquement l'assemblée. Le but est de se rendre imprévisible » (PASQUALINO, 1998, 257).

LE TAUREAU COMME FIGURE DE LA MISE À MORT VOCALE

Lorsqu'ils veulent ridiculiser leurs rivaux payos, les Gitans se lancent dans des critiques acerbes et les taxent de chanter de manière timorée, « avec le nez », disent-ils ; ou encore, de manière plus explicite, « *conanguelo* », mot de calo¹³ qui signifie « avec peur », car celui qui est la proie du trac a la voix traversée par des serrages, des ratés, et ne peut pas chanter.

Au contraire, pour souligner le côté fougueux du chanteur de flamenco, on dit qu'il est un *burti*, terme [...] qui signifie « taureau ». D'un homme plein de vigueur et d'audace, on dit aussi qu'il a la voix *bronca*, qualificatif emprunté au vocabulaire de la tauromachie et que l'on peut traduire par « farouche » ou « sauvage »; plus exactement, on l'emploie pour parler d'un taureau qui cherche à encorner avec force et de façon imprévisible (Pasqualino, 1998, p. 30).

En tauromachie, les plus téméraires comme Curro Romero et Rafael de Paula se laissent frôler le corps *ceñirse* – au moment où le taureau est le plus furieux. Or, appliqué au flamenco, *ceñirse* signifie « amener sa voix à la limite de ses possibilités », jusqu'à risquer une fausse note, en même temps qu'aller au bout de ses capacités physiques (PASQUALINO, 1998, p. 131).

¹³ Langue tzigane d'Espagne.

Lorsque Federico Garcia Lorca décrit la voix d'une chanteuse de Siguiriya, la Niña de los peines, on ne sait plus s'il décrit la voix dans sa plénitude, ou dans son effacement jusqu'au souffle, une voix déchirée entre cri et silence:

[...] un soir, la Niña de los peines jouait avec *sa voix d'ombre, avec sa voix d'étain fondu, avec sa voix couverte*¹⁴ de mousse et l'enroulait à sa chevelure. Soudain elle se leva *comme une folle* pour chanter, sans voix, *sans souffle, sans nuances, la gorge en feu*, mais avec *duende*. Elle avait réussi à jeter bas l'échafaudage de la chanson, pour livrer passage à un démon furieux et dévorant, frère des vents chargés de sable, sous l'empire de qui le public *lacérait* ses habits. La Niña de los peines dû *déchirer sa voix*, car elle se savait écouter de connaisseurs difficiles qui réclamaient une musique pure avec *juste assez de corps pour tenir en l'air*. Elle dut réduire ses moyens, ses *chances de sécurité*; autrement dit elle dut éloigner sa muse, *attendre sans défense*, que le *duende* voulut bien venir engager avec elle le grand *corps à corps*. Mais alors comme elle chanta! *Sa voix ne jouait plus; sa voix à force de douleur et de sincérité, lançait un jet de sang* » (GARCIA LORCA, 1986, p. 415-452)¹⁵.

Peut-on trouver meilleure figure de la mise à mort de la voix, des noces de sang entre Réel et Culture que dans ce qui précède?

CONCLUSION; NOCES DE SANG, NOCES BARBARES?

Ces chants flamencos des Gitans d'Andalousie viennent consonner avec les avancées conceptuelles de la pulsion invocante. Car toute voix cherche son oreille, appelle une oreille comme terre d'asile; que ce soit sur la scène musicale ou sur la scène de l'analyse. L'oreille déplie les brisures et ratés de la voix dolente prise dans l'étau du corps-parlant. Voix hors frontières du corps, hors murailles du langage, elle joue les passe-murailles pour dénicher dans les fissures de la parole et les coursives du corps, l'appel à l'amour et à la mort dont elle se fait l'oracle. Voix entre cuir et chair, entre perception et conscience, elle maintient à fleur de peau la vérité du dire sur le fil du rasoir. Entre rature et parure de la parole, la voix vacille ou s'exhibe dans la rencontre avec le désir de l'Autre, au risque des noces barbares. Ecorchée vive, dans ce corps à corps avec l'autre qui se dérobe, la voix s'incarne, se décharne, se désincarne et travaille au burin l'oreille débordant de surdité et d'hostilité mortifère.

¹⁴ Les passages soulignés en italique le sont par nous.

¹⁵ Cité dans l'émission du 10 octobre 1998, à France-Musique, commentaire de François NICOLAS, lors de la deuxième émission d'une série de 12 émissions consacrées à ce que la poésie dit de la musique

L'analyste qui se met à son écoute tend l'oreille vers cette parole qui oscille entre « hésiter » et « exister », dans le labyrinthe de la langue. Cette oreille de l'analyste, Alain Didier-Weill l'évoquait encore ainsi en juin dernier, quelques mois avant de nous quitter: « j'entends de toi ce dont ta surdité t'a privé ».

Les *lalias* et le *duende*, issus des entrailles du corps, parlent de cette jouissance perdue d'une origine de langue, entre parole et silence. Les *lalias* et le *duende*, c'est ce qui anime la parole de l'analysant qui se risque dans l'arène des signifiants. L'analysant, comme le chanteur de flamenco fait danser la voix sur la corde raide de sa solitude, danse funambule sur les ailes du désir et de la mort. Ses balbutiements, au plus intime du corps font entendre les mots en gestation dans les limbes d'un souffle, dans cet entre-deux morts qui tapisse de sang le lit de noces entre Réel et Culture. « Laissant des traces de sang / Laissant des traces de larmes » (Garcia Lorca, 2003, p. 38-39).

RÉFÉRENCES

- AMSELEM, L. « Lorca, poète anti-flamenco », in *Le Flamenco*, S.E.R. Etudes, 2013/7 Tome 419.
- ARNAUD, A. *Les hasards de la voix*. Paris: Flammarion, 1984.
- ARTAUD, A.. « *Théâtre de la cruauté* », in *Le théâtre et son double*. Paris : Gallimard, coll. « folio essais », 1938.
- ARTAUD, A. Van Gogh, Le suicidé de la société, Paris, K éditeur, 1947a.
- ARTAUD, A. Pour en finir avec le jugement de Dieu, Création radiophonique, RTF, 1947b.
- ASSOUN, P.-L. « Le désir d'enfant », in *Journées d'étude de l'EPCI*, mai 2012.
- CHAR, R. « La chambre dans l'espace », Poèmes des deux années, in *La Parole en archipel*. Paris: Gallimard, Pléiade, 1983.
- DIDI-HUBERMAN, G. *Le danseur des solitudes*. Paris: Editions de Minuit, 2006.
- GARCIA LORCA, F. *Précieuse et le vent. Romancero gitan*, traduction et commentaires André Belamich. Barcelone: Folio, 2010.
- GARCIA LORCA, F. (1933) *Jeu et théorie du duende*, in *Œuvres complètes I*. Paris: Gallimard, 1981.
- GARCIA LORCA, Poème du *cante Jondo*. Paris: La Pléiade, 1985.
- GARCÍA LORCA. « Complainte somnambule/Romance Sonámbulo », in *Complaintes gitanes/Romancero gitan*, traduction de Line Amselem. Paris: Allia, 2003.
- GARCIA LORCA, F. (1933) *Jeu et théorie du duende*. Paris: Allia, 2008.
- GILLIE, C. « La Voix au risque de la Perte ; de l'aphonie à l'(a) phonie ; l'enseignant à corps perdu », thèse de doctorat en anthropologie psychanalytique, Paris 7, 2006.
- GILLIE, C. « Sanglot' », in *De l'autre côté de la voix*, sous la dir. de C. Gillie, Actes de la Journée Mondiale de la Voix 2010, Limoges, éditions Solipsy, 2011.
- GILLIE, C. « De l'aphonie comme "a" phonie. De la voix perdue comme objet perdu », in *Revue Evolution Psychiatrique*, octobre, 2012.
- GRIGNON, O. *Le corps des larmes*, Calman-Levy, 2002.
- NICOLAS, F. Émission du 10 octobre 1998, à France-Musique, commentaire de François Nicolas, lors de la deuxième émission d'une série de 12 émissions consacrées à ce que la poésie dit de la musique.

NIETO MANJON, L. *Diccionario ilustrado de terminos taurinos*, Madrid: Edit Espasa Calpe, 1987.

PASQUALINO, C. *Dire le Chant (les gitans flamencos d'Andalousie)*. Paris: CNRS Editions de la maison des sciences de l'homme, 1998.

POIZAT, M. *L'opéra ou le cri de l'ange*. Paris: Métailié, 2001.

POMMIER, G. « Lorsque le taureau fut sacrifié, Juba inventa la musique », in *La voix à double tranchant*, sous la dir. de GILLIE, C., Actes de la Journée Mondiale de la Voix 2017, Limoges, éditions Solipsy, 2018.

ROULLIÈRE, Y. Le chant flamenco : un cri de l'intérieur, in *Le Flamenco*, S.E.R. Etudes, 2013/7 Tome 419.

FLAMENCO, THE BLOOD WEDDING BETWEEN REAL AND CULTURE

ABSTRACT

Flamenco makes the voice dance on the tightrope of solitude, an equilibrist dance on the wings of desire and death. Because the voice animates the body, to the point of trance, until the risk of an abysmal encounter with "mutilated silence" as Garcia Lorca names it: voice reduced to questioning the loss that is inscribed on it. It is in the crossroads of ethnomusicology and psychoanalytic anthropology that the voices of Flamenco are summoned here, for what they embody, in an excruciating way, the blood marriage between Real and Culture, between the real of the body, the cultural laws and their transgressions. The *lalias* and the *duende*, coming from the entrails of the body, speak of this lost *jouissance* of an origin of language, between speech and silence; this is what animates the speech of the faltering analysand who takes the risk in the arena of the significant.

KEYWORDS: *Duende*. Flamenco. *Jouissance*. Invocating Drive. Rancid Voice

LE FLAMENCO, LES NOCES DE SANG ENTRE RÉEL ET CULTURE

RÉSUMÉ

Le flamenco fait danser la voix sur la corde raide de la solitude, danse funambule sur les ailes du désir et de la mort. Car la voix anime le corps, jusqu'à la transe, jusqu'au risque de la rencontre abyssale avec le « silence mutilé » comme le nomme Garcia Lorca : voix réduite à interroger la perte qui s'inscrit en elle. C'est à la croisée de l'ethnomusicologie et de l'anthropologie psychanalytique, que sont convoquées ici les voix du Flamenco, en ce qu'elles incarnent de façon déchirante des noces de sang entre Réel et Culture, entre réel du corps, lois culturelles et leurs transgressions. Les *lalias* et le *duende*, issus des entrailles du corps, parlent de cette jouissance perdue d'une origine de langue, entre parole et silence ; c'est ce qui anime la parole de l'analysant balbutiant qui se risque dans l'arène des signifiants.

MOTS-CLÉS: *Duende*. Flamenco. Jouissance. Pulsion Invocante. Voix Rance.

RECEBIDO EM 25/05/2021

APROVADO EM 20/06/2021

© 2020 Psicanálise & Barroco em revista

<http://www.seer.unirio.br/index.php/psicanalise-barroco/index>

revista@psicanaliseebarroco.pro.br

Departamento de Fundamentos da Educação – DFE/UNIRIO

ESSAI SUR LE MURMURE

Marie Parra Baixas¹

RESUMO

Na concepção psicanalítica da voz como objeto *a* e como suporte da palavra, o murmúrio pode se mostrar enigmático. Sua singularidade vocal interroga a relação entre sua sonoridade particular e o efeito que ele pode ter no sujeito que o ouve. Murmuramos para nós mesmos e igualmente na presença do outro, que ouve, assim, este murmúrio. O murmúrio parece colocar em relação o sujeito com o mais íntimo de sua ligação com o mundo, o som mais arcaico dantes ouvido. Pretendemos defini-lo desde sua potencialidade originária encontrada a partir da entrada do sujeito na linguagem e, em seguida, se realizando na sofisticação da palavra em um tempo aleatório de uma elaboração específica. A constatação de seu efeito terapêutico nos autoriza supor um gozo correlato a uma ação particular da pulsão invocante ligada ao murmúrio.

PALAVRAS-CHAVE: Murmúrio. Voz. Pulsão Invocante. Entrada na Linguagem. *Lalangue*.

¹ Psicanalista, professora de yoga, graduada em psicologia pela Université Toulouse Jean Jaurès (França) e mestre em filosofia e estudos psicanalíticos pela Université Paul Valéry Montpellier (França). E-mail: marie.baixas@orange.fr

C'est par le mot *tarabust* que Pascal Quignard nous fait approcher du plus près cette "obsession sonore » dont il dit qu'elle "ne parvient pas à départager dans ce qu'elle entend ce qu'elle ne cesse de vouloir entendre et ce qu'elle ne peut pas ne pas avoir entendu" (QUIGNARD, 1996, p. 63).

Il décrit ce *tarabust* comme: "Un bruit incompréhensible et qui rabâche. Un bruit dont on ne savait pas s'il était querelle ou tambourinement, halètements ou coups. Il était rythmé. Nous venons de ce bruit. C'est notre semence" (QUIGNARD, 1996, p. 63).

La caractéristique vocale du murmure est difficilement classable dans le registre de la voix comme parole vocalisée. En effet, le murmure est facilement assimilé à une sonorité plutôt qu'à la parole qu'il porte. Pour exemple, l'entonnement qu'émettait Glen Gould accompagnant et rythmant son jeu de mains sur son piano, régulièrement assimilé au murmure. Sonorité entonnée que les ingénieurs du son se sont évertués à retirer afin qu'il ne reste de son talent artistique que le son pur du piano, retirant ainsi le sujet de sa musique. Sonorité très proche du murmure, au niveau de l'ouï seulement, car il convient de noter que Glen Gould émettait des sonorités pour accompagner son jeu et non des mots, que le murmure quant à lui, conserve.

Pourtant, sans ces sonorités singulières, Glenn Gould aurait-il atteint la virtuosité qui le caractérisait? Entonnement qui accompagnait la musique comme la manifestation sonore de sa voix jouissant des sons que ses mains produisaient. Jouissance de la pulsion qui fait retour et se décuple dans l'écoute, dans l'ouï de sa musique et de sa voix ensembles, s'accompagnant l'une l'autre comme pour remplir un peu plus ou un peu mieux l'autre son, le bruit d'un silence qu'il semblait devoir rompre, peut-être afin d'être à la fois avec la musique et avec son corps. "Le fait de soutenir qu'il y a, à la fois, continuité et discontinuité entre le règne de la parole et celui du silence absolu nous amène à opposer deux types de réel silencieux: un silence susceptible d'être visité par la parole, et un autre irrémédiablement inhospitalier à la parole" (Didier-Weill, 1995, p. 50).

Glen Gould avait-il trouvé dans l'entonnement plutôt que dans la parole murmurée un artifice lui permettant de s'entendre jouer? Et s'entendre entonner, si proche du murmure sans pour autant prononcer les mots était-il pour lui opportunité d'un retour au plus archaïque hors mémoire et hors champ de ce qui a été perdu à jamais ? "Je recherche le tarabustant sonore datant d'avant le langage" (QUIGNARD, 1996, p. 63).

Nous pouvons postuler une tentative d'approche du lieu de *la semence* pour venir y trouver une chance nouvelle de retour aux prémices du *moi...* Archaïsme de ce son privé de la vocalité significative et comme pont vers ce lieu d'avant le langage où le son n'est pas encore articulé à la parole. Peut-être murmure et entonnement, par le biais de la scansion qui les constitue, ont-ils deux caractéristiques communes, l'approche d'un point limite entre la mélodie produite par la sonorité de *lalangue* dans le temps archaïque à la frontière de la signification et la résonance du langage incarnée dans la scansion et dont ils semblent se tenir l'un et l'autre à distance.

A LA LIMITE DE LA PAROLE

Le murmure questionne ce qu'il n'est pas. Il ne semble pas pouvoir être caractérisé par la voix projetée et vocalisée de la parole parlée ni par celle du chant qu'il ne peut faire entendre. Il ne semble pas être adressé à l'autre comme attente d'un retour. Il se distingue tout autant du chuchotement comme parole transmise dans l'aparté que du gémissement comme dire d'une plainte. La parole murmurée ainsi dénuée du fait de vocaliser la voix se trouve radicalement séparée du timbre. Lorsque le sujet murmure il prend sa distance avec le timbre de sa voix, avec l'audible phonétiquement vocalisé, car le murmure s'émet dans l'avant de la bouche, au bord des lèvres. Le son est physiologiquement émis sans mettre complètement en branle l'organe de la phonation, le larynx. Dans l'émission du murmure, l'hypothèse de la rupture avec le timbre nous amène alors à considérer le murmure davantage comme une parole particulière et singulière vis-à-vis du rapport à l'Autre...

Nous pouvons alors supposer dans cette différence que le sujet qui murmure passe du "se faire entendre" qui fait participer le timbre comme garant d'une singularité au "faire entendre". Dans le mi-dire qui se fait ouïr à demi-mots semble se jouer le paradoxe du pouvoir de l'inaudible d'une "parole neutre", neutralisée au maximum et dont le timbre s'éloigne, se détache le plus possible de la singularité du sujet qui l'émet.

Le murmure pourrait être considéré comme ce rien qui ne compte pas mais qui pourtant reste. Reste de dire non vocalisables, restes de dire ouïs jadis, de dire retenus dans le corps, mots, sons, audition, écoute, ressentis, sensations... comme les restes non verbalisables "à la fois tout ce qui ne peut être traduit sous forme de

langage pour être retenu et rien de ce qui peut être hélé par le langage en sorte d'être exprimé et mis à mort" (QUIGNARD, 1996, p. 19).

Dans le murmure, la voix de l'émetteur est comme réduite à parler dans le rien, non dans le vide. Rien comme un bruit-blanc sur lequel le murmure se déposerait et non pas vide comme "trou", comme gouffre sans fonds, dont l'angoisse est la parole. Le sujet qui murmure semble parler à ce rien où l'autre dispose de l'opportunité de ne pas se trouver interpellé. Le murmure pourrait être considéré comme évocation, invitation, énonciation et non convocation à l'écoute. Il paraît ne rien attendre. Est-il libéré de cette attente ou libère-t-il l'autre de répondre? Peut-être les deux.

Bien qu'il soit possible qu'il s'énonce en présence de cet autre qui, n'étant pas convoqué à répondre, se retrouve occupant une posture d'aléatoire, de contingence, le murmure n'est pas demande de parole, pas plus qu'attente de réponse semble-il. Espoir peut-être d'une écoute, ou plutôt de présence écoutante comme Autre faisant partie de ce rien dans lequel le sujet laisse tomber les mots. L'autre peut entendre, il n'est ni sollicité ni convoqué, il fait partie des lieux. L'autre est comme "présence qui entend", autre qui devient Autre qui ne parle pas, qui ne renvoie pas de voix mais qui fait signe d'être, par sa présence corporelle, sa respiration, peut-être un lieu investi par la sonorité avant d'être investi par la parole.

L'assourdissement du timbre de la voix lors du murmure produit ainsi un effet de rupture qui distancie le sujet qui l'émet de sa singularité et nous invite à proposer l'idée d'un effet de libération de l'interlocution pour l'autre silencieux qui se trouve là.

Dans cette mise en scène qui libère de la fonction d'interlocuteur nous pouvons alors penser le possible, dans cet espace-temps nouveau, de trouver l'opportunité de recréer ou créer du lien avec l'Autre comme envisageable. Moyen et lieu peut-être pour le sujet d'halluciner ou d'entendre ou plutôt de se saisir de l'entendement d'un possible "Tu es".

Comme cet autre silencieux qui fait fonction d'Autre, également silencieux, nous pouvons envisager que John Cage faisait apparaître le son du silence, dans l'acte de rupture qu'il imposait au silence ambiant comme son non audible. Ainsi, il semblait reproduire cela par le biais de la mise en scène de la création de l'audible dans l'inaudible. "The wisest thing to do is to open one's ears immediately and hear a sound suddenly before one's thinking has a chance to turn it into something logical, abstract,

or symbolical. [...] Not one sound fears the silence that ex-tinguishes it. And no silence exists that is not pregnant with sound²” (CAGE, 1969, p. 98).

La musique de Cage, en incluant le hasard, le bruit et des sons non incorporés par le langage musical “traditionnel” rappelle au sujet que le hasard est de rencontrer non le réel lui-même, mais ce qui du réel se laisse rythmer, parce que le réel ne s’écrit pas ; il cause l’écriture. Les pas de la pulsion invocante donnent une écriture possible aux “pas” du réel (ce qui ne cesse “pas” de n’être écrit). Il y a chez Cage une dimension d’étonnement et d’enthousiasme par les sons de la vie quotidienne [...]. Une écriture, causée par les possibilités de réveiller le réel, qui recrée l’écoute des sons au-delà de la représentation imagétique, de la mémoire et des images de soi, d’un déjà entendu : c’est la position cagienne (MATTOS, 2010, p. 4).

Dans l’actuation de présence du son contenu dans le silence qui rompt alors l’idée du vide acoustique, se laisse advenir le vide de la création dont l’inaudible devient audible. Brèche ouverte ainsi dans le chaos indéfini donnant à entendre ce qui, jusque-là, n’apparaissait simplement pas. Son du silence, peut-être similaire au cri premier de l’*infans* pas encore sujet et qui donne vie à son nouvel espace esthétique auditif dans l’Autre du langage au seing duquel la présence de l’autre semblable et interpellant l’appelle et l’invoque à advenir comme sujet du langage. A l’instar de ce premier cri du sujet, le murmure semble être destiné à rompre la solitude dans l’espace de l’audible.

Nous proposons de penser le murmure comme ayant pour fonction de reproduire ce moment oublié, antérieur à l’avènement de l’*infans* dans le langage. En se parlant ou en laissant effleurer les mots devant sa bouche sous le mode du murmure, le sujet s’entend et semble rompre avec le temps d’avant le *parlêtre*, sans pour cela convoquer l’autre à lui le lui signifier. Il semble se retrouver dans un point intermédiaire entre *lalangue*, qui l’appelle déjà et l’invoque à advenir dans le langage, et l’apothéose du langage, le *parlêtre*. Point de transition de tous les possibles et point d’accroche et de blessure où le surmoi archaïque va impacter le sujet à jamais, au risque, dans le danger de la répétition aliénante du même, de le déposséder de sa capacité d’étonnement. Capacité et non impossible étonnement toutefois du fait de la rencontre irrémédiable du sujet avec le réel qui le poussera vers les voies du symbolique et de l’imaginaire dans lesquels il découvrira ses solutions d’existence:

² « Le plus sage à faire est de tendre son ouï immédiatement et écouter un son spontané avant que la pensée ait eu une chance de le tourner en quelque chose de logique, abstrait, ou symbolique [...] Aucun son ne craint le silence qui l’éteint. Et aucun silence n’existe qui ne soit enceint du son ». Traduction libre de l’auteur.

“[...] le surmoi est précisément cette instance qui, tendant à dépouiller l'homme de son aptitude à l'étonnement, le laisse déchoir dans le déjà-connu” (Didier-Weill, 1995, p. 26).

Dans *La parole poétique*, Dominique Fessaguet (2010) propose un moment sonore susceptible de nous rappeler ce lieu que nous considérons comme intermédiaire du silence et du langage dans lequel le murmure, comme la poésie, éloigne l'écoute du sens:

Les sonorités, la continuité vibratoire, l'invocation mélodique peuvent rythmer le retour aux premières intonations de la voix maternelle avant toute mise en sens linguistique. Le lecteur peut se laisser porter, saisir des formules au point d'en oublier presque le sens, ou plutôt bien, les laisser faire en lui un trajet où le jugement du processus secondaire ne se trouve pas sollicité. La parole poétique s'enrange en terme de mélodie avant que de faire sens (FESSAGUET, 2010, p. 59).

Nous pouvons penser le murmure comme disposant l'auditeur à se trouver placé dans un entre-deux qui le dépend ainsi de la relation, qui le libère de l'obligation d'entrer dans l'échange. Ce postulat porterait alors à considérer le murmure comme mettant l'autre à la place énigmatique de l'Autre, qui ne répond pas chez le névrosé.

Nous pouvons inférer cette modalité particulière dans le langage, comme se situant sur le fil de la transgression au moment où, posant sur la voix le sceau de la retenue, il dit sans dire, et en cela s'extrait en partie de la Loi du langage, de la castration imposée par l'ordre du symbolique. Approche seulement ou espace transitoire et éphémère qui ne bascule cependant pas complètement dans la transgression puisque la voix sonorisée, retenue dans le murmure, conserve sa qualité de véhicule de la parole.

Comme le chant et la parole verbalisée, le murmure reste soumis à la loi du signifiant. Il propose cependant de l'inaudible qui suggère un éloignement vis-à-vis de la représentation. Nous le décrivons comme “au large” de la représentation, comme sur la crête des mots, à la frontière du signifiant et du non encore émergé de l'inédit. La parole voile la voix en imposant sur elle la Loi du symbolique. Le murmure conserve la Loi du symbolique mais atténue le son de la vocalisation. Il fait descendre encore vers l'inaudible l'oreille tendue du sujet. Nous pouvons penser qu'il rapproche le sujet du lieu où il a un jour rencontré le langage à son origine ce qui amène la question suivante : le murmure se trouve-t-il à la limite du “faire taire la voix” comme objet a en

revenant au temps de la chute, de la rupture d'avec la voix de l'Autre, à ce moment d'intermède qui garde le lien des plus ténu mais existant encore entre les deux ?

Dans le champ de la névrose le murmure pourrait alors être considéré comme la possibilité de "revisiter" le moment mythique d'avant la séparation avec l'Autre avec comme protection la mémoire insue mais présente de cette séparation déjà établie pour le sujet.

Dans le champ de la psychose, du fait de la singularité sonore du murmure exempte de vocalisation, nous pouvons considérer ce type de parole comme plus adéquate à créer une protection temporaire susceptible de protéger le sujet des assauts de la voix de l'Autre en la faisant se taire. En offrant au sujet l'opportunité d'une possible sensation de maîtrise face à l'accablement insoutenable des injonctions surmoïques archaïques trop présentes, le retrait de vocalisation pourrait proposer une parole dépourvue de la qualité intrusive de la voix en rivalité avec la voix de l'Autre. Dans ce cas et en suivant la pensée d'Alain Didier-Weill, nous pourrions penser le murmure comme faisant office de prédiction de parole, dans le réel du sujet, pour l'accompagner dans une hypothétique tentative nouvelle de se rapprocher du moment initial de l'invocation première. Le temps de l'appel à advenir comme sujet parlant peut se trouver alors comme invoqué, rappelé à advenir, reconvoqué dans un nouveau temps présent comme proposition d'un commencement (et non recommencement) renouvelé et qui s'offre au sujet.

ENTRE SILENCE ET CRI

"Deux facteurs sont intrinsèquement liés à la voix et contribuent à singulariser la pulsion invocante: le silence et le cri" (PORGE, 2012, p. 79). Nous pouvons penser que le murmure contiendrait, dans la retenue qu'il exerce sur l'acte de parler corrélé à la chaîne signifiante, les deux pôles d'intensité de la pulsion invocante, le silence et le cri. Il amalgame à la fois le silence de la voix qui met le sujet en phase avec l'acte d'entendre aussi bien que son opposé du "se faire entendre" comme voix devenue cri dont il protège le sujet en prenant la maîtrise sur le son.

"Silence plein du tohu-bohu précédant la parole créatrice. Silence mortifère, présence absolue qui n'aurait pas encore connu l'effraction de la pulsation créée par

l'alternance présence/absence [...] silence plein qui sollicite la part d'incrédé en chacun d'entre nous" (VIVÈS, 2007, p. 97).

Cri inaugural et violent du nouveau-né pour exprimer dans l'expiration première toute l'espérance de la vie que l'autre va entendre comme un "vouloir dire quelque chose" et simultanément cri de l'au-delà de la voix laissant échapper la portée mortifère qu'il contient. Vie et mort, tous deux contenus dans les deux pôles du cri dont le murmure semble tenter de se départir comme pour se mettre à l'abri de la violence profonde du cri. Tous les sujets sont-ils à même de se trouver en contact direct avec la puissance de cette pulsion et de supporter dans le cri, l'au-delà de la voix, sans se trouver confrontés au ressenti de l'imminence du danger possible qu'il inspire ou qu'il rappelle? Pulsion motrice du cri du nouveau-né qui est potentiellement à la fois premier pari de la parole et du "se faire entendre" associant la bouche qui parlera peut-être à l'oreille de l'autre.

Nous pouvons dès lors envisager la caractéristique du murmure par rapport à la voix liée au discours, et à ce titre "vocalisée" à cette fin, comme se posant dans cette retenue qui épargne tant au sujet qui murmure qu'au récepteur éventuel, la confrontation avec le cri. Dans cet intermède le sujet se trouve assuré d'être protégé du point d'orgue du cri qui fait passer la voix vers son au-delà, dans le règne de la jouissance dans laquelle la mort appelle.

Ainsi dans le murmure, la pulsion invocante, au niveau sonore de son expression et par un effet d'assourdissement, semble se trouver manifestée plutôt du côté de la résonance de la voix que de l'expression de son timbre qui devient quasi inaudible. On peut considérer cette particularité comme posant une distance, qui ferait décalage à la jouissance de la voix et protégerait alors le sujet écoutant de la contingence de l'éventuelle terreur que peut annoncer le possible du cri et/ou la singularité du timbre de l'autre.

Lorsque la parole se trouve dépouillée de la vocalisation et donc du timbre du sujet, elle accède au plus proche de la neutralité vocale et peut être considérée comme générique. La parole neutralisée laisse alors entendre les mots au niveau de la métonymie, de *lalangue*, de la *sonate maternelle* (QUIGNARD, 1996, p. 109) laissant place à l'espace du prédire. "Cette précédence du prédire par rapport au dire à venir est l'effet d'une précédence énigmatique de l'Autre par rapport au sujet" (Didier-Weill, 1995, p. 29). Et l'on peut s'autoriser à inférer dans cet espace du prédire supporté par la neutralité, comme une remise en scène, une nouvelle invitation à la création. Temps

nouveau, d'un commencement où peut se rejouer une sorte de répétition au sens théâtral du mot, de l'entrée dans le langage. Opportunité nouvelle de répondre à l'invitation première par la création d'une possible nouvelle écoute comme point neutre d'où un commencement peut advenir pour un sujet. Nouvelle opportunité de rencontre avec le langage. Revenir au plus près de l'autre rive originale pour saisir une nouvelle chance de refaire son entrée dans la danse de la vie.

Peut-être est-ce l'approche de ce point neutre que les acteurs de théâtre pressentent dans leur corps lorsque s'accomplit le rituel d'ouverture de la scène créée par les coups frappés et résonnants qui déchirent le temps présent. Dans la création de cet espace-temps nouveau dans lequel se manifeste l'opportunité de renaissance en puissance, le mystère de la vie se rejoue pour tous, acteur et spectateurs. L'art contient cette puissance qui donne à l'œuvre et non à l'artiste le pouvoir de toucher l'autre par la création dont elle est investie et qui se diffuse dans l'éternité tant que l'œuvre n'est pas détruite.

Que l'inconscient ne connaisse pas le temps ne signifie pas qu'il le dénie, mais qu'il existe un sujet de l'inconscient qui, n'étant pas, comme le moi, exclusivement déterminé par l'histoire, est en position, quand il est sidéré, de revenir à ce point du temps d'avant le temps historique, comparable à la "case départ". A partir de ce point d'où un nouveau départ est possible, le sujet peut cesser de répéter pour recommencer autrement (DIDIER-WILL, 1995, p. 18).

PULSION NON CONVOCANTE

La voix de l'Autre invoque le sujet, sa parole le convoque.
Alain Didier-Weill

La caractéristique non convocante du murmure offre au sujet du langage cette liberté particulière qui consiste à le dispenser d'accuser réception de l'attente d'écoute et de réponse lorsque s'exprime la parole murmurée par l'autre. Cette forme de la voix invite à l'inférence du murmure comme pulsion invocante particulière puisque dénuée de sa qualification de convocation à répondre. Nous pouvons penser alors le murmure comme expression de la parole non corrélatrice de la demande mais plutôt offrant l'opportunité de reprendre à son compte les possibles du langage.

En effet, la parole portée par le murmure ne fait pas effraction dans l'autre. L'espace esthétique de celui qui se trouve là et entend ces paroles émises du bout des lèvres est juste effleuré par le “son” du murmure. Le sujet récepteur est libre d'accuser ou pas réception de cette parole qui s'approche au plus près de lui avec la suavité des consonnes égrenées dans l'espace qu'elles rompent de leur rythme et de leur présence.

Dans cette perspective, le murmure pourrait avoir pour fonction de mettre en scène une temporalité auditive proche de l'invocation première de l'Autre : *deviens*. Dans l'espace sonore de la continuité des voyelles que le murmure tait ou réduit au maximum et que la discontinuité des consonnes, comme support de la parole, balise, le sujet semble invité à la célébration du moment mythique d'aliénation, de plongée, dans le champ de l'Autre. Ces espace-temps d'inouï semblent appeler le sujet à entrer dans la danse et retrouver du corps, c'est-à-dire, son souffle, son propre rythme, sa temporalité, sa façon d'habiter le langage. “Le mouvement est ainsi ce par quoi l'inouï peut trouver une limite visible dans laquelle il peut s'incarner, pour autant que ce visible est en continuité avec un lieu invisible dans lequel il peut trouver une terre d'accueil pour laisser danser ce qu'il a d'illimité” (DIDIER-WEILL, 1995, p. 27).

Nous pouvons penser l'opportunité recrée pour le sujet, d'une approche du temps d'un commencement comme offrant le possible d'un nouveau « point d'origine », temps de la continuité-discontinuité, comme fondement du but de la jouissance du murmure. Alain Didier-Weill met l'accent sur ce temps d'un présent libéré de l'histoire du sujet, détaché de la chronologie, d'un temps donné au sujet d'invitation au mouvement du devenir “Si au niveau de ce temps primordial, le présent et l'avenir ne sont plus dans un rapport de causalité, c'est que l'avenir est déjà présent dans l'instant: il l'est, à l'instant même, dans le temps présent et il l'est comme ce don qu'est un présent” (DIDIER-WEILL, 2005, p. 35).

Dans les silences créés par les “blancs” entre les consonnes, comme si chaque temps devenait le premier, nous pouvons supposer des appels, des invitations à rejoindre la chaîne des signifiants par la voie du temps et du rythme que tambourine la résonance du murmure.

Dans le recommencement d'un commencement tout à la fois oublié et inoubliable et, selon Alain Didier-Weill dont le sujet ne possède plus aucune représentation, les silences recréés par les consonnes dans la neutralité sonore du murmure sont comme le métronome donnant le rythme auquel le sujet va s'accorder

jusqu'à s'insinuer, dans son propre temps, au temps prédestiné. Dans cette forme d'audition que l'on pourrait qualifier d'audition originaire, si la rencontre se produit dans ce "point d'origine" remis en scène par l'audible contenant l'inaudible nous pouvons postuler le possible de l'envol. Comme le danseur qui s'extrait de la loi de la gravitation, et intègre le risque du retour au sol non comme une chute mais comme un point d'appui qui triomphe sur la peur le sujet pourrait alors entendre, dans ce temps répété d'un présent originaire une parole qui n'est pas un commandement à être ou ne pas être mais une mise à disposition de l'invention vitale, de la régénération.

Pascal Quignard dans *La haine de la musique (1996)* donne la définition de la suavité produite par la *réconciliation sonore* comme effet du verbe *consonner* lorsqu'il évoque *des petites sociétés sans hurlements*. Je le cite :

Suave, en latin, veut dire doux; Qui ne se fâche pas. Des parents qui ne grondent pas. Des hommes qui ne lancent pas leur voix pour dominer. Des femmes qui ne se plaignent pas d'être des filles quand elles ne sont pas des mères et qui ne gémissent pas d'être des mères quand elles ne sont plus des filles.

Qui caresse.

Dont la voix est aimante, coulante et gaie, [...]

Qui n'offense pas.[...]

Suasio : la persuasion.[...]

La nature aboie (*latrare*), elle ne "parle" pas (*dicere*), le réel n'est pas pourvu du sens que seuls l'imaginaire et les institutions symboliques ou sociales des hommes qui parlent entre eux nouent dans le guet terrifié du son" (QUIGNARD, 2006, pp. 78-79).

Suavis comme la conséquence sonore du lointain selon Pascal Quignard (2006, p.79) qui, rapporté au son, indique la distance et met à l'écart la terreur du face à face avec le réel, avec la Chose. Grommeler, marmonner, susurrer, tous ces verbes indiquent la présence de l'autre pris en compte pour entendre. Le murmure ressemble à un souffle. Il passe sans bruit, comme l'expression de l'émergence d'un retour, d'une parole secondaire, d'un rajout de second ordre de ce qui a été laissé sur le bord du chemin, d'une jouissance première et incorporée de *lalangue*.

Nous pouvons le qualifier de dire particulier, de reste à dire ou dire lointain et oublié... de dire qui s'énonce dans l'espace dont les consonnes rythment le temps, s'incrument dans l'infini du bruit du silence comme pour border ou réduire le "trou" dans lequel s'enfonce le cri primordial...

PASSAGE

Il y a de l'éphémère dans le murmure, il semble que son contenu, le signifiant, soit toujours à la limite de disparaître comme d'apparaître dans la phrase murmurée qui d'ailleurs, elle-même, reste unique dans l'expression murmurée.

En effet, le langage murmuré est rarement de longue durée. Son élocution est courte comme s'il était davantage, énonciation que prologue et cela semble permettre de conforter l'idée qu'il n'attend pas de réponse.

Quelque chose de transitoire s'énonce; ce transitoire comme émergence, comme frôlement de la limite entre signifiant et non signifiant... Le murmure semble rester dans ce lieu de passage, passage du bouche à oreille qui évoque le secret.

Dans le signifiant pleinement développé qu'est la parole, il y a toujours un passage, c'est-à-dire quelque chose qui est au-delà de chacun des éléments qui sont articulés, et qui sont de leur nature fugaces, évanouissant. C'est ce passage de l'un à l'autre qui constitue l'essentiel de ce que nous appelons la chaîne signifiante ; ce passage en tant qu'évanescent, c'est cela même qui se fait voix – je ne dis même pas articulation signifiante, car il se peut que l'articulation reste énigmatique, mais ce qui soutient le passage est voix (LACAN *cité par* PORGE, 2012, p. 33).

Dans son livre *Voix de l'écho*, Erik Porge (2012) reprend la réflexion de Jacques Lacan qui désigne l'objet voix comme le "passage en tant qu'évanescent" du signifiant. Le murmure ainsi reste voix et passage du signifiant et c'est au niveau de l'intensité du son du murmure que l'évanescence du signifiant s'ajoute à celle produite par la faible perception audible qu'il permet.

La pulsion invocante est liée à l'objet voix et au désir de l'Autre qui se fait énigme pour le sujet et auquel il va essayer de répondre avec son circuit pulsionnel et sa position subjective. En rapprochant le murmure de l'objet voix, en le rapprochant au plus près de la forme entendue dans un "avant l'entrée dans le langage" et un avant la prise de la parole, nous pouvons postuler et donner une forme particulière à la jouissance autour de l'objet voix transmise par le murmure. C'est dans la caractéristique sonore et l'évanescence que la voix donne au signifiant que nous pouvons postuler un point majeur d'une jouissance particulière que l'on peut penser dans le murmure. Une jouissance que l'on pourrait rapprocher de la plus intime et première des jouissances que le sujet de *lalangue* a connu, ce retour au déjà-connu

et oublié d'où se sont constitués tous les possibles et les impossibles selon la structure du sujet³.

Notons la corrélation entre les deux pôles de l'existence du sujet que sont la violence du cri premier du nouveau-né comme manifestation de la vie qui semble déchirer l'espace ou le voile de la mort et la suavité du murmure qui se manifeste comme reste de vie au moment du trépas lorsque le sujet frôle pour la dernière fois cet entre-deux de la vie et de la mort.

La particularité du murmure contenue dans la vocalisation "retenue" de la voix matérielle peut être perçue comme garante d'une forme sécurisante d'écoute. Comme un garde-fou, il protège le sujet de la terreur insupportable du cri. Le murmure est ainsi dénué de la fonction vectorisante de la voix vocalisée susceptible de laisser remonter, de laisser passer l'étrange son de la mort s'exprimer dans le cri. Il semble protéger de la dangerosité de la mise en contact du sujet avec le son archaïque et insupportable de l'abîme dont l'inconscient ne veut rien savoir, la mort. L'inconscient selon Freud ne connaît pas la mort mais pourtant la reconnaît avec *terror* : "*Terror, "tragique", veut dire en grec la voix muante et rauque du bouc mis à mort. Le désespoir*" (Quignard, 1996, p.74).

Le voilement de la voix qu'institue la modalité vocale assourdie du murmure qui la prive de l'éventualité du cri, démunit l'écouter de la jouissance de la voix sonorisée; ainsi neutralisée et désamorcée, la voix comme objet communique la parole sans risque de se trouver barrée, gênée par les enjeux pulsionnels qu'elle peut provoquer. La parole transmise est libérée de sa potentialité de séduction ou d'agressivité et contient alors l'entendement seul du message, précisément parce qu'elle reste à la limite de l'audible.

Le murmure s'approche alors de la résonance silencieuse détentrice d'un pouvoir d'appel du sujet déjà rencontré à l'occasion de l'élaboration du *point sourd*. "Point sourd que nous définissons comme le lieu où le sujet, après être entré en résonance avec le timbre originaire, s'y est rendu sourd pour pouvoir disposer de sa propre voix" (Vivès, 2012, p.36) et que nous pouvons considérer comme corrélatrice du *point aveugle* de Lacan et permettant au sujet d'entrer dans le langage.

³ D'autres expressions humaines s'approchent de cette jouissance première de *lalangue* par l'action de l'objet voix, la musique comme proposé par Didier-Weill, Vivès, Pozat etc., la poésie ou, selon la citation de Lacan ci-dessus, la parole entendue au-delà de son contenu, entendue par le passage, par rapport au trait inconscient présent dans la chaîne de signifiants.

Le murmure semble maîtriser les caractéristiques de la parole. Il conserve toute la potentialité de jouissance de la voix. Ce qui le différencie serait plutôt de l'ordre de la neutralité plus élaborée du son, l'émission vocale étant diffusée dans une tonalité et une intensité différente mais présente.

Nous pouvons inférer que le murmure réveille une jouissance particulière de l'oreille en lui donnant à entendre le son le plus proche d'avant la naissance, que nous avons connu dans le ventre de la mère. Ce son qui arrivait de l'extérieur, adouci à travers l'enceinte du ventre qui assourdissait les voix. Le murmure semble rappeler la résonance suave du son lointain vers lequel nous avons tendu jadis l'oreille. Son lointain qui nous indiquait qu'il existait déjà de l'Autre audible se différenciant du son répétitif du cœur battant de la mère. Jouissance première de l'audible d'une origine vers un commencement. Première jouissance de cette origine et de ce commencement encore amalgamés et dont le pré-sujet devra se déprendre au moment de l'appel à advenir comme sujet afin d'entrer, par cette expérience castratrice et douloureuse, dans le langage d'où naîtrons alors ses potentialités de désir.

Première perte ainsi de la toute-jouissance originaire auditive dont certains n'ont pu se départir inscrivant alors leur corps dans des formes d'enfermement, de non-coupure modifiant la logique de leur potentialité d'entrée dans le langage. Impasse vis-à-vis de l'Autre comme dans la psychose et peut-être dans l'autisme profond où l'accès à la parole est là dans une autre logique; l'objet *a* n'est pas tombé du corps, il n'y a pas d'extraction de l'objet. Le sujet pourrait-il alors s'aider du murmure, de ce rapport différent à l'Autre de la langue, pour se saisir, comme dans un temps nouveau, d'une opportunité de coupure, comme nouvelle chance de trouver une distance avec l'objet?

La mort semble se trouver là, lovée dans l'intermède, dans l'espace-temps d'avant la coupure nécessaire pour *ex-sister*, lieu de bascule, de renversement d'un corps découvrant cet autre audible qui incarne l'Autre avec sa voix; Autre qui à présent lui parle et auquel il va pouvoir ou pas donner voix pour le regarder comme autre et lui parler. Espace-temps dont l'autisme nous montre qu'il n'est pas que calme et où la souffrance trouve sa part. Et lorsque la coupure nécessaire n'a pu se traduire en entrée dans l'ordre du symbolique, alors ce lieu du non-manque insupportable se traduit par l'angoisse archaïque terrifiante.

L'inférence d'un murmure comme expression d'une pulsion non convocante mais qui s'approche de l'invocation primordiale du langage peut rencontrer son argumentation. Nous pouvons considérer ce retour à la jouissance auditive première

du fœtus comme le but d'une transmission singulière de la pulsion invocante du murmure et la qualifier de pulsion générique. Pulsion invocante qui apparaît dans le murmure comme retour vers ce son particulier et calfeutré dans le ventre de la mère et retour vers le temps d'avant le cri et dont le but serait de retrouver l'invocation première à advenir dans l'Autre.

Dans *Pour introduire le narcissisme*, Freud (1914) postule un investissement originaire du moi, le narcissisme primaire, temps premier de complétude narcissique, préalable à toute différenciation de l'objet et réservoir de libido à l'origine auto-érotique dont l'investissement dans un premier temps se fera sur le moi, puis dérivera vers les objets. En cela il postule une constante structurale de la libido et souligne l'interaction entre libido du moi et libido d'objet. On peut penser que le murmure, en pouvant transmettre dans une modalité générique la pulsion invocante remettrait le sujet en relation avec une mémoire oubliée du temps le plus archaïque de son existence, avec la jouissance de ce temps premier. Temps oublié du vécu prénatal où le présujet a connu un temps esthétique soutenu par sa sensibilité auditive et tactile qu'il a été capable de connaître selon les facultés sensibles intra-utérines. Espace esthétique donnant lieu aux deux premières jouissances, potentielles et supposées corrélatives de l'audition et du toucher.

Avec le murmure nous ne sommes plus uniquement dans le jeu du signifiant, qui passe au second plan, sans pour cela se trouver totalement évacué. Quelque chose continue de se dire supporté par les consonnes qui sont les piliers de l'articulation de la parole énoncée plutôt que par la vocalité des voyelles. Le murmure porte le sujet à jouir du plus intime de son corps parlé, au plus près de *lalangue*.

TEMPS DU MURMURE

Il y a, depuis le moment de la structuration du sujet, un aspect de musicalité du langage qui est présent autant dans la création que dans l'écoute musicale. Le sujet est né à un point où le signifiant (symbolique) écrit dans le réel du corps un possible, un commencement, une marque qui invoque une note et une lettre : les deux aspects du langage – la musicalité (continuité) et la parole (discontinuité en mouvement). Ce point qui inscrit et crée un vide dans le sujet, dans le *parlêtre*, est (et sera) toujours en pulsation.
Renata Mattos

Le murmure nécessite une maîtrise particulière de la parole et il faut que l'enfant accède à cette acquisition particulière de sa voix pour être en mesure de retenir

suffisamment sa vocalisation tout en laissant se dire la parole. Cette maîtrise permettrait de qualifier cette modalité particulière et inhérente à l'humain mais, semble-t-il, pas à tous, de *temps du murmure* que la psychologie pourrait appeler stade du murmure. L'enfant, en s'appropriant la capacité de retenir le souffle de sa voix pour laisser tout de même glisser la parole et les mots, témoigne d'une pulsion invocante qui a fait retour et accède au "se faire entendre" avec un plus. Une sophistication suprême du dire qui reste au bord des lèvres pour s'émettre et s'entendre au plus proche du corps.

A partir de cette capacité ou incapacité à murmurer, nous pouvons nous interroger, au niveau clinique, (l'autiste profond en est-il dénué?) et considérer le murmure comme indice chez le sujet d'un possible retour vers l'en-deçà de la voix vocalisée comme caractéristique d'un sujet du *parlêtre*.

En faisant glisser les Sirènes du champ du sonore à celui du scopique, Kafka radicalise ce qu'il en est de la voix comme objet *a*, qu'il positionne avec une prescience clinique remarquable en tant qu'aphone. La voix n'est pas liée au sonore, elle est ce qui est en excès dans l'acte de parole [...]. Support de l'énonciation discursive, la voix présente la particularité de disparaître derrière le sens qu'elle énonce (VIVÈS, 2007, p. 98).

Dans le murmure il s'effectue un renversement: les consonnes deviennent primordiales, ce sont elles que l'on entend comme portant la sonorité des mots. Elles posent le temps et le rythme, font rupture dans la vocalisation émise par les voyelles qui deviennent alors accessoires. De ce renversement émerge du mot la présence de l'ordre du symbolique exprimé par la rupture, la scansion que la consonne impose au son. Cette dialectique entre le son projeté et le son haché, arrêté par la consonne peut alors donner à celle-ci valeur de garante de l'impossible envolée de la jouissance de la voix vers son au-delà, dans le cri. Impossible de tomber dans le "trou" du cri. Cette tonique sur les consonnes et la dimension de rupture qu'elle impose serait une indication possible de mise en place de l'opportunité de séparation, d'aliénation possible qui pourrait aider dans les cas de psychoses au rattachement à l'ordre du symbolique. Là où la pulsion achève sa boucle dans les trois élaborations formalisées par Vivès (2012), de "entendre, être entendu, se faire entendre" le murmure semble en mesure d'introduire l'artifice du "se faire entendre" par le biais de l'émission de la parole comme une "bouteille à la mer" vers un destinataire qui aura à se reconnaître comme tel.

L'EXPÉRIENCE CLINIQUE

L'expérience clinique montre la “déprise” qui se manifeste physiquement et psychiquement lors de l'écoute par le sujet, d'une parole dont l'énonciation est atténuée par le murmure et dans laquelle il se laisse envelopper comme dans un bain apaisant.

La parole murmurée reste parole non voilée par la matérialité sonore de la voix; les mots sont entendus partiellement, par intermittence, portés par les consonnes qui résonnent à l'oreille du sujet. La parole de celui qui murmure est exprimée dans l'ordre du symbolique sans effet de détournement possible par sa singularité propre. Au niveau narcissique, le timbre de la parole vocalisée qui porte avec lui le risque de la présente effractive de la parole de l'autre est évacué.

Dans des situations de relaxation accompagnées par la voix du thérapeute nous faisons le constat de la manifestation d'une état corporel particulièrement apaisée du sujet lorsqu'il est mis en situation de percevoir le murmure. Cette parole murmurée semble avoir le pouvoir d'induire chez le sujet, ce qui ressemble à une déprise des mécanismes de résistance qui existent vis-à-vis de la parole portée par la voix dans sa composante vocalisée. La question que pose le murmure porte sur sa tonalité sonore qui touche à l'énigmatique de l'invocation mais également à celui de son hypothétique rapport à l'origine du langage avec lequel il semble disposer le sujet à pouvoir se mettre en phase.

Ce qui distingue la réaction du sujet auquel la parole est murmurée serait à situer dans la résonance des mots reçus et perçus par le sujet. Leur résonance semble remettre esthétiquement le sujet dans une situation très proche des sonorités archaïques des sons. Comme derrière cette cloison qui rendait, jadis, la sonorité des voix extérieures au corps de la mère plus douces dans le bain maternel qui le protégeait des excès de voix du réel. Voix suffisamment arrêtées et neutralisées par le bain maternel pour être entendus comme musicalité, *sonate maternelle*, comme *lalangue* avant de devenir langage et représentations signifiantes. Moment du développement intra-utérin, où le pré-sujet est mis en présence de la sonorité des mots sans encore être entré dans le langage.

Nous faisons l'hypothèse à partir des effets sonores du murmure d'un rapprochement possible du "point sourd" que Jean-Michel Vivès définit comme "le lieu où le sujet après être entré en résonance avec le timbre originaire devra pouvoir s'y rendre sourd pour parler sans savoir ce qu'il dit, c'est-à-dire comme sujet de l'inconscient" (VIVÈS, 2007, p. 99).

Dans ce moment de relaxation mis en place cliniquement par le thérapeute qui murmure nous pouvons situer l'écoute par le sujet dans un espace intermédiaire entre sonorité et langage. Dans cet espace à priori confortable et sécurisé, jadis connu par le sujet, la parole qui lui est transmise lors d'un temps thérapeutique sous la modalité du murmure semble le remettre au niveau esthétique, dans ce temps sensoriel particulier.

Le constat que nous pouvons faire au niveau thérapeutique est un lâcher-prise très profond qui paraît libérer le sujet du poids du monde et lui fait ressentir le flottement que je comparerais au bain maternel originaire tout en le disposant à la mise en présence d'un temps que nous pouvons qualifier évoquer de disposition régénérative:

La poussée invoquée par laquelle le corps et l'esprit ne se meuvent qu'en tant qu'appelés par un point qui séjourne dans un avenir indéfini. L'existence d'un tel "point bleu" est soustrait à tout savoir possible, car il incarne la cause absolue du sujet et que, de sa cause, le sujet, en tant qu'inconscient, est fondamentalement inconscient (DIDIER-WEILL, 2005, p. 35).

INVITATION

Ayant réduit à minima son entrée dans la *compétition sonore* (QUIGNARD, 1996, p. 69), en destituant la voix vocalisée de l'effet qu'elle peut produire allant de l'inconfort à la terreur, le murmure donne un signal de paix et contient dans sa résonance une grande faculté d'apaisement et d'avènement.

Notons cependant qu'il peut produire de l'insupportable chez certains sujets mis directement en présence du plus intime de leur être, au plus près du réel qui les constitue, au plus près de la Chose d'où le langage les a distancés, en particulier si la parole émise n'a pas été suffisamment dépouillée du timbre pour trouver la plus grande neutralité.

L'intime ne peut être approché que dans la temporalité qui fait se taire l'analyste suffisamment de temps pour laisser s'approcher à leur rythme, le *moi* du *je*. Ce rapprochement supposé et possible vers l'intime met en garde le thérapeute

d'interventions murmurées à destination de certains sujets. Le murmure utilisé comme un pont jeté vers le langage peut être proposé à condition seulement qu'il le soit dans le temps d'un possible sécurisé par des modalités d'ancrage dans le réel portés par la voix vocalisée en ouverture et en fermeture du temps thérapeutique.

L'introduction du murmure au niveau thérapeutique, y compris pour le névrosé, nécessite une intervention par paliers. Cette progression vers le murmure permet de mettre l'écouter en disposition de ne plus entendre les paroles dans leur signification. Cela est rendu possible par l'état de conscience modifiée induite par la relaxation profonde. Ainsi entendre se transforme en se laisser porter par les sonorités des consonnes qui résonnent et tambourinent le mot, égrainent le souffle, conduisent peu à peu le sujet au plus près de sa présence à être. Ce possible tient du pari de se rapprocher au plus près du point d'un commencement, d'un présent à n'être plus dans la répétition et faire rupture dans le temps sidérant que le langage a provoqué.

Paliers progressifs: dans un premier temps la parole vocalisée et signifiante laisse peu à peu s'exercer le renversement qui donne place à la primauté des consonnes. Puis la graduation offerte par ces paliers temporels instaure le temps pour le sujet de passer en confiance de l'écoute d'une voix qui l'accompagne et le convoque à rester dans l'ordre du symbolique vers un laisser entendre une voix murmurée. Cette voix murmurée l'invite à se laisser porter à la sensation de présence, davantage libérée de la parole signifiante. Il peut alors se laisser porter par la tonalité spécifique de la voix qui murmure, retrouver un partiel de mémoire perceptive d'un audible archaïque de la voix comme présence audible de l'Autre qu'il a jadis oui.

Nous pouvons ainsi penser que le murmure contient, par sa structure vocale et tonale, le paradoxe des pulsion de vie – pulsion de mort conjugué à un deuxième paradoxe qui serait présence de l'Autre et parole de l'autre qui parle au sujet en murmurant. Cette conjugaison et rencontre d'éléments constitutifs du sujet tous réunis dans le murmure permettent d'éclairer le constat d'effcience du lâcher-prise pour le sujet auquel il est proposé. Le sujet en effet se trouve situé alors comme au croisement, au sens propre du mot, de ces pôles et semble se trouver lui-même également dans un point de neutralité qui le libère de la résistance sans angoisse puisqu'il reste rattaché à la présence invocante de la parole de l'autre, le thérapeute. Il peut traverser ainsi la célébration de l'appel de l'Autre qui l'invite à se laisser advenir

dans ce présent nouveau pour y laisser se dire, peut-être, se réaliser, quelque chose de l'ordre de la création encore possible.

En conclusion, nous avons fait le constat dans la mise en œuvre de thérapie de relaxation d'effets notables lors de la proposition de la parole murmurée. A partir de la mise en présence du sujet avec le murmure nous faisons l'hypothèse de potentialités régénératives pouvant exister dans ce temps neutre comme don de rencontre avec un possible nouveau.

Nous ne pouvons terminer cet essai sans avoir été interpellée par la situation du confinement total engendré de mars à mai 2020 par l'irruption du virus covid19 qui s'est immédiatement traduite par une perception auditive notable et je dirais même criante du silence. Combien ce silence nous a mis en situation de rapprochement avec la conscience de la mort dont il est le phénomène le plus sensible. Cette période silencieuse investie par l'idée du possible de la mort s'est trouvée presque logiquement accompagnée d'expériences de régression psychique plus ou moins consciente pour certains. La mise en œuvre de mécanismes de défense qui d'ordinaire protègent le sujet de la conscience de la mort s'est trouvée altérée ou totalement empêchée. Je pense en particulier à la liberté de se déplacer qui rappelle le nomadisme primitif et groupal de nos ancêtres bipèdes et dont la capacité à se mouvoir dans l'espace public maintient l'artefact pour l'homme contemporain. Plus de mouvement, plus de relation pour certains, solitude absolue. Cet empêchement, nous l'avons retrouvé manifesté dans les phénomènes de panique, d'angoisse ou de détresse que la solitude silencieuse a fait advenir avec leur degré de souffrance. Cette nécessité vitale du mouvement comme mouvement du corps, nous ne la confondons pas avec le mouvement comme action vers le lien social, vers l'autre qui pour certains est plutôt une difficulté ou une souffrance. Nous faisons l'hypothèse que ce silence, cette solitude, cette impotence du mouvement a pu être ressentie peut-être plus par le corps que par la conscience, comme « arrêt de morts ».

Pour terminer ce travail, je citerai Alain Didier-Weill traitant des premiers pas de *l'infans*, du triomphe de la vie sur la mort:

Le premier pas, puis le deuxième lui ont fait expérimenter le risque de tomber, inhérent au fait d'être, à ce moment-là, radicalement seul, sans le soutien du Nom du Père.

Dès lors, il ne marchera, skiera, surfera que parce que son corps peut chuter : c'est parce qu'à tout instant il prend le risque de tomber en direction de ce que pourrait être sa tombe, c'est-à-dire la mort, qu'à tout instant ce corps est vivant (DIDIER-WEILL, 2010, p. 166).

RÉFÉRENCES

- CAGE J., *A. year from monday, New lectures and writings by John Cage*. Hanover: Wesleyan University Press, 1969.
- DIDIER-WEILL, A. *Invocations. Dionysos, Moïse, saint Paul et Freud*. Paris : Calmann-Lévy, 1998.
- DIDIER-WEILL, A. *Les trois temps de la loi*. Paris : Le Seuil, 1995.
- DIDIER-WEILL, A. *Un mystère plus lointain que l'inconscient*. Paris: Aubier, 2010.
- FESSAGUET, D. (2009). L'acte poétique en résonance. In: *Topique*, 4(4): 55-65. DOI: [10.3917/top.109.0055](https://doi.org/10.3917/top.109.0055)
- FREUD, S. (1907-1914) *Pour introduire le narcissisme*. Paris: Payot & Rivages, 2012.
- MATTOS, R. *La rencontre avec le réel musical et une écriture nouvelle pour le sujet*. Conférence présentée au Colloque International L'écriture comme expérience de passage, organisé par l'Unité Transversale de Recherche Psychogénèse et Psychopathologie (EA 4403) de l'Universités Paris 13 (France) et le Programme de Psychanalyse de l'Université de l'État du Rio de Janeiro (Brésil), 26 novembre 2010. Disponible sur : http://media.wix.com/ugd/21827e_7f43d427a0144a5cac608ee4090fd43e.pdf
- PORGE, E. *Voix de l'écho*. Toulouse: Erès, 2012.
- QUIGNARD, P. *La Haine de la musique*. Paris: Gallimard coll. Folio, 1996.
- VIVES, J-M., *La voix sur le divan. Musique sacrée, opéra, techno*. Paris: Aubier-Psychanalyse, 2012,
- VIVES, J-M., Le silence des sirènes : une approche kafkaïenne de la voix comme objet *a*. In: *Figures de la psychanalyse*, 2, n°16, 2007. DOI : 10.3917/fp.016.0093

ESSAY ABOUT THE MURMUR

ABSTRACT

In the psychoanalytic conception of the voice as an object *a* and as a support for speech, the murmur can appear as enigmatic. Its vocal singularity questions the relationship between its particular sonority and the effect it can have on the subject who hears it. We murmur for ourselves but also in the presence of the other, who hears then this murmur. The murmur seems to connect the subject with the most intimate of its relationship to the world, the most archaic sound formerly heard. We intent to define it from its original potential found in the entry of the subject into language and, then, analyse how it realizes itself in the sophistication of speech in a random time of a specific elaboration. The observation of its therapeutic effect authorizes us to suppose a correlative *jouissance* of a particular action of the invoking drive linked to the murmur.

KEYWORDS: Murmur. Voice. Invoking Drive. Entry Into Language. *Lalangue*.

ESSAI SUR LE MURMURE

RÉSUMÉ

Dans la conception psychanalytique de la voix comme objet *a* et comme soutien de la parole, le murmure peut apparaître comme énigmatique. Sa singularité vocale interroge le rapport entre sa sonorité particulière et l'effet qu'il peut avoir sur le sujet qui l'entend. On murmure pour soi mais également en présence de l'autre, qui entend alors ce murmure. Le murmure semble mettre en relation le sujet avec le plus intime de son rapport au monde, le son le plus archaïque jadis ouï. Nous envisageons de le définir comme trouvant sa potentialité originaire dès l'entrée du sujet dans le langage puis se réalisant dans la sophistication de la parole dans un temps aléatoire d'une élaboration spécifique. Le constat de son effet thérapeutique nous autorise à supposer une jouissance corrélative d'une action particulière de la pulsion invocante liée au murmure.

MOTS-CLÉS: Murmure. Voix. Pulsion Invocante. Entrée Dans Le Langage. *Lalangue*.

RECEBIDO EM 25/05/2021

APROVADO EM 20/06/2021

© 2020 Psicanálise & Barroco em revista

<http://www.seer.unirio.br/index.php/psicanalise-barroco/index>

revista@psicanaliseebarroco.pro.br

Departamento de Fundamentos da Educação – DFE/UNIRIO

A VOZ NOS DESFILADEIROS ENTRE A LEI E O GOZO

Maurício Maliska¹

RESUMO:

Pretendeu-se, neste texto, discutir a voz na sua dupla articulação com a lei e o gozo. Esse objetivo conduziu a um percurso que incluiu as diferenças entre neurose e psicose, assim como o trabalho sobre alguns mitos bíblicos. Ao tentar estabelecer relações da voz com o gozo e a lei, o texto faz uma discussão em torno dos personagens Abraão e Schreber, assim como a voz presente no Shofar e em algumas passagens do Gênesis; em especial, a voz foi discutida em relação ao mito da criação e a nomeação adâmica, para, finalmente, articular o ritmo como elemento articulador entre a voz e a lei.

PALAVRAS-CHAVE: Voz. Lei. Gozo Ritmo.

¹ Psicanalista, membro de Maiêutica Florianópolis – Instituição Psicanalítica. Professor de Psicanálise na Universidade do Sul de Santa Catarina (Unisul). Membro do *Cercle de Recherche International Voix-Analyse* (CRIVA).

INTRODUÇÃO

Freud iniciou sua clínica ouvindo as histéricas, reconhecendo na insistência de suas falas algo da psicanálise que elas puderam lhe ensinar. Lacan, por sua vez, começou seu percurso por outra estrutura, diferente daquela que Freud clinicava. Lacan teve suas primeiras experiências clínicas com a psicose na *Infirmierie spéciale près de la préfecture de police*, momento em que ainda não era psicanalista, mas psiquiatra. Sua tese de doutorado versa sobre a paranoia: *De la psychose paranoïaque dans ses rapports avec la personnalité* (1932), na qual figuram os casos *Aimée* e das irmãs *Papin*. Percebemos, deste modo, que Freud e Lacan começaram por percursos diferentes e se encontraram no momento em que Lacan se colocou a ler Freud. Nessa leitura, Lacan recuperou com muita vivacidade os ensinamentos do pai da psicanálise e enfatizou com vigor um dos pontos centrais da teoria e da prática psicanalítica. Trata-se da questão do pai e da lei. Isto que, para Lacan, tomou as dimensões do Outro, assim como o desenvolvimento da chamada *Metáfora Paterna*. Se Lacan pôde esboçar esses conceitos, isso lhe foi possível, dentre outras coisas, porque o trabalho sobre a psicose contribuiu para se chegar nas questões referentes à lei e ao pai que são de fundamental importância tanto para a neurose quanto para a psicose. Quando abordamos a questão da lei, muito frequentemente, nos referimos à psicose, porém a lei é um ponto central em todas as estruturas clínicas, não só na psicose.

A VOZ IMPERATIVA E A VOZ ALUCINADA

Além de sua importância para as estruturas clínicas, a lei também terá uma forte articulação com a voz, no sentido em que a voz pode ser a expressão da lei, por isso mesmo se utiliza expressões como voz de comando, voz de execução, voz de prisão. Há também uma voz a-fônica, aquela que não se resume ao som. Frente a esta voz não sonora do Outro, podem ser veiculados o desejo e a lei. O que Abraão, por exemplo, ouve da voz de Deus é um imperativo paterno, um imperativo a ser seguido, um mando que vem do pai todo-poderoso e que instaura algo da submissão no filho. Esta passagem bíblica narra a história do filho — Abraão — que é incumbido

de uma missão que lhe chega pela voz divina. Esta voz porta um imperativo: ele deve abandonar a sua herança e a casa de seus pais para ir para a terra prometida, na qual ele será o responsável pela criação de um novo povo. Na verdade, a história de Abraão é muito semelhante ao delírio de Schreber, na medida em que este também ouviu vozes divinas que dizem que ele deve tornar-se mulher para ser copulado por Deus, pois assim dele brotará uma nova geração, mais justa e honesta. Apesar de algumas diferenças, tais como o caráter transexual do delírio schreberiano, os dois elementos, voz e lei, estão presentes tanto na crença religiosa quanto no delírio psicótico. Devemos também considerar que o delírio levou Schreber para um hospital psiquiátrico, onde passou os restos de seus dias, enquanto que a crença de Abraão construiu uma nova e potente religião. Quanto ao caráter estrutural, há uma semelhança entre o delírio psicótico e a crença religiosa, semelhança que se situa justamente onde as estruturas convergem em direção a dois pontos que se articulam, a saber: a voz e a lei.

O que faz com que Schreber delire e Abraão tenha seguidores? Pode-se resumir simplesmente que a diferença está na relação que cada um estabelece com a lei paterna, que é veiculada pela voz do pai. Abraão se submete à lei do pai ou a lei de Deus, e o faz através de sua crença incondicional no imperativo paterno, se submetendo aos ditames desse pai, colocando-se, e colocando também seu próprio filho (Isaac) à disposição do pai de uma forma submissa ao autoritarismo. A voz que porta o imperativo paterno é aceita incondicionalmente por Abraão, independente da imaterialidade sonora dessa voz, pois, através de sua crença, esta voz passa a ser real. Abraão se submete ao comando autoritário do pai da horda primitiva, um pai terrível, temível, colérico, exigente, imperativo, voraz — assim é o Deus do antigo testamento, um pai sempre insatisfeito, a quem os filhos precisam se doar inteiramente, doar seus pertences ou a vida de seus familiares como prova da sua devoção, do seu amor e de sua fidelidade. Abraão cumpre o mando divino e sai pelo mundo guiado pela ordem recebida. No caso Schreber, este possui fortes falhas na inscrição subjetiva do nome-do-pai, ou da lei paterna. Há algo nesse processo que o registro simbólico da experiência psíquica forcluiu, deixando uma falha na inscrição da lei. Isso que o simbólico forcluiu retornou em Schreber através do real das vozes que escutava. O pai que não havia sido simbolizado, introjetado como o pai morto da horda primitiva, retornava no delírio de forma feroz, com vozes ensurdecedoras que,

através da ausência de som, ressoavam incessantemente em Schreber. Este tenta reparar essa falha na inscrição da lei paterna através do delírio, em que o pai (Deus) fala através dos pássaros falantes, com ele e lhe diz que ele deve ser copulado pelos raios divinos, como uma puta, para parir uma nova geração. A voz que transmite o imperativo em Abraão não é a mesma voz delirante de Schreber, pois esta é uma alucinação real da lei que não foi outrora (num tempo lógico) simbolizada. A voz em Abraão é um mando, um imperativo para o gozo do Outro, desse Outro não barrado que exige o amor incomensurável e insuportável de seu filho. Este imperativo diz respeito a uma ordem da qual ele deve cumprir para gerar um novo mundo, tendo, portanto, uma nobre missão a ser cumprida.

Vivès (2012, p. 71-72, tradução nossa) irá argumentar que é na voz que a lei se realiza: “É na voz que reside então a dimensão performativa da lei²”. É através da voz que se “imprime” algo do pai. A função paterna se dá através desse veículo sonoro, assim como a não introjeção da lei paterna e a sua forclusão também se dão pela voz, tal como em Schreber. O Deus tirânico do antigo testamento também se expressava pela voz; através dela, impunha seus ditames, tal como o pai da horda primitiva. Na dimensão performativa da voz, encontramos a tirania do pai da horda primitiva e a rivalidade do menino com o pai no mito de Édipo. Também encontramos a possibilidade de aceitação da lei do pai que se transmite pela voz e a possibilidade de, reconhecendo essa lei e essa voz que a porta, se servir do pai. É somente dessa forma, se servindo do pai, que é possível ir além dele. Esse foi o posicionamento de Lacan ao reconhecer sua filiação freudiana. Quanto mais reconheceu seu lugar de filho frente ao pai, mais além dele pôde ir. De início, inclusive, Lacan queria ser lacaniano. Em seus momentos como psiquiatra, propôs, através da sua tese de doutorado, novas nosografias para a psiquiatria francesa, como foi a *Paranoia de autopunição* presente no caso *Aimée* e também o *Delírio a dois*, presente no crime das irmãs Papin. No entanto, sabemos que não é por esse momento das novas descobertas lacanianas que Lacan teve seu nome inscrito na Psicanálise, mas foi num momento muito posterior a este jovem psiquiatra. Quando Lacan afirmou, com veemência em Caracas (1979) que ele era freudiano, isso já no final da sua vida, foi o momento em que mais contribuições proporcionou à Psicanálise e que teve maior reconhecimento na comunidade analítica e acadêmica. Quanto mais avançou, mais

² “C’est dans la voix que réside alors la dimension performative de la loi.” (Texto original).

pôde se reconhecer como filho de Freud e, por isso, pôde ir além de Freud. Enquanto era um jovem psiquiatra que não estabelecia filiação alguma, tentou, talvez em vão, inscrever seu nome na Psiquiatria da época. Contudo, essa tentativa de ser lacaniano, de inscrever seu nome na Psicanálise, somente se consolidou quando afirmou ser freudiano, que começou com a proposta de um retorno à Freud.

A VOZ: PERFORMANCE DA LEI OU TRANSBORDAMENTO DE GOZO?

A voz veicula a lei e permite a sua existência. A voz, e não necessariamente o sonoro vocal, transmite algo do Outro, do pai, que é inscrito no sujeito como lei. Esta voz paterna invoca o sujeito a ir em busca desse desejo que a falta instaurou através da lei. Em Schreber, a voz é o retorno real da lei que outrora não foi simbolizada. Esta lei, não introjetada, volta de forma cruel, colocando o sujeito numa relação de objeto para o gozo do Outro: um objeto para que o Outro possa gozar. Enquanto objeto, não há desejo, pois também não há falta, porque não houve a inscrição da lei que barra o gozo do Outro. Esse gozo seguiu sem lei, sem falta, e o “sujeito” se coloca como objeto para o gozo do Outro, não se inscrevendo na lei, nem na falta e muito menos no desejo que vem a ser um derivado dos dois anteriores. Deste modo, o imperativo paterno que Schreber deve cumprir lhe é imposto pela condição de objeto na qual ele está colocado. Abraão, por sua vez, aceita incondicionalmente esse imperativo. A voz em Abraão é uma performance do pai terrível, mas não da lei, pois o pai é aquele temível que impunha sua “lei” de forma autoritária e despótica. Não há nele inscrição da lei, ele não é guiado pelo seu desejo, mas pela crença nos ditames do pai terrível, aceitando fanaticamente suas ordens.

A voz se articula com a lei na medida em que a colocamos do lado do pai. Ao contrário do que se pode conjecturar, ela não estaria do lado materno. A voz da mãe, assim como o canto materno e o “manhês” poderiam ser considerados como os responsáveis pela instalação de uma pulsão invocante no sujeito? Sem dúvida, este é um ponto importante a se considerar. Entretanto, se a voz pode porta algo da invocação, isso que chama o sujeito, essa voz está articulada com o desejo do Outro — esse desejo do qual a lei é o significante transmitido nessa invocação que convoca o sujeito a fazer da lei seu próprio desejo. A lei, neste sentido, é transportada pela voz que a conduz, perfazendo um percurso que destina a própria vida do sujeito. A lei aí

é veiculada pela voz do pai, é do lado paterno que ela se inscreve. Abécassis (2004), em seu livro *La voix du père*, explora muito bem as relações entre a voz, o pai e a lei, perfazendo um percurso atravessado pelo desejo através da incorporação da voz do pai e, por consequência, da própria lei.

A lei do significante serve para barrar o gozo vocal, para que o sujeito não se entregue a esse gozo desenfreado e mortífero. A voz, por sua vez, também é o veículo para a lei. Deste modo, a voz tem uma dupla referência: por um lado, a voz desempenha ou faz a performance da lei; por outro lado, e ao mesmo tempo, é a lei que lhe barra, interditando algo da voz presente no canto sedutor e mortífero da sereia materna. Cantar, ou gozar com a voz, é algo da sexualidade, atrai o sujeito para o gozo absoluto que deve ser interditado para que a morte não advenha como efeito. Nessa interdição, a voz faz um duplo papel na medida em que ela porta a lei do pai, por um lado; e na medida em que a lei que ela porta lhe interdita. Vivès (2012, p. 73, tradução nossa) resume esta articulação no seguinte aforismo: “A voz sem a lei transborda no gozo mortífero, a lei sem a voz permanece letra morta³”. O gozo mortífero da voz pode ser aludido na ópera quando a soprano grita no agudo mais alto de sua voz, beirando a morte, o que efetivamente, em muitas óperas, é marcado pela morte da diva que desfalece após algum pico de agudo vocal. Em outras palavras, a voz na sua extremidade é como a vida levada ao extremo: faltam menos de dois passos para encontrar a morte. Nesses momentos, parece que a lei foi subtraída, salvo a lei maior, da morte. Contudo, a lei do significante, aquela que irá barrar o gozo, não está em cena.

É fato muito comum nas óperas, por exemplo, ter-se acesso ao enredo da ópera, antes mesmo de sua encenação. Isso não empobrece, em nada, o espetáculo de uma ópera, ao contrário do que aconteceria com um filme ou, em menor grau, com uma peça de teatro. Isto porque a ópera, diferentemente do cinema e do teatro, não tem uma forte inscrição naquilo que é veiculado pela lei do significante e do sentido, que seria o enredo ou a dramaturgia, mas se inscreve no real da voz como um corpo. O gozo na ópera não está vinculado à lei do significante, mas ao real do corpo que a voz põe em destaque. É no real da voz que o apreciador de ópera encontra seu gozo. Ademais, os enredos das óperas, ao menos das mais clássicas, são simples e, em

³ “*La voix sans la loi verse dans la jouissance mortifère, la loi sans la voix reste lettre morte.*” (Texto original).

geral, envolvem amor e morte. Neste sentido, não é o enredo que faz com que esses clássicos se perpetuem, mas o gozo lírico que a voz proporciona na execução de cada ópera.

O que insiste em cada ópera é o iterativo gozo da voz que minimiza os efeitos da lei e do sentido para dar lugar a algo que está fora do sentido, no campo real do gozo da voz. Esta oposição entre o sentido, o significante e a lei de um lado e a voz, como puro real do gozo, de outro, talvez seja a mesma oposição entre a fala, como um discurso de sentido, formada de significantes, de um lado; e a voz, como real do corpo, que está fora do sentido e da lei do significante, de outro. Apesar de serem diferentes, a lei requisita a voz para se efetivar e a voz necessita da lei para não ser um gozo pleno e mortal, de modo que, embora diferentes, uma requer a outra.

Se, por um lado, a lei é necessária para barrar o gozo vocal que beira a morte; por outro, a lei também depende da voz para se efetivar. A voz é o que veicula a lei, é através da voz que a lei ganha seu poder. Isso pode ser considerado no canto sacro, em que a palavra de Deus ou a lei divina é transmitida pelo canto e pela ladainha. Isso também pode ser observado, como já foi citado, na voz do psicótico que tenta, de forma delirante, restabelecer a lei que foi forcluída e que retorna na voz alucinada do pai. Isso não deve se confundir com as vozes autoritárias que tentam estabelecer a autoridade através desse aspecto imaginário do som da voz. A voz que porta a lei e a autoridade do pai não diz respeito, necessariamente, àquela voz austera, grave e alta, como, por exemplo, a dos estadistas totalitários do século passado; mas uma voz que inscreve a lei. A voz do autoritarismo que vem ilustrada, por exemplo, na voz de Hitler não deve se confundir com a voz que porta a lei, por mais que esse estadista, assim como outros, apostou que sua autoridade estaria, dentre outros fatores, vinculada ao timbre de sua voz. Sob o aspecto imaginário, realmente há relações e houve certa sedução através dessas vozes. No entanto, elas não expressavam o poder da autoridade que a lei do pai transmite, mas o autoritarismo despótico e ditatorial. O tom enfático e determinado com o qual Hitler conduzia seus discursos demonstrava uma voz ousada e firme, da mesma forma que Stalin, Mussolini e o papa Pio XII empunharam seus autoritarismos nos tons de suas vozes. Tais exemplos nos levam a considerar certa vinculação, ainda que, sob esse prisma imaginário, entre a voz e a lei. Um pai tenta, muitas vezes, impor sua autoridade sobre um filho com o tom áspero e rude de sua voz. Isso pode ser a expressão da autoridade? A lei não reside,

necessariamente, nesse tom de voz. Isso pode demonstrar justamente o contrário, é por não ter autoridade e por não portar a lei que um pai, muitas vezes, precisa apelar a uma outra voz — rude, grave, alta, e que não é habitualmente a sua — como forma de tentar, pela via autoritária, construir sua autoridade de pai.

A VOZ DO PAI NO SHOFAR

É verdade que do ponto de vista social, a lei é estabelecida pelo escrito, na medida em que uma lei, ao menos em nossa sociedade, só tem validade quando é redigida e sancionada. No entanto, a transmissão da lei é mais pela voz do que pelo escrito. Ademais, não estamos, necessariamente, tratando a lei como o conjunto de regras que circulam numa constituição, por exemplo. Não é, necessariamente, a lei da constituição ou de qualquer outro código a que estamos nos referindo, mas fundamentalmente a lei que se inscreve no sujeito pela via do significante e o introduz no mundo da linguagem. Essa lei que, para ser escrita em letra impressa, deve estar inscrita na ordem subjetiva como significante maior. É essa lei inscrita de que trata a Psicanálise e da qual nos ocupamos nesta parte do texto. A transmissão da lei que a voz porta é fundamentalmente essa lei que vai se inscrever no sujeito muito mais que se escrever, e da qual o significante, como representante da lei, é evocado ou até mesmo invocado na voz que não é necessariamente sonora, mas uma voz da invocação que porta o desejo do Outro. Sendo esse Outro o representante da lei, estará também essa voz portando a lei do Outro.

Moisés, por exemplo, quebra a tábula dos dez mandamentos para fazer valer a transmissão da lei pela voz. Theodoro Reik (1974), em seu livro *Le rituel – Psychanalyse des rituels religieux*, faz uma série de considerações acerca do uso do shofar nos rituais religiosos e litúrgicos do judaísmo, em especial as sonoridades desse instrumento e suas relações com a lei. Algo que Vivès (2012, p. 82, tradução nossa) assinala: “O som do shofar não seria outro de fato que a voz de Deus, mas sob sua forma antiga de animal totêmico onde ele era colocado à morte por ocasião da cerimônia sacrificial. Nesse sentido, o shofar evocaria uma prática do gozo antes da lei⁴”. O shofar é uma voz arcaica do pai, aquele da horda primitiva, que tinha um

⁴ “*Le son du schofar ne serait autre en fait que la voix de Dieu mais sous sa forme ancienne d’animal totémique où il était mis à mort lors de la cérémonie sacrificielle. Sur ce versant, le schofar évoquerait une pratique de la jouissance d’avant la loi.*” (Texto original).

gozo absoluto (não castrado) e proibia o gozo dos filhos. Certo dia, os filhos se reúnem e decidem matar o pai e comer sua carne para incorporar sua força e poder. Entretanto, ao fazer isso, eles também estavam incorporando a lei. Esta que outrora reinava pela voz autoritária e despótica do pai, agora está inscrita nos filhos. O totem é o símbolo desse pai, é o pai morto, internalizado enquanto lei subjetiva. O shofar seria então a voz do pai no totem, essa mesma voz que outrora trouxe a lei, agora também porta algo de um gozo que antes estava interdito. A voz cumpre, assim, sua dupla função: de um lado, aquela que porta a lei; de outro, aquela que conduz ao gozo. O gozo e a lei aparecem então associados na voz. De acordo com Vives (2012), é por sentir culpa que se toca o shofar, e não o contrário. Assim como o menino se masturba por se sentir culpado em desejar a morte do pai, toca-se o shofar pela culpa; e não o contrário, o que poderia parecer à primeira vista, em que o sujeito iria se sentir culpado por ter tocado o shofar, assim como por ter se masturbado.

No Seminário X, Lacan (2002, p. 319) fala em mais de uma classe sobre a voz e a relação com o shofar: “Eu disse que não sabia o que se articula do Outro no *Shofar*, digamos clamor da culpabilidade, que cobre a angústia”. O shofar então representa esta voz do pai, seja de perdão ou culpa, mas a voz do pai arcaico que se faz incorporar no som do shofar. O shofar é um instrumento de sopro feito do corno de cabrito ou de caprino macho selvagem usado pelos hebreus nas sinagogas durante os rituais de celebração do *Rosh-Hashana* — fim de ano — e *Yom Kippour* — dia do perdão. Há três grupos de notas que somente se diferenciam pela mudança no ritmo: A *Tekia* — uma longa emissão de sopro sem interrupção; o *Schebarim* — som interrompido; e a *Térûa* — som estrondoso. O interessante é que o shofar não traz algo do sentido ou da significação, mas algo do som puro, não significável: “As notas sopradas no shofar não possuem qualidade significável, pois não se encontram articuladas sob a regência significante” (HARARI, 1997, p. 189). Neste momento, visualizamos a voz como puro som e não como fala significante. Lacan (2002, p. 286) se refere também à experiência única do shofar, “[...] do seu caráter comovente ou movente do surgimento de uma emoção [...]”, pois, para ele, o shofar “[...] repercute pelas vias misteriosas do afeto propriamente auricular [...]”.

No episódio bíblico do Êxodo (XIX, 19-20), quando Deus fala com Moisés no Monte Sinai e lhe outorga os dez mandamentos, Deus lhe transmite a lei pela via de uma voz muito poderosa, uma voz em forma de trovão, algo que o som do shofar

parece tentar recuperar. É neste “som” (voz) de Deus que a lei é transmitida. “O som da trombeta aumentava cada vez mais, enquanto Moisés falava e Deus lhe respondia com o trovão”. O som do trovão também pode ser recuperado nos órgãos tubulares das igrejas, que proliferam um som grave e estremecedor. O trovão é a própria voz de Deus⁵, enquanto portadora da lei e dos mandamentos divinos. Uma lei subjetivante que se torna transmissível pela veiculação que a voz oferece. Não é por acaso que Deus transmite a lei através da voz, mas ele assim o faz por saber que a eficácia da lei está associada à voz. A lei necessita desse ponto vocal para não se tornar letra morta. Da mesma forma, a voz “nua e crua” provoca um gozo que conduz à morte, sendo necessária a intervenção da lei. É desta forma que o sujeito encontra sua possibilidade de existência, como sujeito de desejo, atravessado pela lei e marcado pela falta; e não um objeto para o gozo infindo do Outro. O que faz essa mudança de posição (de objeto para sujeito) não é o sentido que a fala veicula, mas sim a voz do Outro como invocação do sujeito. Nesse momento, o sujeito se questiona: *Che vuoi?* E, a partir desse momento, pode se instaurar algo do sujeito por um questionamento na ordem do desejo que a voz porta. A ordem do desejo não está articulada com os sentidos da fala, mas com a lei do significante que promove a falta que constitui o sujeito do desejo.

No episódio bíblico citado acima, a voz de Deus que responde a Moisés em forma de trovão é representada no próprio shofar.

É necessário ressaltar que, tanto quando se trata do trono como da voz, importa esse *shofar* soando continuamente, durante o momento do pacto no monte Sinai, como pano de fundo, marcando a presença de Deus, de um Deus que desce para impor — e esse é um dado por demais interessante — uma constelação significante: o *Decálogo*, os dez mandamentos. (HARARI, 1997, p. 190, itálico do autor).

O shofar também representa e é soado toda vez que se faz uma aliança, tal como essa de Deus com o povo hebreu através dos dez mandamentos transmitidos a Moisés. Lacan ainda cita outros lugares em que o shofar aparece na Bíblia de Jerusalém, tal como a aliança descrita no Livro segundo Samuel ou na excomunhão de Spinoza, onde o shofar soa anunciando a excomunhão de um membro da comunidade e a renovação dos laços de pertencimento daqueles que permanecem na comunidade. Pela aliança ou pacto, a voz do shofar serve não mais como som

⁵ Em hebraico, a palavra *qol*, designa tanto trovão, quanto voz.

puro, e sim como significante que estabelece a lei e firma o pacto que faz laço social. Para Lacan (2002, p. 291), parece se tratar de mais de uma função vocal isso que está representado no shofar: “[...] essa função do *Shofar*, na medida em que ela também é posta em equivalência ao que em outras passagens do texto bíblico chamam o mugir, o rugir de Deus. O interesse desse objeto é de nos mostrar esse lugar da voz e de qual voz”.

Se a voz cumpre essa performance entre o gozo e a lei, cabe dizer que isso ocorre em função de um ritmo, que, no shofar, por exemplo, assume toda uma importância, assim como na voz, pois será o ritmo que dará a performance dessa voz para ora portar a lei e ora portar algo do gozo. O ritmo é o elemento que fará a encarnação da lei na voz, pois é no ritmo da voz que algo da lei se transmite. Nisso, reside a ligação da voz com a música. Se há uma aproximação entre a voz e a música, isso se deve pelo elemento rítmico que une essas duas coisas, esse mesmo elemento que proporciona uma performance da voz na qual ela veicula lei e gozo. A voz, para ter sua eficácia enquanto tal, depende do ritmo, pois ele é o substrato que coloca a voz em movimento — não uma noção de ritmo que inclua uma métrica e um tempo bem definido, mas um ritmo que introduza a voz num movimento fluente e vital a ponto de poder transmitir algo da lei como letra viva. Se o gozo está atrelado à voz, isso ocorre também por uma operação rítmica, pois o ritmo permite o gozo, tal como na arte lírica em que o canto da diva somente provoca um gozo por estar num ritmo que faz sua voz reverberar em sua alma. Esse efeito de reverberação somente é possível se há um ritmo que sustente esse pico agudo presente, por exemplo, no grito da soprano. É por estar num ritmo que o grito toma consonância com o corpo e provoca efeitos de reverberação capazes de provocar o gozo. Dessa forma, o ritmo está associado à voz para que esta possa portar ora a lei e ora o gozo, perfazendo um percurso que inclui a articulação dos elementos: voz, ritmo, lei e gozo.

O ritmo que está presente não é linear e contínuo com uma constância inabalável, mas é, sobretudo, um ritmo que promove quebras, um ritmo que, por ser sincopado, oscila entre o tempo e contra-tempo, promovendo a quebra e a ligação. Trata-se de algo que vem a ser a própria expressão da lei, na medida em que a lei também promove quebras e desconcertos para que o sujeito, no contra-tempo, encontre seu tempo. O ritmo pode ser então entendido como algo que representa a lei, pois o ritmo traz a cadência, a quebra, a (des)continuidade e também a queda,

como a lei que cai sobre o sujeito. “No fato desta queda da lei simbólica do ritmo, o sujeito deixa de ser sustentado [...]”⁶ (DIDIER-WEILL, 1995, p. 282, tradução nossa). Em outras palavras, o sujeito deixa de estar suspenso pelo eu para cair como corpo sob o efeito da lei gravitacional. Assim, o sujeito cai para encontrar o seu ritmo e cai para poder viver sua própria sideração, para tentar não passar os dias de sua existência sob o efeito suspensivo do narcisismo.

A VOZ, O RITMO E A LEI

A voz, o ritmo e a lei se articulam formando uma interdependência recíproca, pois um elemento depende do outro. Na gênese, encontramos: “No princípio era a voz [...] tudo foi feito por meio dela, e, de tudo o que existe, nada foi feito sem ela” (JOÃO, I, 1, 3). E, se no começo havia a voz e tudo era feito através dela, quer dizer que a voz estava no princípio de tudo e fundava inclusive a lei da vida. A voz, nesse momento, era o próprio nada, na medida em que só existia a voz de Deus, uma voz que tinha o poder de criação. Herman Parret (2002, p. 8, tradução nossa) pontua o aspecto performativo da voz de Deus: “A importância da enunciação divina é que ela é dotada de um poder de performatividade absoluto: ela efetua o que enuncia somente por sua enunciação. Trata-se, de fato, do ato performativo descrito por Austin como ‘Dizer, é fazer’⁷.” Portanto, a voz de Deus dizia: “Que exista a luz! E a luz começou a existir”, pois a voz criava em cima do nada ao mesmo tempo em que ela era o próprio nada. “A terra estava sem forma e vazia; as trevas cobriam o abismo e um vento impetuoso soprava sobre as águas” (Gênesis, I, 2-3). A voz enquanto manifestação do desejo do Outro divino estava no princípio de tudo. Contudo, seu aspecto material, fugaz e volátil, também demonstrava que nada havia, salvo essa voz espectral de Deus. Parret (2002, p. 8, tradução nossa) pontua que a potência da voz de Deus se instaura pelas suas enunciações:

De fato, esta “fala interior” é frequentemente descrita como um sopro, fala espiritual e não material, fala inaudível: já que a humanidade ainda não existia, quem poderia estar à escuta do dizer do criador? Este dizer não é

⁶ “*Du fait de cette chute de la loi symbolique du rythme, le sujet cessant d’être soutenu [...]*” (Texto original).

⁷ “*L’importance de l’énonciation divine est qu’elle est dotée d’un pouvoir de performativité absolue: elle effectue ce qu’elle énonce par sa seule énonciation. Il s’agit bien, en effet, de l’acte performatif décrit par Austin comme Dire, c’est faire.*” (Texto original).

dialógico uma vez que ele não faz chamado a nenhum comentário de nenhum protagonista.⁸

Didier-Weill (1995, p. 46, tradução nossa) nos chama atenção para essas três formas de nomear o real que seriam: confusão (sem forma e vazia), trevas e abismo. O que havia era um real. Esse nada que aparece como sem forma, trevas e abismo é o puro real, mais exatamente, o real da voz na medida em que esta é sem nada, sem forma, escura e está num abismo, na medida em que cai. No entanto, essa voz porta um imperativo performativo capaz de criar o mundo. Herman Parret (2002) situa esta voz como uma pura enunciação, uma voz silenciosa, não sonora, até porque, como citamos acima, não haveria ninguém para escutá-la. Trata-se de um sopro “espiritual”, no sentido que vêm do psíquico e não do orgânico, uma palavra inaudível, no sentido que é um sopro não materializado no meio fônico e uma palavra espiritual. Se a voz está no princípio, ela está no princípio da lei, dos comandos divinos, dos imperativos de Deus que se realizam única e exclusivamente pela força da voz. É claro que não se trata da força da voz no seu aspecto fonético ou fônico, mas o quanto a voz está associada com o desejo do Outro que cria o mundo e legisla sobre ele. A voz do criador é também lei na medida em que instaura a ordem: “[...] a performatividade radical de Deus está em sua criação assim como em sua legislação, esferas da necessidade metafísica e da obrigação moral⁹”. (PARRET, 2002, p. 9, tradução nossa). Há algo na enunciação divina que se faz pelo desejo, na medida em que esse Deus assume o lugar de grande Outro. Esse desejo nada tem a ver com o som da voz, mas com a voz enquanto invocação — aquela que porta o desejo — algo que Parret (2002), enquanto filósofo da linguagem, chama de “gesto”, mas que se aproxima muito dos pressupostos psicanalíticos defendidos nesse texto. Vejamos o que diz Parret (2002, p. 9, tradução nossa) sobre o assunto: “A enunciação de Deus se revela um dizer sem voz. É assim que o dizer de Deus está mais no gesto que na voz. Quando Deus ‘enuncia’ criando, legislando, o silêncio reina¹⁰”. No entanto, é preciso situar algumas diferenças entre isso que diz o filósofo da linguagem e o que

⁸ *En effet, cette ‘parole intérieure’ est souvent décrite comme un souffle, parole spirituelle et non pas matérielle, parole inaudible: puisque l’humanité n’existe pas encore, qui pourrait être à l’écoute du dire du créateur? Ce dire n’est pas dialogique puisqu’il ne fait appel à aucun commentaire d’aucun protagoniste.* (Texto original).

⁹ “[...] la performativité radicale de Dieu est dans sa création aussi bien que dans sa législation, sphères de la nécessité métaphysique et de l’obligation morale.” (Texto original).

¹⁰ “L’énunciation de Dieu se révèle un dire sans voix. C’est ainsi que le dire de Dieu est plus dans le geste que dans la voix. Quand Dieu ‘énonce’ en créant, en légiférant, le silence règne.” (Texto original).

tentamos dizer em nosso trabalho. Parece que Parret valoriza muito a enunciação, enquanto nós valorizamos a voz. Esta, para Parret, é concebida como sonora e, no momento da criação, em que não há som, ele introduz o termo “gesto”. Nós, por outro lado, tomamos a voz (independentemente de ser ou não sonora) como invocação — aquela que pode portar o desejo — e não como gesto. Contudo, em relação a este momento da criação, estamos de acordo frente aos seguintes pontos: em primeiro lugar, trata-se de uma voz inaudível, performativa e criadora; em segundo lugar, essa voz não é dialogada, quer dizer, não encontra um pequeno outro para dialogar; em terceiro lugar, não se trata de uma voz sonora; por fim, trata-se de uma voz que engendra ou porta a lei através do enunciado performativo e criador.

Totalmente diferente da voz de Deus no momento da criação é a voz de Deus quando este fala a Adão, ainda no *Livro do Gênesis*. Neste momento, há um diálogo entre os dois, um dizer que é enunciativo, interlocutivo, comunicativo e discursivo. Neste diálogo, há uma comunicação — falha, na medida em que o dizer de Deus não teve a mesma força em que na criação. Deus diz a Adão para não comer o fruto da árvore do conhecimento do bem e do mal. Porém, este dizer não teve efeito, foi comunicativo e fraco, diferente do dizer da criação que mostrou uma voz performativa e eficaz. Esta eficácia mostra o quanto o dito comunicativo é fraco e falho se comparado com o dito performativo da lei que mostra a força do desejo do Outro. Dessa forma, perfila-se a voz como essa invocação que está no princípio de tudo e que tudo cria, e a lei como a ordem, o mando que esta voz porta, ou seja, a lei que a voz faz cumprir. Por outro lado, percebemos que aquilo que Deus proíbe a Adão (não comer o fruto proibido) é justamente o que ele faz. A lei e a falta imputadas a Adão o fazem despertar para o seu próprio desejo. Neste sentido, houve um dizer forte, não pelo seu aspecto comunicativo, mas por despertar o desejo através de uma proibição, de uma lei. Na psicanálise, podemos dizer que o “fazer” do psicanalista não é dialógico ou interlocutivo. O paciente não conversa com o analista. O que está em jogo é a voz como real do corpo em cena, uma voz evocativa, que evoca os murmúrios, os sons corporais, os gritos, os suspiros, os choros. Enfim, trata-se de uma voz que remete não a um conteúdo, tal como ocorre num diálogo, mas que remete a um sujeito suportado pelo desejo que lhe habita.

O ritmo, como elemento terceiro dessa articulação, entra em cena no momento da criação quando consideramos que o ritmo é o pulsar da vida, ou a própria vida. Se

a voz é a vida e/ou gera a vida, então, essa voz, que estava no princípio, portava o ritmo ou, no mínimo, dava ritmo ou vida às coisas que produzia. O ritmo, como sinônimo de vida e movimento — aquilo que faz o sujeito “andar” —, também surge num momento mais avançado da criação, quando Deus percebeu que não havia homem para cultivar o solo e “Então Deus modelou o homem com a argila do solo, *soprou-lhe nas narinas um sopro de vida*, e o homem tornou-se um ser vivente” (Gênesis, II, 7, grifo nosso). Este sopro, que dá vida, é o ritmo e a voz conjugados. De um lado, esse sopro é voz, pois é um puro corpo da voz, destituído de todo e qualquer significante; por outro lado, também é ritmo, na medida em que esse sopro coloca o sujeito em cadência, no compasso rítmico do seu pulsar, podendo, a partir de então, fluir no mundo, não permanecendo como natureza morta, mas como natureza viva. Nesse momento, a voz se articula com o ritmo, mas não com a lei. A articulação com a lei vem no momento dos comandos que são dados. Cabe ainda precisar que este sopro, que dá vida ao homem, é diferente daquele sopro que, no princípio, reinava impetuoso sobre as águas. Isto porque o sopro que dá a vida ao homem está articulado com a voz e faz ritmo, compasso com a voz. Neste sentido, promove uma interação que dá vida e movimento cadenciado. Já aquele outro sopro é o caos absoluto, é o real indescritível, que está fora da cadeia, que não entra no ritmo, que não tem andamento nem compasso, é um turbilhão forte, impetuoso e desorientado. Trata-se de um sopro arrítmico, que não se configura como elemento vocal, muito menos musical, sendo, portanto, a expressão do puro real indefinível.

Sobre esse momento da criação, em que havia apenas a voz, podemos dizer que no começo era o verbo, isso quer dizer, no começo era o traço unário — o traço unário enquanto inscrição de um puro grito, de uma voz real que faz uma marca, um traço. É este traço que se encontra no início. É um traço unário vocal, inscrito como traço no real. Na coletânea de artigos intitulada *Au commencement était la voix*, organizado por Marie-France Castarède e Gabrielle Konopczynski, encontramos diversos artigos que portam discussões em torno da questão desse princípio. Para Alain Didier-Weill (1995, p. 44, tradução nossa): “É a este nível que intervém a distinção entre a criação do buraco do *Urverdrängt* (não *Fiat Lux*, mas *Fiat buraco*) e

a nomeação desse buraco¹¹". O buraco vem a ser esse real inominável, essa falta absoluta. Era essa falta que estava no princípio de tudo e, como tal, sustentava uma posição fundadora, pois, a partir desse buraco, foi possível construir o mundo. Nesse momento inicial da criação, nesse puro real, não havia lei, apenas o caos. O sopro violento sobre as águas era o caos, o real, sem ordem, que é barrado pela lei que a voz porta quando diz: "Que exista a luz"! A partir de então, o real desordenado começa a ser silenciado para advir um outro sopro, esse da voz de Deus, como pai criador, que cria nomeando. Por um gesto performativo de enunciação, Deus cria nomeando as coisas do mundo. É o pai do nome que transmite uma ordem e uma lei. E aqui temos a articulação da voz e da lei. Há, em outro momento da criação, como já mencionamos, uma outra articulação da voz com o ritmo, será um outro sopro, aquele que dá vida a Adão. Este, então, se articula com o ritmo na medida em que coloca Adão em movimento.

Ainda há, no momento da criação, a voz de Deus que conversa com Adão no jardim do Éden. No entanto, aqui a voz tem um outro estatuto, discursivo e interlocutivo, na medida em que se trata de um diálogo entre os dois. A voz adâmica, neste momento, não é criadora nem evocativa ou invocativa, mas interlocutiva e nomeadora. Adão posiciona seu dizer do lado da nomeação, aquele significante inicial que instaura um nome próprio. De acordo com o Livro do Gênesis, Deus apresentava os animais a Adão e este os nomeava. O que está em jogo nesse momento é o aspecto simbólico da nomeação, o significante primeiro que instala o nome. Neste sentido, a voz de Adão não é invocativa, nem performativa tal como a divina na criação, mas é nomeadora: "A palavra de Adão somente faz nomear, e estes nomes são gerados por uma criatividade que joga sobre o arbitrário e o contingente¹²". (PARRET, 2002, p. 20, tradução nossa). A voz em Adão está inscrita no discurso simbólico, um discurso fundador, na medida em que o nome próprio é o S1. No entanto, também está inscrita no registro simbólico da experiência psíquica, através de um S2. Trata-se de uma nomeação que se dá no interior da linguagem e, portanto, é plenamente discursiva, sonora, articuladora e nomeadora. Já a voz do criador não

¹¹ "C'est à ce niveau qu'intervient la distinction entre la création du trou de l'unverdrängt (non pas Fiat lux mais Fiat trou) et la nomination de ce trou." (Texto original).

¹² "La parole d'Adam ne fait que nommer, et ces noms sont générés par une créativité qui joue sur l'arbitraire et le contingent." (Texto original).

é dialógica, interlocutiva, nem mesmo está situada no interior de uma linguagem previamente dada, mas é uma voz invocativa, performativa, criadora e legisladora.

Em resumo, teremos três tipos de sopros (*qol/voz*) em três momentos diferentes no Livro do Gênesis. No primeiro momento, surge o sopro real e turbulento, próximo do caos, desarticulado e violento, aquele no qual se encontrava o universo antes da criação. Nesse momento, não temos nem voz, nem lei, nem ritmo, apenas uma espécie de voz forte e violenta que é o “vento impetuoso”. No segundo momento, surge o sopro da voz de Deus que diz o imperativo/performativo *Fiat lux*. Nesse momento, temos uma voz articulada com o significante e, sobretudo, com a lei significante. Nessa articulação, a voz é aquela que porta a lei. A voz não é mais aquele sopro violento e turbulento, mas algo que imprime a lei pelos significantes que veicula. No terceiro momento, surge o sopro que dá vida ao homem. Nesse momento, temos um sopro articulado com o ritmo, na medida em que este sopro provoca uma fluência no homem que faz com que ele entre em movimento e em contato com os demais seres da criação. Esse ritmo é um elemento de interação e articulação do homem com os outros seres. A voz (sopro) promove então o ritmo e a cadência de Adão. Dessa forma, temos os três diferentes sopros em cena na gênese do mundo. A esses se acrescentam outros dois momentos vocais do *Gênesis*, nos quais a voz não é invocação, mas ela está a serviço da fala, do discurso e da comunicação. São eles: a passagem em que Deus conversa com Adão no jardim, neste momento, como já salientamos, a voz é comunicação interlocutiva; e o momento da nomeação dos seres por parte de Adão. Aqui a voz é nomeadora, discursiva, sonora e simbólica.

Acerca do momento da criação, o *Fiat Lux*, poderíamos considerar que não se trata de colocar a luz ou a plasticidade do mundo num momento inicial, pois sabemos que antes mesmo da luz — que permite a visão e a contemplação daquilo que é plástico — há a voz, que está no centro da criação. Antes da criação da terra, do céu e da luz, havia apenas Deus, que existia a partir dessa voz criadora. Como Parret (2002, p. 10, tradução nossa) nos lembra, o paraíso é sonoro: “Se a gente se interessa pelo *Paradiso*, isto não é para descrever sua luminosidade, mas sua sonoridade¹³”. Dessa forma, podemos dizer que o importante não foi o *Fiat Lux*, mas o *Fiat Vox*, tal

¹³ “*Si on s’intéresse au Paradiso, ce n’est pas pour en décrire sa luminosité mais sa sonorité.*” (Texto original).

como denominou Jean-Michel Vivès (2012). No início, havia a voz, e a voz era Deus, aquela voz fundadora, tal como sustenta o já citado evangelho de João (I, 1). Esta voz, no princípio, representava a falta absoluta, um nada, mas também ela era a possibilidade de criação, a possibilidade da existência do mundo, do sujeito e da vida. A voz instaura o sujeito no mesmo momento em que ela representa a falta, esta mesma falta que estava no princípio. A voz veio dar ordem ao caos absoluto em que a terra e o firmamento se encontravam, possibilitando a vida. Em resumo, no começo era a voz...

REFERÊNCIAS

- ABÉCASSIS, Janine. *La voix du père*. Paris: Presses Universitaires de France, 2004.
- BÍBLIA SAGRADA. Edição Pastoral. São Paulo: Paulus, 1990.
- CASTARÈDE, Marie-France; KONOPCZYNSKI, Gabrielle. *Au commencement était la voix*. Ramonville Saint-Agne: Éditions Érès, 2005.
- DIDIER-WEILL, Alain. *Les trois temps de la loi*. Paris: Seuil, 1995.
- HARARI, Roberto. *O seminário “A Angústia” de Lacan: uma introdução*. Porto Alegre: Artes e ofícios, 1997.
- LACAN, Jacques. *A Angústia: Seminário 1962-1963*. Recife: Centro de Estudos Freudianos do Recife (publicação não comercial, exclusiva para membros), 2002.
- _____. *De la psychose paranoïaque dans ses rapports avec la personnalité*. Paris: Seuil, 1975.
- PARRET, Hermann. *La voix et son temps*. Bruxelles: Éditions De Boeck Université, 2002.
- REIK, Theodor. *Le rituel : psychanalyse des rites religieux*. Paris: Denoël, 1974.
- VIVÈS, Jean-Michel. *La voix sur le divan : musique sacrée, opéra, techno*. Lonrai: Aubier, 2012.

THE VOICE IN THE DEFILES BETWEEN LAW AND *JOUISSANCE*

ABSTRACT

In this text, it was intended to discuss the voice in its double articulation with law and *jouissance*. This objective led to a path that included the differences between neurosis and psychosis, and also the work on some biblical myths. By trying to establish relations between voice, *jouissance* and law, the text discusses the characters Abraham and Schreber, as well as the presence of the voice in Shofar and in some passages in Genesis; in particular, the voice was discussed in relation to the myth of the creation and the adamic naming to, finally, articulate the rhythm as an articulating element between voice and law.

KEYWORDS: Voice. Law. *Jouissance*. Rhythm.

LA VOIX DANS LES DEFILES ENTRE LA LOI ET LA JOUISSANCE

RÉSUMÉ

Dans ce texte, il était question de discuter de la voix dans sa double articulation avec la loi et la jouissance. Cet objectif a conduit à un parcours incluant les différences entre névrose et psychose, toute comme le travail sur quelques mythes bibliques. En essayant d'établir des relations entre la voix, la jouissance et la loi, le texte mène une discussion autour des personnages Abraham et Schreber, ainsi que de la voix présente dans le Shofar et dans certains passages de la Genèse ; en particulier, la voix a été discutée en relation avec le mythe de la création et la nomination adamique pour, finalement, énoncer le rythme comme élément d'articulation entre la voix et la loi.

MOTS-CLÉS: Voix. Loi. Jouissance. Rythme.

RECEBIDO EM 20/05/2021

APROVADO EM 25/06/2021

© 2020 Psicanálise & Barroco em revista

<http://www.seer.unirio.br/index.php/psicanalise-barroco/index>

revista@psicanaliseebarroco.pro.br

Departamento de Fundamentos da Educação – DFE/UNIRIO

PSICANÁLISE E DIREITO DE FAMÍLIA: UMA INTERLOCUÇÃO NECESSÁRIA

Iris Danielle de Araujo Santos ¹

Betty Bernardo Fuks²

RESUMO

Este trabalho pretende apontar, através do diálogo entre o Direito e a Psicanálise, um possível caminho a ser percorrido pelos operadores do direito de família a fim de desenvolver uma escuta e um olhar diferenciados sobre os conflitos familiares judicializados. Procura-se fazer uma breve exposição da atuação judicial e de fenômenos nocivos à saúde mental das crianças e dos adolescentes envolvidos, como é o caso da alienação parental e da parentalização.

PALAVRAS-CHAVE: Direito. Psicanálise. Conflitos familiares. Alienação Parental. Parentalização.

¹ Juíza de Direito titular da 3ª Vara de Família de Imperatriz-MA. Mestranda em Psicanálise Saúde e Sociedade pela Universidade Veiga de Almeida. E-mail: irisaraujo777@hotmail.com ORCID <https://orcid.org/0000-0001-5685-3297>

² Psicanalista. Professora do Programa de Pós-graduação em Psicanálise, Saúde e Sociedade da Universidade Veiga de Almeida. E-mail: betty.fuks@gmail.com ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5325-7382>

PSICANÁLISE E DIREITO

A relação existente entre a Lei estruturante do sujeito e os ordenamentos jurídicos mereceu de Pierre Legendre, jurista e psicanalista, além de historiador do direito, uma pesquisa profunda que muito contribui para a interlocução da psicanálise com o direito. Suas colocações instigam pensar na importância do diálogo entre as duas disciplinas, além de trazer provocações como as que encontramos em seu artigo intitulado “La otra dimensión del derecho”³. Nele o autor convida o leitor a apreender o direito desde uma dimensão pouco explorada, a saber: a dimensão que amarra o social, o biológico e o inconsciente no espaço em que se reproduz a lógica da interdição.

Em termos gerais, estudos sobre a relação entre o direito e a psicanálise normalmente encontram óbices nas universidades. Conforme afirma Legendre ([1995] 2016), desde a sua fundação, o direito foi configurado como forma de exercício de poder sobre a linguagem, que redundou no discurso da Razão.⁴ No âmbito político estabeleceu-se o pontífice como primeira fonte do direito, e sua autoridade se baseava na criação de um monopólio de interpretações verdadeiras. A grande recompilação do direito romano de forma sistematizada e alinhada com o direito canônico fundaria a ordem política da lógica do texto sobre a razão escrita. Legendre observa que a verdade “passou a ser tanto uma questão de direito quanto uma matéria de textos e suas interpretações autorizadas” (GOODRICH citado em LEGENDRE, 2016).

Um outro entrave, apontado por Legendre ([1995] 2016), que dificulta o diálogo entre o direito e a psicanálise esbarraria no questionamento existente acerca da relação do sujeito com a linguagem na totalidade de uma cultura. Com efeito, enquanto a psicanálise defende que cada sujeito construirá sua relação com a cultura de forma singular, a partir de suas próprias experiências, sem que se possa afirmar a existência de forma correta ou errada, o sistema jurídico herdado do direito romano-canônico não admite questionamentos que levem a qualquer interpretação que fuja à base interpretativa fixada pelo Estado.

³ Publicado originalmente como “The other dimension of law” (Legendre, 1995), traduzido ao inglês por Yafat Hachamovitch naquela ocasião. Tradução ao espanhol realizada por Marco Rodríguez Gamero em 2016, que acrescentou notas que permitam ao leitor uma melhor compreensão do artigo. Disponível em: <https://doi.org/10.18800/derechopucp.201602.004>. Acesso em 12 de outubro de 2020.

⁴ De acordo com o pensamento legendriano, o discurso da Razão nos remete à fixação por parte do próprio estado de quem tem o poder de interpretar as leis e dizer a verdade ali contida.

Legendre apresenta um terceiro problema relacionado com o conceito de sociedade. Propõe que, para se apreenderem os aspectos da Razão em jogo nas montagens normativas⁵ e nas práticas jurídicas, devemos entender a sociedade em sua função como registro que põe em evidência a lógica da Interdição, esta entendida por Legendre como o significado de um refinamento jurídico da noção freudiana de tabu.

A interdição não se refere simplesmente à proibição, mas fundamental e essencialmente a uma representação mitológica da origem do direito... A interdição se refere assim ao que se poderia chamar de qualidade transcendental da interpretação jurídica: a arte de julgar é uma arte de interposição em que o juiz ou algum outro intérprete atua como um intermediário entre as fontes míticas ou o “espírito” das leis e sua aplicação secular ou positiva. O discurso da interdição é o meio pelo qual o juiz “fala entre” o espaço da fundação, o espaço do dogma ou do inconsciente institucional, e o direito positivo. O discurso da interdição dota o direito de seu poder sacro e afetivo, enquanto, para o sujeito jurídico (sujeito de direito), este representa os limites que o direito impõe ao significado das palavras e assim também sobre as possibilidades de expressão. (Legendre, [1995]_2016, p. 69) (tradução livre).

Para melhor alcançar a formulação legendriana de sociedade como função para o sujeito, faz-se necessário retomar o raciocínio inicial das noções clássicas do direito cunhadas pelos juristas romanos que pretendiam raciocinar sobre o fundamental a partir da verdadeira filosofia, e não da aparente. Sigamos, então, a indicação de Ulpiano⁶ para buscar a origem genealógica do nome direito, em latim *ius*. Segundo Legendre ([1995]_2016), o que esse jurista romano pretendia com a declaração de que o direito (*ius*) teve sua origem na palavra justiça (*iusticia*) não era revelar a origem etimológica da palavra e sim trazer a lume ou dramatizar a “lógica da origem”, sem a qual o direito não produziria seus múltiplos efeitos.

A partir da ótica legendriana enxergamos o direito como uma construção social que vai além de refletir e organizar as relações entre dois indivíduos ou grupos. Passamos a entender o social reduzido a um discurso tal qual uma maquinaria de palavras, uma ordem textual organizada de forma a falar para qualquer sujeito convencendo-o de que se origina de uma verdade originária, uma fonte divina que

⁵ Segundo Peter Goodrich, a partir do pensamento legendriano, o Estado e o direito são montagens feitas através de imagens e ficções que invocam formas inconscientes (por exemplo figuras de poder soberanas criadoras de normas) e através delas as instituições “capturam o sujeito”, isto é, produzem o apego dos sujeitos às autoridades políticas e jurídicas (Legendre, 1995/2016)

⁶ Famoso jurista romano que ditou a célebre frase: “convém que aquele que pretenda dedicar-se ao estudo do direito conheça em primeiro lugar de onde vem o nome direito” (Legendre, 1995/2016)

está representada politicamente pelo imperador ou pelo soberano do direito (nos tempos atuais pelo legislador), um escrito vivente ou texto oracular. A ideia de Legendre é que “o texto fala ‘em nome de’ uma fonte mais elevada do direito e era, em consequência, um meio de acesso à verdade” ([1995] 2016, p. 71, tradução livre). E chama a atenção ainda para o fato de que o cientificismo do Direito busca criar as normas sem levar em consideração o sujeito de desejo, ou seja, o ser intrincado com o inconsciente.

As leis jurídicas são elaboradas sem que se tenha em conta que cada sujeito é atrelado ao inconsciente, pois é característica do cientificismo desconsiderar tal fato. No ramo do direito de família desconsiderar tal fato é grave e por vezes catastrófico, pois se deve atentar que cada membro da família que tem seus conflitos judicializados é atrelado ao próprio inconsciente. Por outro lado, não se deve esquecer que cada operador do direito que atue no caso judicial assim também o é, e este emaranhado será conduzido a uma decisão proferida pelo juiz que também é um ser falante como todos os outros.

O processo de humanização do Poder Judiciário e a judicialização dos conflitos familiares trouxeram à tona a necessidade de se buscar um olhar diferenciado e mais atento ao humano enquanto ser que sente e fala de forma individualizada. Mormente em questões de família não podem ser padronizadas decisões, pois, apesar de haver características semelhantes, não existem famílias ou problemas familiares exatamente iguais, cada família tem dinâmica individual que não pode ser classificada como certa ou errada, há que se garantir apenas que os membros se responsabilizem pelo desenvolvimento dos papéis que desempenham em relação ao grupo familiar (pai, mãe, filho(a), tio(a) etc).

A JUDICIALIZAÇÃO DOS CONFLITOS FAMILIARES

As demandas judiciais que envolvem o Direito de Família geralmente são fomentadas por conflitos intersubjetivos subjacentes, dotados de alta carga emotiva. Assim, decisões judiciais passam a sustentar um sentido não apenas no campo jurídico, mas também de ordem moral e psíquica. A situação se agrava quando as partes envolvidas são guardiãs de menores incapazes, pois a disputa judicial torna-se um terreno fértil para a concretização de fenômenos nocivos para a saúde mental das

crianças e dos adolescentes envolvidos, como é o caso da alienação parental e da parentalização.

Considerando o exposto, procura-se fazer uma breve exposição da atuação judicial e dos fenômenos citados que podem ocorrer de forma subjacente ao processo. A proposta é facilitar o trajeto para que as decisões judiciais atinjam a eficácia almejada em relação à questão judicializada e que alcancem e atenuem também o conflito familiar em si.

A Constituição Federal garante a proteção à família e é a base do Direito de Família brasileiro. Contudo, suas normas são essencialmente principiológicas, demandando concretização pelos órgãos estatais, elaborando leis por meio do Poder Legislativo, executando as políticas públicas através do Poder Executivo e garantindo a aplicação das normas pelo Poder Judiciário.

Contudo, há fatores internos e externos que afetam o exercício de tais funções. Em especial, no que concerne ao Poder Judiciário, tem sido observada uma expansão da sua atividade, de forma que em seu âmbito são tratadas questões que, em tese, extrapolam a sua competência.

Esse processo, denominado de judicialização, tem se manifestado de duas formas: (i) Quando o Poder Judiciário elabora normas de caráter geral e abstrato, cuja atribuição é do Poder Legislativo (HIRSCHL, 2009); (ii) Quando o Poder Judiciário é instado a resolver questões não apenas jurídicas, mas também emocionais trazidas pelas partes para o processo (OLIVEN, 2010).

No primeiro caso, caracteriza-se a judicialização com um viés político. Isto porque, na clássica divisão das funções estatais pensada por Montesquieu e instituída no ordenamento jurídico brasileiro pelo art. 2º da Constituição Federal,⁷ a competência para elaborar normas é primordialmente do Poder Legislativo e, em casos mais específicos e restritos, do Poder Executivo.

Contudo, quando nenhum destes poderes desempenha tal função a contento, o Poder Judiciário é então instado a resolver as questões referentes ao vácuo legislativo. A ausência de uma normatização satisfatória sobre determinado assunto torna incerta a situação jurídica de pessoas e famílias e dificulta a resolução pacífica

⁷ “Art. 2º São Poderes da União, independentes e harmônicos entre si, o Legislativo, o Executivo e o Judiciário” (BRASIL, 2019).

dos conflitos que porventura venham a surgir. Como é tarefa da Justiça trazer segurança jurídica, em especial através da resolução de conflitos, é a ela que a sociedade recorre.

A ausência de norma específica não é óbice para o desempenho da atividade judicante. O princípio da inafastabilidade da jurisdição, consubstanciado no art. 5º, XXXV, da Constituição Federal,⁸ impõe a dúplici obrigação ao Poder Judiciário de receber as demandas apresentadas pela população e de dar uma resposta adequada para a sua resolução. Nem mesmo a falta de legislação específica permite que o órgão julgador se furte deste dever.

Ressalte-se aqui que a ausência de lei não deve ser apenas atribuída ao mau desempenho das funções do Poder Legislativo, em particular. Há outros fatores que contribuem para tanto, dentre os quais apontamos pelo menos dois: (i) A mora própria da atividade de legislar, no sentido de que as relações sociais possuem um alto grau de mutabilidade e o fazem muito mais rápido do que tramita o procedimento de elaboração de leis; (ii) O conservadorismo quanto às configurações familiares que destoam daquelas consideradas “tradicionais”, de forma que os projetos de lei, em particular aqueles com um viés mais progressista, tendem a encontrar maiores entraves para seu trâmite no Congresso, conforme registrado na exposição de motivos do Código Civil Brasileiro, cuja tramitação durou trinta anos.

Assim, o papel do legislador, caracterizado pela elaboração de normas gerais, de aplicação a casos genéricos e abstratos, tem sido cada vez mais atribuído ao Poder Judiciário. Nesse sentido, dispõe Hirschl (2009, p. 141-142) que,

Nas últimas décadas, o mundo testemunhou uma profunda transferência de poder de instituições representativas para tribunais, tanto domésticos quanto supranacionais. O conceito de supremacia constitucional – que há muito tempo é um pilar central da ordem política norte-americana – é hoje compartilhado, de uma maneira ou de outra, por mais de 100 países ao redor do mundo. [...] Uma das principais manifestações dessa tendência tem sido a judicialização da política – o recurso cada vez maior a tribunais e a meios judiciais para o enfrentamento de importantes dilemas morais, questões de política pública e controvérsias políticas. Com recém-adquiridos mecanismos de controle de constitucionalidade, tribunais superiores ao redor do mundo têm sido frequentemente chamados a resolver uma série de problemas – da extensão das liberdades de culto religioso e de expressão, dos direitos à igualdade e à privacidade e da liberdade de reprodução a políticas públicas relacionadas à justiça criminal, à propriedade, ao comércio, à educação, à imigração, ao trabalho e à proteção ambiental.

⁸ “Art. 5º Todos são iguais perante a lei, sem distinção de qualquer natureza, garantindo-se aos brasileiros e aos estrangeiros residentes no País a inviolabilidade do direito à vida, à liberdade, à igualdade, à segurança e à propriedade, nos termos seguintes: [...] XXXV - a lei não excluirá da apreciação do Poder Judiciário lesão ou ameaça a direito. (BRASIL, 2019).

Certas questões, como a da previsão do casamento homoafetivo, estabelecida no acórdão que decidiu a Ação Direta de Inconstitucionalidade nº 4.277⁹, embora salutar para a sociedade, devem ser discutidas nos fóruns do Poder Legislativo. A ele cabe a competência de estabelecer os parâmetros legais gerais a serem observados pela sociedade e aplicados pelo Judiciário, quando provocado, em função de algum conflito.

No entanto, considerando que assim não foi feito no caso em comento, a inércia do Poder Judiciário não só feriria o princípio constitucional da inafastabilidade da jurisdição, como também os da dignidade da pessoa humana, da liberdade, da intimidade, entre outros. Assim, o Poder Judiciário se viu na obrigação de estabelecer uma norma geral para dar maior segurança jurídica às pessoas em situação semelhante.

Contudo, esta é apenas a primeira forma com que a judicialização se manifesta no sistema judiciário brasileiro. A segunda diz respeito à necessidade que o Poder Judiciário tem encontrado de enfrentar questões que vão além do âmbito jurídico.

Especificamente no campo do direito de família, não é raro que as partes, ao trazerem para o juízo uma demanda, também submetam à apreciação do julgador, às vezes até mesmo inconscientemente, uma disputa emocional. Neste sentido, dispõe Leonora Oliven (2010, p. 425),

Quando este fenômeno se manifesta, com a apresentação pública – ao Poder Judiciário – dos ressentimentos dos sujeitos, pode haver um desvio na finalidade da atividade jurisdicional. A busca de um reconhecimento das razões de cunho privado e pessoal não é a sua finalidade precípua. Mas ainda assim, quando a atividade é provocada, o Princípio da Inafastabilidade do Controle Jurisdicional impõe a sua apreciação. Desta forma, o Judiciário não pode se esquivar de apreciar tais demandas, ainda que reflitam em especial os sentimentos de abandono e de vingança das partes.

Enquanto os juízes estão devidamente preparados para lidar com as questões de direito e dar uma resposta adequada para a resolução do conflito em termos jurídicos, quando se trata de questões emocionais, saber o direito já não é suficiente.

⁹ ADI 4277, Relator(a): AYRES BRITTO, Tribunal Pleno, julgado em 05/05/2011, DJe-198, DIVULG 13-10-2011, PUBLIC 14-10-2011, EMENT VOL-02607-03, PP-00341 RTJ VOL-00219-01 PP-00212. Disponível em: https://jurisprudencia.stf.jus.br/pages/search?base=acordaos&sinonimo=true&plural=true&page=1&pageSize=10&queryString=adi%204277&sort=_score&sortBy=desc. Acesso em 09/12/2020.

Ademais, a própria estrutura de um processo judicial não está em perfeita conformidade para a resolução de conflitos subjetivos que extrapolam a seara jurídica. A relação familiar, já desgastada, é submetida à apreciação de um terceiro dotado de autoridade que, em termos leigos, determina quem é o vencedor e quem é o perdedor da contenda.

A determinação final, contida na sentença, adquire para as partes um significado maior do que a simples constatação de um direito. Ela exterioriza também uma declaração de quem estava certo e de quem estava errado no conflito emocional em que as partes estão envolvidas, podendo agravá-lo.

Em outras palavras, pode ser ainda mais prejudicial para a unidade familiar a submissão a um procedimento litigioso que se, por um lado, busca aclarar a situação jurídica das partes, por outro, também representa para elas uma determinação quanto ao seu conflito interpessoal.

Aponta Oliven (2010, p. 463) que métodos alternativos de resolução de conflitos podem ser mais indicados para solucionar satisfatoriamente tais questões subjetivas, juntamente com as questões jurídicas.

Uma solução que vem se apresentando cada vez mais nos tribunais na busca de harmônica composição, em especial em litígios que versam sobre direito de família, é a mediação. Partindo da premissa de que as disputas familiares têm conteúdo afetivo e que demandam reflexões sobre conjugalidade e coparentalidade, a mediação poderá propiciar um menor desgaste e até mesmo uma restauração – não se pretendendo em especial a reconciliação – da parentalidade na reorganização de famílias separadas.

No entanto, para se recorrer a essas medidas alternativas é preciso que as partes concordem. Se assim não acontecer, deve-se continuar a garantir o acesso à Justiça e, neste sentido, não se escusa o Judiciário de procurar dar a resposta mais efetiva possível, inclusive atentando para a preservação das relações interpessoais dos envolvidos.

Para tanto, é essencial que os juízes e os auxiliares da justiça que atuam com demandas desta área mantenham um diálogo profícuo com disciplinas que se ocupam do psiquismo humano. Desta forma, estarão mais preparados para lidar não apenas com as questões de direito postas à apreciação, mas também com as demais

questões intersubjetivas, quer estejam elas consubstanciadas nos autos, quer estejam, implicitamente, nas atitudes das partes.

Não menos importante é considerar que os juízes e os auxiliares da justiça são sujeitos aos sofrimentos psíquicos e, nesse sentido, seria importante que fossem buscar na psicanálise instrumentos para sair dos impasses que a vida se lhes apresenta. Como dispõem Laura Cristina Soares e Lisandra Moreira (2016, p. 506-507),

A judicialização da família denuncia também a aproximação entre o saber psicológico e o direito, pois se fundamenta em muitas análises e construções teóricas psicológicas, como, por exemplo, a diferença de funções entre pais e mães para a definição do abandono afetivo e de padrastos e madrastas no contexto do recasamento.

A proposta não é que tais sujeitos se tornem terapeutas, mas apenas que saibam lidar com as questões emocionais imbricadas no processo. Assim, poderão realizar a atividade judicante da melhor maneira possível, procurando diminuir os prejuízos que o procedimento jurisdicional pode causar a uma relação familiar já desgastada. Tais prejuízos podem incidir não apenas sobre os litigantes em si, mas sobre terceiros, em especial sobre aqueles que estão sob a guarda daqueles, como é o caso dos menores incapazes.

Para melhor analisar a extrapolação dos efeitos de conflitos emocionais decorrentes de processos judiciais, foca-se a partir deste momento nas ações que envolvem a discussão sobre a guarda de crianças e adolescentes. Estes são os sujeitos que se tornam vítimas de dois dos fenômenos mais comuns de ocorrerem nestes tipos de ação, em razão da instabilidade emocional dos pais ou guardiões, que são a alienação parental e a parentalização, conforme se verá mais adiante.

GUARDA E DIREITO DE CONVIVÊNCIA

Segundo Lôbo (2019), o instituto jurídico denominado guarda é conhecido no nosso direito como o direito à convivência entre pais e filhos. No entanto, buscamos adotar um conceito mais abrangente para considerar a guarda como o direito/dever natural dos pais de terem os filhos menores sob a sua responsabilidade de forma contínua, decorrente do poder familiar.

Enquanto os componentes do grupo familiar (pai, mãe, filhos[as]) residem juntos, entende-se que a guarda dos filhos é naturalmente compartilhada entre os pais.

Nesta situação, as responsabilidades são divididas em conformidade com a disponibilidade de cada um dos genitores, respeitando-se a dinâmica familiar específica. Isto porque, uma vez destituída a obrigatoriedade do formato de família patriarcal, já não há mais modelo predeterminado de convivência familiar.

Questão mais tormentosa é a definição da guarda quando o casal resolve dissolver o relacionamento, ou mesmo quando este nunca existiu. Neste caso, faz-se necessário estabelecer a divisão das responsabilidades e das despesas referentes à manutenção dos filhos menores. Ressalta-se que o desfazimento ou a inexistência do relacionamento amoroso entre os pais não afeta o exercício de qualquer um dos direitos e dos deveres decorrentes do poder familiar.

É extremamente salutar que os pais e os demais membros da família extensiva mantenham o diálogo pelo menos amistoso quanto aos assuntos referentes à prole. É necessário muitas vezes colocar em segundo plano as desavenças, as frustrações e as mágoas pessoais para atender ao melhor interesse dos filhos. Nas palavras de Lôbo (2019, I. 3842-3847),

A separação dos cônjuges ou dos companheiros (separação de corpos, separação de fato, dissolução da união estável ou divórcio) não pode significar separação de pais e filhos. Em outras palavras, separam-se os pais, mas não estes em relação a seus filhos incapazes. O princípio do melhor interesse da criança trouxe-a ao centro da tutela jurídica, prevalecendo sobre os interesses dos pais em conflito.

No Código Civil de 1916, o assunto era tratado nos artigos 325 a 329, nos quais era regulamentada a guarda de acordo com o motivo da dissolução do casamento. Levavam-se em consideração a culpa pelo rompimento e a idade e o sexo dos filhos, salvo se o ex-casal entrasse em entendimento de forma diversa sobre a guarda da sua prole.

A Lei do Divórcio (Lei nº 6.515/77) ainda utilizava o critério de atribuição de culpa pela separação para atribuição da guarda. Assim, os filhos ficavam com o cônjuge considerado inocente. Se ambos fossem considerados culpados, os filhos ficariam sob a guarda da mãe, salvo em casos graves em que se verificasse disso resultar prejuízo moral para as crianças.¹⁰

O declínio do modelo de família patriarcal, a entrada da mulher no mercado de trabalho e os pais cada vez mais envolvidos nos cuidados pessoais dos filhos foram

¹⁰ Art 10 - Na separação judicial fundada no "caput" do art. 5º, os filhos menores ficarão com o cônjuge que não houver dado causa. § 1º - Se pela separação judicial forem responsáveis ambos os cônjuges, os filhos menores ficarão em poder da mãe, salvo se o juiz verificar que de tal solução possa advir prejuízo de ordem moral para eles. [...] § 2º - Verificado que não devem os filhos permanecer em poder da mãe nem do pai, deferirá o juiz a sua guarda à pessoa notoriamente idônea da família de qualquer dos cônjuges.

algumas das mudanças sociais ocorridas no final do século passado que influenciaram a mudança no paradigma legislativo.

Considerando o contexto, bem como a promulgação da Constituição Federal de 1988, que passou a tratar homens e mulheres como titulares dos mesmos direitos e deveres e os menores como titulares de direitos, finalmente a legislação pátria tomou outra direção. A partir de então se deixou de buscar culpados pelo final da união matrimonial ou estável e se procurou dar proteção aos interesses dos filhos. Neste sentido, nos esclarece Lôbo (2019, I. 3862-3866),

Mais do que a guarda, concebida tradicionalmente como poder sobre os filhos de um pai contra o outro, a proteção dos filhos constitui direito primordial destes e direito/dever de cada um dos pais. Invertendo-se os polos dos interesses protegidos, o direito à guarda converteu-se no direito à continuidade da convivência familiar ou no direito ao contato. Os pais preservam os respectivos poderes familiares em relação aos filhos, com a separação, e os filhos preservam o direito de acesso a eles e ao compartilhamento recíproco de sua formação.

Atualmente, o tema “guarda” é tratado no Código Civil (CC/02), do artigo 1.583 ao 1.590, regulando as situações em que as crianças e os adolescentes encontram-se sob o amparo familiar. Tal tema também é abordado no Estatuto da Criança e Adolescente (ECA), do artigo 33 ao 35, sendo uma das possíveis formas de colocação em família substituta da criança ou do adolescente em situação de risco. No entanto, por este não ser o foco do presente trabalho, será abordada apenas a regulamentação do Código Civil. No referido diploma, encontram-se previstas as formas unilateral e compartilhada de exercício da guarda.

Em termos gerais, a guarda unilateral ou exclusiva é aquela atribuída a um dos genitores com exclusividade ou a um terceiro considerado apto pelo juiz, quando nenhum dos genitores tiver condições de exercer o poder familiar. Atualmente, esta modalidade de guarda encontra-se em declínio, em razão de não contribuir para a convivência e o fortalecimento dos laços afetivos entre o menor e o genitor não guardião e a família extensiva deste, atingindo inclusive o direito de transmissão familiar de suas crenças e culturas previsto no artigo 22, parágrafo único do ECA.

Já a guarda compartilhada, entendida como forma de exercício do poder familiar pelos pais que não residem sob o mesmo teto em relação aos filhos em comum, é a garantia legal de que os filhos contarão com o empenho e a participação de ambos os pais em seu desenvolvimento. Esta modalidade conta com a preferência legal (CC art. 1.584, § 2º), devendo o juiz fixá-la obrigatoriamente, determinando as

atribuições que caberão a cada guardião e os períodos de convivência, sempre em atendimento ao melhor interesse dos menores envolvidos. O Código excetua esta obrigação apenas quando um dos genitores declarar expressamente ao juiz não desejar a guarda do menor ou quando um dos genitores não oferecer a assistência material/moral necessária ao desenvolvimento saudável do rebento.

Em qualquer modalidade, há a possibilidade de determinação por consenso dos pais ou por decisão judicial, observados os trâmites judiciais necessários e o melhor interesse dos filhos.

No caso de litígio, conta-se atualmente com a mediação familiar que, uma vez bem conduzida, auxilia no restabelecimento do diálogo entre as partes a fim de se atingir a resolução do conflito de forma eficaz, que deve ser a meta a ser alcançada, para além do processo judicial. A utilização desse instrumento é estimulada pelos tribunais de justiça brasileiros e apoiada pelo Conselho Nacional de Justiça (CNJ). Este último órgão editou a Recomendação Nº 50/2014, na qual aconselha aos tribunais de justiça o estímulo à prática da mediação. Ainda, disponibilizou em seu site oficial o curso virtual e gratuito “Oficina de Pais e Mães on-line”,¹¹ que objetiva esclarecer sobre os efeitos da separação na vida dos pais e dos filhos, assim como oferece orientações sobre formas de superar os conflitos e as dificuldades desta fase de mudança de vida.

Cumpra registrar que qualquer decisão final em processo em que se discutam a guarda e o direito de convivência, assim como outras matérias em Direito de Família, pode ser revista mediante a alteração da situação fática. Esta alteração pode ser requerida consensualmente pelas partes ou pelo Ministério Público, ou ser determinada de ofício pelo juiz.

Diante de tantas peculiaridades a serem analisadas, dentre várias outras minuciadas na legislação e na jurisprudência, o papel do juiz não é tão simples quanto parece. Isto porque, não raras vezes, o conflito entre os pais encontra-se tão exacerbado que, embora ambos estejam aptos ao exercício do poder familiar e amem os filhos, não conseguem manter um mínimo equilíbrio psíquico-emocional para dialogar entre si, o que coloca as crianças em situação muito difícil e o juiz em uma posição delicada para a tomada da decisão judicial.

¹¹ Disponível em: <http://www.cnj.jus.br/formacao-e-capacitacao/cursos-abertos?view=course&id=18>. Acesso em: 22/08/2019.

Em que pese a divergência doutrinária e jurisprudencial quanto à imposição da guarda compartilhada quando o ex-casal estiver em conflito, restringiremos o presente trabalho à posição sustentada por Maria Berenice Dias (2016), que defende a imposição da guarda compartilhada ainda que os pais se mantenham em estado de beligerância.

O argumento principal a sustentar esta posição é o de que a guarda compartilhada é o instrumento adequado para se evitar que o cônjuge guardião desenvolva um estado de “posse” em relação ao filho. Tal configuração da guarda impede que o filho se transforme em instrumento de vingança ou barganha. Afirma a autora que,

Quanto mais conflituado o relacionamento dos genitores, mais minuciosamente deve ser regulamentado o regime de convivência, estabelecendo-se dias e horários de forma bastante rígida. Esta é a única forma de não deixar um genitor à mercê do poder do outro, só tendo acesso ao filho quando o outro “deixa” (DIAS, 2016, p. 513).

O comando legal que determina a distribuição equilibrada do tempo de convivência com ambos os pais leva a mal-entendidos os mais diversos, fazendo com que as partes equivocadamente pleiteiem a guarda alternada. Esta se diferencia da guarda compartilhada em razão de transferir o exercício do poder familiar de um genitor para outro, enquanto o menor estiver em sua companhia, o que prejudica o desenvolvimento saudável do menor, que precisa se adaptar às determinações e aos modos de vida exclusivos de cada um dos genitores enquanto estiver sob sua tutela, deixando-o confuso sobre qual dos estilos de vida deve adotar para si, o que afeta diretamente sua educação e formação psíquica.

A guarda alternada não encontra previsão legal na legislação brasileira. Embora não haja previsão legal em nosso país, também não há qualquer vedação para que a guarda seja estabelecida na modalidade nidal, que se caracteriza pela permanência dos filhos no lar conjugal e pelo revezamento dos pais no ambiente, a fim de ofertar aos filhos a comodidade da conservação do domicílio antes ocupado pela família inteira. Esta modalidade de exercício da guarda tem sido aplicada nos Estados Unidos, e exige dos genitores entendimento e acordo, pois não pode ser imposta pelo juiz do processo.

Em ações judiciais que se originam de separações conjugais em que os adultos não conseguem manter o equilíbrio psíquico-emocional suficiente para sustentar um

diálogo, o conflito se instala de forma tão acirrada que transborda para atingir os filhos menores. Isto também os coloca em estado de desamparo e os expõe à prática de desmentidos oriundos de eventos traumáticos, como a acusação de práticas intituladas como alienação parental e parentalização. Passaremos a abordar tais temas nos próximos tópicos.

ALIENAÇÃO PARENTAL

O fenômeno da alienação parental acontece em casos de divórcios e separações litigiosas, de forma que seus efeitos estão sendo frequentemente discutidos nos âmbitos do direito e da psicanálise. Esta é uma das razões pelas quais o fenômeno ganha reconhecimento nas varas de família.

A definição da Síndrome de Alienação Parental (SAP), mais conhecida como Alienação Parental, foi desenvolvida com base em estudos realizados pelo psiquiatra americano Richard Alan Gardner, publicados em 1985, a partir da observação de situações por ele classificadas como patológicas, frequentes em casos de conflitos familiares envolvendo filhos menores.

Gardner acreditava que “a síndrome tinha profunda associação com a disputa de guarda judicial de filhos, cuja manifestação central seria o repúdio em relação a um dos genitores que, em razão de costumes, costuma a ser o pai” (BRANDÃO, 2019, I. 391). O psiquiatra sustentava que as atitudes calcadas no ódio e na mágoa de um dos genitores em relação ao outro provocam distúrbios psicológicos em seus filhos. Assim, o fator essencial para provocar a síndrome seria o ato de um dos genitores difamar o outro em frente da prole. Há também de se levarem em conta as fantasias do filho em questão, tendenciosas a dar apoio ao difamante (BRANDÃO, 2019, I. 403).

Gadner não considerou em nenhum momento a descoberta do inconsciente e a realidade psíquica, que tem para o sujeito valor de verdade. Deixando de lado a teoria freudiana, o psiquiatra reduziu o fenômeno por ele descrito a uma síndrome classificatória que ambicionava fosse incluída nos manuais psiquiátricos como doença. Ainda que frustrada a intenção do psiquiatra, o termo Alienação Parental foi incluído no item QE 52.0 do Manual de Classificação Internacional de Doenças e Problemas Relacionados à Saúde (CID-11) denominado “problemas de relacionamento com o cuidador” (BRANDÃO, 2019, I. 416).

A Síndrome de Alienação Parental (SAP) deu origem, no âmbito jurídico, ao conceito de Alienação Parental (AP). Nesse campo, cuida-se apenas do fenômeno em si, sem adentrar nos efeitos psíquicos e emocionais que dele resultam na vida de todos os envolvidos. Foi então editada a Lei nº 12.318/2010, que traz a definição legal do ato de alienação parental.

Art. 2º. Considera-se ato de alienação parental a interferência na formação psicológica da criança ou do adolescente promovida ou induzida por um dos genitores, pelos avós ou pelos que tenham a criança ou o adolescente sob a sua autoridade, guarda ou vigilância, a fim de que repudie um dos genitores ou causando prejuízo ao estabelecimento ou à manutenção de vínculos com este.

Ainda, a lei enumera exemplificativamente alguns dos atos que configuram alienação parental, como “realizar campanha de desqualificação da conduta do genitor no exercício da paternidade ou maternidade” ou “dificultar contato de criança ou adolescente com genitor”, dentre outras.

Também é possível que o magistrado, no curso do processo, identifique outros atos que possam configurar alienação parental. Uma vez detectados os indícios, o juiz deve determinar, com ou sem provocação das partes ou do Ministério Público, medidas de urgência a fim de preservar a integridade psíquica do menor e do genitor alienado e o vínculo afetivo entre ambos.

A partir daí, o processo judicial deve passar a ter tramitação prioritária. Ainda, deve ser realizada perícia psicológica ou biopsicossocial por equipe multidisciplinar para que, reunido o laudo a outras provas e garantindo-se a manifestação das partes interessadas, seja verificada a extensão provável do dano.

Contatada a ocorrência da alienação parental, e conforme a gravidade do dano causado, podem ser aplicadas as sanções previstas na lei, que variam da advertência até a suspensão da autoridade parental (poder familiar), sem prejuízo de outras penalidades civis e criminais.

Contudo, no momento de decidir a sanção a ser aplicada, o juiz precisa considerar amplamente o cenário fático, a fim de promover realmente o melhor interesse dos menores envolvidos. A possibilidade prevista na lei de transferir a guarda da criança do genitor que ela ama para o genitor que ela rejeita, supondo que a rejeição indique que houve alienação, é herança da “terapia da ameaça” proposta pela teoria de Gardner, que desconsidera o comportamento do genitor supostamente vítima e os motivos que a própria criança tenha para rejeitá-lo. A aplicação das

penalidades previstas em lei sem que haja uma aprofundada apuração dos fatos pode provocar nos envolvidos danos psíquicos de difícil reparação (BRANDÃO, 2019, I. 430)

Em que pese não ser objeto do presente trabalho adentrar a celeuma que envolve o instituto da alienação parental, observa-se na legislação que trata do tema que se sobressai o caráter punitivo da norma como meio de “proteger” os laços de afeto. Exige-se que reste provado o prejuízo no relacionamento entre pai/mãe e filho provocado deliberada e injustificadamente pelo outro genitor ou parente do alienante. Ocorre que os relacionamentos familiares não são tão simples como a lei faz crer, nem admitem soluções simplistas para problemas complexos.

Em nossa experiência profissional verificamos que, apesar das frequentes acusações de ambas as partes de ocorrência da alienação parental, não nos deparamos com qualquer uma delas que restasse provada e que justificasse a aplicação das sanções previstas na lei, o que se dá pela complexidade da própria relação familiar.

Não tivemos a oportunidade de ver demonstrado em nenhum dos processos com os quais lidamos que o afastamento do(a) filho(a) em relação a um dos genitores tivesse ocorrido sem qualquer motivo. Dito de outra forma, não encontramos nenhum adulto que fosse totalmente vítima ou totalmente carrasco. Nesse sentido, o diálogo do operador do direito com a psicanálise é extremamente fundamental: a psicanálise questiona a atribuição da responsabilidade da gravidade do litígio familiar a apenas um dos pais. Do ponto de vista prático, o juiz de vara de família deve levar em conta que a determinação de acompanhamento psicológico apenas ao alienador e à criança ou ao adolescente alienado pode levar ao pior.

É importante considerar também que no contexto da instrução processual no tocante à ocorrência ou não de alienação parental, a fala da criança muitas vezes se limita à prova de que foi ou não manipulada por um dos genitores em detrimento do outro. A voz da criança não é ouvida como expressão de seus próprios desejos, sintomas, questões, insatisfações, anseios ou temores, mas apenas como porta-voz de um outro que fala através dela, ou seja, a criança é olhada como objeto e não como sujeito capaz de expressar suas próprias verdades.

Neste ponto, podemos nos valer também da contribuição que a psicanálise pode dar para a proteção da criança pelo Estado “na medida em que coloca em cena

a criança enquanto sujeito do inconsciente, dando-lhe lugar e fazendo com que seja suportado no laço social” (BRANDÃO, 2019, l. 546).

Além da alienação parental, outro fenômeno comum de ocorrer em litígios que envolvem a guarda dos filhos é a inversão de papéis em que os filhos passam a se responsabilizar pelos pais e/ou pela harmonia doméstica como uma forma de tornar o ambiente familiar mais habitável. Neste caso estamos diante do fenômeno da parentalização, tema sobre o qual passaremos a nos ocupar no próximo item.

A PARENTALIZAÇÃO

A parentalização dos filhos, como nos ensina Mello, Féres-Carneiro e Magalhães (2015), pode ser definida como um processo em que a criança passa a se encarregar das funções parentais, assumindo prematuramente responsabilidades que ultrapassam a sua condição infantil. Observe-se que o fenômeno nasce do estado de desamparo a que a criança é exposta, em razão da indisponibilidade do adulto de assumir a sua responsabilidade parental de cuidado. Passa também pelo desmentido, pois apesar de “saber” que a responsabilidade de cuidado é do adulto, a criança assume este papel de maneira invertida como uma forma de sair do estado de desamparo.

Antes mesmo do advento do termo “parentalização”, o fenômeno já era abordado na literatura psicanalítica. Mello, Féres-Carneiro e Magalhães (2015) apontam que uma das primeiras referências ao fenômeno, ainda sem nomeá-lo, foi feita no artigo “Parents as children”, de autoria da psicanalista Schmeideberg, publicado em 1948. Nele, a autora aponta como possível motivo para que os pais invistam nos filhos como uma figura parental a vivência de experiências altamente emocionais, como conflitos conjugais que envolvem perdas significativas.

Seguindo este raciocínio, Mello, Féres-Carneiro e Magalhães (2015), citando Mahler e Rabinovitch (1956), mencionam os vários papéis que a criança vítima de parentalização pode assumir no contexto familiar. Dentre eles, destacam-se os papéis de confidente, de ajudante e de pacificador, com a finalidade de fortalecer os laços familiares, em especial o relacionamento conjugal dos pais. Citam ainda Anna Freud (1965), que menciona que a criança tende a tentar preencher o lugar vazio deixado pela separação do casal conjugal.

Em que pesem as menções mais antigas à concretização dessa inversão de papéis entre pais e filhos, o seu conceito de “parentalização” só emergiu em torno das décadas de 1960 e 1970, no seio das práticas de terapias de família. O terapeuta de família Minuchin (1967) começou introduzindo o conceito de “criança parental”, referindo-se ao poder parental a ela atribuído no contexto familiar. Já nos idos de 1973, o psiquiatra e terapeuta Boszormenyi-Bagy propôs de fato o termo “parentalização”, a fim de definir a distorção subjetiva das relações quando um dos membros da família, frequentemente uma criança, se torna pai/mãe para um outro membro da mesma família (MELLO, FÉRES-CARNEIRO; MAGALHÃES, 2015).

Como citado por Mello, Féres-Carneiro e Magalhães (2015), Minuchin (1967) desenvolveu seu estudo sobre a ocorrência da parentalização a partir da observação de famílias que habitavam os guetos da cidade de Nova York, que viviam em estado de extrema pobreza e em que pais delegavam aos filhos funções parentais. Observou-se que em tais famílias, normalmente numerosas, os filhos não podiam contar com os genitores em tempo integral e, na ausência destes, os filhos, normalmente crianças, tomavam para si a função parental.

Tal delegação podia ocorrer de forma explícita e consciente ou de forma implícita e inconsciente. Porém, em ambos os casos, encontrava-se implicada nas formas de atribuição da função parental “uma desorganização dos subsistemas parentais e fraternos e na inversão dos papéis parentais e filiais na família” (MELLO, FÉRES-CARNEIRO; MAGALHÃES, 2015, p.115).

Seguindo o mesmo raciocínio, Mello, Féres-Carneiro e Magalhães (2015) mencionam que, a partir do trabalho intitulado “Lealdades invisíveis”, Boszormenyi-Nagy ([1973] 2012) aprofundou o conceito de parentalização. O autor destacou que o elemento central da problemática sobre a parentalização é a distorção subjetiva das relações entre pais e filhos, em que estes são transformados pelos pais em adultos imaginários e por isso tratados como se fossem iguais do ponto de vista geracional. Boszormenyi-Nagy ressaltou ainda que existem situações em que até o mais maduro dos adultos tem necessidades regressivas de gratificação, o que pode levá-lo a recorrer à parentalização como forma de atender a tais necessidades no contexto familiar.

Analisando o processo de parentalização a partir dos pais, observamos que este se dá em razão da imaturidade do adulto, que está se orientando apenas em

função das suas próprias necessidades em detrimento das do filho, sejam elas materiais ou emocionais. Diversos autores citados por Mello, Féres-Carneiro e Magalhães (2015), dentre eles Harrus-Révidi, Olson, Bekir, Mclellan, Childress e Gariti, afirmam que os adultos que demandam uma postura parental de seus filhos também foram vítimas do mesmo processo em sua infância.

O fenômeno da parentalização, apesar de ter seus aspectos positivos e negativos, não deve ser encarado como padecimento psíquico, podendo ser encontrado em qualquer família, e pode ser vivenciado de forma construtiva ou destrutiva. Tal caráter será determinado pela quantidade de experiências positivas ou negativas pelas quais passa a criança parental (LE GOFF, 1999 citado em MELLO, FÉRES-CARNEIRO e MAGALHÃES, 2015).

A forma construtiva se dá quando a criança recebe a delegação de função parental de forma delimitada e provisória, responsabilizando-se pelo cuidado dos pais ou mesmo da família. Assim, torna-se possível desenvolver na criança a identificação com uma boa imagem parental, o que facilitará o próprio desempenho da função quando o momento apropriado se apresentar em sua vida adulta.

Já a forma destrutiva corresponde à delegação de função parental à criança, por tempo indeterminado, para que ela satisfaça as necessidades de adultos regredidos e imaturos. Isto é prejudicial ao desenvolvimento da criança no seu processo de maturação, já que ela será exposta de forma traumatizante a situações de desamparo e vulnerabilidade.

Ressalta-se que tais configurações familiares são dinâmicas, de modo que a forma construtiva da parentalização pode evoluir para a sua forma destrutiva ou até mesmo para uma relação de pais e filhos não parentalizada.

Mudando a perspectiva e observando o fenômeno da parentalização a partir da criança (ou das crianças, já que o encargo pode ser dividido entre vários membros do grupo familiar), há de se considerar que este tem lugar para indivíduos que demonstram maior empatia em relação às necessidades dos demais membros da família, sendo capazes de assumir diversos papéis que serão exercidos de forma isolada ou acumulada, de acordo com as demandas parentais. Estas, por sua vez, podem ser de sustentação física e instrumental ou de amparo afetivo, sendo este último tipo o que mais sobrecarrega a criança parental (Mello; Féres-Carneiro; Magalhães, 2015).

Boszormenyi-Nagy, citado por Mello, Féres-Carneiro e Magalhães (2015), destaca os papéis de “cuidador”, “sacrificial” e “neutro”. Como exemplo, cita a criança que exerce o papel de cuidadora dos irmãos mais novos em face da ausência dos pais. O papel de sacrifício pode ser exemplificado pela criança filha de pai/mãe alcoolista que desenvolve postura mais adulta que o pai/mãe. Já o papel neutro é o ocupado pela criança bem-comportada, sempre silenciosa e quieta, que não exige qualquer trabalho dos pais, descrita como “fácil de educar”, pouco exigente.

Os efeitos perniciosos da inversão geracional caracterizados por amadurecimento precoce da criança parental nos planos emocional e intelectual, denominado por Ferenczi (2011) de progressão traumática (patológica) ou prematuração (patológica), podem ser suavizados através do reconhecimento pelos pais dos esforços dos filhos ou ainda por uma rede familiar que lhe dê apoio. “Nesse sentido, Boszormenyi-Nagy e Krasner (1986) afirmam que a parentalização é o inverso do justo reconhecimento da privação do direito natural de ser criança à qual o filho se submete” (MELLO; FÉRES-CARNEIRO; MAGALHÃES, 2015, p. 217).

Ainda que durante a infância a criança demonstre adaptação e desenvoltura em relação à inversão genealógica, as consequências da parentalização destrutiva repercutirão na forma como vai se relacionar com o outro e poderão ser sentidas durante a sua vida adulta. Isto porque faltará ao adulto parentalizado uma base pessoal que viabilize a experiência da vida adulta de forma confiante e segura. “Além disso, nesses adultos parentalizados na infância, o sistema de paraexcitação e regulação das emoções se mostra precário em função da falta de cuidados parentais capazes de reconhecer, conter e nomear os estados internos” (BLACIOTi, 2019 citado em MELLO et al., 2020).

Assim, um dos principais papéis da psicanálise, na abordagem interdisciplinar com o Direito de vara de família, é tentar revelar o sujeito do inconsciente. Isto exige que o diálogo entre os operadores de direito e os psicanalistas faça emergir a verdadeira razão de um litígio, o que, por vezes, não é perceptível para as partes e para o magistrado. Dessa forma, haveria um espaço à escuta da singularidade de cada caso e, com isso, também a reinvenção permanente do Direito de Família e da própria psicanálise.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A complexidade dos conflitos familiares judicializados parece apontar para o inesgotável. A responsabilidade sobre como Estado-juiz pode intervir no conflito familiar judicializado de modo a ajustar a convivência, atentando para os interesses dos filhos do casal e preservando a autonomia destes nas decisões que competem aos pais, exige dos juízes a capacidade de desenvolver uma escuta diferenciada.

Em função disso, buscamos estabelecer uma interlocução entre psicanálise e direito, colocando em foco a importância de alguns conceitos fundamentais da primeira para promover questionamentos em temas do Direito que envolvem conflitos familiares judicializados. O direito das crianças e dos adolescentes é parte integrante dos códigos jurídicos das sociedades do nosso tempo.

O direito como foi configurado desde seu nascedouro como forma de exercício de poder sobre a linguagem, de maneira que caberia ao próprio Estado dizer qual a interpretação da lei jurídica a ser considerada válida e verdadeira, implica em termos práticos delimitação da interpretação da norma jurídica “de acordo com” o que o próprio Estado determina que seja correto ou errado (Legendre, [1995] 2016).

A psicanálise, por seu lado, a partir do conceito de inconsciente, nos mostra que cada sujeito construirá sua relação com a cultura a partir das próprias experiências e de maneira singular, o que nos leva a entender que da mesma forma cada núcleo familiar tem suas próprias peculiaridades. Não se podendo apontar qualquer modelo de família como correto ou errado, fica claro que a solução eficaz para o conflito familiar judicializado está para além, muito além, das leis jurídicas.

Assim, a interlocução do direito de família com a psicanálise é capaz de dotar os operadores do direito, e em especial o juiz, de conhecimentos que facilitarão a sua tarefa de aplicar o direito ao caso concreto de forma menos destrutiva do que o faria se embasasse a sua decisão exclusivamente na norma jurídica. Ao exercer a função de juiz em vara de família, aquele que se deixou tocar pela psicanálise é convocado a refletir sobre o fato de que sua decisão corresponde a uma intervenção na vida de um grupo familiar composto por sujeitos intrincados com os próprios inconscientes, portanto, também sujeitos de desejo. A psicanálise pode subverter suas perspectivas assentadas apenas no campo do direito e levá-lo a refletir sobre o fato de que os efeitos da decisão judicial alcançarão os destinatários não apenas no aspecto material, mas também provocarão efeito psíquico que poderá ser danoso para a vida familiar e

individual. Sobretudo o juiz deve lembrar que não existem fórmulas preestabelecidas para uma decisão judicial eficaz.

Enquanto operador do direito, o juiz é convocado a se munir de outros saberes que não apenas o jurídico. Para exercer sua função em vara de família ou atuar em face de demandas de outras varas, estabelecer um diálogo com a psicanálise é fundamental. Precisa se cercar de psicanalistas e psicólogos que conheçam a psicanálise e que possam oferecer subsídios à sua decisão judicial. Uma família que entra em litígio sempre provoca sofrimento em seus membros. O juiz precisa ouvi-los como um grito de desamparo dirigido ao Judiciário, caso contrário estará apenas contribuindo para aumentar o desespero de todos.

Vale a pena repetir: o diálogo entre a psicanálise e o Direito precisa promover mudanças e, nesse cenário, o papel da conciliação e da mediação na resposta dada às disputas jurídicas que envolvam filhos menores deve, por princípio, propiciar a reorganização da família sob novo formato.

REFERÊNCIAS

BRANDÃO, Eduardo Ponte. A criança “ali-é-nada”: sobre alienação parental, abuso sexual e o gozo feminino. In: (org). *Psicanálise e Direito: Subversões do sujeito no campo jurídico*. Edição do Kindle. Rio de Janeiro: Nau Editora, 2019.

BRASIL, *Constituição Federal da República de 1988*. Brasília, DF: Presidência da República, 2019. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm. Acesso em: 29 mar. 2019.

DIAS, Maria Berenice. *Manual de Direito das Famílias*. 11. ed. rev., atual. e ampl. São Paulo: Editora Revista dos Tribunais, 2016.

FERENCZI, Sándor. Confusão de língua entre os adultos e a criança. In: *Obras Completas. Psicanálise IV*. Trad. Álvaro Cabral; rev. técnica e da trad. Cláudia Berliner. 2. ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2011.

HIRSCHL, Ran. O novo constitucionalismo e a judicialização da política pura no mundo. *Revista de Direito Administrativo*, Rio de Janeiro, v. 251, p. 139-178, maio 2009. Disponível em: <http://bibliotecadigital.fgv.br/ojs/index.php/rda/article/view/7533/6027>. Acesso em 26/03/2019.

LÔBO, Paulo. *Direito Civil. Vol. 5 – Famílias*. 9. ed. Edição do Kindle. São Paulo: Saraiva Educação, 2019.

MELLO, Renata; FÉRES-CARNEIRO, Terezinha; MAGALHÃES, Andrea Seixas. Das demandas ao DOM: as crianças pais de seus pais. *Revista Subjetividades*, Fortaleza, 15 (2), p. 213-220, 2015.

OLIVEN, Leonora Roizen Albek. A judicialização da família. *Revista do Mestrado em Direito da Universidade Católica de Brasília*, v. 4, n. 2, p. 423-479, 2010.

SOARES, Laura Cristina Eiras Coelho; MOREIRA, Lisandra Espíndula. Contornos da judicialização: reflexões sobre famílias recasadas e abandono afetivo. *Psicologia em Estudo*, Maringá, v. 21, n. 3, p. 497-508, jul./set. 2016.

PSYCHOANALYSIS AND FAMILY LAW: A NECESSARY INTERLOCUTION

ABSTRACT

This work intends to point out, through the dialogue between Law and Psychoanalysis, a possible path to be followed by family law operators in order to develop a differentiated listening and look at judicialized family conflicts. We seek to make a brief presentation of the judicial performance and of harmful phenomena to the mental health of the children and adolescents involved, as is the case of parental alienation and parenting.

KEYWORDS: Law. Psychoanalysis. Family conflicts. Parental Alienation. Parenting.

PSYCHANALYSE ET DROIT DE LA FAMILLE: UNE INTERLOCUTION NÉCESSAIRE

RÉSUMÉ

Cet ouvrage entend pointer, à travers le dialogue entre Droit et Psychanalyse, une voie possible à suivre par les opérateurs de droit de la famille pour développer une écoute différenciée et regarder les conflits familiaux judiciairisés. Nous cherchons à faire une brève présentation de la performance judiciaire et des phénomènes néfastes à la santé mentale des enfants et adolescents impliqués, comme c'est le cas de l'aliénation parentale et de la parentalité.

MOTS-CLÉS: Droit. Psychanalyse. Conflits familiaux. Aliénation parentale. Parenting

RECEBIDO EM 13/01/2021

APROVADO EM 09/04/2021

© 2020 Psicanálise & Barroco em revista

<http://www.seer.unirio.br/index.php/psicanalise-barroco/index>

revista@psicanaliseebarroco.pro.br

Departamento de Fundamentos da Educação – DFE/UNIRIO

APONTAMENTOS SOBRE OS CORPOS/EDUCANDOS PELO VÉRTICE FOUCAULTIANO

Yvisson Gomes dos Santos¹

RESUMO

O presente artigo trata sobre os corpos/educandos no âmbito da Educação. Têm-se como verniz teórico as concepções foucaultianas de vigilância e punição, *a priori*, nas quais se estendem a práticas *do cuidado de si* (FOUCAULT, 2010). Estabelecer uma diacronia e buscando uma sincronia entre esses dois temas (docilização e cuidado de si), indo em direção à estética da existência em Foucault, faz-nos pensar que a verticalidade de poderes que são colocados no âmbito escolar tende a inviabilizar os aspectos necessários dos corpos em suas diferenças e idiosincrasias. O ato individualizante, uma dessas verticalidades, dos corpos/educandos em uma atmosfera educativa poderá obliterar o *modus operandi* inerente aos discursos dos desejos, das alterações, do *cuidado de si* através da ética e da dietética foucaultianas na Escola – espaço não necessariamente físico, mas estético. Buscamos, como conclusão, reconhecer que o *cuidado de si* se dará com a observância de práticas que acionam os sujeitos aos vértices indissociados do *cuidado de si*.

PALAVRAS-CHAVE: Foucault. Corpos. Escola.

¹ Doutorando em Educação pelo PPGE/CEDU/UFAL. E-mail: yvissongomes@hotmail.com. ORCID <https://orcid.org/0000-0002-8798-123X>

INTRODUÇÃO

Com o advento da idade moderna e suas relações lógico-semânticas com o discurso da razão, do *logos*, – ou como queriam os latinos: da *Ratio* –, produziu-se uma epistemologia voltada quase que unicamente ao perfil teórico da racionalidade, salvo algumas exceções. Com a entrada do estruturalismo e do pós-estruturalismo pela via do discurso², a fala dos sujeitos ficou amalhada de cisões, escanções, desconstruções e aliterações a uma ordem discursiva conflitante.

Na Educação constatamos que houve mudanças performativas com relação ao seu corpo teórico e de práxis. Educar, quando pensado como *educare* (do *latim*), que vem de conduzir –, ganhou novos contornos idiossincráticos no processo de ensino e aprendizagem, escotomizando quem são os sujeitos da Educação e quais seus papéis no orbe escolar. Nossa questão é o encontro desse educar com a Escola, considerando-a um espaço privilegiado do saber. Para tal, pesquisamos a pertinência da teoria foucaultiana sobre os corpos em sua fase arqueológica e da ética (ou o do *cuidado de si*).

Os corpos/saberes da disciplina, da docilização é o trajeto teórico que propomos em nossa investigação. **O nosso problema central é:** se há corpos/educandos na Escola³, disciplinados e regidos pela docilização e normalização, como vê-los pela ótica do cuidado de si – mesmo em forma de apontamentos?

Sabe-se que no âmbito escolar temos vários corpos que a habitam, considerando-a submetida a ações disciplinares, punitivas e coercitivas, mas ainda assim: como o lugar do saber/razão para se falar da cultura clássica grega (*Paideia* - Educação) à atualidade.

Fracionar essa racionalidade, ou desconstruí-la tem sido o caminho trilhado por pensadores franceses, e em especial, por Michel Foucault (1984; 1984a; 1985; 2003; 2010; 2014). Tratar o espaço escolar como devedor desse saber, soa-nos como necessário de investigação, pois nele existem discursos de controles disciplinares

² Observamos que essas duas escolas representaram, a partir dos anos 60 do século XX, um norteador para a filosofia da época. Não nos esquecemos de que Michel Foucault transitava por essas escolas, mas não se definia em nenhuma delas em seu escopo teórico. Como pesquisador Do presente artigo, podemos dizer que ele não se ausentou delas por inteiro, porém foi um “andarilho” que se aproximava e se distanciava das mesmas.

³ No *corpus* deste artigo, trataremos mais adiante sobre o que queremos dizer sobre Escola.

intermitentes (isso já sabemos), mas: como poderá haver uma dietética na categoria educando?

A percepção do *cuidar de si*, com o verniz foucaultiano, revelam-nos a iminência de ver em qual territorialidade a Escola deve e se pode encontrar na irrupção da novidade. Nosso método de pesquisa é a de uma metaanálise atinente ao tema proposto dos textos de Foucault e comentadores. E na inserção dos textos foucaultianos iremos nos deslocar fundamentalmente pelo corpo/construção, localizado no seio da sociedade ocidental, na qual a escola como lugar corporificado/imiscuído/visceral de sujeitos, ora educa, ora disciplina, e, ora se desdobram os corpos como reflexivos e de uso de práticas voltadas à sua rarefação imprescindível: ou seja, de sujeitos da educação como organismos vivos, dentro do mecanismo do saber/poder/prazer (nossa aposta) que se reinventa nesse espaço educativo.

DO CORPO DOCILIZADO AO CORPO ÉTICO: POR UMA ESCOLA NECESSÁRIA

Para se tratar do corpo/educando na Escola e suas escansões na visão foucaultiana é-nos necessário dizer que este espaço privilegiado chamado de Escola é uma instituição disciplinar que, segundo Foucault, produz sujeitos dóceis.⁴

Eivados dessa noção preliminar, podemos dizer: há corpos que habitam tal recinto, – esse *habitat* ainda em tempos hodiernos não se desconstruiu por inteiro, mas aponta tal desconstrução.⁵ Quando falamos em desconstrução, listamos que os corpos na Escola são passíveis de submissão, de classificação, de controle e que são vigiados constantemente.

Um trajeto histórico dos corpos/educandos na escola até o cuidado de si (como instância de uma pragmática helena e revisitada por Foucault), que vem do grego *epimeléia heautoû*⁶, trata-se de técnicas que objetivariam o cuidado dos sujeitos. A trajetória colocada por Foucault (2010)⁷ vem desde a Era Clássica Grega, no seu V século a.C, desdobrando-se em épocas posteriores, até a modernidade, como uma

⁴ FOUCAULT, M. **Poder-corpo**. In: *Microfísica do Poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1996.

⁵ VEIGA-NETO, A. **Foucault e a Educação**. Belo Horizonte: Autêntica, 2003.

⁶ Do grego: Cuidado de si.

⁷ FOUCAULT, M. **Hermenêutica do sujeito**. 3 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

terapêutica que visa no corpo as experiências pelas quais os sujeitos se modificam para ter acesso à verdade.

Quando falamos dessa substância “verdade” nos referimos à verdade não como uma metafísica, mas enredada de historicização: a saber, a verdade de cada tempo histórico do sujeito e de sua comunidade pertencente (MUCHAIL, 2011)⁸. Ora, para a Educação como um todo, o cuidado dos corpos/educandos deverá ter uma relação intrínseca entre alma e o corpo (não como construtos metafísicos – além do sensível), mas buscando focalizar que “o fim principal a ser proposto para si próprio deve ser buscado no próprio sujeito, na relação de si para consigo e a verdade” (FOUCAULT, 1985, p.69).⁹

A Escola que a encontramos naturalizada, ou seja, preservando os traços de uma educação regida por normas, avaliações e *desconsideração ética* pelos corpos que a residem, nos faz esquecer que:

O corpo é ao mesmo tempo uma massa, um invólucro, uma superfície que se mantém ao longo da história. [...], isto é, matéria, literalmente um lócus físico e concreto. Essa matéria física não é inerte, sem vida. [...] pode-se dizer que o corpo seria um arcabouço para os processos de subjetivação, a trajetória para se chegar ao ‘ser’ e também ser prisioneiro deste. A constituição do ser humano, como um tipo específico de sujeito, ou seja, subjetivado de determinada maneira, só é possível pelo ‘caminho’ do corpo (MENDES, 2006, p.168).¹⁰

Negar essa história do corpo e pensar a Escola com cadeiras enfileiradas, um espaço para educando e educador preestabelecidos fulminam a ideia de uma *dietética*, do *cuidado de si* entre os sujeitos da educação. Isso nos reporta a uma docilização, ou de outra maneira, a um disciplinamento tradicional que perfaz o *modus operandi* do território da sala de aula e da Escola como um todo. Não nos referimos, especificamente, a uma Escola da Educação Básica ou Superior, mas a seus conjuntos e aspectos identitários que não se desconstroem desde o estabelecimento medieval de certa forma de educar (FOUCAULT, 1984).

Os trajetos de uma Escola e de seus corpos são vistos, *a priori*, como docilizados, controlados, normalizados historicamente (FOUCAULT, 1984). Entender ao modo de uma catafórica nessa pesquisa, requerer-se-á do pesquisador um olhar

⁸ MUCHAIL, S. T. **Foucault, mestre do cuidado**: textos sobre hermenêutica do sujeito. São Paulo: Edições Loyola, 2011.

⁹ FOUCAULT, M. **História da sexualidade 3**: o cuidado de si. 10 ed. Rio de Janeiro: Graal, 1985.

¹⁰ MENDES, C. L. **O corpo em Foucault**: superfície de disciplinamento e governo. Revista de Ciências Humanas. Florianópolis EDFSC, n. 39, abril, 2006.

atento à teoria, bem como a prática que pode ser esboçada na própria teoria, através da intertextualidade que nos apresentam sobre os corpos/educandos como sujeitos e subjetivação.

Essa tensão entre sujeito e subjetivação, como díspares, *a priori*, será lembrada por Foucault, leitor de Lacan, nas seguintes palavras:

[...] nós descobríamos que a filosofia e as ciências humanas viviam sobre uma concepção muito tradicional do sujeito humano, e que não bastasse dizer, ora uns, que o sujeito era radicalmente livre, e ora com outros, que ele era determinado por condições sociais. Nós descobríamos que era preciso procurar libertar tudo o que se esconde por trás do uso aparentemente simples do pronome 'eu' (je). O sujeito: uma coisa complexa, frágil, de que é tão difícil falar, e sem a qual não podemos falar (FOUCAULT, 2014, p. 301-302).

Na acepção exposta por Foucault, podemos aferir que o sujeito como sujeito está ainda em uma ortopedia do eu, e que a subjetivação – aquela em (des)construção contínua e histórica – alcança patamares distintos na diacronia das complexidades que a subjetivação nos fornece na leitura lacaniana referendada por Foucault.

Temos de lembrar que a etimologia da palavra escola, do latim, *schola*, refere-se a todo lugar onde exista uma relação de instrução e aprendizado (FERREIRA, 1986¹¹). Essa relação de instrução e aprendizado como reconhecida, deverá ser cindida e dar-nos um impacto de qual lugar a escola deverá ocupar na contemporaneidade.

Dentro da perspectiva da historicização, deve-se pontuar: “a disciplina reina na escola” (FOUCAULT, 1984, p. 15), os trajetos epistemológicos que fizeram uma escola ser de fato uma escola se adensa de disciplinamentos.

Concordamos com Foucault quando diz sobre o poder ligado ao disciplinamento:

[...] deixar de descrever sempre os efeitos de poder em termos negativos: ele 'exclui', 'reprime', 'recalca', 'censura', 'abstrai', 'mascara', 'esconde'. Na verdade o poder produz; ele produz realidade, produz campos de objetos e rituais da verdade. O indivíduo e o conhecimento que dele se pode ter se originam nessa produção (1984, p. 172).¹²

A ação do poder investido ao espaço escolar tem a função de repressão para os que vivem nessa realidade. Podemos dizer que os corpos que habitam a Escola sofrem diretamente desse meio de produzir sujeitos que se entendem como receptáculos verticais de uma ordem advinda de cima para baixo. Ou seja: observa-se que para a “não existência do sujeito na Escola como sujeito enquanto corpo” (termos nossos) se

¹¹FERREIRA, A. B. H. **Novo dicionário da língua portuguesa**. 2 ed. Rio de Janeiro. Nova Fronteira. 1986.

¹²FOUCAULT, M. **Vigiar e Punir: nascimento da prisão**. 3 ed. Petrópolis: Vozes, 1984.

promove uma descentralização, ou indo além, um assujeitamento de alunos e professores no âmbito escolar. Falando de outra maneira:

O corpo, do qual se requer que seja dócil até em suas mínimas operações, opõe e mostra as condições de funcionamento próprio a um organismo. O poder disciplinar tem por correlato uma individualidade não só analítica e 'celular', mas também natural e 'orgânica' (FOUCAULT, 1984, p. 141).¹³

Essa organicidade do corpo, tal como sua mutabilidade, se dará nos grupos dos quais a Escola abraça aos que nela fazem morada. Grupo de jovens das mais diversas orientações quer sejam sexuais, comportamentais, sociais, culturais, religiosas, dentre outros, são desconsiderados quando se pensa uma Educação de vértice tradicional (vertical). A saber: a passividade dos alunos frente à potência dos professores. Ou uma gestão que coloca em conflito a individualidade dos sujeitos organizando-os em uma espécie de igualdade universal, sem ver, inquirir e problematizar uma edificação pedagógica das diversidades. Para Foucault, nesta situação:

Nasce uma arte do corpo humano, que visa não unicamente o aumento de suas habilidades, nem tampouco aprofundar sua sujeição, mas a formação de uma relação que no mesmo mecanismo o torna tanto mais obediente quanto é mais útil, e inversamente. (1984, p. 119).¹⁴

Tocar o corpo obediente, disponível para investigá-lo foi parte sucessiva de uma exaustiva pesquisa de Foucault. O que podemos averiguar é que “descentrar” o corpo de uma história, onde sua morada faz-se presente em reduto escolar, poderá culminar numa “inversão” da autonomia desse corpo/educando no qual:

[...] o exame combina as técnicas da hierarquia que vigia e as da sanção que normaliza. É um controle normalizante, uma vigilância que permite qualificar, classificar e punir. Estabelece sobre os indivíduos uma visibilidade através da qual eles são diferenciados e sancionados. É por isso que em todos os dispositivos de disciplina o exame é altamente ritualizado. Nele vêm-se reunir a cerimônia do poder e a forma da experiência, a demonstração da força e o estabelecimento da verdade (FOUCAULT, 1984, p. 164).¹⁵

Essas técnicas hierárquicas fazem dos sujeitos da Educação, vide educandos, subordinados a uma vigilância que requer uma punição. Normalizar significa enquadrar indivíduos em esferas jurídicas e disciplinares, esquecendo o maior eixo que os norteiam, a saber: a subjetividade.

A coerção indo a favor de uma verdade uníssona, quase metafísica, tem transformado as Escolas num sistema de comando e de militarização que adentra ao

¹³ FOUCAULT, M. **Vigiar e Punir**: nascimento da prisão. 3 ed. Petrópolis: Vozes, 1984.

¹⁴ FOUCAULT, M. **Vigiar e Punir**: nascimento da prisão. 3 ed. Petrópolis: Vozes, 1984.

¹⁵ FOUCAULT, M. **Vigiar e Punir**: nascimento da prisão. 3 ed. Petrópolis: Vozes, 1984.

invés de educar; que responde ao invés de perguntar; que captura “a alma incauta do sujeito/educando” transformando-o em classificações e quantificações por não o entender autônomo ou com experiências que extrapolam o universo escolar.

Quando falamos em experiências, citamos Larrosa:

A experiência é o que nos passa, o que nos acontece, o que nos toca. Não o que se passa, não o que acontece, ou o que toca. A cada dia se passam muitas coisas, porém, ao mesmo tempo, quase nada nos acontece. Dir-se-ia que tudo o que passa está organizado para que nada nos aconteça (2016, p. 18).¹⁶

Tomados dessa experiência contingencial, em descobertas, pensamos que *cuidar de si* seja uma maneira de ir, transversalmente, à vigilância/punição através da eticidade pela via das práticas de si – vindo a transformar os sujeitos/educandos. Esse percurso será enunciado por Foucault que nas:

[...] práticas racionais e voluntárias pelas quais os homens não apenas determinam para si mesmas regras de conduta, como também visam transformar-se, modificar-se em seu ser singular, e fazer de sua vida uma obra que seja portadora de certos valores estéticos e que corresponda a certos critérios de estilo (2010, p. 198-199).¹⁷

A estética do corpo e de seus elementos valorativos: de firmeza com a história individual e coletiva que marcam a Escola como um estilo de Educação direcionada, *a posteriori*, em fazer/saber educar pelas vias da integralização aos *modos de subjetivação* (CASTRO, 2016)¹⁸. Um dever que deveria estar presente nesse espaço educativo respeitando o ser em sua subjetividade.

De uma cultura disciplinar, coercitiva a uma cultura do *cuidado de si*, podemos afirmar que Foucault se interessou pela máxima de que para governarmos os outros se faz necessário governar a nós mesmos. E de que modo? Pelo viés da ética que se articula nas práticas de si, ou seja, estabelecendo uma boa relação com os corpos/educandos/sujeitos que se volta para uma dietética: para a “Arte da relação cotidiana do indivíduo com o próprio corpo” (1984, p. 115).¹⁹

Citamos Foucault que afirma:

O corpo se tornou aquilo que está em jogo numa luta entre os filhos e os pais, entre a criança e as instâncias de controle. A revolta do corpo sexual é o contra-efeito desta ofensiva. Como é que o poder responde? Através de uma exploração econômica (e talvez ideológica) da erotização, desde os produtos

¹⁶ LARROSA, J. **Tremores**: Escritos sobre a Experiência. Belo Horizonte: Autêntica, 2016.

¹⁷ FOUCAULT, M. **Hermenêutica do sujeito**. 3 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

¹⁸ CASTRO, E. **Vocabulário de Foucault**: um percurso pelos seus temas, conceitos e autores. 2 ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2016.

¹⁹ FOUCAULT, M. **História da Sexualidade 2**: O Uso dos Prazeres. 5.ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1984.

para bronzear até os filmes pornográficos [...] Como resposta à revolta do corpo, encontramos um novo investimento que não tem mais a forma de controle-repressão, mas de controle-estimulação: 'Fique nu... mas seja magro, bonito, bronzeado!' A cada movimento de um dos adversários corresponde o movimento do outro. É preciso aceitar o indefinido da luta (1996, p. 147).²⁰

Falar sobre o corpo/sexualidade não nos interessa nesse momento, entretanto encarar este corpo dilacerado pela cultura da beleza, ou um corpo desprovido de sentidos racionais (uma marca da subjetividade que nos evoca a certeza que a instância corpo/educando diz mais do que uma corporeidade, porém fala de um compromisso ético de se respeitar o outro/corpo dentro do cômputo escolar, observando os códigos ideativos, afetivos desse corpo como passíveis de relação/aprendizado/ensino) é fator de nosso interesse.

Lembramos de Campos&Campos:

Todos reclamam que são muitos deveres. Professora ameaça: 'continuar conversando terá mais'. [...] Palmas e movimentos a serem seguidos pelos que estão prestando atenção até que todos a imitem é uma estratégia para evitar a dispersão. Eles vigiam os colegas constantemente (2006, p. 31).²¹

Essa vigilância recusa as identidades dos corpos que perfilam na escola. Talvez como estratégia de um poder, esconde-se o corpo que se movimenta através de punições e regras a serem seguidas. Como poderia se dar o traslado de um corpo dócil para um corpo do cuidado de si?

Pela via das afecções, dos afetos, ou indo além: do desejo. E onde nasce esse desejo em nossas investigações? Recorremos a Chauí:

A palavra Desejo tem bela origem. Desviva-se do verbo *desidero* que, por sua vez, deriva-se do substantivo *sidus* (mais usado *sidera*), significando a figura formada por um conjunto de estrelas, isto é, constelações. Porque se diz dos astros, *sidera* é empregado como palavra de louvor – o alto –e, na teologia astral ou astrologia, é usada para indicar a influência dos astros sobre o destino humano, donde *sideratus*, siderado: atingido ou fulminado por um astro. De *sidera*, vem *considerare* – examinar com cuidado, respeito e veneração – e *desiderare* - cessar de olhar (os astros), deixar de ver (os astros) (1990, p. 22).²²

No sentido exposto acima, o desejo move-se com o respeito em examinar com cuidado e veneração, acrescentamos com F. Cros (2014): examinar um cuidado que possibilite uma construção permeável com o trabalho ético.

²⁰ FOUCAULT, M. **Poder-corpo**. In: Microfísica do poder. Rio de Janeiro: Graal, 1996.

²¹ CAMPOS, P. F. M.; CAMPOS, V.: **Escola espaço de convivência**. Relatório - Estágio Supervisionado em Pedagogia. Universidade de Brasília, Faculdade de Educação, 2006.

²² CHAUI, M. **Laços do desejo**. In.: NOVAIS, A (Org). O Desejo. São Paulo: Funarte, 1990.

Essa eticidade, estilística da existência, será constituída da quebra de austeridades que dizem sobre o sujeito histórico. Na Escola, a queda dessa austeridade se dará com o respeito às diversidades que lá se encontram; o trânsito de práticas não somente como avaliações, provas, questionários, horas de chegada e saída, respeito às ordens regimentais da gestão escolar, não! Mas como teleologia do sujeito/educando que se expressa pela via da prática do *cuidado de si* na acepção grega. Como atestam Linhares e Majolo ([s.d], p. 01)²³:

Sendo a construção das Técnicas de si influenciada pela cultura, Foucault relata diferenças nas Técnicas associadas ao cuidado de si em diferentes tempos históricos: Grécia e Contemporaneidade. Além disso, ressalta a precariedade da constituição do sujeito contemporâneo, devido à presença da dimensão individualizante e totalizante, estranha aos gregos.

Grécia	Contemporaneidade
Indissociadas do cuidado dos outros	Individualizante
Busca: * da boa vida; * da transformação da vida em uma obra de arte; * de uma estética da existência	Jogo (conjunto de procedimentos que conduzem a uma verdade) de individualização que isenta o compromisso do sujeito no laço social

Desta feita, o *cuidado de si* é indissociado e não individualizante, buscando uma vida (*bíos*) que seja desfrutada pelo estético (a beleza, o belo) que perfaz o compromisso necessário do laço social estabelecido na atualidade através das *técnicas de si*.

Poderão existir *técnicas de si* para que o sujeito se governe visando governar os outros. Para se compreender essas *técnicas de si* como problematizadora, citamos Frédéric Gros²⁴:

A problematização dessas 'técnicas de si', frequentemente diferenciadas das técnicas de produção, comunicação e dominação, permite a Foucault problematizar um sujeito que não é simplesmente atravessado e informado pelas governabilidades exteriores, mas constrói, em meio a exercícios regulares, uma relação a ser definida. Essa espessura é de um lado a outro

²³ LINHARES, D. R.; MAJOLA, F. **Cuidado de si/Técnicas de si**. [s.d]. Disponível em << <http://www.ufrgs.br/e-psico/subjetivacao/espaco/cuidado-de-si.html>>> Acesso em Janeiro de 2020.

²⁴ "La problématisation de ces 'techniques de soi', souvent différenciée des techniques de production, de communication et de domination, permet à Foucault de problématiser un sujet qui n'est pas simplement traversé et informé par une gouvernabilité externe, mais qui construit, au milieu d'exercices réguliers, une relation ensemble. Cette épaisseur est historique et structurelle, structurant pour l'individu une certaine expérience de lui-même" (GROS, F. *Sujet Moral et soi éthique chez Foucault*. In: FOUCAULT, M. **Subjectivité et Vérité**. Paris: Gallimard, 2014).

histórico, estruturando para o indivíduo certa experiência de si mesmo (2014, p. 308).

E na Escola esses corpos/educandos necessitam aparecer, ser visíveis, para se respeitar as diferenças históricas, bem como desfazer os nós que obliteram o entendimento sujeito/corpo/escola de forma individualizante. Necessita-se de uma prática que compreenda jogos de saberes éticos para compor o que entendemos como Educação do *cuidado de si*. E essa prática se dará com as experiências de si mesmo e acrescentamos: com a finalidade de formar uma ética da existência onde a Escola, como *lócus* privilegiado, seja a que promove esse laço histórico e estruturado contra uma educação verticalizado em detrimento de um ensino e aprendizagem horizontais. Esse modelo se encontra na composição de uma abertura propositiva em que educando e educador sejam copartícipes nos processos educativos indissociáveis através da estética e da ética pelo viés foucaultiano.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Podemos dizer que consideramos os corpos-educandos no âmbito da escola como um dos pontos centrais deste artigo. Com Foucault (1984), aprendemos que uma ordem disciplina e coercitiva traduzem a tradicional maneira de lidar com os educandos. Uma verticalidade que engendra poder individualizante.

Para se opor a esse modelo, pensamos no *cuidado de si* foucaultiano através da ética e da dietética. Ou seja: o reconhecimento que o *cuidado de si* se dará com a observância de práticas que acionam o sujeito às diferenças sem haver dissociação das realidades nas quais eles vivem através de seus corpos – corpos/educandos.

Encarar os saberes educacionais, pela via dos corpos, nos remete ao ensejo que Foucault nos trouxe de pensar a estética da existência como fomentadora do *cuidado de si* no espaço escolar. Esse cuidado sendo pontuado como necessário e mutável, historicamente, dentro da esfera escolar.

REFERÊNCIAS

- CAMPOS, P. F. M; CAMPOS, V.: *Escola espaço de convivência*. Relatório - Estágio Supervisionado em Pedagogia. Universidade de Brasília, Faculdade de Educação, 2006.
- CASTRO, E. *Vocabulário de Foucault: um percurso pelos seus temas, conceitos e autores*. 2 ed. Belo Horizonte: Autêntica editora, 2016.
- CHAUI, M. *Laços do desejo*. In.: NOVAIS, A (Org). *O Desejo*. São Paulo: Funarte, 1990.
- FERREIRA, A. B. H. *Novo dicionário da língua portuguesa*. 2ª edição. Rio de Janeiro. Nova Fronteira. 1986.
- FOUCAULT, M. *Hermenêutica do sujeito*. 3 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2010
- FOUCAULT, M. *História da sexualidade 3: o cuidado de si*. 10 ed. Rio de Janeiro: Graal, 1985.
- FOUCAULT, M. *Poder-corpo*. In: *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1996.
- FOUCAULT, M. *Vigiar e Punir: nascimento da prisão*. 3 ed. Petrópolis: Vozes, 1984a.
- FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade 2: O Uso dos Prazeres*. 5 ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1984.
- FOUCAULT. M. Lacan: o “libertador da psicanálise”. In. *Ditos e Escritos 1: Foucault: problematização do sujeito: psicologia, psiquiatria e psicanálise*. 3 ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014.
- GROS, F. *Sujet Moral et soi éthique chez Foucault*. In. : FOUCAULT, M. *Subjectivité et Vérité*. Paris: Gallimard, 2014.
- LARROSA, J. *Tremores: Escritos sobre a Experiência*. Belo Horizonte: Autêntica, 2016.
- LINHARES, D. R; MAJOLO, F. *Cuidado de si/Técnicas de si*. [s.d]. Disponível em << <http://www.ufrgs.br/e-psico/subjectivacao/espaco/cuidado-de-si.html>>> Acesso em Janeiro de 2020.
- MENDES, C. L. *O corpo em Foucault: superfície de disciplinamento e governo*. Revista de Ciências Humanas. Florianópolis EDFSC, n. 39, abril, 2006.
- MUCHAIL, S. T. *Foucault, mestre do cuidado: textos sobre hermenêutica do sujeito*. São Paulo: Edições Loyola, 2011.
- VEIGA-NETO, A. *Foucault e a Educação*. Belo Horizonte: Autêntica, 2003.

NOTES ON THE BODIES/EDUCANDES

BY THE FOUCAULTIAN VERTEX

ABSTRACT

This article deals with the bodies/learners in the field of Education. The theoretical varnish is the Foucaultian conceptions of vigilance and punishment, *a priori*, which extend to *self-care* practices (FOUCAULT, 2010). Establishing a diachrony and seeking a synchrony between these two themes (docilization and *self-care*), moving towards the aesthetics of existence in Foucault, makes us think that the verticality of powers that are placed in the school context tends to derail the necessary aspects of bodies in their differences and idiosyncrasies. The individualizing act, one of these verticalities, of the bodies/learners in an educational atmosphere may obliterate the operant modes inherent in the discourses of desires, altercations, self-care through Foucaultian ethics and dietetics in the School – not necessarily physical space, but aesthetic. As a conclusion, we seek to recognize that self-care will occur with the observance of practices that trigger subjects to the indissociated vertices of *self-care*.

KEYWORDS: Foucault. Bodies. School.

NOTES SUR LES CORPS/EDUCANDES DE LA VERTICE FOUCAULTIENNE

RÉSUMÉ

Cet article traite des corps/étudiants dans le cadre de l'éducation. Les conceptions de Foucault de la surveillance et de la punition, a priori, sont utilisées comme un vernis théorique, dans lequel s'étendent les pratiques d'autosoins (FOUCAULT, 2010). Instaurer une diachronie et rechercher une synchronie entre ces deux thèmes (docilisation et autosoins), s'orienter vers l'esthétique de l'existence à Foucault, fait penser que la verticalité des pouvoirs placés dans le contexte scolaire tend à rendre les aspects nécessaires irréalisables des corps dans leurs différences et idiosyncrasies. L'acte d'individualisation, une de ces verticalités, des corps/élèves dans une ambiance pédagogique peut anéantir le modus operandi inhérent aux discours des désirs, des altercations, des soins de soi à travers l'éthique et la diététique de Foucault à l'école - espace pas forcément physique, mais esthétique. En conclusion, nous cherchons à reconnaître que les soins personnels auront lieu en observant des pratiques qui déclenchent des sujets aux sommets qui sont inséparables des soins personnels.

MOTS-CLÉS: Foucault. Corps. École.

RECEBIDO EM 07/06/2020

APROVADO EM 25/03/2021

© 2020 Psicanálise & Barroco em revista

<http://www.seer.unirio.br/index.php/psicanalise-barroco/index>

revista@psicanaliseebarroco.pro.br

Departamento de Fundamentos da Educação – DFE/UNIRIO

TRANSEXUALIDADE: A RELAÇÃO ENTRE O FAMILIAR E A ESTRANHEZA

Natália Gonçalves Vieira¹
Vânia Fortes de Oliveira²

RESUMO:

Inquietou-se, desde o início, sobre a dualidade entre agressividade e erótica voltada ao transexual, indagando-se por que tamanha ascensão dos pornôs com essa temática, enquanto o Brasil consta como um dos países que mais mata transexuais. Em qual momento surge a estranheza? Maior com aqueles transexuais que mantêm seus genitais de origem. Percorreu-se um percurso com o auxílio da Psicanálise, pensando qual a relação da estranheza e a familiaridade com esses sujeitos que não se submetem ao processo cirúrgico. Fez-se uma associação à fantasia pré-edipiana, construindo-se uma relação sobre o quanto não se tolera o transexual, mas subverte-se em uma erótica sexual, permanecendo recalcado e ocultado como numa fantasia infantil.

PALAVRAS CHAVES: Transexualidade. Estranheza. Fantasia. Transgênero. Sexualidade.

¹ Psicóloga formada pela Universidade Franciscana – UFN. Pós-graduanda em Clínica Psicanalítica pela Universidade Franciscana – UFN; E-mail: ngvieira23@gmail.com Tel. 55 997157865. Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-9181-9123>

² Professora do curso de Psicologia da Universidade Franciscana – UFN. Mestre em Educação pela Universidade Federal de Santa Maria – UFSM. E-mail: vfoli@gmail.com. Tel. 55 991544939. Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-7356-6097> .

INTRODUÇÃO

O Brasil situa-se como o país que mais mata transexuais no mundo. Entre 2008 e 2014, de acordo com a pesquisa do Transgender Europe (TGEU, 2015), Organização Não Governamental (ONG) que se ocupa dos direitos da população transgêneros, foram registradas 604 mortes em território brasileiro. A partir disso, questiona-se, de imediato, a inquietação que uma pessoa tem ao ponto de querer tirar a vida daquele que apenas exerce o seu direito de cidadão em uma sociedade, o de existir.

Para que a discussão se desenrole, utilizou-se do método pesquisa em psicanálise, com intuito de suscitar as reflexões que o tema carrega, tentando colocar em suspenso a categoria de tabu referente ao assunto, na qual este é inserido na sociedade contemporânea. Dessa forma, toma-se a temática pelo viés psicanalítico justamente como uma forma de lançar um olhar para além da patologização do transexual e das transexualidades, visando contribuir para a teoria psicanalítica ao pesquisar a relação de estranheza do outro com sujeito transexual, que causa incômodo, inquietação e, *aparentemente*, não produz sentimento de familiaridade, somente estranhamento.

A opção pelo método psicanalítico de pesquisa se dá pelo que Iribarry (2003) caracterizou por trabalhar com a impossibilidade de previsão do inconsciente, não podendo jamais existir uma sistematização exclusiva e completa. Trata-se sempre de uma apropriação do autor, que singulariza o tema pesquisado. Diferencia-se das estratégias metodológicas, como abordagens qualitativas e quantitativas de pesquisa, pois essa proposta segue um rumo particular. Sendo assim, buscou-se aprofundar as pesquisas quanto as indagações suscitadas acerca dos transexuais e a historicidade. Os dados informativos acabam tornando explícita a importância do tema colocado em questão durante este escrito, porque nota-se, desde a partida do percurso, uma estranheza referente ao sujeito transexual.

Laqueur (2001) problematiza a concepção de que, durante muito tempo, a arte cênica corpórea era de um mundo no qual os dois gêneros correspondiam a apenas um sexo, no qual as fronteiras entre o masculino e o feminino eram de grau e não de espécie. Essa tentativa de definição do corpo imaginado pelo sexo único dominou a ideia de diferença sexual desde a antiguidade clássica até o final do século XVII.

Sendo assim, nessa concepção, as mulheres eram homens invertidos, logo, menos perfeitas, com exatamente os mesmos órgãos, mas em lugares errados. Em um mundo público, em sua maioria masculino, o modelo de sexo único apresentava o que já era característico na cultura: o homem é a medida de todas as coisas. O padrão do corpo humano e suas representações era – e, de certa forma, ainda permanece sendo – o corpo masculino.

Kehl (2016) levanta a discussão de que, apesar de Freud ter escrito que ninguém nasce homem ou mulher, torna-se homem ou mulher ao atravessar o percurso edípico. Assim, as investigações sobre sexualidade não escapam a tentativas científicas de estabelecer a natureza das sexualidades masculina e feminina, buscando sempre encontrar as suas verdadeiras essências. Até mesmo antes da chegada ao mundo, o bebê tem os significantes homem e mulher como os primeiros a serem designados, antes mesmo de se constituir em sujeito de desejo. A autora ainda fala que a aceitação se dá por essa mínima diferença inscrita no corpo, a qual é necessária para que haja uma constituição, o desejo, a partir da posição desse desejo e do objeto que será privilegiado, além do discurso com o qual se enuncia a presença no mundo.

A sexuação ocorre a partir da travessia edípica, marcada pela identificação de padrões e ideais considerados próprios do gênero, os quais garantirão a pertinência imaginária a um grande subgrupo humano, o dos homens ou o das mulheres. Entretanto, ao mesmo tempo em que a condição de seres de linguagem se inscreve, obrigatoriamente, em um ou outro grupo marcado por características mínimas, a psicanálise não pensa essa pertinência como garantia de uma identidade (KEHL, 2016).

Com isso, Ceccarelli (2017) traz o sentimento de inadequação como bastante singular no sujeito transexual, e principal causador do sofrimento psíquico. De um lado, está a sua anatomia, aquilo considerado natural para a sociedade, e, de outro, a maneira como se sente. A própria terminação transexualidade faz jus a uma reflexão, pois o prefixo “trans” está associado a sexo, sendo que o primeiro sugere que se pode atravessar o corte da sexuação. Dessa forma, o transexual seria aquele que viaja por essa sexuação, indo mais além. Entretanto, ele não se encontra nessa

situação, não troca um sexo por outro, e sim abandona características de um sexo pelas aparências externas de outro.

Os transexuais se encaixam nessa dissonância entre sexo e gênero, na qual a sua constituição perpassa níveis distintos dos processos identificatórios (CECCARELLI, 2017). Esse sentimento de pertencer a outro sexo, que os sujeitos transexuais afirmam, é tão antigo como qualquer expressão da sexualidade humana, perpassando a mitologia greco-romana até aos tempos atuais. Sobre atualidade e transexualidade, uma pesquisa realizada pelo site pornô RedTube classificou o Brasil como um dos países que mais procura pornografia transexual no próprio site (QUERINO, 2018). Dessa forma, colocou-se em dúvida a aparente falta de familiaridade com a transexualidade, buscando, por meio da psicanálise, ver o limiar dessa linha tão tênue entre aquilo que é estranho e aquilo que é familiar e a sua relação com a fantasia.

TRANSEXUALIDADE: SOBRE O FENÔMENO E SUA TRAJETÓRIA

Ao pensar a transexualidade enquanto fenômeno e como se dá a sua trajetória, inicia-se com a ajuda da autora Porchat (2013), que caracteriza o fenômeno transexual como o fato de que, a cada dia, um número maior de pessoas autodiagnosticadas como transexuais se dirigem aos serviços públicos de saúde em busca de terapia hormonal ou cirurgia com intuito de adequar seu corpo ao gênero com o qual se identificam. Dessa forma, fez-se necessário um curto passeio a respeito dos escritos sobre a temática, assim como a sua trajetória enquanto fenômeno.

Os relatos sobre esses acontecimentos demoraram a serem tomados como saber médico: foi somente na década de 20 que apareceram os primeiros fatos sobre cirurgias de mudança de sexo, associados a hermafroditas, com intuito de adequação. Após diversas cirurgias e estudos acerca do fenômeno que surgia, o *transexualismo*, em 1980, foi tomado como doença e catalogado no DSM (Manual Diagnóstico e Estatístico de Transtornos Mentais), ingressando também no CID-10 em 1992. Para as autoras Dias e Zenevich (2014), o fenômeno transexual foi tomado como *transexualismo* a partir do momento em que foi colocado como categoria médica, ao

passo que ser chamado de transexualidade toma o significado de identidade de gênero.

Ainda para as autoras, o momento patologizador da transexualidade serviu para que esta fosse afastada da categoria moral, do conceito de perversão, adentrando, assim, o campo da doença. Contudo, não podemos menosprezar essa mudança, pois passou-se da culpa para o sofrimento do indivíduo. Em um primeiro momento, a patologização teve seus aspectos positivos, no entanto, ao ser considerada doença, o *transexualismo* passou a depender de um terceiro, o saber médico, para que houvesse uma afirmação de sua condição e, posteriormente, uma demanda, a cirurgia. Dessa forma, construiu-se uma experiência totalizante da transexualidade. Assim, há uma única forma de ser transexual: adequando-se ao diagnóstico de *transexualismo*. As autoras salientam que esse é um caminho perigoso, pois, ao se tratar somente como doença e não como identidade de gênero, acaba por se intensificar a patologização (DIAS, ZENEVICH, 2014).

A cirurgia, o processo conhecido como transexualizador, entra como uma condição cultural de aceitação a esse indivíduo que é diagnosticado com *transexualismo*, como uma forma de cessar esse sofrimento de estar em um corpo que não é seu. Entretanto, Dias e Zenevich (2014) abordam justamente o paradoxo criado pela obsessão de que o sofrimento seja um elemento fundante desse diagnóstico de *transexualismo*, sendo que esse sofrimento pode ser aplicado por outras variáveis que não a suposta inadequação da genitália como necessidade de adaptação ao que é considerado normal em função do preconceito social que o rege. Sendo assim, chega-se ao que as autoras chamam de correlação entre necessidade de cirurgia e reconhecimento identitário. Logo, pode ser que o anseio pela cirurgia possa estar muito mais ligado ao reconhecimento social da pessoa transexual do que a sua satisfação íntima.

Amaral (2011) verifica que a construção da transexualidade enquanto entidade nosológica psiquiátrica está diretamente relacionada à medicalização da demanda de transexuais por modificação de sexo no século XX. Essa possibilidade de atender ao anseio de redesignação sexual a partir da viabilidade técnica e reconceitualização do sexo tornou a condição transexual uma questão médica, criando parâmetros para sua

assistência. Dessa forma, a compreensão do acesso à saúde dos transexuais ficou restrita à sua definição diagnóstica e de uma perspectiva de correção de sexo.

Porchat e Silva (2010) questionavam-se sobre a necessidade da cirurgia de redesignação de sexo para o reconhecimento legal da pessoa com seu “novo” gênero, situando esse aparato médico-jurídico como criador da ilusão de um transexual oficial, que precisa de um pênis ou uma vagina para ascender às suas respectivas masculinidade e feminilidade. Todavia, conforme Maria Rita Kehl (2016) enuncia, pelo viés psicanalítico, que tem como ética a constituição dos sujeitos, é sempre precedida subjetivamente de algumas definições no campo do Outro. Dessa forma, uma destas é a que identifica o sujeito enquanto homens ou mulheres a partir do sexo biológico, que pertence à ordem do Real. Sendo assim, somente até aqui é possível aceitar a premissa freudiana de que “anatomia é destino”.

Seguindo a lógica que Kehl (2016) aborda em seu livro *Deslocamentos do feminino*, existe a posição de sujeito no discurso, que é diferente do gênero citado acima, mas articula-se, sendo de ordem simbólica, como sujeito ou objeto de discurso, o que corresponde à distinção freudiana de “ativo” e “passivo” para as posições masculinas e femininas. No plano imaginário, há a masculinidade e a feminilidade, compostas por identificações que estruturam o Eu da forma como cada um se organiza em relação ao trinômio falo/falta/desejo. Uma composição típica da “masculinidade” é acreditar-se portador de um falo e desejar com isso, por exemplo, satisfazer e completar a posição do corpo castrado. Já a feminilidade se organiza em torno do imaginário da falta, ou seja, a mulher não tem o falo.

Fundamentando-se nessas percepções, coloca-se em suspenso a necessidade de enquadrar a transexualidade em uma lógica médica. Para Ceccarelli (2017), trata-se, justamente, de destacar a importância de que não se devem isolar as transexualidades como entidades nosológicas bem definidas, dando a entender como uma patologia, e sim como manifestações da sexualidade como qualquer outra. A partir disso, como em todo processo psicosssexual, existem transexuais psicóticos, neuróticos, perversos, etc. Tampouco se trata de um desejo de pertencimento a outro sexo ou um delírio, mas sim de uma evidência inquestionável de que o sujeito é do outro sexo. Ademais, é de extrema importância deixar clara a distinção entre

transexual e travesti, pois o segundo brinca com a dimensão do feminino e masculino, tendo o pênis como algo que constitui sua sexualidade.

Ceccarelli (2017) ainda aborda que a extensão do fetichismo da travesti no uso de roupas femininas, que servem para esconder algo prestes a ser revelado, não existe para o transexual, assim como a importância do pênis na dinâmica psíquica da travesti, que não apresenta dúvidas quanto à identidade sexual, que é masculina. Retornando à distinção entre sexo e gênero, consegue-se separar melhor o que diz respeito à sexualidade e à função do sexo. Essa particularidade é fundamental para se separar o transexual de outros sujeitos, como travestis, homossexuais, etc., pois ele sabe a qual grupo pertence os seus órgãos (sexo), mas sente-se de uma maneira oposta a eles (gênero).

Doravante, questiona-se a importância da cirurgia para que um transexual seja aceito enquanto sujeito de sua própria história, sujeito de desejo. A estranheza diminui ao se encarar um transexual completamente adaptado às visões comuns de homem e mulher, respectivamente, pertencentes de pênis e vagina? Qual a inquietação em deparar-se com uma mulher com pênis e um homem com vagina? Pergunta-se acerca de uma fantasia um tanto quanto familiar.

TRANSEXUALIDADE: A (IM)POSSIBILIDADE DE CONCEITUAR O ESTRANHO

Para Butler (2016), a concepção de que anatomia é destino sempre causou muitos questionamentos, e, a partir disso, concebeu-se a distinção entre sexo e gênero justamente para refutar a premissa Freudiana. Sendo assim, se o gênero são os significados culturais assumidos por um corpo sexuado, não se podendo afirmar que ele dependa de um sexo de uma forma ou de outra. Quando esse status de gênero construído é teorizado como independente do sexo, torna-se um artifício flutuante, com a consequência de que homem e masculino podem facilmente significar tanto um corpo feminino como um masculino, e vice-versa com o feminino. Sendo assim, lembra-se o que Maria Rita Kehl (2016) fala sobre a sexuação a partir da travessia edípica.

Dessa forma, usa-se o pensamento de Ceccarelli (2017), que dialoga sobre os transexuais, sujeitos cujo sentimento de identidade sexual não concorda com a

realidade anatômica, manifestam-se por uma exigência compulsiva, imperativa e inflexível de “adequação de sexo” – expressão que o autor vai trazer como própria dos transexuais. Eles não apresentam nenhum conflito psíquico; se isso existe, é em função de questões socioculturais. O problema que se desenrola é muito mais na cena corporal do que na vida psíquica, de modo que o transexual não tem dúvidas sobre sua identidade sexual, é o “corpo que vai mal” (p. 27).

Ceccarelli (2017) caracteriza a “identidade” como essa vivência íntima que dá o sentimento, de certa forma, enganoso, mas ainda sim indispensável de um conhecimento de si, que garantiria que “eu sou eu mesmo e não outra pessoa”. Sendo assim, o sentimento de pertencer ao gênero masculino ou ao feminino está intrinsecamente ligado à questão identitária. Assim, quando alguém diz “eu”, implicitamente está o sexo e o gênero ao qual o sujeito tem a sensação de pertencer. Finalmente, trata-se de uma relação que marca a semelhança entre dois elementos, tão grande que quase parecem idênticos. Por isso, muito se fala em “identidade de um povo”, na qual guerras étnicas são travadas no intuito de preservar o que é próprio. Portanto, o insuportável da diferença pode ser uma ameaça tão grande ao ponto de o sujeito preferir morrer a perder sua identidade.

Conforme Miranda (2015), é preciso construir, pela via dos semblantes, um parecer homem, parecer mulher. Para ela, um transexual masculino, ao construir-se como mulher, sabe mais o que é ser uma mulher do que uma mulher cis demonstrando que o suposto original é apenas uma construção. Não existiria uma identidade sexual de base; a um sujeito dividido se acrescentam atributos femininos e masculinos, mas nenhum destes produz identidade sexual. Ainda segundo a autora, não se trata no transexual da certeza de sentir-se homem ou mulher em um corpo trocado, a afirmação da qual se trata é que existe, no remédio, uma solução para esse mal-estar dos transexuais, assim como a cirurgia.

Porchat e Silva (2010) dizem que as características daquilo que seria um “transexual verdadeiro” vêm sendo questionadas até mesmo no campo do saber médico, porque tornaram-se normas a serem imitadas por pessoas transexuais, apenas com o intuito de se encaixarem em estereótipos que regulam a realização ou não da cirurgia de redesignação de sexo. O transexual considerado “verdadeiro” teria aversão aos seus genitais, não aceitaria o corpo, seria assexuado, não se masturbaria

e esperaria a cirurgia para poder se relacionar sexualmente. As autoras ressaltam a ironia de que, além da ideia de alguém definir o que é homem e mulher, masculino e feminino, também existe a tentativa de definir o que seria um transexual verdadeiro.

A partir dessas questões acerca dos transexuais e os movimentos psicosssexuais, Ceccarelli (2017) questiona-se sobre o complexo de castração, se as crianças reagem diferente porque já pertencem a um grupo ou se é essa etapa que as diferencia. Na primeira opção, todos os destinos dos processos identificatórios estariam à mercê do constitucional, sendo a identificação ao genitor do mesmo sexo o resultado natural devido à diferenciação dos sexos, a premissa de que anatomia é destino.

Na segunda opção, embora a anatomia desenrole um papel relevante no complexo de castração, não se dá como uma garantia, devendo-se, primeiro, posicionar-se como menino ou menina para, depois, identificar-se com aspectos culturais do feminino e do masculino. A partir dessa perspectiva, as variáveis que o sujeito passa para enfrentar a construção da psicosssexualidade, tanto a feminilidade quanto a masculinidade, não coincidem com a anatomia do sujeito necessariamente.

Paulo Roberto Ceccarelli (2017) diz que, apesar de o complexo castração tomar formas diferentes no menino e na menina, devido aos processos de identificação e o lugar que a criança ocupa no narcisismo dos pais, a função fálica pode se inscrever em desacordo com a anatomia do sujeito, sendo que esta, quando em constituição, decorre do olhar do Outro. O autor toma como hipótese que a solução transexual foi a única resposta possível que esse sujeito pode dar para sobreviver psiquicamente, encarnando um personagem sem levar em conta seu sexo anatômico. Assim, esse discurso que é endereçado à criança, futuro transexual, é direcionado a outro que não corresponde ao seu sexo. Aparentemente, todo o casal faz projetos para o novo integrante da família, criam expectativas, endereçam sonhos e projeções, por outro lado, aceitar, caso a criança não seja do sexo desejado, que ela possa vir a ter projetos diferentes dos pensados pelos pais, representa fazer luto da criança que já existia no imaginário destes.

Stona (2017) diz que, ao deparar-se, principalmente, com a clínica dos transexuais, é de suma importância salientar que o sujeito tende a afirmar-se, desde muito cedo, habitando um gênero que não lhe pertence. O sofrimento emerge no

imperativo de se tornar uma coisa ou outra, o que prova angústia, situando-a para além daquela de não pertencimento, apesar da discriminação diária que impõe o que é ser homem e o que é ser mulher. Para a psicanálise, não existe um lugar de verdade sobre o “homem” ou a “mulher”, então, quem teria a verdade de sua própria história se não o sujeito?

Para Ceccarelli (2017), a impossibilidade de elaborar esse luto da criança imaginada é justamente o que se evidencia na perspectiva do futuro transexual. Desse modo, antes do nascimento, no inconsciente daqueles que acolhem a criança, o lugar e o sexo já estão pré-estabelecidos. Devido às circunstâncias, os processos psíquicos que levam a uma construção da identidade sexual conforme o sexo anatômico se encontram travados por identificações primárias engessadas. Para que haja uma constituição de sujeito, é necessário devastar a representação narcísica da criança imaginada. Para os que se tornam transexuais, parece que lhes foi atribuída uma expectativa, de tal forma, tão rígida, que não existe outra via se não corresponder a esse imaginário. Assim, a criança permanece presa à imagem do espelho, mesmo que em desacordo com o sexo anatômico, mas em ressonância com o narcisismo dos pais.

Dessa maneira, Ceccarelli (2017) conclui que o transexual assume os fantasmas de quem o acolheu no mundo, é predestinado a preencher um vazio para evitar que um luto seja elaborado e, a partir disso, nega a anatomia do corpo e a realidade se transforma. Existe a imagem que o transexual se identifica, aquela que ele acredita ter capturado no olhar do Outro. É a partir dessa imagem que se constitui o sentimento de identidade sexual. Porém, também existe a imagem que ele teve que recalcar, mas que sempre retorna como um vulto onde quer que esteja. A partir disto, situa-se o paradoxo que faz morada nesses sujeitos e, ao manifestar-se, produz tanta estranheza ao outro.

A PSICANÁLISE FREUDIANA E A SEXUALIDADE

Não há como partir e seguir em um percurso sem adentrar aquilo que lhe faz ser possível, tal como as explanações audaciosas de Freud, em sua época, referentes a sexualidade. Freud (1905), coloca em suspenso a questão dos conceitos feminino

e masculino, apontando que, caso estes tivessem conteúdo mais definido, seria possível afirmar que a libido é, por necessidade e por regra, de natureza masculina, apareça ela no homem ou na mulher e independentemente do seu objeto. Porém, em 1933, ele destaca que a libido desconhece o sexo apesar de sua natureza masculina ou não.

Em nota de rodapé acrescentada em 1915, Freud (1905) destaca o emprego de “masculino” e “feminino” no sentido de atividade e passividade, justificando que, ao designar a libido como masculina, a pulsão é sempre ativa, mesmo quando coloca para si uma meta passiva. Na mesma nota, acrescenta que, no caso do ser humano, nem no sentido biológico nem psicológico, acha-se uma pura masculinidade ou feminilidade. Cada pessoa apresenta uma mescla de características biológicas do seu sexo com traços biológicos do outro sexo, assim como uma combinação de atividade e passividade.

Sendo assim, aborda-se aquilo que Freud vai chamar de Complexo de Édipo e suas consequências na sexualidade dos sujeitos. Explana-se acerca sempre do masculino como exemplo inicial, dessa forma, Freud, em 1923, aborda sobre o garoto pequeno que se dá conta de que, entre homens e mulheres, existe uma distinção, mas, inicialmente, não tem por que relacionar isso com uma diferença anatômica genital. Somente depois, essa ausência de pênis é vista como resultado de uma castração e, a partir daí, ele precisa se haver com a tarefa de lidar ele próprio com essa ameaça.

A partir do Complexo de Édipo, colocam-se duas possibilidades de satisfação ao menino: uma ativa e outra passiva. De forma masculina, o filho pode colocar-se no lugar do pai e, tal como este, relacionar-se com a mãe, vendo o pai como um empecilho ou querendo se fazer amar pelo pai, substituindo a mãe, caso em que a mãe se torna supérflua. Perceber a possibilidade castração punha fim às duas possibilidades de obter satisfação do Complexo de Édipo, pois, de certa forma, ambas acarretavam a perda do pênis, uma, a masculina, como castigo, e a feminina, como pressuposto. Nesse conflito, normalmente o Eu da criança se afasta do Complexo de Édipo (FREUD, 1924).

Referente à menina, o clitóris se comporta, inicialmente, como um pênis, mas, na comparação com o masculino, ela percebe que algo tem de diferente, sentindo esse fato como uma desvantagem e razão para inferioridade. Por algum tempo, existe

a consolação de que mais tarde o órgão venha a crescer como o de um menino. Sendo assim, a menina não entende essa falta como uma característica sexual, e sim pela hipótese de que um dia já possuiu um membro do mesmo tamanho e depois foi castrada. A partir disso, resulta-se a diferença essencial de que a menina aceita a castração enquanto o menino teme a possibilidade (FREUD, 1924).

O complexo de Édipo na menina é muito mais inequívoco do que o no menino, porque, conforme experiências do autor, raramente vão além da substituição da mãe e da postura feminina diante do pai. Entretanto, admite que a compreensão desses processos de desenvolvimento da garota é insatisfatório, cheio de pontos obscuros (FREUD, 1924).

Freud (1931) também salienta que, na mulher, o Complexo de Édipo é o resultado de um longo desenvolvimento, criado por influência da castração e não destruído, como no menino, escapando as fortes influências hostis que atuam de forma destruidora no homem e que, de fato, com muita frequência, acabando não sendo superado pela mulher. O Complexo de Édipo tem caráter tão significativo que não tem como deixar de ter consequências sobre a forma como nele se entrou e dele se saiu. Para o menino, essa etapa não é simplesmente reprimida, é despedaçada com o choque da ameaça da castração, enquanto, na menina, falta motivo para a destruição do Complexo de Édipo, a castração já produziu o seu efeito, que foi o que a compeliu para a situação (FREUD, 1925).

Freud (1925) ressalta que o complexo de castração sempre age no sentido de seu conteúdo, inibindo e limitando a masculinidade e promovendo a feminilidade. Tanto no garoto como na garota, o Complexo de Édipo tem duplo sentido, ativo e passivo, correspondendo à disposição bissexual, ou seja, o garoto quer também assumir o lugar da mãe como objeto amoroso do pai, que se designa como postura feminina.

Mais adiante, no mesmo texto, diz que o reconhecimento da diferença sexual anatômica impele a menina a afastar-se da masculinidade, em novas trilhas que levam ao desenvolvimento da feminilidade. Admite que a maioria dos homens não atinge o ideal de masculino, que todos os indivíduos, graças à disposição bissexual e a herança genética cruzada, reúnem, em si, caracteres masculinos e femininos, fazendo

com que a masculinidade e feminilidade puras permaneçam sendo construções teóricas de conteúdo incerto.

Ao deparar-se com outro ser humano, a primeira distinção a ser feita é se é “macho ou fêmea”, habituando-se a distinguir com tranquila certeza. Dessa forma, macho é o produto sexual masculino, o espermatozoide, enquanto fêmea é o óvulo e o organismo que o abriga. A ciência chama atenção para o fato de que algumas partes estão presentes em ambos os corpos, ainda que estado atrofiado e, por intermédio disso, são vistos sinais de bissexualidade, como se o indivíduo não fosse apenas homem ou mulher, mas sempre as duas coisas, apenas um tanto mais de uma que da outra (FREUD, 1925).

Sendo assim, a masculinidade ou a feminilidade é uma característica desconhecida, que a anatomia não pode apreender. No campo da psicologia, habitua-se a empregar “masculino” e “feminino” como atributos psíquicos. Quando se fala em masculino, normalmente se quer dizer ativo e, quando falam em feminino, passivo, atenuando-se para não subestimar a influência da organização social, que empurra a mulher para situações passivas (FREUD, 1933). Doravante, adentra-se o campo da fantasia e da estranheza, buscando, dentro do possível, discorrer sobre a relação destas com a familiaridade.

TRANSEXUALIDADE: O FANTASIAR E A ESTRANHEZA

Freud, em 1908a, em seu texto intitulado *Sobre as teorias sexuais infantis*, destaca a atenção atraída pela existência de dois sexos entre os seres humanos, que, apesar de muito semelhantes, marcam suas diferenças em sinais exteriores. Para o autor, é importante ressaltar que as crianças não elegem essa diferença como ponto inicial de suas indagações sobre os problemas do sexo, visto que conhecem os pais desde que podem se lembrar, tomam a presença deles como uma realidade que não necessita de uma maior investigação.

Torna-se significativa a maneira como as crianças reagem às informações que chegam, de modo que, em algumas, o recalque sexual avançou tanto, que nada desejam escutar, permanecendo inscientes até tarde, aparentando não saber. O impulso de saber não desperta de forma espontânea, geralmente sendo motivado pela

chegada de uma nova criança ou pela observação que fazem de outras famílias (FREUD, 1908a).

Para o decorrer deste escrito, aborda-se a primeira teoria sexual infantil, que Freud discorre atentamente em 1908a. Esta, a primeira sobre a diferenciação anatômica sexual, liga-se diretamente à não consideração dessa diferença, comum nas crianças. Consiste em atribuir a todas as pessoas, também as do sexo feminino, um pênis, como o que o menino conhece do seu próprio corpo. Nota-se que a ideia da mulher com pênis retorna mais adiante na vida adulta, como nos sonhos, em excitação sexual noturna. As formações hermafroditas raramente admitidas na natureza causam enorme aversão quase sempre, assemelhando-se à menor tolerância para os transexuais que não realizam cirurgia, como uma mulher trans que resolve manter seu órgão genital de origem.

O efeito da ameaça de castração, para Freud (1908a), é proporcional ao valor dado a essa parte do corpo, que é bastante profunda e duradoura. Há lendas e mitos que revelam, na vida emocional infantil, o temor que se liga ao complexo de castração, que, de certa forma, também é lembrado, posteriormente, com certa repugnância. Ao pensar nos exemplos de Freud, do menino, seria o assustador homem castrado, que se assemelha a um homem trans que resolveu não passar pelo processo de redesignação sexual.

Dessa forma, adentra-se no campo da fantasia para guiar o pensamento sobre a estranheza da transexualidade. Freud, em seu texto *O escritor e a fantasia* (1908b), salienta que o ato de fantasiar não pode ser observado tão facilmente, pois o adulto envergonha-se e tende a esconder suas fantasias dos outros, mantendo-as como seu bem mais íntimo. Se fosse colocado em situações de escolha entre confessar transgressões ou fantasias, ficaria com a primeira. Para ele, tais fantasias são únicas, mal sabe que criações similares são comuns em outras pessoas.

No mesmo texto, Freud (1908b) discorre sobre as atividades da fantasia, no qual ele salienta que apenas uma pessoa insatisfeita fantasia, pois desejos não satisfeitos são força motriz para as fantasias, sendo cada uma destas uma realização de desejo, uma correção de uma realidade insatisfatória. Traz para a discussão também o sentido dos sonhos, que, geralmente, permanecem obscuros. Isso vem do fato de que, à noite, também se despertam desejos dos quais se envergonha, sentindo

a necessidade de ocultar de si, afinal foram recalçados por um motivo, empurrados para o inconsciente, mas tendem a retornar, como já frisado, sobre os sonhos de excitação noturna referentes à mulher com pênis.

Para Freud (1908b), a relação da fantasia com o tempo é muito significativa, podendo dizer que ela flutua em três tempos. Dessa forma, ele traz que o trabalho psíquico parte de uma impressão atual, uma situação no presente que foi capaz de despertar um dos grandes desejos do indivíduo, retrocedendo a lembrança de uma vivência anterior, comumente infantil, na qual esse desejo era realizado. A partir disso, cria-se uma situação ligada ao futuro, que se mostra como realização daquele desejo, justamente a fantasia, que carrega traços de sua origem. Portanto, passado, presente e futuro encontram-se perfilados na linha do desejo que os atravessa.

Slavoj Žižek (2010) também abarca essa discussão acerca da fantasia e o desejo no capítulo intitulado *De Che vuoi? à fantasia: Lacan de olhos bem fechados*, inserido no livro *Como ler Lacan*. O autor trata do desejo do próximo como um enigma, não somente para si, mas como também para o próximo. Discorre sobre o *che vuoi* de Lacan, dizendo que não pergunta apenas “o que queres?”, mas sim “O que o incomoda? O que é isso em você que o torna tão insuportável não só para nós, mas também para você mesmo, e que você mesmo obviamente não controla?” (Ibid., p. 56.) Pode-se pensar aqui o sujeito transexual, com toda a estranheza que causa ao outro, que nem mesmo ele sabe dizer o porquê dessa inquietação.

Žižek (2010) questiona-se, então, sobre o que é a fantasia em seu sentido mais fundamental, ressaltando que o paradoxo ontológico da fantasia reside no fato de que ela causa uma subversão naquilo considerado objetivo e subjetivo. Por definição, ela é não objetiva (algo capaz de existir sem as percepções do sujeito), no entanto, ela também não é algo subjetivo (que seria algo que pertence às instituições conscientes, experimentadas pelo sujeito). O autor a classifica como pertencendo à bizarra categoria do objetivamente subjetivo, o modo como as coisas, objetivamente, parecem ser, mesmo que não pareçam ser dessa maneira.

Para avançar na discussão, usa-se o que Freud (1919), em seu texto intitulado *Das Unheimlich*, traduzido sob dois títulos *O estranho* e *O inquietante*, problematiza justamente a palavra *Unheimlich*, que será tomada aqui como a tradução de “estranho”, dizendo que é tudo aquilo que deveria permanecer secreto, oculto, mas

que apareceu. Para contextualizar, aborda também o *Heimlich*, que seria aquilo familiar, amável, confiante, um local livre de “fantasmas”. Para Freud, *Heimlich* é uma palavra que desenvolve o significado na direção de uma ambiguidade até coincidir com seu oposto. Sendo assim, *Unheimlich* é, de certa forma, uma espécie de *Heimlich*, m estranho familiar.

O uso da linguagem, para Freud (1919), faz o *Heimlich* transformar-se em seu oposto, o *Unheimlich*, pois este não é de fato algo novo ou alheio, mas algo há muito familiar à psique, que, apenas mediante o processo de recalque, afastou-se dela. Esse vínculo com o recalque é o que esclarece o estranho ser algo que deveria permanecer oculto, mas aparece, retorna. Sendo assim, mais adiante, no próprio texto, Freud ressalta que, frequentemente, homens neuróticos consideram o genital feminino algo estranho para eles. Contudo, esse estranho seria apenas a entrada do antigo lar da criatura humana, local que cada um habitou uma vez, primeiramente. Portanto, ele discorre sobre o estranho (*Unheimlich*) ser o que, em outro momento, foi familiar (*Heimlich*), velho conhecido. O sufixo *un*, nessa palavra, seria a marca do recalque.

A partir disso, pensa-se o sujeito transexual e a relação com esse estranho. Estranha-se por que é demasiadamente familiar? Se passou pela marca do recalque, discorre sobre um desejo atravessado pela fantasia. Freud (1919) traz que a fonte do sentimento de estranheza não trata de uma angústia infantil, mas um desejo infantil. Aproxima-se da fantasia da mulher fálica, possuidora de um pênis, e do homem castrado: fantasias infantis perpassadas pela ordem do desejo, que são recalçadas, mas retornam sobre representações até mesmo realísticas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A partir desse percurso teórico, torna-se possível suscitar algumas questões referentes ao tema pesquisado, seguindo a lógica proposta. Primeiramente, colocar em suspenso o conhecimento já adquirido referente a questões transexuais, como uma doença autodiagnosticável, que somente a cirurgia pode corrigir. O sujeito transexual não operado é mais difícil de vislumbrar em uma sociedade, pois a ideia de atributos de um sexo com o genital de outro é, de fato a principal estranheza que eles causam, o desconforto, a inquietação. Ao desenrolar das palavras, consegue-se,

ao menos, pensar, por intermédio da psicanálise, de onde vem esse sentimento aparentemente não familiar.

A estranheza que se deposita no sujeito transexual pode sim vir a ser representação de um recalque daquilo que, outrora, perpassou o campo do familiar, da fantasia pré-edipiana. O que mais real que uma mulher peniana, demonstrando um imaginário falicismo, que é o que a imagem de uma mulher trans que não realiza a cirurgia de redesignação sexual pode evocar na mais tenra fantasia?

Assim, como o horror a castração, que pode ser materializado na imagem de um homem trans não operado, um homem sem pênis, a proximidade da fantasia é aquilo que a torna mais assustadora, pois Freud, em seu texto *O Estranho* (1919), coloca o *Heimlich* (familiar) como o local livre de “fantasmas”. O transexual seria, então, a representação daquilo muito familiar, recalcado e que retorna causando estranheza?

Questiona-se, portanto, se é desse lugar de estranhamento com aquilo que, em algum momento, perpassou o campo da familiaridade que vem a agressividade, pois, como evidenciado no começo desse percurso, o Brasil consta como um dos países que mais mata transexuais no mundo. Mata-se aquilo no qual, de certa maneira, reconhecem-se resquícios de fantasias? Entretanto, ao mesmo tempo, debruça-se sobre sites pornográficos virtuais para obter prazer carnal em vídeos que retratam justamente erótica transexual. Não se tolera, mas subverte-se. Escondido, oculto. Seria assim que os transexuais deveriam ficar? À margem da sociedade? Apenas na subversão erótica? Como recalque de uma fantasia infantil?

Para Žižek (2010, p. 57), “o próximo é a Coisa (Má) que se esconde potencialmente sob cada face humana familiar.” Encerra-se esta vivência teórica não com respostas prontas, não com soluções e, muito menos, com ânimos dóceis sobre o tema pesquisado, mas sim com indagações ainda mais veementes sobre esse familiar tão estranho, estranho ao ponto de gerar violências e mortes, mas inquietantemente também prazer.

REFERÊNCIAS

AMARAL, D. M. *Os desafios da despatologização da transexualidade: reflexões sobre a assistência a transexuais no Brasil*. 2011. 107 f. Tese (Programa de Pós-graduação em Saúde Coletiva – Doutorado)–Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2011.

BUTLER, J. *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. 10. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2016.

CECCARELLI, P. R. *Transexualidades*. 3. ed. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2017. (Coleção Clínica Psicanalítica).

DIAS, M. B.; ZENEVICH, L. Um histórico da patologização da transexualidade e uma conclusão evidente: a diversidade é saudável. *Gênero e Direito*, n. 2, p. 10-23, 2014. Disponível em: <<http://www.periodicos.ufpb.br/ojs/index.php/ged/article/view/20049/11794>>. Acesso em: 10 out. 2018.

MIRANDA, E. da R. Transexualidade e sexuação: o que pode a psicanálise. *Trivium*, ano 6, p. 52-60, 2015. Disponível em: <<http://pepsic.bvsalud.org/pdf/trivium/v7n1/v7n1a06.pdf>>. Acesso em: 20 out. 2018.

FREUD, S. Três ensaios sobre a teoria da sexualidade. In: _____. *Obras completas*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1905/2016. v. 14. p. 13-172.

FREUD, S. Sobre as teorias sexuais infantis. In: _____. *Obras completas*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1908a/2016. v. 14. p. 391-411.

FREUD, S. O escritor e a fantasia. In: _____. *Obras completas*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1908b/2016. v. 14. p. 325-338.

FREUD, S. O estranho. In: _____. *Obras completas*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1919/2016. v. 14. p. 329-376.

FREUD, S. A organização genital infantil. In: _____. *Obras completas*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1923/2016. v. 16. p. 169-175.

FREUD, S. A dissolução do complexo de Édipo. In: _____. *Obras completas*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1924/2016. v. 16. p. 183-192.

FREUD, S. Algumas consequências psíquicas da diferença anatômica entre os sexos. In: _____. *Obras completas*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1925/2016. v. 16. p. 284-299.

FREUD, S. Sobre a sexualidade feminina. In: _____. *Obras completas*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1931/2016. v. 18. p. 372-398.

FREUD, S. A feminilidade In: _____. *Obras completas*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1933/2016. v. 18. p. 263-293.

IRIBARRY, I. N. O que é pesquisa psicanalítica? *Ágora*, v. 6, p. 115-138, 2003. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1516-14982003000100007>. Acesso em: 29 maio 18.

KEHL, M. R. *Deslocamentos do feminino: a mulher freudiana na passagem para a modernidade*. 2 ed. São Paulo: Boitempo, 2016.

LAQUEUR, T. *Inventando o sexo*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2001.

PORCHAT, P.; SILVA, G. F. da. Intervenções no corpo como marcadores de gênero no fenômeno transexual. *A Peste*, v. 2, n. 2, p. 412-421, 2010. Disponível em: <<https://revistas.pucsp.br/index.php/apeste/article/view/16639/12491>>. Acesso em: 28 set. 2018

QUERINO, R. País que mais mata trans no mundo, Brasil é também o que mais acessa pornô do gênero, reforça pesquisa. ObservatórioG, 2018. Disponível em: <https://observatoriog.bol.uol.com.br/noticias/2018/05/pais-que-mais-mata-trans-no-mundo-brasil-e-tambem-o-que-mais-acessa-pornos-do-genero-reforca-pesquisa?fbclid=IwAR2NlrDONk9V2G56bnqnqKgWDRg3g4nY3mYi2-8_qPx_nhd_v9aisSCo-Ok>. Acesso em: 10 maio 2018.

SLAVOJ, Z. De Che vuoi? à fantasia: Lacan de olhos bem fechados. In: _____. *Como Ler Lacan*. Tradução Maria Luiza X. de A. Borges. Rio de Janeiro: Zahar, 2010. p. 53-76.

STONA, J. Anatomia não é destino: um ensaio sobre as transexualidades. *Rev. APPOA*, n. 264, março de 2017. Disponível em: <http://www.apoa.com.br/correio/edicao/264/anatomia_nao_e_destino_um_ensaio_sobre_as_transexualidades/419>. Acesso em: 09 jun. 2018.

TGEU. Trans muderder monitoring 2015. *Transgender Europe*, 2015. Disponível em: <https://tgeu.org/tmm-idahot-update-2015/?fbclid=IwAR0G4XvINWIX7Sbx18mqJba2BUjhVN7GGOCieahMWAhIpbHZh_17BcCtjTI>. Acesso em: 12 maio 2018.

TRANSEXUALITY: THE RELATIONSHIP BETWEEN FAMILIAR AND ODDNESS

ABSTRACT:

Since the beginning, we were concerned about the duality between aggression and the erotica focused on the transsexual, wondering why such a rise in pornography with this theme, while Brazil is one of the countries that kills the most transsexuals. At what moment does the oddness arise? Bigger with those transsexuals who keep their genitals of origin. A journey was made with the help of Psychoanalysis, thinking about the relationship between oddness and familiarity with these subjects who do not undergo the surgical process. An association was made with pre-Oedipal fantasy, building a relationship about how much the transsexual is not tolerated, but subverts into a sexual erotic, remaining repressed and hidden as in a childlike fantasy.

KEYWORDS: Transsexuality. Oddness. Fantasy. Transgender. Sexuality.

TRANSEXUALITÉ: LA RELATION ENTRE LA FAMILLE ET L'ÉTRANGE

RÉSUMÉ

Depuis le début, il s'inquiète de la dualité entre agressivité et érotisme à destination des transsexuels, se demandant pourquoi une telle montée de la pornographie sur ce thème, alors que le Brésil est l'un des pays qui tue le plus de transsexuels. À quel moment se produit l'étrangeté? Plus grand avec les transsexuels qui gardent leurs parties génitales d'origine. Un voyage a été fait avec l'aide de la psychanalyse, en pensant à la relation entre l'étrangeté et la familiarité avec ces sujets qui ne subissent pas le processus chirurgical. Une association a été faite avec le fantasme pré-œdipien, établissant une relation sur combien le transsexuel n'est pas toléré, mais se transforme en érotique sexuel, restant réprimé et caché comme dans un fantasme d'enfance.

MOTS-CLÉS: Transsexualité. Étrangeté. Fantaisie. Transgenres. Sexualité.

RECEBIDO EM 25/06/2020

APROVADO EM 24/03/2021

© 2020 Psicanálise & Barroco em revista

<http://www.seer.unirio.br/index.php/psicanalise-barroco/index>

revista@psicanaliseenbarroco.pro.br

Departamento de Fundamentos da Educação – FDE/UNIRIO

COMPRAR E GOZAR: UMA LEITURA PSICANALÍTICA DO CONSUMISMO NA INFÂNCIA

Michaela Carla Laurindo¹

Aline Vanelli Pelizone²

Geovane dos Santos Rocha³

RESUMO

O presente estudo realiza uma leitura do consumismo infantil na contemporaneidade nutrido pelo sistema capitalista. Emprega, para tanto, uma revisão bibliográfica de cunho psicanalítico, principalmente das obras de Freud e Lacan. Percebeu-se, a partir disso, que o sujeito, ao buscar integralidade, se lança em uma procura para recuperar aquilo que, um dia, supostamente lhe trouxe satisfação sem igual. Este objeto, na infância, assume a forma dos vários bens de consumo ofertados para essa faixa etária - uma boneca, um carrinho de controle remoto, entre vários outros. Entretanto, o objeto de satisfação primária que se busca reencontrar nunca existiu enquanto tal, fazendo com que sua busca não tenha um fim.

PALAVRAS-CHAVES: Consumismo. Psicanálise. Infância. Discurso do Capitalista.

¹ Professora orientadora. Psicóloga Clínica. Especialista em Psicanálise pela Universidade de Marília. Mestre em Filosofia pela PUCPR. Docente e Orientadora de Estágio em Psicologia Clínica, na abordagem Psicanalítica, na PUCPR, Campus Toledo/PR. Residente na cidade de Toledo, estado do Paraná, Brasil. Telefone: (45)999730212. E-mail: michaela.laurindo@pucpr.br.

² Psicóloga graduada pela PUCPR campus Toledo. Residente na cidade de Cascavel, estado do Paraná, Brasil. Telefone: (45)998202520. E-mail: aline.vaneli@gmail.com. ORCID <https://orcid.org/0000-0003-1125-0200>

³ Psicólogo graduado pela PUCPR campus Toledo. Especialista em Psicanálise Clínica pela PUCPR campus Toledo. Mestrando em Educação pela UNIOESTE. Psicólogo escolar no município de Realeza/PR. Residente na cidade de Realeza, estado do Paraná, Brasil. Telefone: (45)998270930. E-mail: geovanesdarocho@outlook.com ORCID <https://orcid.org/0000-0002-4706-3426>

INTRODUÇÃO

Crianças são compelidas pelo *merchandising* atual a alcançarem a perfeição com o intermédio de produtos industriais. Bonecas demonstram padrões de beleza e proporcionam qualificações de princesa; fantasias permitem que meninos sejam transformados em super-heróis, extinguindo regras e colocando como absoluto o poder. Parece não haver empecilhos para a diversão, tudo está a um passo: um simples comprar, adquirir.

À vista disso, o presente artigo realiza uma leitura do consumismo infantil na contemporaneidade nutrido pelo sistema capitalista. Caracteriza-se como uma pesquisa qualitativa por abordar, com base em Minayo (2016), fenômenos que precisam de indicação e exame dos próprios pesquisadores. Utiliza, para tanto, uma revisão bibliográfica de cunho psicanalítico, principalmente das obras de Sigmund Freud e Jacques Lacan. O tema em questão é abordado pela via do capitalismo, que anuncia não somente o bem de consumo, mas a promessa de saciação do desejo.

Em relação a isso, parte-se do pressuposto psicanalítico de que a promessa de completude é um engodo, já que nenhum objeto conhecido pode trazer satisfação total do desejo, pois o ser humano é pulsional. Através do Discurso do Capitalista os produtos são elevados à categoria mais-de-gozar, ou seja, as mercadorias oriundas da ciência são apresentadas como capazes de curar a cisão da criança.

O consumismo, assim, é caracterizado por ser um sintoma atual do sujeito (\$), uma forma de responder a sua incompletude. Entretanto, o objeto primeiro de satisfação que se busca reencontrar nunca existiu enquanto tal, fazendo com que – por nenhum produto proporcionar gozo ilimitado – a criança se lance em um ciclo vicioso de compra e insatisfação, se alienando ao consumo.

O FENÔMENO SOCIAL DO CONSUMISMO – A CRIANÇA COMO ALVO

O ser humano se depara, habitualmente, com diversas propagandas que prometem perfeição pela posse de seus produtos. Isso demonstra que, na sociedade contemporânea, o lugar dos consumidores parece estar nas lojas, levando ao questionamento do recinto ocupado pelas compras no mundo atual. De acordo com Bauman (2008), o consumo acompanha os seres humanos, assim como todas as criaturas vivas, desde a sua existência, pois todas as sociedades conhecidas produziram mercadorias para suas próprias necessidades. Contudo, foi a partir da

Revolução Industrial, no século XVIII, que o indivíduo passou a ter o consumo como sua prioridade devido ao surgimento da sociedade industrial.

Para que isso seja possível, as capacidades individuais de querer, desejar e almejar são substituídas por uma força externa alienadora. Ocorre a manipulação das escolhas e condutas das pessoas através da promoção e encorajamento de um estilo de vida consumista. De tal maneira, ao mesmo tempo em que consumir se torna um direito, também é um dever que não admite exceção, não reconhece diferenças de idade, gênero ou classe social (BAUMAN, 2008).

Da mesma forma que a sociedade do espetáculo não delimita quem pode ter acesso aos seus produtos, ela também não restringe o que pode ir para o mercado. Dessa maneira, qualquer objeto ou atividade pode ser comoditizada desde que se utilize de meios para seduzir indivíduos. Esses meios, consoante a Silva (2015), devem atizar a sede dos consumidores por serviços e produtos portadores da felicidade, de modo a fazer com que comprem sempre mais.

A ilusão criada pela excelência das propagandas afeta a todos, inclusive a criança, que se sente compelida a consumir para sentir-se íntegra. Neste processo, ela é seduzida pelo produto anunciado, tanto pelas cores, pelos personagens ou pela felicidade transmitida. Logo, o objetivo das propagandas é 'hipnotizar', se baseando na ilusão criada pela beleza exposta nos anúncios. Ao ser inserida em instituições sociais como a escola, a criança tende a também desejar o que o outro possui, ou seja, uma das condições para haver admiração e reconhecimento é a posse de bens de consumo.

Considerando a grande quantidade de publicidade dirigida ao público infantil, veiculados diariamente em diversos meios e formatos, o Projeto de Lei 5.921 (2001) ⁴propõe proibir a publicidade destinada a promover a venda de produtos infantis. A presente lei ressalta as consequências danosas causadas à sociedade em geral – e em específico à criança – pelo excesso de publicidade, induzindo-as a adquirir bens supérfluos e, às vezes, prejudiciais e incompatíveis com a renda doméstica. O denominado projeto de lei tem o intuito de minimizar os efeitos persuasivos do merchandising sobre a escolha de compra das famílias em função das crianças,

⁴ Projeto de Lei de autoria de Luiz Carlos Hauly, apresentado inicialmente no dia 12 de dezembro de 2001. A sua ementa consiste em acrescentar parágrafo ao art. 37, da Lei nº 8.078 (1990) que “dispõe sobre a proteção do consumidor e dá outras providências”. Em outras palavras, a ementa propõe proibir a publicidade/propaganda para a venda de produtos infantis (<http://www.camara.gov.br>).

respeitando a livre formação crítica dos mesmos. Em relação a isso, a Lei nº 13.257 (2016), dispõe no art. 5 as áreas prioritárias para as políticas públicas relacionadas à primeira infância. Dentre elas, destaca a proteção contra toda forma de violência e pressão consumista.

Pode-se alegar, assim, que a publicidade é contrária à doutrina brasileira de proteção integral a criança, pois influencia diretamente o seu desenvolvimento. Contudo, a psicanálise sustenta que o psiquismo não passa por um período de desenvolvimento, mas sim, por um de constituição. De tal maneira, o sujeito em psicanálise se apresenta, devido à sua característica de ser falante, como barrado de satisfação completa, motivo pelo qual é ávido pelo circuito de compras em uma tentativa de obtenção de prazer. Considerando esse ponto de vista, convém interrogar: a proibição das propagandas direcionadas ao público infantil seria eficaz? É possível aplacar os efeitos do consumismo?

O FENÔMENO SOCIAL DO CONSUMISMO NA INFÂNCIA A PARTIR DE CONCEITOS PSICANALÍTICOS

A psicanálise sustenta que a promessa de completude corresponde a um engodo. Isso ocorre devido ao sujeito estar imerso, desde seu nascimento, em um mundo de linguagem. O termo sujeito (\$) aqui descrito referencia aquele dividido entre consciente e inconsciente, não submetido a princípios cronológicos, mas regido pelas leis da linguagem. Devido a isso, é barrado de atingir satisfação completa e é fadado à incompletude.

Buscando integralidade, o sujeito se lança em uma procura para recuperar aquilo que, um dia, supostamente lhe trouxe satisfação sem igual. Este objeto pode tomar a forma de uma boneca, de um carrinho de controle remoto, entre vários outros. Entretanto, o objeto de satisfação primária da pulsão que se busca reencontrar nunca existiu enquanto tal, fazendo com que sua busca não tenha um fim.

A META E OS DESTINOS PULSIONAIS

Freud (2016) define pulsão como um representante psíquico que se encontra na fronteira entre o psíquico e o somático, um estímulo que se origina no corpo e alcança à mente como uma exigência de satisfação. A pulsão, segundo o autor, não

advém do mundo externo, mas do interior do organismo. Isso faz com que comportamentos de fuga ou esquiva não sejam eficientes para sua cessação. Como um estímulo que possui origem no corpo, age como uma força constante que necessita satisfação através de uma alteração específica na fonte interna emissora de estímulos. Nesse aspecto, as sensações de prazer e de desprazer são provenientes do modo pelo qual o sujeito lida com os estímulos pulsionais, estando eles relacionados com a satisfação ou não da pulsão.

Freud (2016), nesse sentido, orienta que a satisfação pulsional é de caráter apenas parcial, não existindo um objeto que poderia trazer satisfação completa. De tal maneira, as pulsões são investidas em diversos objetos que trazem satisfação momentânea, mas nunca ininterrupta. Quando as pulsões tomam o corpo do próprio sujeito como objeto, podem ser consideradas narcísicas, uma forma de investimento necessária para a vida subjetiva. Freud (1914/1996) propõe o narcisismo primário como sendo o estado do *eu* que abrange toda a libido – energia psíquica – disponível, enquanto o narcisismo secundário se caracteriza pelo retorno dos investimentos objetais, que se transformam em investimento no próprio *eu*.

Freud (1914/1996) também considera que, se considerarmos a atitude dos pais em relação aos seus filhos, pode ser reconhecida a revivescência e a reprodução do narcisismo abandonado há muito tempo por eles. O amor dos pais pelo filho equivale ao seu narcisismo recém-nascido, onde são atribuídas a este todas as perfeições, ocultados todos os defeitos e projetados todos os desejos que tiveram de ser renunciados pelos genitores.

Uma vez que o narcisismo da criança se constrói a partir da revivescência do narcisismo dos pais, pode-se perceber que o *eu* almeja brandamente reencontrar a perfeição narcísica, recuperar o amor que possuía durante a operação de alienação com o Outro, deixar de ser faltante e atingir a integralidade. Segundo Vanier (2017), o sujeito, demandando mais satisfação, move-se em direção ao objeto *a*, invenção lacaniana: um objeto não presentificável que se mostra como aquilo que anteriormente fazia toda a estrutura do sujeito.

De acordo com Jorge (2008), o objeto *a* consiste num componente faltoso que o sujeito busca reencontrar, mas que não existe enquanto tal. O objeto *a* funciona como motor de uma estrutura, sendo, desse modo, preferível chamá-lo de causa do desejo. Além disso, ele se situa na interseção do nó borromeano – confluência entre

real, simbólico e imaginário – possuindo, assim, várias aparências imaginárias. Estas imagens são construídas pelo sujeito com o intermédio do simbólico, mediante o momento histórico em que este se insere.

O objeto *a* se caracteriza por ser o primeiro objeto de desejo, o objeto perdido. O ser humano procura constantemente este objeto que supostamente um dia trouxe uma suposta satisfação sem igual, uma plena satisfação. Isto ocasiona uma vida de procura ao objeto *a* e reencontros tão-somente com os seus substitutos metonímicos e fugazes. Assim, ele não está de volta, é somente um resquício do que foi perdido sem nem mesmo ter existido (QUINET, 2009).

Jorge (2008) também acredita que o objeto *a* é o objeto perdido da história do sujeito, enquanto *das Ding*, ou a noção de *Coisa* de Freud, é o objeto perdido da espécie humana relacionado à pré-história e, portanto, a um momento mítico. No texto *Projeto de uma psicologia científica*, Freud (1896/1996) realiza uma decomposição da experiência de satisfação e descreve o objeto inicial, supondo se tratar de outro ser humano, como sendo o primeiro objeto de satisfação e, ao mesmo tempo, o primeiro hostil e com poder auxiliador.

De tal maneira, para Freud (1896/1996), é em relação a outros semelhantes que o sujeito começa a discernir, diferenciando os complexos perceptivos novos e incomparáveis e aos passíveis de serem reconhecidos. O complexo do ser humano semelhante se divide, por conseguinte, em dois componentes, dos quais um origina uma impressão por sua estrutura constante e conserva-se único como uma *Coisa (das Ding)*, ao passo que o outro pode ser compreendido por um traço mnêmico.

No mesmo sentido, Lacan (2008) descreve que *das Ding* não se trata de uma alusão a um todo coerente, ocasionado pela transferência do verbo ao substantivo, mas sim de um elemento que se encontra, originalmente, isolado pelo sujeito, sendo estranho para ele. Esse *Ding* é o primeiro exterior em torno do qual se orienta o encaminhamento do sujeito, sendo o Outro absoluto para este. É este objeto que se trata de reencontrar, mas, ao fazê-lo, sente-se no máximo saudade, pois são reencontradas somente suas coordenadas de prazer. Logo, *das Ding* é “esse lugar central, essa exterioridade íntima, essa extimidade, que é a *Coisa*” (LACAN, 2008, p. 173).

O objeto de desejo, portanto, associa-se com a impossibilidade de satisfação completa da pulsão. Por estar perdido enquanto tal, não se pode reencontrar o objeto que poderia trazer pleno gozo. Os substitutos que o sujeito encontra para satisfazer

sua pulsão relembram o prazer experienciado com o objeto que trouxe a primeira satisfação, mas se tornam descartáveis na medida em que se depara com a falta fundamental (QUINET, 2009). Entretanto, isso não significa que a pulsão não se satisfaça, de maneira oposta, a pulsão está em constante satisfação – parcial – por intermédio do objeto, que é sempre metonímico.

O MAL-ESTAR NA CIVILIZAÇÃO E O DISCURSO DO CAPITALISTA

Segundo Freud (1930/1996), o processo de formação das sociedades traz inerentemente consigo uma sensação de mal-estar ocasionada pelos sacrifícios impostos pela civilização ao homem. Dentre eles, pode-se citar os relacionados à sexualidade e à agressividade. Isso diminui as probabilidades de o ser humano ser feliz em sociedade, pois torna a vida ‘árdua demais’. As civilizações primitivas, nessa perspectiva, poderiam estar em melhores condições de satisfação sem as restrições às suas pulsões agressivas e sexuais, entretanto, se encontravam sujeitos a restrições de outras espécies, talvez até mais severas.

O homem civilizado, a partir disso, troca uma quantia de satisfação por uma quantia de segurança, ou seja, viver em sociedade provocou uma perda de liberdade em ganho de segurança (Freud, 1930/1996). O sujeito – denotado por Lacan pelo símbolo \$, apontando a barreira em relação à sua satisfação – na tentativa de acesso a algum gozo, procura em diferentes épocas maneiras de lidar com a perda de satisfação. Nesta relação, a forma contemporânea encontrada é exemplificada pelo Discurso do Capitalista.

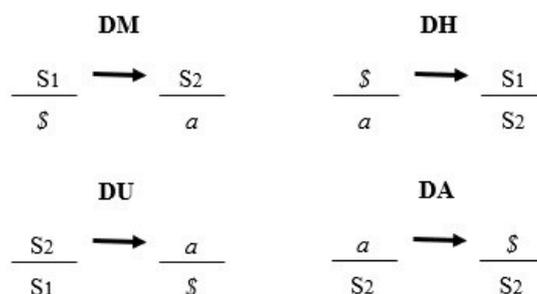
Quinet (2009), pautando-se em Lacan, afirma que o enunciado de Freud – sobre a renúncia pulsional realizada pela civilização – trata-se de um enquadramento de gozo pelos laços sociais que o compõem. Os laços sociais são formados de gozo limitados pela linguagem, que é, por sua vez, a responsável pelo estabelecimento de vínculo e por sua manutenção, fazendo com que Lacan denomine os laços sociais de discursos. Ao se encontrar com pessoas que conhece bem, mal conhece ou desconhece, haverá um laço social. Esse laço social apresenta lugares já predeterminados, cada um por um indivíduo, o de *agente* e de *outro*. Quinet (2009) prossegue descrevendo que os discursos se articulam por quatro elementos – S1, S2, a e \$ – em quatro lugares definidos – agente, outro, verdade e produção.

No que se refere aos quatro elementos, o S1 representa o poder, é o significante-mestre tomado a partir da sua propriedade de comando e se apresenta em todos os discursos nesse sentido, divergindo somente quem o encarna; enquanto o S2 representa todos os significantes que se articulam em um saber, onde se obtêm 'um meio de gozo'. O objeto *a* é definido nos discursos como *mais-de-gozar*, o gozo fracassado, não alcançado, que irá ter uma significação em cada discurso. Por fim, o \$ é o resultado da articulação de significantes como repetição, não tendo uma identidade, a não ser a condição de sujeito dividido (Quinet, 2009).

Em seguida, consoante a Quinet (2009), o agente nos discursos ocupa o lugar do 'dominante', representando aquele que governa, determina e transforma os outros elementos; a verdade é o motor inconsciente do sujeito; enquanto o 'outro' é aquele que se encontra dominado e a quem se dirige o discurso; e por fim o produto é o resultado da relação do agente do discurso com o outro a quem é dirigida essa comunicação. As articulações dos quatro elementos nos quatro lugares dão lugar a cinco discursos, a saber, o Discurso do Mestre (DM), o Discurso Universitário (DU), o Discurso do Analista (DA), o Discurso da Histórica (DH) e o Discurso do Capitalista (DC), um derivativo do DM.

Lacan (1992) formaliza o DM como sendo o discurso do inconsciente não revelado, onde o senhor recorre ao escravo para que este produza o *mais-de-gozar*, já que sustenta a lei, o comando; caracteriza o DU como tendo o saber no lugar de agente, onde o educador utiliza do conhecimento para realizar uma tirania de saber com o outro; elucida que o DA utiliza o saber do inconsciente e coloca o objeto *a* como causa do sujeito; e explana que o DH utiliza do mestre para produzir um saber capaz de resolver à sua falta de plena satisfação.

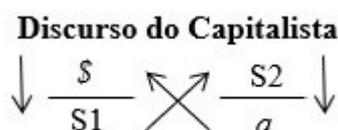
Figura 1 – Os quatro discursos elaborados por Lacan



Fonte: Lacan (1992), O seminário. Livro 17: o avesso da psicanálise – adaptado.

Quinet (2009) descreve que Lacan – assim como Freud no ano de 1930 em *O mal-estar na civilização* – se preocupa com o mal-estar e o diagnostica como sendo produto do Discurso do Capitalista. Este discurso, segundo o autor, exclui o outro do laço social, uma vez que o sujeito se relaciona com os *gadgets*⁵ comandados pelo S1 capital. No lugar da verdade se posiciona o capital (S1), os *gadgets* ocupam o lugar do objeto *a* fabricados pela ciência (S2) e o sujeito é reduzido a um consumidor (\$). Lacan (1992) aponta que a sociedade de consumo, através do DC, coloca o *mais-de-gozar* como qualquer, produzindo sujeitos semelhantes aos produtos fabricados, se tornando tão consumíveis como estes.

Figura 2 – O Discurso do Capitalista elaborado por Lacan.



Fonte: Lacan (1972), *Du Discours Psychanalytique* – adaptado.

A sociedade contemporânea, regulada pelo DC, produz sujeitos insaciáveis para o consumo de *gadgets*, propostos como objetos de desejo. Nessa analogia, a ciência produz objetos que operam como causa de desejo, ou seja, o saber científico é utilizado para fabricar objetos que possam representar objetos pulsionias. Como consequência, cada sujeito é transformado em um explorador de seu semelhante para poder consumir mais produtos oriundos da ciência, o que gera lucros e capital. Ao contrário do DM que é dominador, o DC é segregador, coloca cada um por si e um contra todos, separando aqueles que têm ou não acesso aos *gadgets* da ciência (QUINET, 2009). Este discurso não faz laço social, não relaciona o agente com o outro. Ele, entretanto, segrega.

⁵ Nota dos autores: gadget referencia, em inglês, um dispositivo eletrônico ou mecânico pouco durável. Em psicanálise o termo é utilizado como sinônimo de um produto fabricado pelo Discurso do Capitalista, sendo um objeto de consumo curto e rápido.

UMA INTERFACE ENTRE O CONSUMISMO NA INFÂNCIA E A PSICANÁLISE

A história da humanidade é marcada, em diversos momentos, pela procura de maneiras de se obter plena satisfação e ocasionar, como saldo, o abandono da falta ocasionada pela estrutura linguística. A formação das sociedades, como apresentado por Freud (1930/1996), implica em diversos sacrifícios para o homem que lhes ocasionam uma sensação de mal-estar. O consumismo aparece, então, como um sintoma atual do desprazer por viver em civilização, uma tentativa de obter satisfação pulsional completa. Por não haver um objeto que lhe possibilite essa sensação, há a criação de ciclos de compra, satisfação e – na sequência – insatisfação, o que impele o sujeito à próxima compra. O público infantil, enquanto desejante, também ingressa nesse ciclo de consumo como uma possibilidade de satisfação.

O que mantém o consumo, portanto, é o objeto *a*, enquanto causador do desejo. Ele é aquilo que se busca reencontrar e que pode, inclusive, tomar a forma de uma boneca, de um videogame, do produto anunciado, mas que se caracteriza sempre como fugaz, fazendo com que a satisfação pulsional seja efêmera. Como discutido, o conceito de objeto *a* é desenvolvido por Lacan a partir do conceito de *das Ding* freudiano, que é um elemento isolado do sujeito em sua origem, imutável e que está presente em todos os objetos que causam desejo. Esse *das Ding* orienta todo o encaminhamento do sujeito e é responsável pela sua insatisfação perante o objeto até então alvo do desejo.

O Discurso do Capitalista (DC), de tal modo, é parte integrante dos discursos que encaminham gozo pelos laços sociais, uma vez que utiliza o saber científico para a produção de objetos elevados à categoria de objeto *a* na sua vertente *mais-de-gozar*. Assim, o \$ é colocado como aquele que vai consumir os *gadgets*, os objetos alvo do desejo do consumidor produzidos com o saber (S2) científico e que geram capital (S1) – o poder. Portanto, esse sistema permite ao sujeito gozar por meio das mercadorias produzidas e elevadas a categoria de objeto perdido.

Esse gozo faz com que os sujeitos encarem a satisfação total como possível, independente das consequências. O DC promete, portanto, a distribuição do gozo para todos de maneira igual, desconsiderando o deslizamento do objeto *a*, não o apresentando mais como metonímico, mas, sim, passível de acesso. Entretanto, isso não ocorre, fazendo com que o sujeito se depare com um ciclo de procura incessante de pleno gozo. Alienada a esse discurso, a criança não reconhece que é dividida e

faltosa, acreditando que as mercadorias elevadas à categoria de *mais-de-gozar* podem a satisfazer (Monteiro, 2019).

Logo, diante da possibilidade de *mais-de-gozar* e por influenciarem diretamente nas compras familiares, o público infantil se apresenta como um dos principais alvos das propagandas. O gozo e o prazer têm como consequência o aparecimento da angústia na criança, ou seja, o objeto que traria a satisfação do desejo está perdido, promovendo no sujeito uma sensação de mal-estar ao se deparar com *das Ding*, com a sua falta estrutural.

Mesmo que indiretamente, o *marketing* infantil da atual sociedade do espetáculo está voltado para os pais, que são os sujeitos que executam o ato da compra, sendo a criança somente o alvo. Como assinalado por Freud (1914/1996), os pais introjetam em seus filhos todos os desejos não realizados, em uma forma de narcisismo recém-nascido. De tal maneira, a criança se divertirá mais que seus pais e não ficará sujeita as mesmas exigências que os fizeram abandonar seus sonhos, agora encarnados pelos descendentes. Assim, o consumo infantil se torna, por meio da revivescência do narcisismo dos pais, como uma possibilidade de completar a falta dos filhos.

Para evitar possíveis abusos do marketing infantil que atua diretamente sobre as crianças e indiretamente sobre os pais, o Projeto de Lei 5.921 (2001) vem defender à proibição de propagandas direcionadas ao público infantil, já que relaciona intimamente o consumismo com o excesso de merchandisings. Para este PL, a interdição das propagandas para as crianças as beneficiaria em vista das diversas consequências que a publicidade ocasiona. De tal modo, o discurso social profere que o consumismo vem do outro por uma forma de aprendizado ou no excesso de marketing, mas isso ocorre, principalmente e de acordo com a psicanálise, pela própria constituição do sujeito, que é desejante.

Outra característica do DC é o de gerar segregação, uma vez que nem todas as famílias possuem condições financeiras para a aquisição de bens e, aquelas que possuem, não conseguem comprar tudo o que os filhos almejam. Esse discurso propõe a relação com um *gadget* e não com um *outro*, desinvestindo e até mesmo inviabilizando o laço social. A consequência imediata disso é a ilusão de completude por um objeto *mais-de-gozar* conectável e desconectável ao alcance da mão. Isso cria

uma sociedade excludente, composta por exploradores e explorados, dividida por quem tem acesso aos produtos da ciência e por quem não tem.

Em contraponto a esse discurso dominador, apontamos o Discurso do Analista (DA) como um caminho de laço social que permite a circulação da palavra, sendo o único discurso dentre os existentes a considerar o sujeito como essencialmente um sujeito de desejo. Quinet (2009) descreve que no DA a referência não é o analista, mas sim o analisante, ou seja, o sujeito com suas particularidades, pulsões e significantes compõe o foco das relações. Isso ocorre porque o DA revela que o S1 – posição ocupada pela lei do mestre no DM, pelo mestre no DH e pelo autor no DU – é apenas um significante que não necessita ser encarnado por alguma pessoa. Por constituir um laço social que destitui o significante do lugar de mestre, o DA desponta como o avesso do DM e suas variadas formas, como o DC da contemporaneidade.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Quando o Outro insere o bebê em um mundo de linguagem, ele está fadado a ser castrado, pois a espécie humana apresenta um furo subjetivo. O sujeito sente um estímulo interno que pulsa, que exige satisfação através de um ato muito específico, o que denota a relação de desejo e gozo como sendo um componente de sua estrutura, ou seja, a divisão subjetiva é inerente ao homem. O anseio por ser completo se torna o desejo maior do sujeito, tanto na sociedade contemporânea quanto nas outras civilizações que compõem a história da humanidade. Dessa forma, a busca por gozo não é algo novo nem exclusivo, mas sim algo que se repete desde a organização da vida em comunidades civilizadas.

Desde o advento da ciência, houve uma multiplicação gigantesca dos *gadgets* prometidos como equivalentes ao objeto *a*, fazendo com que o consumismo infantil esteja no patamar dos sintomas contemporâneos junto com a satisfação tóxica, as cirurgias plásticas, entre outros. Seria a proibição do marketing para crianças um modo de aplacar o consumismo na infância? Ao se considerar que o comprar e o gozar das crianças é um modo atual de sintomatização, mesmo que a atitude de proibição de propagandas diminuísse o consumismo, a pulsão seria investida em outros objetos e o mal-estar se apresentaria em um novo sintoma. Isso ocorre pelo fato de que o desejo é imortal, isto é, o desejo é constituído do sujeito, não havendo

possibilidade de cessação; o que o torna alienado de sua condição verdadeira: a de castrado e dividido.

Logo, os novos sintomas da pulsão podem ser visualizados, ainda, em outras locuções, tal como a medicalização da infância como uma nova face do consumo. Nesse aspecto, se torna corriqueiro a presença de medicações para febrículas, tosses, medos e até mesmo para angústias próprias da infância. Isso parece ocorrer devido a uma exclusão da subjetividade no processo de sofrimento psíquico, além de despontar como um fomento à sociedade capitalista de consumo. De tal maneira, a promessa de completude é considerada como um engodo para a psicanálise, pois a criança, enquanto sujeito, é barrada estruturalmente de ser plena.

Com isso posto, podem ser elencadas algumas questões norteadoras ao debate sobre o consumismo infantil, lançando-se o desafio aos pais e/ou responsáveis das crianças a refletir sobre tais aspectos: ao se comprar em demasia brinquedos e objetos afins, quais fatores inconscientes, tanto das crianças quanto da família, estão envolvidos no processo? Há utilização desses recursos de forma ativa pela criança, em que ela vivencia sentimentos e amplia seus conhecimentos sobre si mesma? No momento de utilização dos brinquedos adquiridos, há participação de outros indivíduos, permitindo o estabelecimento de relações e, conseqüentemente, uma organização das relações emocionais? Procuram-se, para além do consumo, outras formas da criança ser ouvida? E, por fim, a satisfação fugaz das compras valida o assujeitamento ao consumo?

Cabe ainda destacar que, na atualidade, o desprazer é oriundo dos discursos dominantes: do mestre, do capitalista e do universitário, sendo que o DA se coloca como uma das saídas para o DC. Não temos a pretensão de esmiuçar esse aspecto, sendo apontado aqui como um caminho possível a futuras discussões. Isso porque no DA o analista se coloca no lugar de causa do desejo, sem o encarnar, fazendo com que o sujeito produza alguns conhecimentos e saberes, mesmo que reduzidos. Assim, no DA permite-se que os objetos, os *gadgets*, saiam do lugar de desejo, dando possibilidade ao sujeito trabalhar com a sua falta, ou seja, o DA permite que o sujeito tenha acesso ao desejo em sua particularidade, saindo da relação com o impossível de plena satisfação e alienação com o capitalismo.

REFERÊNCIAS

- BAUMAN, Z. *Vida para consumo: a transformação das pessoas em mercadorias*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2008.
- BRASIL. Lei nº 13.257, de 8 de março de 2016. (2016). Recuperado de http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/ato2015-2018/2016/lei/113257.htm
- FREUD, S. Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. 2. ed. Rio de Janeiro: Imago, 1987.
- _____. (1930). *O mal-estar na civilização*. V. XXI.
- _____. (1915). *Os instintos e suas vicissitudes*. V. XIV.
- _____. (1896). *Projeto para uma psicologia científica*. V. I.
- _____. (1914). *Sobre o narcisismo: uma introdução*. V. XIV.
- JORGE, M. A. C. *Fundamentos da psicanálise de Freud a Lacan* (5º ed.). Rio de Janeiro: J. Zahar, 2008.
- LACAN, J. (2008). *O seminário. Livro 7: a ética da psicanálise (1959-1960)*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2008.
- _____. *O seminário. Livro 17: o avesso da psicanálise (1960-1970)*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1992.
- _____. *Du discours psychanalytique*. Trabalho apresentado na Conférence à l'université de Milan, Milão, Itália. 1972. Texto recuperado em 25 de outubro de 2020 em: <http://ecole-lacanienne.net/wp-content/uploads/2016/04/1972-05-12.pdf>.
- MINAYO, M. C. S. Trabalho de campo: contexto da observação e descoberta. In M. C. S. MINAYO, S. F. DESLANDES & R. Gomes, *Pesquisa social: teoria, método e criatividade* (1º ed., pp. 61-78). Petrópolis: Vozes, 2016.
- MONTEIRO, J. L. M. A cisão entre o sujeito e o saber no discurso capitalista. *Ágora*, 22(2), 2019.
- QUINET, A. *Psicose e laço social: esquizofrenia, paranoia e melancolia* (2º ed.). Rio de Janeiro: J. Zahar, 2009.
- SILVA, M. Da felicidade publicitária à decepção do consumidor: há esperança para a comunicação na sociedade do consumo? In E. M. GONÇALVES & G. G. FILHO, *Comunicação orgânica na sociedade* (pp. 32-48). São Caetano do Sul, SP: USCS, 2015.
- VANIER, A.. A criança entre sujeito e objeto. *Ágora*, 20(1), 2017.

BUY AND ENJOY: A PSYCHOANALYTIC READING OF CONSUMERISM IN CHILDHOOD

ABSTRACT

The present study makes a reading of infant consumerism in the contemporaneity nurtured by the capitalist system. Employs, therefore, a bibliographical revision of a psychoanalytic nature, mainly of the works of Sigmund Freud and Jacques Lacan. It was noticed, from this, that the subject, in seeking wholeness, is thrown into a quest to recover what, one day, supposedly brought him unique satisfaction. This object, in childhood, takes the form of the various consumer goods offered for this age group - a doll, a remote control cart, among several others. However, the object of primary satisfaction that one seeks to rediscover has never existed as such, so that its pursuit does not have an end.

KEYWORDS: Consumerism. Psychoanalysis. Childhood. Capitalist Speech.

ACHETER ET JOUIR: UNE LECTURE PSYCHANALYTIQUE DU CONSUMÉRISME DANS L'ENFANCE

RÉSUMÉ

La présente étude fait une lecture du consumérisme dans le contemporain nourri par le système capitaliste. Par conséquent, il utilise une revue bibliographique à caractère psychanalytique, principalement des travaux de Freud et Lacan. On a remarqué, à partir de là, que le sujet, en cherchant l'intégralité, se lance dans une recherche pour retrouver ce qui, un jour, lui aurait apporté une satisfaction sans pareille. Cet objet, dans l'enfance, prend la forme des différents biens de consommation proposés pour cette tranche d'âge - une poupée, un chariot télécommandé, parmi tant d'autres. Cependant, l'objet de satisfaction primaire que l'on cherche à trouver n'a jamais existé en tant que tel, rendant sa recherche sans fin.

MOTS-CLÉS: Consommation. Psychanalyse. Enfance. Discours Capitaliste.

RECEBIDO EM 25/10/2020

APROVADO EM 25/03/2021

© 2020 Psicanálise & Barroco em revista

<http://www.seer.unirio.br/index.php/psicanalise-barroco/index>

revista@psicanaliseebarroco.pro.br

Departamento de Fundamentos da Educação – FDE/UNIRIO

EMPATIA NA CLÍNICA PSICANALÍTICA: UM ENFOQUE NA TEORIA DE KLEIN E WINNICOTT

Alexandre Patrício de Almeida¹

RESUMO

Pretende-se, neste artigo, discutir alguns dos aspectos centrais do conceito de empatia na psicanálise, levando em consideração, sobretudo, a sua origem e o seu uso na teoria de Melanie Klein e Donald Winnicott. Para tanto, iniciamos o texto com um breve percurso histórico, discorrendo sobre a importância de Sándor Ferenczi e suas contribuições inaugurais ao tema. Em seguida, apresentamos a compreensão de empatia por Melanie Klein, vista como um processo resultante do mecanismo de identificação projetiva. Prosseguimos, logo após, com a noção de empatia no campo clínico para Winnicott. E, por fim, tecemos possíveis aproximações (e afastamentos) entre as ideias desses autores.

PALAVRAS-CHAVE: Psicanálise. Empatia. Melanie Klein. Winnicott. Clínica

¹ Psicanalista, mestre e doutorando pelo Programa de Estudos Pós-Graduados em Psicologia Clínica da PUC-SP. Pesquisador bolsista CNPq. Professor universitário e supervisor de estágio clínico. Endereço: Rua do Símbolo, 100/62A. Morumbi. São Paulo, SP. CEP: 05713-570. E-mail: alexandrepatriciodealmeida@yahoo.com.br. Celular: (11) 973723696.

EMPATIA E PSICANÁLISE: UMA BREVE INTRODUÇÃO

É, no mínimo, curioso que nos dois dicionários mais importantes de psicanálise não encontramos o significado do verbete “empatia” – trata-se, aqui, do “Vocabulário de psicanálise” de Laplanche e Pontalis (2001) e do “Dicionário de psicanálise” de Roudinesco e Plon (1998). Procurando em outros livros do gênero, achamos referência à esta palavra apenas no “Vocabulário contemporâneo de psicanálise” de Zimerman (2001), que diz:

Empatia designa a capacidade de o analista *sentir em si*. Parece ser essa a tradução mais apropriada de *Einfühlung*, termo empregado por Freud no capítulo VII de *Psicologia das massas e análise do ego* (1921) para referir o poder de sentir-se *dentro do outro* por meio de adequadas identificações projetivas e introjetivas. A palavra *empatia* deriva do grego e forma-se de *em* (ou *en*), dentro de + *pathos*, sofrimento, dor. O prefixo *sym* (ou *sin*), por sua vez indica “estar ao lado de”. Fica clara, assim a importante distinção entre empatia e simpatia. (ZIMERMAN, 2001, pp. 119-120, itálicos do autor)

Ao citar o autor que mais fez uso do conceito no campo psicanalítico, Zimerman escreve:

Embora não tenha sido o primeiro autor a enfatizar o conceito de *empatia*, Kohut certamente foi quem lhe deu maior importância na técnica e prática analítica. Kohut (1971) preconiza que a relação analítica deve ser a de uma *ressonância empática* entre o *self* do analisando e a função de *self-objeto* do analista. Isso acontece quando o paciente sente-se compreendido pelo analista e demonstra que o compreende. (ZIMERMAN, 2001, p. 120, itálicos do autor)

Entretanto, o que nos chama atenção na descrição completa do verbete, é que em nenhum momento Zimerman cita como precursor e criador do estilo empático o psicanalista húngaro (e amigo próximo de Freud) Sándor Ferenczi. Esse analista foi um grande investigador clínico, que possuía uma preocupação legítima com seus pacientes, dedicando-se integralmente a eles e ao seu progresso no tratamento terapêutico. Ferenczi ficou conhecido pelo seu estilo ousado na psicanálise, chegando a desagradar até o próprio Freud que, apesar das divergências teóricas, não deixou de reconhecer a genialidade de seu amigo, escrevendo um belíssimo obituário em homenagem à Ferenczi – que morreu precocemente, aos 59 anos, por conta de complicações derivadas de uma anemia perniciosa. Citamos Freud:

A necessidade de curar e ajudar tornou-se nele predominante. Provavelmente ele se impôs metas inalcançáveis com os meios terapêuticos de hoje. Veio-lhe a convicção, desde fontes afetivas inesgotáveis, de que seria possível alcançar muito mais com os pacientes se lhe déssemos na medida suficiente, o amor pelo qual haviam ansiado quando crianças. Ele quis descobrir como isso era realizável no âmbito da situação analítica, e enquanto não obteve sucesso nisso manteve-se à parte, talvez não mais seguro da concordância de ideias com os amigos. [...] Pouco antes de completar sessenta anos de idade sucumbiu a uma anemia perniciosa. É impossível imaginar que a história de nossa ciência o esqueça algum dia. (FREUD, 1933/2010, p. 468, itálicos nossos)

Ferenczi trabalhava com pacientes mais gravemente adoecidos do que Freud. Atendia, com maior frequência, indivíduos que beiravam a psicose e que hoje se enquadrariam no transtorno *borderline*. Além disso, o psicanalista húngaro deu um enfoque maior à teoria do trauma, afirmando que os pacientes traumatizados precisavam receber os cuidados que lhe foram renegados quando crianças, dentro do consultório analítico. Neste contexto específico, a técnica formal se mostrava ineficaz ao tratamento desses indivíduos. O analista frio, distante e calado atrás do divã serviria apenas para (re)traumatizar o paciente já fragilizado, lançando-o, novamente, às agonias do desamparo primário. Ferenczi foi, aos poucos, pensando em novos manejos clínicos que pudessem favorecer a melhora dessas pessoas que o procuravam no ápice de seu sofrimento. Como bem nos disse Freud, “a necessidade de curar e ajudar tornou-se nele predominante” (FREUD, 1933/2010, p. 468).

Ao decorrer de sua obra, é possível percebermos uma série de “experimentos” realizados pelo autor para tratar de seus pacientes fragilizados, porém, uma guinada técnica mais específica, só aparecerá nos seus últimos escritos. Daniel Kupermann (2019) utiliza a expressão “virada de 1928” para apresentar o período que o autor passou a escrever, mais especificamente, seus textos voltados à ética do cuidado e à empatia como requisito imprescindível à prática clínica psicanalítica. Em “A elasticidade da técnica psicanalítica”, Ferenczi (1928) retoma o conceito de tato clínico para, a partir dele, introduzir um conceito bem mais radical e que vai de encontro aos objetivos centrais de nosso artigo: o conceito de empatia (*Einfühlung*). De acordo com Ferenczi, a razão principal para a produção deste ensaio fora a de complementar os “escritos técnicos” de Freud, nos quais “deu-se muita ênfase ao que o psicanalista *não* deveria fazer, deixando-se quase tudo o que se deve fazer de positivo ao tato”. (KUPERMANN, 2019, p. 109, itálicos do autor). Tratava-se, assim, nesse momento

da obra de Ferenczi, de retirar da categoria de tato seu elemento místico, especial e indefinível (KUPERMANN, 2019).

Neste texto de 1928, Ferenczi salienta a importância da análise pessoal para o processo de formação dos psicanalistas, pois, a seu ver, os analistas bem analisados teriam mais acesso aos seus pontos cegos e às suas falhas durante o tratamento de seus pacientes, ampliando, assim, sua disponibilidade sensível para o manejo exigido pela dinâmica transferencial. Ainda que demasiadamente otimista, não deixa de ser instigante o seu projeto de lapidar, por meio de uma formação adequada, a sensibilidade daqueles que se dispõem a cuidar do sofrimento humano (KUPERMANN, 2019). Citamos Ferenczi:

Adquiri a convicção de que se trata, antes de tudo, de uma questão de *tato* psicológico, de saber quando e como se comunica alguma coisa ao analisando, quando se pode declarar que o material fornecido é suficiente para extrair dele certas conclusões; em que forma a comunicação deve ser, em cada caso, apresentada; como se pode reagir a uma reação inesperada ou desconcertante do paciente; quando se deve calar e aguardar outras associações; e em que momento o silêncio é uma tortura inútil para o paciente, etc. (FERENCZI, 1928/2011, p. 31, itálicos do autor)

Portanto, o “tato psicológico” consistiria no exercício de certas condutas guiadas pela sensibilidade do psicanalista. Nesse sentido, a clínica impera como soberana, pois serão as necessidades do paciente que exigirão do analista qual postura (ou manejo) manter durante o tratamento em questão. Uma análise baseada em aplicar pura e simplesmente o arcabouço teórico sobre o paciente, em nada se aproximaria com a ética do cuidado e o estilo empático preconizados por Ferenczi.

Vale ressaltar, porém, que o próprio “Freud não deixara de alertar Ferenczi para os riscos de alguns analistas se apoiarem no resgate dos elementos sensíveis da clínica para justificar suas arbitrariedades” (KUPERMANN, 2019, p. 110). Aqui, o analista húngaro também aponta as suas ressalvas, salientando que:

Em seu conjunto, todas essas medidas de precaução geram sobre o analisando uma impressão de *bondade*, mesmo se as razões dessa sensibilidade provêm puramente de raízes intelectuais. [...] Não existe nenhuma diferença de natureza *entre o tato que se exige de nós e a exigência moral de não fazer a outrem o que, em circunstâncias análogas, não gostaríamos que outrem nos fizessem.* (FERENCZI, 1928/2011, p. 32, itálicos nossos)

Ora, o que o nosso autor quer dizer, portanto, é que o mínimo que se espera de um bom psicanalista é a sensibilidade para se colocar no lugar do outro e “sentir com” ele a sua dor. Antes de tirar interpretações da cartola, formuladas unicamente com base em conceitos metapsicológicos ou ancorados em jargões, o analista deve considerar, sobretudo, que está diante de um indivíduo humano que traz consigo suas marcas de vida, como uma espécie de cicatrizes que atravessam o corpo psíquico e, por isso, permanecem registradas e repletas de significados afetivos. Delicadeza e afabilidade são algumas das virtudes esperadas de quem se atreve a submergir neste território tão íntimo e particular (a psique humana). Afinal, não devemos fazer com o outro aquilo que não gostaríamos que fizessem conosco – não seria essa a base do significado mais literal de empatia?

Logo, uma análise empática é aquela em que o analista se permite “sentir com” o seu paciente, auxiliando-o a superar episódios que são difíceis de serem superados quando nos vemos sozinhos e desamparados. Isso, de modo algum, significa ser benevolente com os nossos pacientes, mas, implica, sobremaneira, saber ponderar o tanto que deve ser feito pelo outro – neste quesito, a análise do analista é indispensável ao processo.

Ferenczi pagou um alto preço por sua ousadia. Por anos ficou esquecido no meio psicanalítico, devido à difamação que sofreu por parte de Ernest Jones, acusando-o de sofrer demência no final da vida – o que invalidou grande parte de suas ideias. Porém, desde a década de 80 o autor voltou a ser estudado, graças a tradução de seu “Diário clínico” na França, por Judith Dupont, organizado inicialmente por Michael Balint (KAHTUNI & SANCHES, 2009).

É admirável, no entanto, que Zimerman não cite Ferenczi na definição de seu vocábulo “empatia”. Contudo, nossa pesquisa, daqui em diante irá focar no pensamento de dois autores e a forma com que eles trabalham e definem a palavra empatia. Estamos nos referindo a Melanie Klein e Winnicott. Klein, curiosamente, foi analisanda de Sándor Ferenczi de 1912 a 1919, entrando na psicanálise por conta do incentivo pessoal feito por ele, que teve sensibilidade suficiente para perceber o talento de sua paciente. Winnicott, contudo, não cita Ferenczi em seus textos, mas, podemos presumir que tenha tido contato com a obra ferencziana por intermédio de Michael Balint, já que este último fora contemporâneo e amigo pessoal do analista húngaro.

O CONCEITO DE EMPATIA PARA MELANIE KLEIN

Ao realizar uma varredura sistemática na obra de Melanie Klein, encontramos uma possível estruturação do significado de “empatia” em um dos textos mais famosos da autora: “Notas sobre alguns mecanismos esquizoides”, de 1946. Neste ensaio, ela nos apresenta um de seus conceitos mais cruciais: a “posição esquizoparanoide”. Além disso, é também neste texto que a autora irá mencionar, pela primeira vez, o termo “identificação projetiva”, atribuindo um olhar complementar e enriquecedor à compreensão dos fenômenos transferenciais e contratransferenciais. É justamente para este conceito que direcionaremos a nossa atenção, a fim de entendermos o uso do termo “empatia” na concepção da autora. Citamos Klein:

Muito do ódio contra partes do *self* é agora dirigido contra a mãe. Isso leva a uma forma particular de identificação que estabelece o protótipo de uma relação de objeto agressiva. Sugiro o termo “identificação projetiva” para esses processos. [...] Contudo, não são apenas as partes más do *self* que são expelidas e projetadas, mas também partes boas do *self*. [...] A identificação baseada nesse tipo de projeção uma vez mais influencia de forma vital as relações de objeto. A projeção de sentimentos bons e de partes boas do *self* para dentro da mãe é essencial para habilitar o bebê a desenvolver boas relações de objeto e para integrar o seu ego. (KLEIN, 1946/1996, pp. 27-28)

Identificação projetiva é o nome dado por Klein ao fenômeno psíquico em que o paciente que está na posição esquizoparanoide e, portanto, com o ego fragilizado e cindido, projeta as partes más intoleráveis de si próprio com o objetivo de expulsá-las e controlá-las no interior do objeto que foi alvo de sua projeção. Na identificação projetiva, não é apenas o impulso, mas partes do eu (por exemplo, a boca e o pênis) e produtos corporais (como as fezes e a urina) que se projetam, em fantasia, no objeto externo. Em seu material clínico, Klein demonstrou frequentemente a ação deste mecanismo de defesa. Por exemplo, no registro do seu famoso “caso Dick”, publicado originalmente em 1930, a autora mostrará que Dick, uma criança autista de quatro anos, equiparou seu sadismo às partes más (fezes e urina) e foi isso que ele projetou do interior de sua mãe, a qual passa a ser, então, identificada com essas partes projetadas. Porém, o uso deste mecanismo também pode ocorrer para representar uma espécie de comunicação primitiva e arcaica do paciente com o analista. Por exemplo, a situação de um paciente que se sente sozinho em sua vida cotidiana e tenta, mesmo que inconscientemente, comunicar esse sentimento de solidão ao seu

analista, ficando calado durante todo o tempo da sessão. Este silêncio, por sua vez, fará com que o próprio analista também se sinta só, estabelecendo uma comunicação inconsciente com o paciente, através das projeções realizadas por ele².

As finalidades da identificação projetiva podem ser diversas: livrar-se de uma parte indesejável do próprio eu; controlar o objeto externo por meio das projeções; esvaziamento do ego dos sentimentos angustiantes; exclusão da alteridade e sentimento de responsabilidade – só para citar algumas das principais (SEGAL, 1983).

Entretanto, como bem menciona Klein na citação que apresentamos, a identificação projetiva envolve não apenas as partes do eu que são más, como também aquelas que são sentidas como boas. As partes boas podem ser projetadas com o intuito de se evitar a separação e diminuir os ataques sádicos dirigidos ao objeto, preservando-o dos impulsos de destruição. Essas partes boas são reintrojadas pelo ego do indivíduo que passa, aos poucos, a se integrar, ao mesmo tempo em que diminui a quantidade dessas projeções. Caminhando com Klein, percebemos que quando usamos a expressão “colocar-se no lugar do outro” para nos referirmos à empatia, estamos falando de um processo que envolve a introjeção de uma parte de si no interior de outro alguém, “trata-se de uma parte em experiência de si próprio que é inserida a fim de ganhar-se, em fantasia, a experiência desse outrem” (HINSHELWOOD, 1992, p. 305).

Um dos aspectos mais relevantes dessa identificação projetiva benéfica é que não se dá a perda da realidade, tampouco a confusão de identidade, já que o eu e o outro estão bem definidos em suas bordas limitantes. Este é exatamente o mesmo processo psíquico que ocorre na situação de empatia, na qual uma conscientização apropriada e realista de quem se é e de onde se está permanece intacta, apesar da ação do mecanismo projetivo – o ego e o objeto não se misturam, como ocorre na identificação projetiva patológica, típica dos adoecimentos psicóticos.

² Wilfred Bion foi o grande precursor da expansão do conceito de “identificação projetiva”. Em 1959, Bion publica sua teoria sobre os “ataques aos vínculos”, no artigo *Attacks on linking*, tomando como referência um atendimento realizado por ele em que o paciente parecia nunca ter tido, antes do processo psicanalítico, a oportunidade de direcionar suas identificações projetivas a um ambiente suficientemente acolhedor. O autor enfatiza, portanto, a função do analista como receptor e transformador destas projeções que, indiretamente, indicam uma comunicação inconsciente do analisando (função alfa do analista e a capacidade de *revêrie*).

Em outro trabalho, publicado em um período que indica a maturidade teórica de nossa autora, intitulado “Nosso mundo adulto e suas raízes na infância” de 1959, ela irá escrever:

Quando a ansiedade persecutória é menos intensa e a projeção atribui a outros fundamentalmente bons sentimentos, *tornando-se assim a base da empatia*, a resposta do mundo externo é muito diferente. Todos nós conhecemos pessoas que têm a capacidade de serem queridas. Temos a impressão de que elas têm alguma confiança em nós, e isso evoca um sentimento amistoso de nossa parte. (KLEIN, 1959/1996, p. 292, *itálicos nossos*)

Buscando pelo índice remissivo nas obras da autora, este é o único momento em que Klein faz o uso literal da palavra “empatia”. Apesar de ter apresentado os alicerces teóricos para compreendermos tal conceito no seu texto de 1946, será somente treze anos mais tarde, que a psicanalista irá utilizar a expressão “empatia” propriamente dita. Vale lembrar, também, que ela atrela a empatia aos processos internos de nosso psiquismo, deixando de tecer quaisquer reflexões a respeito da relação analista-paciente. Diferente de Ferenczi, Klein explica que a base do sentimento empático depende, sobretudo, da capacidade do sujeito de introjetar o objeto bom e realizar, a partir de então, projeções dos aspectos bons ao mundo externo. Nesse sentido, pouca importância será dada ao fator ambiental, já que esta introjeção primitiva dependerá da intensidade da ansiedade persecutória que, para Klein, está diretamente atrelada à pulsão de morte que, a seu ver, é de origem constitutiva. Sendo assim, bebês que nascem com uma quantidade menor de pulsão de morte, tendem a realizar o processo de introjeção do bom objeto com mais facilidade, tendo em vista que as projeções dos aspectos maus de seu ego serão feitas em menor escala. Klein, aprofunda e salienta essa noção de destrutividade constitutiva em seu texto histórico “Inveja e gratidão”, publicado em 1957. Para ela, a manifestação da pulsão de morte inata se dá, desde os primórdios, por meio da presença do sentimento de inveja (que impede a fruição e o surgimento da gratidão). Neste ensaio, a psicanalista nos diz, com todas as suas palavras, que “a inveja é uma expressão sádico-oral e sádico-anal de impulsos destrutivos, em atividade desde o começo da vida, e *que tem base constitucional*” (KLEIN, 1957/1996, p. 207, *itálicos nossos*).

Isso posto, a competência para alguém poder sentir empatia por outra pessoa estaria ligada, portanto, à fatores internos e psíquicos atrelados à própria constituição

do indivíduo. O peso do aspecto inato é primordialmente relevante na teoria kleiniana, o que lança a importância do ambiente para o segundo plano – mas sem, todavia, desprezá-la.

Contudo, apesar desses contrapontos, é extremamente interessante a visão da autora sobre a empatia, explicando-a por meio do mecanismo de identificação projetiva. Sob esta ótica, percebemos que a capacidade de se colocar no lugar do outro emerge da nossa própria aptidão de projetar aspectos bons no objeto e reintrojetá-los em nosso próprio eu. Segundo Klein, este mecanismo, quando não é excessivo, desempenha um papel importante para o sentimento de proximidade, pois facilita a capacidade de compreender e contribui, por conseguinte, para a experiência de ser compreendido. É como se guardássemos partes do outro dentro de nós, após termos colocado nossas próprias partes dentro dele, preservando, sobretudo, a primazia da alteridade.

O CONCEITO DE EMPATIA PARA WINNICOTT

No livro “A linguagem de Winnicott” de Jan Abram (2000) não encontramos um item, se quer, a respeito da empatia. Não há sinal do vocábulo nem no sumário central, muito menos no índice remissivo. Levando isso em consideração, nos concentramos em compreender o sentido atribuído à empatia por Winnicott ao longo de seus textos. Acreditamos, especialmente, que o autor inglês trabalhe com este conceito, de forma indireta, mais precisamente nos seus artigos sobre a regressão terapêutica e o manejo clínico. Diferente de Melanie Klein, a empatia terá, para Winnicott, uma fundamentação muito mais direcionada à prática psicanalítica do que um sentido metapsicológico. Entretanto, em um de seus textos basilares a respeito do desenvolvimento maturacional do bebê humano e a ênfase atribuída ao papel da mãe – trata-se, aqui, do artigo “Preocupação materna primária” (1956) – o autor nos dirá:

A mãe que desenvolve o estado que chamei “preocupação materna primária” fornece um *setting* no qual a constituição do bebê pode se mostrar, suas tendências de desenvolvimento podem começar a se revelar e o bebê pode experimentar um movimento espontâneo e dominar as sensações apropriadas a esta fase inicial da vida. Não é necessário fazer referência à vida pulsional aqui porque o que estou discutindo tem início antes do estabelecimento de padrões pulsionais. (WINNICOTT, 1956/1988, p. 495)

Afastando-se do pensamento de Melanie Klein, para Winnicott, o bebê nasce em um estado fusional com a sua mãe, ou seja, o autor não trabalha com a existência de um suposto ego precoce e arcaico que possui como mecanismos de defesa principais a cisão e, por conseguinte, a projeção e a introjeção (KLEIN, 1946). Para o pediatra e psicanalista britânico, a mãe é responsável por apresentar o mundo externo ao bebê (que já nasce com uma tendência à integração) em pequenas doses, pois ele se encontra numa condição de dependência absoluta e, portanto, ainda é incapaz de distinguir o que é externo do que é interno. Essa tarefa delicada e precisa, envolve uma série de “identificações cruzadas” que ocorrem entre a criança e a sua mãe (ou com quem exerça essa função). Explico melhor: a mãe se atenta às necessidades da criança e, na medida certa, oferece os cuidados de que ela precisa, sem ser invasiva ou, demasiadamente, ausente. Trata-se, para Winnicott, de uma função exercida naturalmente, que a maioria das mães já conseguem desenvolver, assim que se encontram com as vicissitudes da maternidade. “Fracassos maternos produzem fases de reação à invasão e estas reações interrompem o ‘continuar a ser’ do bebê” (WINNICOTT, 1956/1988, p. 496). Teríamos, nesse sentido, uma noção primária do conceito de “empatia”, pois esses cuidados iniciais e as possíveis identificações cruzadas advindas do encontro do infante com a sua mãe, estariam respaldados, essencialmente, pela capacidade materna de se colocar no lugar do bebê e perceber as suas demandas.

Em outro momento de sua obra, mais precisamente no artigo “Aspectos clínicos e metapsicológicos da regressão dentro do *setting* psicanalítico” publicado, originalmente, em 1955 [1954], o autor nos dirá:

A análise não é apenas um exercício técnico. É algo que nos tornamos capazes de fazer quando um certo estágio na aquisição de uma técnica básica é atingido. O que nos tornamos capazes de fazer permite que cooperamos com o paciente no andamento do *processo*, aquilo que, *para cada paciente, tem seu próprio ritmo e segue seu próprio curso*; todas as características importantes deste processo derivam do paciente e não de nós como analistas. (WINNICOTT, 1955 [1954]/1988, p. 459, *itálicos nossos*)

Ao destacar que cada paciente tem o seu próprio ritmo e segue seu próprio curso, Winnicott prioriza o tempo do indivíduo em análise, colocando, em primeiro lugar, a capacidade do analista de observar este compasso, na medida em que estabelece, gradativamente, uma sintonia com o seu analisando. O que está em implícito, é um estilo empático de se construir a clínica. Na medida em que

respeitamos o tempo de nosso paciente, sem forçar processos ou induzir interpretações, estamos lhe possibilitando um espaço único para que ele “venha a ser”, construindo o seu percurso de desenvolvimento maturacional em primeira pessoa. Isso implica, necessariamente, a competência para se colocar no lugar do outro e identificar as suas necessidades, que variam, frequentemente, de indivíduo para indivíduo – tal como discutimos através do conceito winnicottiano de “preocupação materna primária”.

Winnicott desenvolveu um belíssimo trabalho clínico com pacientes mais comprometidos no sentido psicopatológico. Sua experiência com analisando *borderlines* e psicóticos, lhe permitiu observar as influências do meio sobre o desenvolvimento emocional e psíquico dos indivíduos. O autor prioriza, em sua teoria, o impacto do fator ambiental como sendo basilar ao desenvolvimento humano. Neste sentido, uma mãe ausente ou uma mãe demasiadamente intrusiva poderá provocar rupturas e invasões no psiquismo ainda primitivo do lactente, que terá que criar mecanismos de defesa³ para lidar com as intercorrências externas. O autor nos dirá que devemos sempre ter em mente que a noção de um ser humano saudável e normal implica na capacidade dele “defender seu *self* contra o fracasso ambiental específico através de um *congelamento da situação de fracasso*” (WINNICOTT, 1955 [1954]/1988, p. 463, itálicos do autor).

Longe de defender qualquer utopia, Winnicott está ciente de que todos nós teremos de lidar, em algum momento da vida, com as falhas ambientais, porém, alguns indivíduos terão a capacidade de suportar mais ou menos estes fracassos externos, assim como também existirão falhas mais ou menos graves. O importante, portanto, é que aquele período em que houve a falha, o psiquismo fique congelado esperando pela possibilidade de ser, talvez um dia, descongelado e recuperado pelo próprio indivíduo. Neste aspecto, o autor destaca o papel do psicanalista que deverá oferecer, por meio de um *setting* previsível e seguro, a oportunidade de o paciente regredir aos estágios que ficaram congelados e realizar o seu descongelamento, retomando sua linha de desenvolvimento maturacional. A clínica winnicottiana, neste sentido, significa uma clínica da esperança.

³ Um dos principais mecanismos de defesa apresentado pelo autor é o conceito de falso-*self*. Porém, o espaço e o objetivo de nosso artigo não permitem o aprofundamento deste conteúdo, o que não nos impede, absolutamente, de mencioná-lo.

Dentro deste contexto, fica evidente a necessidade de o analista possuir uma postura empática, atentando-se às necessidades de seus pacientes quando esses estão em seus estados mais regredidos, reconhecendo suas angústias, suportando a sua agonia e sustentando o seu desamparo. Nas palavras do autor:

É como se existisse a expectativa do surgimento de condições favoráveis que justificassem a regressão e oferecessem uma nova chance de desenvolvimento progressivo, tornado impossível, ou dificultado no início, pelo fracasso ambiental. (WINNICOTT, 1955 [1954]/1988, p. 463)

Sendo assim, na medida em que o paciente está regredido (que pode variar desde o tempo de uma única sessão até a duração de longos períodos), “o divã é o analista, as almofadas são os seios, o analista é a mãe em uma certa época passada. No caso extremo, não é mais possível dizer que o divã representa o analista” (WINNICOTT, 1955 [1954]/1988, p. 472, *itálicos do autor*). Winnicott afirma que quando nos referimos aos casos de pacientes regredidos, é errado utilizarmos o termo desejo; no seu lugar, usamos a palavra necessidade. Se um paciente regredido necessita, por exemplo, de um ambiente silencioso, então, sem o oferecimento deste espaço, nada poderá ser feito na análise. Caso a necessidade não é satisfeita, o resultado não é a raiva ou a insatisfação, mas, sim, uma reprodução do fracasso ambiental original que interrompeu os processos de amadurecimento do *self*. Sem dúvidas, este modelo de análise é extremamente difícil de ser praticado, pois exige experiência do analista e disponibilidade para sentir as agonias de seu paciente que se encontra, nos estados de regressão, gravemente debilitado. No que tange a esse vértice o autor tece as seguintes observações:

Não existem razões pelas quais um analista deva querer que um paciente regrida, a não ser razões grosseiramente patológicas. Se um analista gosta que seus pacientes regridam, isto eventualmente deve interferir com o manejo da situação regredida. Além disso, *a psicanálise que envolve uma regressão clínica tem um decorrer muito mais difícil do que aquela na qual não é necessário fazer qualquer provisão ambiental adaptativa especial.* (WINNICOTT, 1955 [1954]/1988, p. 472, *itálicos nossos*)

Oferecer uma provisão ambiental especial ao paciente, demanda do analista, uma quantidade mínima de tato psicológico, por isso, pressupomos que, dificilmente, alguém que não tenha recebido esses cuidados primários, será capaz de prestar ao outro tais cuidados. O fator da análise pessoal se encaixa, nesse campo do debate,

como um item imprescindível ao próprio exercício clínico do psicanalista. Será somente através do processo de análise pessoal que, talvez, o analista que um dia fora vítima de graves falhas ambientais, poderá retomar, em primeira pessoa, o seu caminho de desenvolvimento maturacional. Admitir a própria vulnerabilidade implica na condição de o analista assumir a sua necessidade de cuidado, deixando de lado suas defesas narcísicas e o sentimento de onipotência. Significa, sobretudo, assumir a fragilidade da essência humana e compreender que para cuidarmos de alguém, precisamos estar com os nossos cuidados em dia.

É preciso destacar, porém, que apesar de apresentar um estilo diferenciado de praticar a psicanálise, Winnicott compartilha com Freud a compreensão geral do que seria, efetivamente, o método de tratamento psicanalítico; mais do que isso, o nosso autor britânico considera o método uma herança freudiana que ele carrega no âmago de suas veias – ainda que repense esse método à sua maneira, embora introduza diferentes concepções e até mesmo altere o modelo ontológico de homem, reescrevendo as noções de saúde e adoecimento tais como Freud havia proposto. Numa perspectiva mais geral, o guia da clínica winnicottiana é o estado do paciente em relação ao desenvolvimento de seu processo maturacional, por isso a importância de reinventar a intervenção e o manejo perante as situações de regressão. Citamos Winnicott:

No trabalho que estou apresentando, o analista segue o princípio básico da psicanálise, segundo o qual o inconsciente do paciente conduz e só ele se deve seguir. Ao lidar com uma tendência regressiva, o analista deve estar preparado para seguir o processo inconsciente do paciente, se não quiser ser diretivo e sair fora do papel de analista. *Descobri que não é necessário sair fora do papel de analista e que é possível seguir a direção apontada pelo inconsciente do paciente, tanto neste tipo de caso, quanto na análise da neurose. No entanto, existem diferenças nos dois tipos de trabalho.* (WINNICOTT, 1955-6/1988, p. 485, itálicos meus)

De forma análoga, o nosso autor quer dizer que para ser sensível e adaptar o tratamento às demandas dos pacientes, não é “necessário sair fora do papel de analista”. Isso em nada diminui o valor de uma análise, apenas humaniza o sofrimento de nossos analisandos, dando a eles a oportunidade de ressignificá-lo dentro de um meio mais seguro e previsível. Cabe ainda dizer que o estilo empático de Winnicott certamente é uma das marcas mais expressivas de seu trabalho clínico. Sua sensibilidade ao identificar as misérias e os sofrimentos dos pacientes representa o

verdadeiro sentido de “sentir com” e a autêntica capacidade de se colocar no lugar do outro. Em um ensaio de 1962, o autor escreve:

Em análise se pergunta: *quanto* se deve fazer? Em contrapartida, na minha clínica o lema é: *quão pouco* é necessário ser feito? [...] Sempre me adapto um pouco às expectativas do indivíduo, de início. Seria desumano não fazê-lo. Ainda assim, me mantenho no sentido de uma análise padrão. (WINNICOTT, 1962/1983, p. 152, itálicos do autor)

Este recorte do pensamento winnicottiano representa o que compreendemos como a ética do cuidado em psicanálise. O analista britânico empreende uma forma diferenciada de exercer a clínica, mas sem descartar as diretrizes principais que fundamentam a prática psicanalítica postulada por Freud. Trata-se de um estilo sensível que coloca o sofrimento do paciente como prioridade e não, simplesmente, utiliza a clínica como coadjuvante diante do nosso vasto arsenal teórico. Para Winnicott, são as necessidades do analisando que direcionam e orientam o trabalho terapêutico. O analista precisa estar vivo, presente, comunicar-se com o paciente de maneira que o paciente se sinta entendido pelo analista. Isto não corresponde a, propriamente, uma atitude simplesmente técnica, mas sim a uma maneira de acompanhar o analisando, disponibilizando um dispositivo de estar-com-o-outro. É interessante que Winnicott se refira a este processo, marcando o fato de que uma psicoterapia corresponde mais a uma sustentação do que a um punhado de interpretações mecânicas que tendem a cair num vazio, quando feitas automaticamente.

À GUIA DE CONCLUIR

No item VII do texto “Psicologia das massas e análise do Eu”, Freud nos dirá:

Já suspeitamos que a ligação recíproca dos indivíduos da massa é da natureza dessa identificação através de algo afetivo importante em comum, e podemos conjecturar que esse algo em comum esteja no tipo de ligação com o líder. Uma outra suspeita nos dirá que *estamos muito longe de haver esgotado o problema da identificação, que nos achamos frente ao processo que a psicologia chama de “empatia”, que participa enormemente na compreensão daquilo que em outras pessoas é alheio ao nosso Eu.* (FREUD, 1921/2011, p. 65, itálicos meus)

Seguindo as considerações freudianas, nossa identificação com determinada figura estaria justificada por conta das introjeções que fazemos de partes desta figura no interior de nosso Eu. Isso explica, por exemplo, a origem do fanatismo de algumas pessoas por líderes ou representantes populares, ao defender a postura do líder, o indivíduo, identificado com ele, passa a assumir como suas, as partes do outro que foram introjetadas no Eu. Na mesma proporção, Freud utilizará a mesma explicação para se referir à empatia. De fato, quando somos empáticos com alguém é como se sentíssemos em nossa própria pele as questões da outra pessoa. Por isso que, cotidianamente, ouvimos expressões oriundas do senso comum que dizem: “coloque-se no lugar do outro”. Entretanto, só seremos capazes de fazer isso, na concepção freudiana, ao introjetar partes desse outro em nosso Eu e, ao passo em que introjetamos, nos identificamos com elas.

Melanie Klein nos dirá que a empatia é o fenômeno que surge após a ocorrência de identificações projetivas e introjetivas benéficas, configurando um esboço de mundo interno composto por partes do Eu e do outro, com a ausência de confusão entre sujeito e objeto, ou seja, o sentimento de alteridade permanece mantido. Fica evidente, portanto, que a explicação de Klein para o sentimento de empatia se aproxima dos pressupostos de Freud, o que a torna uma grande herdeira de suas ideias e legado – já que temos, aqui, um fenômeno interno, constitucional e intrapsíquico, defendido por Freud desde a publicação dos “Três ensaios sobre a teoria da sexualidade infantil”, de 1905.

Por outro lado, Winnicott, ao trabalhar, mesmo que indiretamente, com a noção de empatia no contexto clínico, se aproxima mais do pensamento de Sándor Ferenczi⁴ e dos princípios de uma ética do cuidado na prática terapêutica. Ao apontar as necessidades de um paciente em estado de regressão, o autor britânico transforma o papel de atuação do analista que deve, em certa medida, adaptar-se ao analisando, sem correr o risco de confundir esta flexibilidade com benevolência – o que exige, necessariamente, um bom processo de análise pessoal do próprio psicoterapeuta.

⁴ Em seu Diário Clínico, Sándor Ferenczi escreve: “*Estar só conduz à clivagem. A presença de alguém com que se possa compartilhar e a quem se possa comunicar a alegria e o sofrimento (amor e compreensão), cura o trauma. A personalidade é reunificada, curada*”. (Ferenczi, 1932/1990, p. 248, itálicos do autor). Neste trecho, percebemos, claramente, a noção de cuidado do autor, tendo em vista uma presença empática do analista que tenha como objetivo principal juntar os pedaços do Eu do paciente – destruído pela experiência traumática.

É interessante observar, entretanto, que apesar de divergentes, as construções teóricas não se anulam. Pelo contrário, se complementam e enriquecem a nossa compreensão para uma ética que anda tão em desuso na atualidade: a capacidade de nos colocarmos no lugar do outro.

Enquanto eu escrevia essa parte final do texto, fui acometido pela lembrança de um dos primeiros pacientes que atendi logo no início da minha atividade clínica. Tratava-se de um adolescente de quinze anos, que estava sofrendo por conta das escolhas futuras da vida, pelo sentimento de incerteza e uma forte ansiedade. Contudo, apesar deste sofrimento latente, facilmente observável em seu semblante, esse paciente não se comunicava comigo ou, quando o fazia, era minimamente. Chegava com os seus fones de ouvido, deitava-se no divã e passava a maior parte do tempo ouvindo suas músicas, mantendo-se de costas para mim. Com medo de ser invasivo, pois sabia que ele estava ali por conta da imposição de seus pais – o que já implicava, por si só, em um atravessamento da questão transferencial –, permiti que ele permanecesse nesta “posição” por um período equivalente a quase dois meses de sessões. É óbvio que aquele silêncio me incomodava demasiadamente, pois eu me sentia impotente perante a sua demanda – podíamos, aqui, compreender uma forma de comunicação silenciosa através do conceito kleiniano de identificação projetiva, ou seja, eu, de alguma maneira, sentia na pele a sensação de impotência que pertencia ao meu paciente, mas que não era compartilhada abertamente comigo (pela via da fala).

No artigo intitulado, “A observação de bebês em uma situação estabelecida”, de 1941, encontramos o que considero ser o estilo clínico do pensamento de Winnicott. Vejamos:

Nas observações em uma situação estabelecida, Winnicott recebia o bebê com sua mãe. Fincava uma espátula na mesa, de modo que ela ficasse entre ele, o bebê e sua mãe. Fazia-a vibrar, e aguardava o gesto da criança. Ele observou que, com diferentes crianças, um determinado perfil de comportamento ocorria frente à espátula, naquela situação. No primeiro momento, denominado por ele de “período de hesitação”, observou que o bebê apesar de parecer estar interessado na espátula, não a tocava e nem a apanhava. Em um segundo momento, se a criança não era invadida por Winnicott ou por sua mãe, a hesitação era superada. O bebê, então, apropriava-se da espátula e realizava algum tipo de jogo com ela. A criança desinteressava-se por este objeto e iniciava um jogo em que se livrava da espátula, para em seguida recuperá-la. Essa atividade durava algum tempo, até que Winnicott finalizava a consulta, pois, para ele, esse último período significava que a criança estava pronta para ir embora. Ela já havia tido uma experiência completa. Segundo Winnicott, a experiência completa dava ao

bebê o que ele denominou de lição de objeto. Desse modo, o fato de a criança querer, tomar e apropriar-se da espátula sem alterar o meio ambiente imediato situava-a de maneira distinta em seu sentido de *self*. Havia ocorrido uma experiência que a tinha transformado. (SAFRA, 1999, n.p.)

Esse fenômeno sempre se repetia com diferentes bebês, a não ser que a criança tivesse algum tipo de inibição; neste caso, o período de hesitação era mais longo e era acompanhado de manifestações psicossomáticas e/ou de extremas ansiedades. “Winnicott tratava dessas crianças, simplesmente, aguardando o desenrolar do período de hesitação, até o momento em que o bebê apropriava-se da espátula, o que levava à superação da inibição ou da problemática psicossomática da criança” (SAFRA, 1999, n.p.). O bebê tinha a oportunidade de criar o mundo e a si mesmo. A espera de Winnicott nessa observação, mostra-nos a importância da presença do analista intervindo com a sustentação da situação clínica no tempo, oferecendo as condições possíveis para o aparecimento do gesto criativo do paciente, aguardando o momento exato de arriscar uma intervenção (ou não). Se, todavia, somos tomados por nossa própria ansiedade e o desejo precipitado de promover mudanças imediatas no paciente, podemos, infelizmente, repetir a intrusão experienciada originalmente pelo indivíduo em outro momento de sua vida – aqui, mesmo que de modo indireto, também caminhamos ao encontro do conceito de empatia.

Foi me baseando nesse pensamento clínico que optei por esperar o tempo do meu paciente adolescente. Até que um dia, em que eu já havia percebido certa confiança dele no *setting* terapêutico e em mim, decidi arriscar uma intervenção, levando em consideração, ainda, que ele parecia estar cada vez mais relaxado no ambiente do meu consultório. Disse a ele que gostava bastante das músicas que ele ouvia em seu fone de ouvido. Ele, surpreso, admirou-se pelo fato de eu conhecer alguma coisa do seu estilo musical. Com isso, começamos a conversar e eu lhe informei que, na idade dele, eu também possuía muitas angústias ligadas às improbabilidades da vida. Isso foi o divisor de águas em nossas sessões, pois saber que o seu analista também já havia sofrido com as questões que o faziam sofrer, possibilitou que ele compartilhasse sua rotina comigo, expandindo as nossas vias de comunicação e trocas.

Sabemos que os nossos pacientes, na maior parte das vezes, carregam consigo histórias traumáticas derivadas de um ambiente desequilibrado e repleto de

ausências. Essas falhas ambientais, como vimos com Winnicott, provocam congelamentos no processo de desenvolvimento maturacional que atravessam, direta ou indiretamente, a atmosfera clínica e surgem em nosso percurso como um desafio de desconstrução das nossas próprias certezas, pois, nesse cenário, será a necessidade do outro que indicará o rumo que temos que tomar para a direção do tratamento.

Mais do que simplesmente salientar as discordâncias teóricas dos autores que trabalhamos, é importante, sobretudo, ressaltar a relevância de uma prática terapêutica guiada pelo estilo empático; seja ela ancorada no conceito de Melanie Klein, voltado para o mundo interno e os mecanismos de identificação projetiva; seja guiada pelo fazer clínico de Winnicott. Perceber que os grandes pensadores da psicanálise propuseram modelos significativos de entendermos as bases da empatia, pode ser um bom começo para refletirmos acerca da importância de seu uso em nosso próprio trabalho. Uma demanda que cresce na medida em que lidamos com pacientes cada vez mais fragilizados por conta das imposições externas de um mundo excludente e insensível ao sofrimento do outro.

REFERÊNCIAS

- ABRAM, J. *A linguagem de Winnicott*. Rio de Janeiro: Revinter, 2000.
- BION, W. R. (1959). Attacks on linking. *International Journal of Psychoanalysis*, n. 40, pp. 308-315.
- FERENCZI, S. (1928). Elasticidade da técnica psicanalítica. In *Obras Completas, volume IV*. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2011.
- FREUD, S. (1921). Psicologia das massas e análise do Eu. In *Obras Completas, volume 15 (1920-1923)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- FREUD, S. (1933). Sándor Ferenczi. In *Obras Completas, volume 18 (1930-1936)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.
- HINSHELWOOD, R. D. *Dicionário do pensamento kleiniano*. Porto Alegre: Artes Médicas, 1992.
- KLEIN, M. (1946). Notas sobre alguns mecanismos esquizoides. In *Inveja e gratidão e outros trabalhos (1946-1963)*. Rio de Janeiro: Imago, 1996.
- KLEIN, M. (1957). Inveja e gratidão. In *Inveja e gratidão e outros trabalhos (1946-1963)*. Rio de Janeiro: Imago, 1996.
- KLEIN, M. (1959). Nosso mundo adulto e suas raízes na infância. In *Inveja e gratidão e outros trabalhos (1946-1963)*. Rio de Janeiro: Imago, 1996.
- KUPERMANN, D. (2019). *Por que Ferenczi?* São Paulo: Zagodoni.
- SAFRA, G. (1999). A clínica em Winnicott. *Nat. hum.*, São Paulo, v. 1, n. 1, pp. 91-101, jun. 1999.
- SEGAL, H. *As ideias de Melanie Klein*. São Paulo: Cultrix (Editora da USP), 1983.
- WINNICOTT, D. W. (1955 [1954]). Aspectos clínicos e metapsicológicos da regressão dentro do *setting* psicanalítico. In *Textos selecionados: da pediatria à psicanálise*. Rio de Janeiro: F. Alves, 1988.
- WINNICOTT, D. W. (1955-6). Variedades clínicas da transferência. In *Textos selecionados: da pediatria à psicanálise*. Rio de Janeiro: F. Alves, 1988.
- WINNICOTT, D. W. (1956). Preocupação materna primária. In *Textos selecionados: da pediatria à psicanálise*. Rio de Janeiro: F. Alves, 1988.
- WINNICOTT, D. W. (1962). Os objetivos do tratamento psicanalítico. In *O ambiente e os processos de maturação*. Porto Alegre: Artmed, 1983.
- ZIMERMANN, D. *Vocabulário contemporâneo de psicanálise*. Porto Alegre: Artmed, 2001.

EMPATHY IN PSYCHOANALYTIC CLINIC: A FOCUS ON KLEIN AND WINNICOTT'S THEORY

ABSTRACT

It is intended, of this article, is to discuss some of the central aspects of the concept of empathy in psychoanalysis, taking into account, above all, its origin and its use in the theory of Melanie Klein and Donald Winnicott. To this end, we begin the text with a brief historical path, discussing the importance of Sándor Ferenczi and his inaugural contributions to the theme. Then, we present Melanie Klein's understanding of empathy, seen as a process resulting from the projective identification mechanism. We proceeded, shortly after, with the notion of empathy in the clinical field for Winnicott. And, finally, we weave possible approaches (and distances) between the ideas of these authors.

KEYWORDS: Psychoanalysis. Empathy. Melanie Klein. Winnicott. Clinic.

L'EMPATHIE DANS LA CLINIQUE PSYCHANALYTIQUE: UN FOCUS SUR LA THÉORIE DE KLEIN ET WINNICOTT

RÉSUMÉ

Le but de cet article est de discuter de certains des aspects centraux du concept d'empathie en psychanalyse, en prenant surtout en compte son origine et son utilisation dans la théorie de Melanie Klein et Donald Winnicott. À cette fin, nous commençons le texte par un bref chemin historique, discutant de l'importance de Sándor Ferenczi et de ses contributions inaugurales au thème. Ensuite, nous présentons la compréhension de Melanie Klein de l'empathie, vue comme un processus résultant du mécanisme d'identification projective. Nous avons procédé, peu de temps après, à la notion d'empathie dans le domaine clinique pour Winnicott. Et enfin, nous tissons des approches (et des distances) possibles entre les idées de ces auteurs.

MOTS-CLÉS: Psychanalyse. Empathie. Melanie Klein. Winnicott. Clinique.

RECEBIDO EM 26/10/2020

ACEITO EM 25/03/2021

© 2020 Psicanálise & Barroco em revista

<http://www.seer.unirio.br/index.php/psicanalise-barroco/index>

revista@psicanaliseebarroco.pro.br

Departamento de Fundamentos da Educação – DFE/UNIRIO

DIFERENÇA E TRADUÇÃO: APORTES DE DERRIDA PARA O TRABALHO COM A ESCUTA

Fernanda Albrecht¹

Mériti de Souza²

RESUMO

Neste artigo utilizou-se como base os pressupostos teóricos da filosofia de Derrida e seu trabalho com a diferença, tradução, arquivo, *différance*. Analisamos esses pressupostos a partir da obra de Derrida e procuramos estabelecer relações entre estes e o referencial teórico-metodológico que sustenta a escuta na prática clínica. As obras foram analisadas como textos a partir da *desconstrução* conforme proposta por Derrida. A diferença proposta como *différance* associada a escuta interroga o desejo, provocando dúvida e encantamento, bem como, pede uma leitura que possa lidar com o outro e sua potência na prática clínica.

PALAVRAS-CHAVE: Diferença. Clínica. Desconstrução. Tradução. *Différance*.

¹ Psicóloga. Mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Psicologia na UFSC - Universidade Federal de Santa Catarina. E-mail: fealbrecht@gmail.com, Tel. (47) 99991-3204. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3325-1773>.

² Doutora em Psicologia Clínica - PUC-SP. Pós-doutorado no CES - Centro de Estudos Sociais - Universidade de Coimbra. Professora e Orientadora de Tese no Programa de Pós-Graduação em Psicologia na UFSC - Universidade Federal de Santa Catarina. E-mail: meritisouza@yahoo.com.br, Tel. (48) 3721 9283. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8157-7615>

INTRODUÇÃO

Falar em diferença, na condição do que é distinto, vem sendo tema de debates, pesquisas e estudos desde que as pessoas se autorizaram a se mostrar seres da cultura curiosos, audaciosos, desejosos por mais conhecer e investigar o mundo que os rodeia. Criaram categorias afins, taxonomias, limites, classificações de acordo com semelhanças ou especialidades a fim de reduzir e separar o isto do aquilo. Enfim, criações que se propuseram a colocar em evidência a própria diferença. Assim, se comparamos dois ou mais elementos, a diferença pode ser apresentada como um resíduo, ou ainda, um rastro de que há algo ali que não se faz comum ou que se deixa escapar. É como se, ao subirmos escadas, tropeçamos. Os degraus-Outros não são semelhantes e nos causam a sensação de estranhamento, fazendo com que nos deparemos com o fugidio que está em nós.

Garcia-Roza (1990) em *Palavra e Verdade*, cita Heidegger ao dar este exemplo: se coloco dois objetos próximos um do outro, uma moeda de dez centavos ao lado de outra moeda de igual valor, consigo dizer: as duas moedas são iguais. O mesmo não é possível com o enunciado e o objeto. Dizer: a moeda é redonda, implica que o enunciado e o objeto são de naturezas distintas, portanto não se equivalem. Esse exemplo também vale para a relação entre o sujeito e a fotografia: eu não estou aqui. Embora a minha imagem esteja. Eu não sou a fotografia. Sou a imagem que capturaram de mim. A palavra é algo que escamoteia a tentativa de se fazer real ou, como insiste Derrida (1973, 1991, 2001), proporciona a ilusão da *presença*.

A Psicanálise considera a ambivalência da palavra, entende que não é o signo/objeto em si, mas o que está além desse signo/objeto, num movimento de deciframento. É um pretexto para olhar as palavras ora libertadoras, ora aprisionadoras, num caráter naturalmente ambivalente. Onde seja possível trabalhar com as contradições, ao invés de eliminá-las ou não as considerar. O escritor e poeta Bartolomeu Campos de Queirós (2007, p. 52-53), em seu livro *Para ler em silêncio*, escreve:

Nenhuma palavra vive sozinha. Toda palavra é composta. Se escrevo mar, nessa palavra rolam ondas, viajam barcos, cantam sereias, brilham estrelas, algas, conchas e outras praias. Se digo pai, é aquele que me ama ou aquele que não conheci ou aquele, ainda, que me abandonou. Toda palavra brinca de esconder outras palavras. Quando se lê uma palavra o coração escreve mais outras. Escrever é escutar a palavra e registrar o que ela nos pede. É a palavra que nos inscreve. Ao passear os olhos sobre a palavra passei a escutá-la em seus segredos. Desdobrá-la, reordenar seus fragmentos, me

parecia acentuar seu sabor. Por ser assim, cada palavra exigia um novo exercício. Sua desmedida intensidade me conduzia a outras direções, me solicitava adicionar, em sua leitura, minha liberdade de pensar.

O interesse em pesquisar a questão da diferença, em especial na obra de Derrida, é motivado pelo que inquieta no trabalho de escuta da clínica, por entender que a diferença atravessa a relação do sujeito com o Outro que o constitui. O estranhamento, junto com o incômodo que o distinto provoca, parece estar vinculado à percepção do outro como um ser diferente. Assim, por parecer distante e diferir do que penso que sou, assusta-me, causa dúvida; o desejo é de ver o outro eliminado, desqualificado, excluído para, então, poder ter paz, conforto e senso de segurança.

A proposta de produção de conhecimento estabelecida por Jacques Derrida, a *desconstrução*, sugere a leitura de textos a partir da crítica aos pressupostos da tradução hegemônica do conhecimento ocidental. A leitura com base na proposta da *desconstrução* questiona os binarismos, a lógica formal, a linguagem, bem como os pressupostos ontológicos e epistemológicos enredados pela modernidade.

Derrida (2004, p.33), no livro *De que Amanhã...Diálogo*, no capítulo *Políticas da Diferença*, em diálogo com a historiadora Elisabeth Roudinesco, debate a questão da *différance*. Roudinesco entende que a “*différance* seria a ‘anarquia improvisadora’”. Ela seria portadora de negatividade e de uma alteridade que escaparia incessantemente ao mesmo e ao idêntico”. (DERRIDA, 2004, p.33).

Neste artigo pretendemos problematizar a questão da diferença conforme ela emerge nas análises de Derrida sobre a linguagem e na elaboração da *différance*. De forma específica, considerando a aproximação do autor com a psicanálise freudiana, marcadamente na sua leitura sobre o inconsciente, a escritura, o arquivo e o mal de arquivo, pretendemos problematizar a questão de que o reconhecimento da diferença envolve uma específica concepção da linguagem e de tradução, bem como, ressoa no trabalho de escutar o outro.

Entendemos a importância de problematizar a linguagem e sua relação com a escuta do outro a partir da filosofia da diferença considerando as contribuições que o aprimoramento da escuta e da tradução pode trazer ao trabalho nas áreas que atendem pessoas no campo da clínica, prioritariamente. Entendemos que lidar com a diferença é difícil para a maioria das pessoas, pois, os modos de subjetivar que predominam na nossa rede social se ancoram nos pressupostos modernos de que somos constituídos por uma identidade, bem como, somos separados do outro de

forma radical considerando a *mesmidade* que constitui cada um de nós. Ou seja, a crença nos pressupostos modernos sobre a constituição psíquica e o conhecer leva a produção de modos de subjetivar e modos de conhecer calcados na crença da identidade e de que somos constituídos de forma individualizada e separada do outro. Em outras palavras, ao considerarmos a tradição hegemônica do conhecimento ocidental localizamos que esse conhecimento hegemônico comporta pressupostos densos como os princípios da não contradição, da identidade, da lógica formal (Chauí, 1996). Esses princípios sustentam a representação sobre a constituição psíquica ancorada na identidade, entendida como o *mesmo* que se repete, redundando na representação de que o eu e o outro se separam na diversidade. A tradição moderna opera com o binarismo que separa sujeito e objeto e ancora a concepção da constituição da realidade e do psiquismo a partir da substância, da continuidade e da linearidade. Assim, teríamos a separação entre pares binários como um dos pressupostos que atravessa a modernidade e, no caso específico, separa o eu e o outro, constituindo a teoria sobre a diversidade, sendo o diverso o que difere a partir da *mesmidade*. (BACHELARD, 1996; SOUSA SANTOS, 2005; BLANCHE, 1983; BUNGE, 1980).

A filosofia da diferença se contrapõe aos pressupostos da modernidade, pois não trabalha com a concepção do *mesmo* que se repete como idêntico, antes trabalha com a concepção de que a repetição apresenta derivas e pode derivar criando e produzindo devires. Ainda, na filosofia da diferença, tradição do conhecimento que inspira Derrida, entre outros autores, opera o devir, o vir-a-ser, sendo que a diferença configura as formações psíquicas e a linguagem. Em outras palavras, a diferença ocorre no movimento que opera nas palavras e no psiquismo, sendo que o outro habita e configura o psíquico (PETERS, 2007).

A perspectiva da filosofia da diferença na qual se insere Derrida e que acolhe o outro como constituinte do psiquismo se contrapõe a proposta da modernidade que opõe o sujeito e o outro. Nessa perspectiva, entendemos que o trabalho que envolve a escuta do outro demanda os pressupostos que a leitura derridiana pode trazer ampliando a qualidade da escuta a partir da leitura crítica da tradução, bem como, ampliando as possibilidades no trabalho clínico e na área da saúde. Dessa forma, consideramos que recorrer as leituras de Derrida sobre a diferença, o outro, a tradução, pode trazer contribuições à escuta da singularidade do outro ao problematizar a singularidade e a diferença que atravessa a constituição psíquica,

bem como, problematizar a linguagem e oferecer instrumentos ao trabalho de tradução do outro via a escuta.

Encontramos nos estudos e análises contemporâneos sobre clínica e psicanálise autores que trabalham na senda de Derrida problematizando, a partir de diversas vertentes, a escuta e a linguagem que atravessam a relação analítica (FÉDIDA, 1991; LANDA, 1999; MAJORS, 2002; GONÇALVES, 2003-2004). De forma específica, neste estudo nos interessa recortar a questão da escuta considerando o seu imbricamento com a concepção de diferença e de tradução. Entendemos que a perspectiva de Derrida nas suas análises sobre a diferença e a tradução, pode contribuir com o trabalho clínico da escuta, ressaltando sua perspectiva de que o trabalho clínico envolve uma possível e impossível tradução do outro e da língua que nos habita. Também entendemos que essa perspectiva encaminha à leitura de que a tradução ressoa na desconstrução, pois “...entre a desconstrução e a experiência da tradução existe uma afinidade essencial”. (OTTONI, 2003). A questão da tradução do outro (e nossa também) envolve de modo necessário, o trabalho da escuta, bem como, envolve de modo necessário o trabalho da desconstrução.

Em dias de chuva, felizmente, procuramos calçar galochas e isso possibilita um movimento mais fácil pelo percurso ao qual nos dispomos a caminhar. Propomos algo dentro desta metáfora, indicando as bases em que nosso artigo se organiza, ou seja, problematizar as leituras de Derrida sobre a diferença e a tradução, buscando articular essas leituras com a escuta do outro. Assim, consideramos que os rastros, as ambivalências, os contextos, as interações, o jogo, a instabilidade, a imprevisibilidade; o modo de funcionar do *inconsciente* e da *différance* agregam contradições às relações humanas, e recuperam o valor da palavra ambígua, da palavra cujo sentido, ao mesmo tempo que revela, oculta um não dito, bem como, pode oferecer possibilidades a escuta da diferença.

A arbitrariedade do signo é problematizada por Derrida, que propõe questionar o processo da lógica formal, ao apresentar que um dito carrega um não dito. Por meio da estratégia da *desconstrução* o autor aponta que existe uma operação que denuncia em um determinado texto aquilo que é priorizado e, ao mesmo tempo, de modo implícito, vem desvelar a falta que foi estruturalmente dissimulado pelo sujeito, reconhecendo-se constituído dessa falta na qual a própria ausência, ou o não dito, faz presença. Assim, palavra, essa coisa sem substância, esse signo que escamoteia sentimentos, estados, emoções, que faz função de um dizer precário, no qual não

consegue fazer equivalência, aparece como um mecanismo linguístico de fluidez. A palavra proporciona lugares transitórios.

Se tratando desta operação que envolve a estratégia da desconstrução, que é a de fazer justiça perante um texto, denunciemos aquilo que estava dissimulado e assim, desloca-se o que estava sedimentado num discurso. Quando escutamos este outro que nos fala ou este outro que também nos habita, fazemos uma primeira leitura possivelmente pautada e ancorada nos pressupostos hegemônicos que engendram a modernidade, lendo aquilo que fomos aprendendo a ler e a reconhecer. Esta pode ser uma primeira escuta pautada na exclusão ou recalçamento da diferença, onde o que está acomodado pede que fique muito bem onde está. A atitude desconstrutiva perante um texto ou a um outro exige um esforço de localizar binarismos priorizados num discurso e num duplo movimento, inverter este polo ao seu oposto e deslocado, produzindo então remetimentos. Esta atitude vai ao encontro de um jogo plural a ser, assim como o devir, encorajado a deslocar-se e oferecer pistas, rastros de encadeamentos da linguagem.

A proposta derridiana que apresentamos e que pensamos estar implicada com a reconhecimento e o trabalho com a diferença, bem como com a tradução, interroga a todo momento unidades supostamente entendidas como originais, localizadas e essenciais; problematizando a produção de subjetividades pautadas no conhecimento total do eu, na clausura da identidade veiculada pelo pensamento moderno. Isto representa considerar que está imbuído nesta língua colonizadora um comando e um poder sobre o outro que forçosamente, com a primazia do significado perante o significante, utiliza de certo poder sobre este outro, criando dispositivos de apagamento do que é espontâneo, bem como, da alteridade posta nesta relação.

A escuta que visa a acolher a diferença e a tradução do texto do outro está implicada em reconhecer a precariedade deste ideal de identidade de sujeito substantivado, sempre presente e capturável. De preferência, considerando toda a importância de não negligenciar a necessidade que os textos metafísicos ou discursos ocidentais têm em operar na manutenção da presença em detrimento do reconhecimento da diferença. Utilizamos a proposta da desconstrução derridiana a partir dos textos que selecionamos para a leitura sobre a diferença pensando em aspectos que valorizam a abertura e o crescimento das línguas, estas que habitamos e que já estavam postas antes mesmo de nossa concepção.

DERRIDA, LÍNGUA E *DIFFÉRENCE*.

Num colóquio realizado na Universidade Estatal de Luisiana em Baton Rouge, Estados Unidos, sob o título de *Reenvios de Algures*, Derrida interroga: “Como é que se pode ter uma língua que não seja sua?” ([1996] 2001, p. 15). Esse tema já havia sido comunicado sob a forma de esboço em outro colóquio organizado na França. Essa comunicação deveria abordar, além de temáticas como linguística, literatura, política ou cultura, os problemas da francofonia, que envolve pessoas que possuem em comum a língua francesa, porém com aspectos culturais distintos, e que têm morada fora da França. Derrida, nascido na Argélia, se considerava um falante franco-magrebino.

Por ser um falante franco-magrebino, esse aspecto não parecia dar ao filósofo um estatuto de possuidor de uma rica configuração psíquica, mas sim configurar uma questão problemática. Derrida problematiza a pureza de uma língua, questionando-a como unidade original e como essência, com um início pontual e localizado. Ao problematizar a pureza das referências que substantivam as pessoas em identidades, apresenta três conjuntos a fim de identificar qual o representaria e se dá conta de que não pertence a nenhum destes conjuntos bem definidos, ou seja, sua configuração psíquica não é revelada por meio de nenhuma dessas três categorias:

- A. Existem, entre nós, franceses francófonos que não são magrebinos: franceses de França, numa palavra, cidadãos franceses vindos da França;
- B. Existem também, entre nós, francófonos que não são nem franceses nem magrebinos: suíços, canadenses, belgas ou africanos de diversos países de África central;
- C. Existe finalmente, entre nós, magrebinos francófonos que não são nem nunca foram franceses, entenda-se cidadãos franceses: tu, por exemplo, e outros marroquinos, ou tunisinos (DERRIDA, [1996] 2001, p. 25).

Afinal, como indicar nossas origens: pelo nascimento no solo, pelo nascimento do sangue, pelo nascimento da língua dita materna? O que é colocado em questão é a identidade com esse referente (que parece ser) comum aos que pertencem a um mesmo conjunto. “Se confiei o sentimento de ser aqui, ou lá, o único franco-magrebino, isso não me autorizava a falar em nome de ninguém, muito menos em nome de uma qualquer entidade franco-magrebina cuja identidade permanece [*demeure*] justamente em questão” (DERRIDA, [1996] 2001, p. 27).

No período da Segunda Guerra Mundial, Derrida, assim como milhares de comunidades judaicas, se viram aterrorizadas pelo anti-semitismo. Como ele se

sentiu, aos dez anos de idade, ao ter de responder a uma demanda que lhe negou o estatuto de pertencimento a uma língua dita materna? Havia sido concedida cidadania francesa aos judeus da Argélia em 1870 e, menos de um século mais tarde, Derrida se vê então “[...] na memória traumática de uma degradação, de uma perda da cidadania francesa” (DERRIDA, [1996] 2001, p. 29). Três anos mais tarde, aos treze, o Estado lhe restitui a cidadania francesa. “[eu] nunca tinha ido à França, nunca nela tinha estado ainda” (Idem, p. 29). Tal como se percebe, também temos a questão de que a cidadania não alude aos aspectos naturais, de apropriações históricas, políticas, coloniais. Por isso, para Derrida, “[...] uma identidade nunca é dada, recebida ou alcançada, não, apenas existe o processo interminável, indefinidamente fantasmático, da identificação.” ([1996] 2001, p. 43).

Em seguida, o autor se abre para a questão de como a interdição das línguas minoritárias pela substituição das línguas dominantes, suprimindo seus idiomas para sobreviverem a supremacia dos senhores, do capital e das máquinas, está estreitamente relacionada com o interditar também o acesso a um dizer. Na situação vivida por Derrida, deu-se com o interdito escolar pedagógico das línguas árabe e berbere. Além das censuras coloniais, divisões sociais, xenofobia, racismos, havia o estudo facultativo do árabe, que era tida como uma língua estrangeira, mas era a língua que o povo falava! E aqui se abre para outra asserção: “Toda a cultura se institui pela imposição unilateral de alguma política da língua.” (DERRIDA, [1996] 2001, p. 55).

[...] uma espera sem horizonte de espera informa toda a palavra. A partir do momento em que falo, antes mesmo de formular uma promessa, uma esperança ou um desejo como tais, e aí onde ainda não sei o que me vai acontecer ou o que me espera no fim de uma frase, nem quem nem o que espera quem ou o que, já estou nessa promessa ou nesta ameaça [...] reunida na sua própria disseminação (DERRIDA, [1996] 2001, pp. 35-36).

[...] o signo que substitui o centro, que o supre, que ocupa o seu lugar na sua ausência, esse signo acrescenta-se, vem a mais, como suplemento. O movimento da significação acrescenta alguma coisa, o que faz que sempre haja mais, mas esta adição é flutuante porque vem substituir, suprir uma falta do lado do significado (DERRIDA, 2009, p. 245).

Na perspectiva que trazemos de Derrida (1973, 1991, 2001) e suas problematizações acerca da diferença, entendemos que o trabalho com essa questão se faz presente na sua obra, bem como entendemos que ele se debruça com intensidade sobre essa questão, procurando elaborar análises necessárias à sua compreensão. O autor realiza exaustiva crítica à metafísica da presença, entendida

como o arcabouço teórico e conceitual que atravessa a tradição do conhecimento ocidental. Assim, ele critica a concepção de sujeito, como uma presentificação ontológica, que instaura no presente a *mesmidade* do ser, bem como, critica a tradição linguageira baseada em Saussure que sustenta o binarismo da dissociação significante e significado e entroniza a relação direta entre consciência, vontade e língua. Na tradição da metafísica da presença os sujeitos seriam constituídos e, assim, permaneceriam congelados, subjetivados. Poder-se-ia pensar num caráter nosológico, ou seja, o *mesmo* se repete pelo *mesmo* e, nesta empreitada de procurar o que se repete, como se a frequência ou repetição fosse um indício da verdade, seria privilegiado o significado.

Em outras palavras, no exercício dessa atividade crítica, Derrida procura ir além da leitura de Saussure a qual separa significante de significado, bem como, critica o elogio ao significado na tradição do conhecimento ocidental. Assim, ele vai recorrer ao neografismo *différance* com o objetivo de explicitar seu entendimento dessa questão. Para o autor interessava provocar com o neografismo *différance* e suscitar um movimento onde a significação não seria possível.

A différence não é uma distinção, uma essência ou uma oposição, mas um movimento de e s p a ç a m e n t o, um 'dever espaço' do tempo, um 'dever tempo' do espaço, uma referência à alteridade, a uma heterogeneidade que não é primordialmente oposicional. (DERRIDA & ROUDINESCO, 2004, p. 34).

Para Derrida (1991, p.45), o movimento da significação só seria possível se:

[...] cada elemento dito "presente", que aparece sobre a cena da presença, se relacione com outra coisa que não ele mesmo, guardando em si a marca do elemento passado e deixando-se já moldar pela marca da sua relação com o elemento futuro, relacionando-se o rastro menos com aquilo a que se chama presente do que àquilo a que se chama passado e constituindo aquilo a que chamamos presente por intermédio dessa relação mesma com o que não é ele próprio: absolutamente não ele próprio, ou seja, nem mesmo um passado ou um futuro como presentes modificados.

Ao discutir esse movimento de significação, Derrida (1973) usa a expressão *aliquid stat pro aliquo*, do latim, que significa ser alguma coisa que está em lugar de outra ou uma coisa do lugar de outra, provocaria um movimento de diferir que proporcionaria este adiamento do ser.

Tudo no traçado da *différance* é estratégico e aventureiro. Estratégico porque nenhuma verdade transcendente e presente fora do campo da escrita pode comandar teologicamente a totalidade do campo. Aventureiro porque essa estratégia não é uma simples estratégia no sentido em que se diz que a

estratégia orienta a tática a partir de um desígnio final, um *telos* ou um tema de uma dominação, de um controle ou de uma reapropriação última do movimento ou do campo. [...] Se há uma certa errância no traçado da *différance*, ela não segue mais a linha do discurso filosófico-lógico [...] (DERRIDA, 1991, p. 38).

Conforme entendemos, afirma-se que Derrida recorreu a leitura de Freud e notadamente usa a concepção de inconsciente, para pensá-lo como uma máquina de escritura. Os pressupostos psicanalíticos oferecem uma possibilidade para o autor para pensar o arquivo, a memória como arquivo atravessado pelo inconsciente. Diferença, tradução, habitar outra língua, permite problematizar o estatuto da língua ser sempre uma língua outra, pela impossibilidade de ser uma única língua, com base em Derrida. Ainda, no item a seguir trazemos o entrelaçamento entre diferença, arquivo e princípio ôntico, entendendo ser possível trabalhar com a perspectiva do arquivo unida à análise apresentada por Derrida sobre a impossibilidade de acesso à origem, trazendo a noção de arquivo atrelada ao esquecimento, contrapondo o ideal de memória e comando.

DIFERENÇA, ARQUIVO E PRINCÍPIO ARCÔNTICO

Mais que o retorno a origem, o *arquivo*, para Derrida ([1930] 2001, p. 11), coordena dois princípios em um: “[...] o princípio da natureza ou da história, *ali onde* as coisas *começam* – princípio físico, histórico ou ontológico -, mas também o princípio da lei *ali onde* os homens e os deuses *comandam*, *ali onde* se exerce a autoridade, a ordem social, *nesse lugar* a partir do qual a ordem é dada – princípio nomológico”. Um *arquivo* também suportaria esse lugar de controle e comando, num determinado lugar, ainda que um lugar de suporte virtual.

Os arquivos nascem, para Derrida ([1930] 2001), nessa domiciliação (p. 13), marcando um lugar de guarda e fazendo a passagem do público para o não-público; não necessariamente do secreto e do não-secreto; convocando assim, além do cruzamento topológico (lugar) e do nomológico (lei), a função arcôntica do poder de consignação. A consignação visa a coordenar a unidade numa sistemática e sincronização ao qual seus elementos articulam um modo ideal de configuração. É preciso unificar os arquivos, identificá-los, classificá-los, para reuni-los, formando esta reunião dos signos no ato de consignar. Portanto, o princípio arcôntico do arquivo é um princípio de consignação, de reunião.

Arquivo remete ao *Arkhe* e abriga em si *começo* e *comando*, *a lei*. Derrida escreve que *arquivo* remete ainda ao *arkheion* (do grego), que significa um domicílio de onde os arcontes, esses magistrados superiores, comandavam. Aos arcontes detinham o poder político, era-lhes reconhecido o direito de representar e fazer a lei; por isso seus domicílios era, naturalmente, o lugar onde todos os documentos oficiais ficavam arquivados, guardados sob a tutela desses arcontes. Além de serem responsáveis pela segurança física dos *arquivos*, cabia-lhes o direito e competência de interpretação; em outras palavras, detinham o poder de hermenêutica desses *arquivos*. Naqueles tempos, eram necessários guardiões e locais físicos para a guarda e o arquivamento de todos os documentos.

Derrida ([1930] 2001, pp. 21-22), seguido das palavras de Freud, lembra que assim como a pulsão de morte, que trabalha para destruir o *arquivo*; a condição do *arquivo* é essa que apaga com vistas a apagar seus traços que seriam ditos próprios. A pulsão de morte é, para Derrida, “*arquiviolítica*”. Eu faço aparecer o que é para ser arquivado. “Ela destrói seu arquivo antecipadamente, como se ali estivesse, na verdade, a motivação mesma de seu movimento mais característico”. Essa potência *arquiviolítica* para Derrida leva ao esquecimento, a amnésia, a aniquilação da memória e comanda o apagamento radical, a erradicação daquilo que não se reduz a um suplemento ou representante mnemotécnico. “Não há arquivo sem um lugar de consignação, sem uma técnica de repetição e sem uma certa exterioridade. Não há arquivo sem exterior”.

Um *arquivo*, uma função arcôntica visa a reter, ordenar, domiciliar para algum tempo (qual?). Parece haver uma promessa que se estende para outro tempo. Se não está registrado, não aconteceu? Pensemos nas várias manifestações as quais nos preservamos visando registrar em e-mails ou mensagens de texto. Parece ser difícil se permitir a confiança apenas na palavra dita verbalizada, solta ao vento. Eu envio um e-mail para que fique registrado. Vamos fotografar para guardar que estivemos aqui um dia. Se não há filmagem, não há como provar que você está certo. “O arquivo sempre foi um penhor e, como todo penhor, um penhor para o futuro. Mais trivialmente: não se vive mais da mesma maneira aquilo que não se arquivava da mesma maneira”. Nessa cena, vemos pais e mães desesperados penhorando imagens, vídeos de suas filhas. Os equipamentos de registro abundantemente disponíveis, ao nosso alcance, proporcionam uma infinidade de registro e de informações que podemos ficar disponíveis no formato *cloud* (nuvem), formato virtual que nos faz

esquecer que nesse processo há um servidor físico — um arconte a servir — que tem o poder de hermenêutica do que produzimos, inclusive podendo ou não disponibilizar *links* de acesso ou de negação de acesso ao que, bem provável, ingenuamente, dizemos serem os “nossos arquivos”. O modo que Derrida aborda sobre os domicílios dos arcontes e do poder que detinham de consignação e hermenêutica parece muito se assemelhar com o que vivemos com plataformas de redes sociais ou empresas de serviços *online*. Derrida ([1930] 2001, p. 30), escreve:

Não é somente uma técnica no sentido corrente e limitado do termo: em um ritmo inédito, de maneira quase instantânea, esta possibilidade instrumental de produção, de impressão, de conservação e de destruição do arquivo não pode deixar de se acompanhar de transformações jurídicas e, portanto, políticas. Elas afetam nada menos que o direito de propriedade, o direito de publicar e de reproduzir.

Lembremos que o período de publicação da obra *Mal de Arquivo* data de 1995 e que Derrida falou de plataformas como fax e e-mail: “Transformações em curso, turbulências radicais” (*idem*). Essas transformações resultaram em possibilidade de acesso às informações de forma livre e democrática. Por exemplo, para esta pesquisa, pudemos ter acesso a todas as obras que selecionamos de Derrida e Lacan disponíveis *online*, traduzidas para o português, sem ônus; isso é, não foi preciso pagar por essas informações e as tivemos com acesso no que dizemos ser nossa língua. O modo como fácil se propaga um *arquivo online* porém, na contramão, também sem esforço se pode eliminá-lo, excluir ou invalidar um *link*. Derrida ([1930] 2001, p. 32) problematiza esse movimento de arquivamento, conservação, comando e destruição a um *mal de arquivo*. “Não haveria certamente desejo de arquivo sem a finitude radical, sem a possibilidade de um esquecimento que não se limita ao recalçamento”.

Sem o *arquivo*, acreditaríamos que aquilo não aconteceu, não terá função arcôntica para ditar a lei sobre um acontecimento. “[...] a estrutura técnica do arquivo *arquivante* determina também a estrutura do conteúdo *arquivável* em seu próprio surgimento e em sua relação com o futuro” (p. 29). Derrida ([1930] 2001, p. 39-40) parece brincar com o jogo de palavras ao falar de seu computador pequeno e portátil “[...] este não foi unicamente o primeiro suporte a suportar todas estas palavras”. Em nosso processo de registro, logo nos identificamos, pois fazemos parecido agora:

[...] as letras suspensas e flutuando ainda na superfície de um elemento líquido, eu apertava uma certa tecla para registrar, para ‘salvar’ (*save*) um

texto indene, de maneira dura e durável, para proteger as marcas do apagamento a fim de assegurar salvação e *indenidade*, de estocar, de acumular, o que é a um só tempo a mesma coisa e outra coisa, de tornar a frase disponível à impressão e à reimpressão, à reprodução?

O autor (DERRIDA, [1930] 2001, p. 45) escreve da impressão deixada em Freud e inscrita nele ao nascer, seja a partir da circuncisão ou por meio de sua história. A impressão deixada por Sigmund Freud, naqueles que vieram depois dele, que falam dele e se deixam assim marcar: “[...] em sua cultura, em sua disciplina, seja ela qual for, em particular a filosofia, a medicina, a psiquiatria [...] em particular a história deste projeto institucional que se chama psicanálise”. Estamos marcados por essa impressão freudiana.

Pensando no trabalho do arquivo ocorre que também estamos mergulhados a uma tradição que orienta a escrita e marcação e datação da escuta. Assim, quando é preciso registrar as sessões com uma analisanda, por exemplo, incomoda imensamente reduzir em algumas palavras todo um contexto de sessão, algo que não vai representar ou fazer equivalência. Ainda sim, faz-se o registro pensando num futuro, numa promessa de reaver alguns instantes, inscrições, impressões feitas da sessão, bem como por regulamentação da profissão, o que não necessariamente precisa acontecer nas sessões ditas psicanalíticas. A questão de “arquivo” está para mais do que uma questão de passado ou de retorno a um acontecimento: o *arquivo* parece querer poupar o que é da ordem do espontâneo.

O encanto pela eficácia da memória e da marcação parece aludir a confiança na transparência da escuta pautada pela fala e pela escrita. O que fica inscrito e marcado na folha de anotação, na gravação, no exercício da mnemônica? Qual princípio arcôntico rege o trabalho da escuta e da tradução? Investir no trabalho da escuta considerando a diferença implica em qual relação com a memória?

Ao fazer referência à ideia de que signos e palavras jamais poderiam dizer exatamente o que significam, ficando um apelo a ser definido provisoriamente com palavras adicionais que justamente diferem das anteriores, Derrida faz uma crítica aos movimentos identitários e ao *etnocentrismo*, em que haveria uma supremacia de termos sobre outros, bem como se denominaria uma origem purista. Sobre o etnocentrismo podemos entender que esse movimento considera superiores os hábitos, as crenças e a cultura de um grupo ou indivíduo em detrimento de outros, fazendo julgamento ou agindo com discriminação, tendo uma visão de mundo onde o

seu próprio grupo é tomado como centro e os demais seriam desqualificados, havendo a crença de que o seu próprio grupo é que possuiria as referências aceitas e negaria as que não fossem ditas iguais. Sobre os movimentos identitários o autor na sua crítica recorre ao motivo da *différance*:

O que o motivo da *différance* tem de universalizável em vista das diferenças é que ele permite pensar o processo de diferenciação para além de qualquer espécie de limites: que se trate de limites culturais, nacionais linguísticos ou mesmo humanos. Existe a *différance* desde que exista traço vivo, uma relação vida/morte ou presença/ausência (DERRIDA & ROUDINESCO, 2004, p. 33).

O movimento do poeta Campos de Queirós em “mar-ondas-barcos-sereias-algas-conchas-praias” difere um elemento que se relaciona com outro, que é diferente do primeiro, porém que convoca o anterior; e oferece, assim, mostras do movimento da alteridade, do *inconsciente* e da *différance*. Desse jeito, um exercício pode ser feito, como Campos de Queirós o fez, trocando-se o signo *palavra* por *inconsciente* e vê-se o que acontece: “nenhum *inconsciente* vive sozinho. Todo *inconsciente* é composto”.

TRADUÇÃO E ESCUTA

A elaboração de nossa subjetividade, entre tantos aspectos, envolve a imersão num mundo linguístico que não é só nosso. É um mundo partilhado pelo coletivo, no qual temos a impressão de que falamos a mesma língua ou uma língua comum a todos daquele território. Lembrando que a palavra proporciona lugares transitórios, que a palavra estaria ali no lugar de outra coisa, como um *aliquid stat pro aliquo*; sendo, portanto, metafórica. Considerando a arbitrariedade do signo, tudo isso parece querer mostrar o que é dito como uma espécie de prótese, ou seja, faz parecer.

No contexto da escuta clínica, muitas vezes atendemos famílias nas quais há uma queixa recorrente de pais, mães, filhos e filhas de que não se entendem. Se recortarmos dado território, cultura e língua comuns, pensaríamos que eles não se entendem não pelo motivo de não falarem a mesma língua, pois o fazem. Derrida propõe existir uma “alienação” originária que seria constitutiva, assim como a falta e parece nunca haver uma apropriação absoluta da língua. “Uma vez que não existe propriedade natural da língua, esta não dá lugar senão à raiva apropriada, ao ciúme sem apropriação. A língua fala este ciúme, a língua não é senão ciúme à solta.” (DERRIDA, 2001, p. 38).

O nascimento, marcando a origem de um corpo no mundo, dá-nos uma língua que é nossa, no entanto não é nossa. Na metonímia da *Prótese de Origem* é-nos dado uma leitura sobre a língua para suprir a falta de outra língua, que é a nossa própria. Ficamos mancos, pois unimos ao nosso corpo uma língua-semblante. No contexto da clínica, uma adolescente se queixa, e com muita raiva ela dizia, que a irmã e a mãe podiam chorar sem motivo, ainda que não fosse o período que antecede a menstruação. Entretanto, quando ela chorava sem motivo aparente, irmã e mãe atribuíam ao choro a “depressão que estava voltando”. Ela se queixava, dizia que não ficava inventando nomes para as duas, irmã e mãe, e achava injusto que elas atribuísem ao seu choro imotivado a depressão-que-está-voltando. A inquietação sentida pela paciente pode se assemelhar ao trabalho de tradução. Como é que você pode querer traduzir o meu texto (o que sinto)? Ainda, podemos entender a questão no plano da escuta, ou seja, via a pergunta: você me escuta? O que você escuta da minha singularidade?

Conforme apontamos anteriormente Derrida foi leitor de Freud e afirmava que a psicanálise tem muito a oferecer ao conhecimento humano, principalmente por seu reconhecimento do inconsciente, dimensão essa questionada ou desqualificada pela maioria das áreas do conhecimento. Ora, conforme sabemos a noção de inconsciente é que possibilita a perspectiva da escuta, pois o sujeito do inconsciente fala, porém não se trata de uma fala orientada pela perspectiva da consciência que supõe ser capaz de compreender e apreender plenamente o sentido dessa fala. A escuta demanda o reconhecimento do descentramento subjetivo e da singularidade de cada um de nós, implicando a suportabilidade frente ao desconhecido que o outro encarna e ao desconhecido que nos habita.

Freud (1912) discute a noção de escuta e a associa a atenção flutuante. O autor pontua que no trabalho com a clínica psicanalítica é necessário suspender o modo tradicional pelo qual ouvimos alguém, geralmente marcado pelo ato intencional da atenção fixada em algum ponto da narrativa com o objetivo de deslindar o seu sentido. Assim, para o autor é importante escutar o outro na sua singularidade e, para tanto, a proposta é de não deter a atenção em conteúdos estabelecidos e conseguir acompanhar o deslizar da narrativa buscando acompanhar sua totalidade e seus entrelaces. “Ver-se-á que a regra de prestar igual reparo a tudo constitui a contrapartida necessária da exigência feita ao paciente, de que comunique tudo o que lhe ocorra, sem crítica ou seleção” (FREUD, 1912, p. 150).

Podemos verificar que para Derrida a Psicanálise abre espaço para a hipótese do inconsciente, sendo uma disciplina que não adota exclusivamente os pressupostos modernos da *metafísica da presença*, como a lógica formal e a consciência transparente, a linguagem marcada pela volição e pela razão. O autor não trabalha diretamente com a metapsicologia freudiana, ele trabalha a partir dessa metapsicologia; bem como aponta a importância crítica que a psicanálise oferece à *metafísica da presença*. Ele valoriza a concepção de singular, de tempo não linear — do só-depois — da linguagem e do inconsciente, com os quais a Psicanálise trabalha.

A tradutora de *O Monolinguismo do Outro ou A Prótese de Origem* escreve, no início da obra, uma longa nota de rodapé para *demeure*, como um foco de absoluta resistência a tradução, por *demeure* articular com uma questão de lugar (sítio, residência), de tempo (demora, atraso) e de relação com o lugar (permanecer, habitar). Derrida ([1996] 2001) inicia a obra:

Sou monolíngue. O meu monolinguismo demora-se (*demeure*) e eu chamo-lhe a minha morada (*demeure*), e sinto-o como tal, nele me demoro e nele habito. Ele habita-me. [...] Mas fora dele eu não seria eu-mesmo. Ele constitui-me, dita-me mesmo a ipseidade de tudo, prescreve-me, também, uma solidão monarcal, como se quaisquer votos me tivessem ligado a ele antes mesmo de ter aprendido a falar. Este solipsismo inexaurível, sou eu antes de mim. Para sempre (*demeure*) (pp. 13-14).

Uma viagem para Santiago, no Chile. Os sapatos são tirados depois de muito caminhar ao sol para que, embora sem narizes, os pés pudessem respirar. O guia do grupo da viagem olha sorrindo e pergunta: “chulé? Curioso que vocês têm uma palavra pra dizer cheiro-ruim-nos-pés... chulé!”. Chulé é próprio da nossa língua e está num encadeamento de tantas outras gerações de pessoas que criaram um nome para isso com a nossa língua, ao menos no Brasil, e que aprendemos assim. Ora, se fosse preciso traduzir em espanhol, seriam necessárias outras palavras que poderiam equivaler em sentido, porém não poderiam equivaler em singularidade.

O contato com as obras de Derrida situa um misto de *paradoxia* e aporia, o que pode ser compreendido quando olhamos para nosso contexto ocidental e o que se espera que um adulto profissional produza ou pense sobre: magistralmente utilizando valores de presença e ausência. Mais: uma exigência em produzir sentidos fechados, conceitos duros, definições, estabilidade e segurança, fragmentação.

É um desafio escrever um artigo, pois ao colocar ideias em palavras ou tornar parágrafos ideias de autores, persistiu o conflito constante de que isso que é produzido

aqui, não fazia equivalência com o que era citado. Conflito semelhante possa a ser vivido pela tradutora. Derrida ([1987-1998] 2006, p. 20), no início de *Torres de Babel*, parece questionar sobre a existência da melhor tradução de um texto e nos atenta a um dos limites das teorias de tradução:

[...] eles tratam bem frequentemente das passagens de uma língua a outra e não consideram suficientemente a possibilidade para as línguas, a mais de duas, de estarem implicadas em um texto. Como traduzir um texto escrito em diversas línguas ao mesmo tempo? Como ‘devolver’ o efeito de pluralidade? E se se traduz para diversas línguas ao mesmo tempo, chamar-se-á a isso traduzir?

A tradução deriva do original, não podendo fazer equivalência a ele e estando intimamente ligada a ele, o original. O sujeito da tradução estaria, na situação de herdeiro, “endividado” (DERRIDA, 2006, p. 33), como que obrigado a um dever de agir na sobrevivência das obras que traduz, não de suas autoras, sim da atemporalidade da obra sobre o próprio limite que é a vida da autora. A obra sobrevive ao tempo, algo que a autora não sustenta por sua natureza ser efêmera. O trabalho da escuta envolve o trabalho da tradução. Em que perspectiva podemos falar em tradução? Considerando a perspectiva da diferença a tradução é (im)possível visto a radical alteridade do outro. Temos a elaboração conjunta dos participantes desse trabalho.

Na história bíblica da Torre de Babel, Deus, furioso, faz uma lei confundindo os homens e as mulheres, dizendo que eles serão forçados a falar línguas não semelhantes, cujas particularidades e culturas diferentes lhes negará o acesso a Ele. A tarefa da tradutora consistiria numa promessa de anunciação de um sagrado, um crescimento das línguas que originalmente teriam partido de uma língua única e pela lei foram apartadas. Assim, a tradutora prometeria um crescimento das línguas, mesmo sabendo do distanciamento que isso reportaria, e que não seria capaz de vencer esse distanciamento:

É o que se nomeia aqui doravante Babel: a lei imposta pelo nome de Deus que pela mesma ação vos prescreve e vos interdita traduzir, mostrando-vos e despojando-vos do limite. Mas não somente a situação babélica, não somente uma cena ou uma estrutura. É também o status e acontecimento do texto babélico, do texto da Gênese (texto único a esse respeito) como texto sagrado. Ele resulta da lei que ele narra e que traduz exemplarmente. Ele faz a lei da qual ele fala, e de abismo em abismo ele desconstrói a torre, e a cada torre, as torres de todos os gêneros, segundo um ritmo (DERRIDA [1987-1998] 2006, p. 70).

É aí que se pode expressar algo original da tradutora, por saber desse abismo que teria desconstruído a torre originária: “essa lei não seria uma coação exterior, ela

concede uma liberdade à literalidade” (DERRIDA, 2006, p. 71). Na tarefa de tradução, trabalhar nessa relação com o texto escutado, sem considerar uma relação de transparência que pudesse remeter ao original, ou seja, furtando-se a construir uma relação linear, literal, ou supostamente reveladora do que foi produzido no encontro com o outro. Esta é uma proposta que, pensamos, exigir esforço e tentativa de evitar cair na empreitada pretenciosa a-paciente-quis-dizer-isso, o esforço está mais em se expressa-isso-assim-na-relação-com.

Nas palavras de Derrida ([1987-1998] 2006, p. 44), “A tradução não buscaria dizer isto ou aquilo, a transportar tal ou tal conteúdo, a comunicar tal carga de sentido, mas a remarcar a afinidade entre as línguas, a exibir sua própria possibilidade”. A tradução, de fato, será um momento para crescimento do próprio texto original. Um gesto de tradução que Derrida propõe que é possível ser acompanhado de amor, no qual essa amante-tradutora “não reproduz, não restitui, não representa; no essencial ela não *devolve* o sentido do original, a não ser nesse ponto de contato ou de carícia, o infinitamente pequeno do sentido. [...] Não é talvez um todo, mas é um conjunto cuja abertura não deve contradizer a unidade” (p. 49).

A imagem da torre de Babel, esse nome próprio que Derrida trabalha como sendo possível ser traduzido por confusão e sendo intraduzível justamente por ser nome próprio, deixa à margem o conteúdo, associando Babel com o que se vive no terreno das próprias relações humanas, constituídas de notória com-fusão.

O termo com-fusão denota um esforço para alterar estados visando a nos aproximar e distanciar da linguagem do outro, unindo todo um legado de endividamento marcado pela “lei divina”. Se Deus falou com os homens, talvez tenha dito que nunca poderão se aproximar o suficiente para que falem a mesma língua e, se aproximação o suficiente, para que vivam essa confusão da criação. “A tradução torna-se lei, o dever e a dívida, mas dívida que não se pode mais quitar” (DERRIDA [1987-1998] 2006, p. 25).

Existe um reino que jamais será tocado pela tradução, e permanecerá uma promessa de reconciliação. A tradução marcaria um acontecimento que engaja a então amante tradutora, a faz desejar atingir o inatingível. Se não o fosse desse modo, quaisquer traduções mecânicas seriam facilmente aceitas como dignas de tradução. Não é o que parece? O próprio esforço de traduzir a escuta do discurso do outro, por exemplo, precisa fazer valer a tentativa de traçar equivalências não diretas, podendo nesse processo “escapar” algo, subverter, enfim, um processo semelhante ao da

tradução de um texto, pois “[...] ela é o significante de uma linguagem superior a ela mesma e permanece assim, em relação ao seu próprio teor, inadequada, forçada, estrangeira” (DERRIDA [1987-1998] 2006, p. 54).

Unir a possibilidade da tradução com a impossibilidade da tradução, abordadas nas obras de Derrida, é o esforço solicitado ao profissional ao tratar os textos. O autor (2001, p. 97) afirma a “não-identidade a si de toda língua”, ou seja, na perspectiva do autor existe a crítica ao trabalho de tradução que se ancora na concepção de uma língua e de um sujeito falante capaz de produzir transparência de sentidos sobre si a partir dela. Assim, ele pontua a crítica à escuta da língua falada ou escrita, ou do texto, como prefere o autor, em uma perspectiva hermenêutica de interpretar o que subjaz a língua do outro considerando a busca por um sentido latente, último e verdadeiro. Derrida não aceita o pressuposto da presença do “um” original posto na subjetividade e na língua, entendendo que a tradução envolve necessariamente a contaminação entendida como o enredamento do outro na constituição psíquica e na produção do texto.

Acompanhando o autor, entendemos a tradução como um ofício necessário, porém impossível. Assim, entendemos a desconstrução apoiada na *différance*, como o trabalho solicitado para aqueles que escutam e se propõem a trabalhar com as possibilidades e impossibilidades da tradução do outro na prática clínica da análise. Nessa perspectiva, trabalhar com a escuta e com os textos produzidos no trabalho conjunto da análise implica lidar com a tradução como um trabalho incessante de dívida e dúvida com a leitura desses textos.

Considerações

Falamos de uma atividade profissional que envolve a escuta e que considera impróprias, para a compreensão do sujeito, as categorias analíticas fundadas exclusivamente na racionalidade e na objetividade; uma vez que as pessoas vivem atravessadas, quando ainda mergulhados, num mundo simbólico de linguagem. Como sujeitos cindidos, brincamos de esconder. A figura do *flâneur*, um observador despreocupado ou, ainda, ocupado com observar o todo, à revelia de fixar-se neste ou naquele ponto, comportaria a dimensão da *livre associação*. Assim, para um perfeito *flâneur*, observador apaixonado:

[...] é um imenso júbilo fixar residência no numeroso, no ondulante, no movimento, no fugidio e no infinito. Estar fora de casa e, contudo, sentir-se em casa onde quer que se encontre; ver o mundo, estar no centro do mundo e permanecer oculto ao mundo, eis alguns dos pequenos prazeres desses espíritos independentes, apaixonados, imparciais que a linguagem não pode definir senão toscamente (BAUDELAIRE [1863], 2010, p. 170).

A concepção da *différance* abre possibilidades para o trabalho da escuta, pois, a posição que o clínico passa a ocupar não se enreda na hermenêutica no sentido de tradução do outro a partir do desvelamento dos sentidos presentes na linguagem. Antes, se questiona a possibilidade de um sentido agregado a um signo, pois para o autor tanto a linguagem quanto o psiquismo caminham na direção do devir e da predominância da singularidade. Em outras palavras, a linguagem não se resume a sobreposição de conceitos, ou seja, de palavras compostas por um sentido último que se explicita ou necessita ser explicitado a partir do trabalho do profissional que supostamente consegue interpretar esse sentido último. A linguagem é atravessada pelo espaçamento que desloca tempo e espaço e remete ao devir que amplia e desloca os sentidos. Assim, a tradução não ocorre a partir de uma origem sustentada por um sujeito e por uma linguagem que carregam sentidos agregados a partir da *mesmidade*, do mesmo que se repete. Antes, o encontro com o outro evidencia o deslocamento e a dívida para com o outro, pois a produção do conhecimento ocorre na troca que se estabelece no encontro entre quem escuta e quem é escutado, entre quem traduz e quem é traduzido.

Aqui a tradução se associa a desconstrução, no movimento do vir a ser, pois a proposta de Derrida é de recorrer a uma abordagem desconstrutivista para lidar com a tradução. O autor defende que tanto tradução quanto desconstrução falam mais de uma língua, encontram-se necessariamente “contaminadas”, imbricadas pelo outro, negando os pressupostos da pureza, da verdade e da origem (DERRIDA, 1998). Assim, o trabalho clínico da escuta envolve o reconhecimento dos limites e das potencialidades da língua e da produção do conhecimento de novas línguas no trabalho conjunto produzido por aqueles que participam desse trabalho.

Vamos fisgar uma imagem no conto de Clarice Lispector (1988, p. 63), sob o título *A Pesca Milagrosa*:

Então escrever é o modo de quem tem a palavra como isca: a palavra pescando o que não é palavra. Quando essa não-palavra morde a isca, alguma coisa se escreveu. Uma vez que se pescou a entrelinha, podia-se com alívio jogar a palavra fora. Mas aí cessa a analogia: a não-palavra, ao morder a isca, incorporou-a. O que salva então é ler “distraidamente”.

Escutar, escrever ou ler *distrai-da-mente* é pedir muito quando há imperativo para a produção ou para o resultado, porém é um esforço que se faz, pensamos, semelhante ao trabalho da clínica, ao qual não se está voltado para a cura como um fim, como meta a ser atingida ou outras intenções mercadológicas. Tudo o que se diz na clínica importa, de modo que a escuta é pensada a partir de um descentramento subjetivo.

REFERÊNCIAS

- BACHELARD, G. *A formação do espírito científico*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996.
- BLANCHÉ, R. *A ciência atual e o racionalismo*. Lisboa: Res Editora, 1983.
- BARROS, M. *Livro Sobre Nada*. Rio de Janeiro: Editora Record, 1997.
- BAUDELAIRE, C. *O pintor da vida moderna*. Belo Horizonte, Autêntica, 2010.
- BECKETT, S. *Esperando Godot*. Tradução de Flavio Rangel. São Paulo: Abril Cultural, 1977.
- BUNGE, M. *Epistemologia. Curso de atualização*. EDUSP/T.A. Queiroz Editor, São Paulo, 1980.
- CHAUÍ, M. Filosofia moderna. Em: *Primeira filosofia: Aspectos da história da filosofia*. São Paulo: Brasiliense, 1996, p. 60 a 108.
- CAMPOS DE QUEIRÓS, B. *Para ler em silêncio*. São Paulo Editora Moderna, 2007.
- DERRIDA, J. *A Escritura e a Diferença*. Tradução: Maria Beatriz Marques Nizza da Silva. 4. ed. São Paulo: Perspectiva, 2009.
- DERRIDA, J. *A voz e o fenômeno*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994.
- DERRIDA, J. *Gramatologia*. São Paulo: Perspectiva/Edusp, 1973.
- DERRIDA, J. *Mal de Arquivo: Uma Impressão Freudiana*. Tradução de Cláudia de Moraes Rego. Rio de Janeiro: Relume Dumará, (1995) 2001.
- DERRIDA, J. A diferença. Em: *Margens da Filosofia*. São Paulo: Papyrus, 1991, Pp. 33-64.
- DERRIDA, J. *O Monolinguismo do Outro ou a Prótese de Origem*. Tradução de Fernanda Bernardo. Porto: Campo das Letras, 2001.
- DERRIDA, J. Posições: Entrevista a Jean-Louis Houdebine e Guy Scarpetta. Em: *Posições*. Belo Horizonte: Autentica, 2001. Pp. 45-114.
- DERRIDA, J. *Torres de Babel*. Belo Horizonte: Editora UFMG, (1987-1998) 2006.
- DERRIDA, J; ROUDINESCO, E. Políticas da diferença. Em: DERRIDA, Jacques; ROUDINESCO, Elisabeth. *De que amanhã... diálogo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004, pp. 32-47.
- DUBUCS, J. A lógica depois de Russel. Em: BLANCHÉ, R. *História da lógica*. Lisboa: Edições 70, 2001.
- FEDIDA, P. *Nome, figura e memória – a linguagem na situação psicanalítica*. São Paulo: Escuta, 1991.

FREUD, S. Recomendações aos médicos que exercem psicanálise. In: _____. *Coleção completa das obras de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1969. v. XII.

GARCIA-ROZA, L. A. *Palavra e Verdade: na filosofia antiga e na psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1990.

GONÇAVES, C. S. Chôra, em Platão, Fédida e Derrida. *Percurso*, v. 31 e 32, 2003 e 2004.

KOYRÉ, A. *Consideração sobre Descartes*. Editorial presença. Lisboa, 1992.

LANDA, F. *Ensaio sobre a criação teórica em psicanálise – de Ferenczi a Nicolas Abraham e Maria Torok*. São Paulo: Editora Unesp: Fapesp, 1999.

LISPECTOR, C. *Os Melhores Contos*. Seleção Walnice Nogueira Galvão. São Paulo: Global, 1988.

MAJORS, R. *Lacan com Derrida. Análise desistencial*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.

SKLIAR, C. *Pedagogia (improvável) da diferença: e se o outro não estivesse aí?* Rio de Janeiro: DP&A, 2003.

SOUSA SANTOS, B. *Um discurso sobre as ciências*. São Paulo: Cortez, 2005.

PETERS, M. *Pós-estruturalismo e filosofia da diferença - Uma introdução*. São Paulo: Autêntica, 2007.

OTTONI, P. A responsabilidade de traduzir o in-traduzível: Jacques Derrida e o desejo de [la] tradução. *DELTA*, v.19, São Paulo, 2003.

DIFFERENCE AND TRANSLATION: DERRIDA'S CONTRIBUTIONS TO LISTENING

ABSTRACT

The article shows the theoretical assumptions of Derrida's philosophy and his work with difference, translation, and archive. Such assumptions were analyzed in Derrida's works, and it was possible to establish relations with the theoretical and methodological framework that supports listening in clinical practice. The works were analyzed as texts from the deconstruction proposed by Derrida. The difference introduced and associated with listening interrogates the desire, causing doubt and enchantment. Also, there is a need for dealing with the other and its potency in the clinical practice.

KEYWORDS: Difference. Clinic. Deconstruction. Translation.

DIFFERENCE ET TRADUCTION: APPORTS DE DERRIDA AU TRAVAIL DE L'ECOUTE

RÉSUMÉ

Les pressupposés théoriques de la philosophie de Derrida et son travail au sujet de la différence, la traduction, l'archive et la *différance* constituent la base de cet article. Nous avons analysé ces pressupposés dans l'œuvre de Derrida et tenté d'établir des relations entre ceux-ci et le référentiel qui sous-tend la pratique clinique. Les œuvres y sont analysées en tant que textes au moyen de la déconstruction proposée par Derrida. La différence proposée en tant que *différance* associée à l'écoute interroge le désir, suscitant doute et ravissement, et, par ailleurs, demande une lecture permettant de traiter avec autrui et sa puissance dans la pratique clinique.

MOTS-CLÉS: Différence. Clinique. Déconstruction. Traduction. *Différance*.

RECEBIDO EM 13/11/2020

APROVADO EM 30/03/2021

© 2020 Psicanálise & Barroco em revista

<http://www.seer.unirio.br/index.php/psicanalise-barroco/index>
revista@psicanaliseebarroco.pro.br

Departamento de Fundamentos da Educação – DFE/UNIRIO

DA FORACLUSÃO À RECONSTRUÇÃO: INTERLOCUÇÕES ENTRE NISE DA SILVEIRA E A TEORIA FREUDO-LACANIANA QUANTO AO MANEJO CLÍNICO DAS PSICOSES COM VISTAS A ESTABILIZAÇÃO

Mariana Rodrigues Festucci Grecco¹

Ivan Ramos Estevão²

RESUMO

Este trabalho se propõe a realizar uma interlocução entre a teoria e práxis de Nise da Silveira no que tange ao acolhimento institucional da psicose e as teorizações de Freud e Lacan quanto as possibilidades de estabilização frente à *Verwerfung*. A estabilização da psicose poderá ser alcançada seja pela via da passagem ao ato (apelo à incidência da Lei), da metáfora delirante (atuando em suplência ao Nome-do-Pai foracluído) ou do sinthoma (invenção), e o modo de acolhimento que se pratica nas instituições (se não é permitida a livre-expressão) pode constituir uma barreira à estabilização, conforme advertia Nise da Silveira. Daí é que defendemos que Nise da Silveira, embora não fosse psicanalista, atuava em conformidade à ética psicanalítica ao assegurar ao psicótico a livre expressão

PALAVRAS CHAVES: Psicose. Freud. Lacan. Estabilização. Nise da Silveira.

¹ Doutoranda em Psicologia Clínica (bolsista CNPQ) pela USP. Mestre em Psicologia Social e especialista em Psicanálise e Linguagem pela PUCSP. Especialista em Gestão da Educação Pública pela Unifesp e em Psicopedagogia pela Uscs. ORCID: <http://orcid.org/0000-0001-7177-4108>

² Psicanalista e professor universitário. Doutor e Mestre em Psicologia Clínica pela Universidade de São Paulo. ORCID: <http://orcid.org/0000-0002-0191-3253>

DO DESENCADEAMENTO DA PSICOSE.

“Na condição psicótica fragmenta-se o ego (...). A psique subterrânea se revela, deixando descoberta sua estrutura básica e permitindo que se tornem apreensíveis seus processos arcaicos de funcionamento” – Nise da Silveira, 1992, p. 86.

“O psicótico é um mártir do inconsciente, dando ao termo mártir seu sentido, que é o de testemunhar. Trata-se de um testemunho aberto” – Jacques Lacan, 1955-56/1988, p.153).

O desencadeamento da psicose, conforme sintetiza Guerra (2010) apoiada em elementos extraídos do *Seminário*, livro III de Lacan (1955-56/1988) envolve, além da forclusão do Nome-do-Pai que é a condição de estabelecimento da estrutura (condição essencial – no dizer de Lacan), uma causa complementar, seja uma ruptura da identificação imaginária que sustentava o psicótico e/ou a convocação do Nome-do-Pai foracluído para interpor-se na condição de terceiro (simbólico) na relação diádica do psicótico. Tal complemento podemos tomar, por empréstimo a como Freud (1911/2010) se refere à Schreber, enquanto “causa ocasional”.

Entretanto, conforme expressa Guerra (2010, p.39): “Desencadeada a psicose, o sujeito começa a trabalhar na reconstrução de seu mundo. É quando suas soluções fazem barulho e exigem resposta”. Tal reconstrução, conforme indicou Freud (1911/2010) é possível de ser feita por meio do delírio que atuará na recomposição do mundo para o psicótico, de onde Lacan partirá mais tarde para falar da metaforização do Nome-do-Pai foracluído:

E o paranoico o reconstrói [o mundo], não mais esplêndido, é certo, mas ao menos de forma a nele poder viver. Ele o constrói mediante o trabalho de seu delírio. O que consideramos produto da doença, a formação delirante, é na realidade tentativa de cura, reconstrução.

Operar pragmaticamente em uma oficina terapêutica, impedindo que o psicótico tenha livre expressão seja porque se direciona o seu fazer para objetos utilitários ou artísticos seja porque se impede o seu livre acesso pode ter uma consequência clínica: o retardamento e/ou inviabilização da estabilização que pode ser possibilitada por ele mesmo pela reconstrução de seu mundo, conforme nos indicou Freud (1911/2010).

DA ESTABILIZAÇÃO NAS PSICOSES

Em “A psicose paranoica em suas relações com a personalidade” podemos acompanhar a estabilização da psicose pela via do ato. Lacan (1932/1987) relata o atendimento de Aimée, uma mulher que se encontrava no hospital psiquiátrico após

atacar com uma faca a atriz Huguette Duflos por pensar que ela a estava perseguindo e ansiava assassinar o seu filho. Quando tenta esfaquear a atriz e se torna culpada diante da lei, Aimée atinge a si mesma rasgando o delírio que a sufocava. Assim é que o ato provoca a queda do delírio: “Aimée atinge a si mesma, e, quando ela o compreende, sente então a satisfação do desejo realizado: o delírio, tornado inútil, se desvanece” (p.254). Esta via de estabilização – a do ato – entretanto, que pode ser lida enquanto tentativa de libertação do Outro em substituição a metáfora paterna que não se inscrevera, por implicar violência desferida a outrem ou auto infligida (muito embora a culpabilização advinda do ato possa ser lida enquanto um apelo à incidência da lei) não promove a incursão do psicótico no laço social.

Outro momento em que Lacan trata sobre a estabilização das psicoses será quando retoma a leitura freudiana a respeito do delírio psicótico em Schreber para explorar a respeito da metáfora delirante. Aqui a estabilização será tomada enquanto a formulação de uma metáfora delirante que funcione como suplência ao Nome-do-pai foracluído – a ausência de metáfora paterna.

Guerra (2010) nos exemplifica que a metáfora delirante cumpre o papel de dar conta da “rejeição das representações inconscientes de lembranças aflitivas” (p.56), uma vez que Schreber não pôde contar com o recurso do recalque. Mas de acordo com o que ela resgata da obra do psicanalista *Jean-Claude Maleval*, nem sempre será viável que um delírio cumpra a função de metáfora delirante. O delírio cumprirá o papel de metáfora delirante quando aliar a operação de redução significativa à conciliação ao gozo do Outro por ele identificada. Tal ponto de elaboração delirante, que já é complexo por si só de alcançar, fica ainda mais dificultado tendo em vista a prática medicalizante atuando enquanto camisa de força química que tende a aprisionar e silenciar ao invés de fomentar a criação.

Comumente os psicanalistas interpelam as criações dos psicóticos enquanto possibilidades de circunscrição do gozo por meio da “extração do real do objeto do campo do Outro” (GUERRA, 2010, p.61) quando há paranoia, deslocalização do objeto de gozo em se tratando da identificação melancólica, ou mesmo a deslocalização do gozo para fora do corpo, se estamos falando em esquizofrenia. Em quaisquer das situações se trata de uma operação de extração que é endereçada ao outro, o que situa a estabilização da psicose pela via da criação a mais propícia à incursão no laço social.

Lacan discute sobre o papel da criação na psicose a partir da escrita de James Joyce em seu *Seminário*, livro XXIII – *O sinthoma*, proferido entre os anos de 1975 e 1976. Neste seminário ele comenta, logo de início, que Joyce “escreveu em inglês de uma tal maneira que a língua inglesa não existe mais” (Lacan, 1975-76/2007), ou seja, sua escrita remete mais a um trabalho no real do que a uma articulação significativa e à fala devido a apropriação singular que Joyce faz dos signos ao forjar a letra de seu gozo. Com esta escrita ele teria inventado uma alternativa de amarração aos três registros que prescindiu do Nome-do-Pai e então pôde se haver com a insuficiência da linguagem em tocar no real. Em suma, Joyce pôde se haver com o seu gozo.

A boa maneira é aquela que, por ter reconhecido a natureza do sinthoma, não se priva de usar isso logicamente, isto é, de usar isso até atingir seu real, até se faltar. Joyce fez isso, mas, é claro, no olhómetro (...) ele tinha o pau um pouco mole, se assim posso dizer, foi sua arte que supriu sua firmeza fálica. E é sempre assim. O falo é a conjunção do que chamei de esse parasita, ou seja, o pedacinho de pau em questão, com a função da fala. E é nisso que sua arte é o verdadeiro fiador de seu falo (LACAN, 1975-76/2007, p.16).

Ao particularizar em sua escrita um inglês que instigava à decifração, Joyce pode endereçar sua invenção a um público, os universitários. Estes podiam a partir de então usufruir do gozo proporcionado pela heresia da linguagem joyceana. “Mas foi Joyce quem deliberadamente quis que essa corja se ocupasse dele. O incrível é que ele conseguiu, e de um modo fora de série. Isso dura, e ainda vai durar” – afirma Lacan (1975-76, p.17) para sinalizar que Joyce pôde, a partir de sua escrita, fazer uma incursão no laço social, vindo a concretizar a vontade de que os universitários se ocupassem dele por pelo menos trezentos anos.

O que se destaca na abordagem lacaniana acerca de Joyce é que o psicanalista, ao invés de colocar a ênfase no Nome-do-Pai que não se inscreveu, deslocou tal ênfase para uma operação suplementar que Joyce alcançou e que pode dar conta daquilo que falha para todos os seres de linguagem – o sinthoma.

O sinthoma é grafado com “th” para distinguir-se do sintoma – solução de compromisso limitadora das possibilidades de existência, já que o primeiro, ao contrário de uma conotação patológica, oferece ao sujeito a “possibilidade de viver ou até mesmo se proteger da loucura durante sua ex-sistência” (SOUZA, 2002, p.13). Harari (2002) sintetiza que enquanto o sintoma realiza uma obstrução das possibilidades de liberdade, depreciando o élan próprio de cada falasser, o sinthoma age na contramão do sintoma.

Amarrando os três registros de uma maneira singular em um nó borromeano (se um deles cair, todos se desarticulam), o *sinthoma* concentra o não-sentido – cifrando o gozo ao invés de nomeá-lo – o que sustenta uma perversão ao Nome-do-Pai. Vale ressaltar que o *sinthoma*, exemplificado de diversas formas ao longo do Seminário, livro XXIII por Lacan, possibilita a articulação de “um real do simbólico do imaginário, um imaginário do real do simbólico, um simbólico do imaginário do real ou ainda numa outra sucessão de escrituras dextróginas” (SOUZA, 2002, p. 19).

No “Seminário, livro XXIII – O *sinthoma*” (edição brasileira) existe uma nota de rodapé para esclarecer que no idioma francês a palavra perversão suporta homofonias: “*pére* (“pai”), *vers* (“em direção a”) e *version* (“versão”)” (LAIA, 2007, p. 21), justamente para ratificar este suplemento que age de maneira equivalente ao Nome-do-Pai. O *sinthoma*, ao ser atravessado pelos atributos polifônicos das palavras que concentram várias línguas (Joyce condensou várias línguas na sua escrita do inglês) viabiliza jogos homofônicos que são próprios da estrutura discursiva. Joyce forjou o nome-próprio prescindindo do Nome-do-Pai, e assim apresentou um “paradigma de uma modalidade de solução na psicose: a obra, pelo viés da escrita” (GUERRA, 2010, p. 73).

Tal escrita ofereceu a Joyce um alicerce para o pensamento, um suporte para o sentido livre das amarras do inconsciente, uma maneira de se haver com o real e de extrair o gozo que deu consistência à sua existência. Arthur Bispo do Rosário dizia que precisava das palavras que escrevia com a linha que ele obtinha ao descosturar os trajes do hospital psiquiátrico (HIDALGO, 2011). Joyce, por sua vez, alinhavou por um ponto de alta-costura o nome-próprio com o qual vestiu o seu corpo. Ambos precisavam, cada qual a um modo, das letras que costuravam.

A letra desempenha, portanto, um papel fundamental na estabilização do psicótico pela via da obra, posto que toca no irredutível e na impotência da linguagem em tudo significar, além de instigar pelo enigma que comporta a adoção de uma estratégia *sinthomática*. “O que faz cifra opera sobre o gozo e indica uma direção para o tratamento das psicoses” (Guerra, 2010, p.78) que possibilite que o Um emergja enquanto consolidação da *hiância* com o Outro. Um aqui é entendido não enquanto número ou todo, mas enquanto distinção condicionada a intransitividade. Harari (2002) destaca que Lacan toma Joyce enquanto paradigma desse Um – autossuficiência a partir do questionamento acerca do porquê este publicou os seus escritos, posto que ainda que fosse dependente e sensível à crítica daqueles que o

cercavam, o escritor parecia não priorizar a difusão de sua obra, mas antes a conexão com a própria invenção que lhe fazia consistir. Para sustentar tal argumento Harari (2002) ressalta que Joyce leva dezessete anos na escritura de *Finnegans Wake* (entre 1922 e 1939).

A função da obra enquanto estabilizadora da psicose e, conseqüentemente, o apego de Joyce aos seus escritos nos propiciaram novas possibilidades de leitura acerca do modo de trabalho nas oficinas terapêuticas em funcionamento atualmente nos serviços de saúde mental no Brasil.

SOBRE AS OFICINAS TERAPÊUTICAS E A REFORMA PSIQUIÁTRICA NO BRASIL: UMA LEITURA PSICANALÍTICA

Conforme nos aponta Galetti (2001, p.7) compreendemos que as oficinas terapêuticas não podem ser definidas “por um modelo homogêneo de intervenção e nem tampouco pela existência de um único regime de produção, ao contrário, é um composto de naturezas diversas, numa multiplicidade de formas, processos, linguagens”.

Entretanto, é possível sintetizar que, ao estarem previstas enquanto “uma das principais formas de tratamento” (MINISTÉRIO DA SAÚDE, 2004, p.20) oferecidas nos CAPS, elas visam ao aliarem tanto os interesses dos usuários e as possibilidades dos profissionais de saúde em serviço, serem instrumentos de potência, ou seja, proporcionarem espaços em que se engendrem e se experimentem novas formas de relacionamento e existência nos laços sociais.

Ocorre que, ao realizar uma leitura reducionista do movimento de desinstitucionalização da loucura promovido pela Luta Antimanicomial em nível mundial – tendo como um de seus principais representantes Franco Basaglia (1924-1980), que reivindicava a reinserção em sociedade da pessoa com transtorno mental pelo exercício da cidadania -, a Política de Saúde Mental implantada no Brasil a partir da década de 1990 acabou por abarcar em seus objetivos “a realização de atividades produtivas” (MINISTÉRIO DA SAÚDE, 2004, p. 20) por parte dos frequentadores dos serviços de saúde mental. Visava-se por meio da realização de atividades produtivas promover a conquista da cidadania assentada na independência financeira.

Uma das conseqüências da incorporação de tal objetivo na Política de Saúde Mental brasileira foi que, embora as diretrizes de funcionamento dos CAPS (Lei 10216/2001) previassem a realização tanto de oficinas terapêuticas do tipo expressivo

(plástica, verbal, musical, teatral etc.) quanto às oficinas terapêuticas geradoras de renda (culinária, costura, artesanato etc.), as oficinas geradoras de renda fossem priorizadas, ou ainda, que as oficinas expressivas acabassem sendo descaracterizadas em oficinas de renda.

Cedraz e Dimenstein (2005) ao realizarem uma pesquisa para explorar o modo das oficinas terapêuticas funcionarem e se elas estariam promovendo uma mudança de paradigma da lógica manicomial, a partir de visitas a um CAPS II em Natal, no Estado do Rio Grande do Norte, constataram que “as oficinas muitas vezes se reduzem a meras estratégias de ocupação do tempo e servem de veículo de transmissão de valores socialmente legitimados como certos” (p.301), e destacaram que além de interpelar a oficina pelo viés de uma obrigatoriedade, tanto os usuários quanto os profissionais participantes se relacionam de maneira hierarquizada que não favorece o estabelecimento de vínculos sociais. Ao analisarem suas observações pela perspectiva da Análise institucional e do movimento da desinstitucionalização, que segundo Cedraz e Dimenstein (2002) buscam promover uma ruptura com o tratamento violento do homem enquanto objeto de uma razão superior, se depararam tanto com uma quantidade insuficiente de profissionais de saúde para conduzir as atividades, quanto no protagonismo exercido por estes escassos profissionais no planejamento e efetivação das atividades:

Está presente no serviço a ideia de que deve partir dos técnicos a iniciativa de realização de qualquer que seja a atividade, enquanto que os usuários ocupam o lugar de expectadores ou consumidores das propostas. Não foi observado nenhum movimento de questionamento dessa lógica (p.315).

Além das situações já citadas Cedraz e Dimenstein (2002) também constataram uma disciplina e conotação moral perpassando as atividades (dentre elas, uma ênfase na heterossexualidade, casamento e organização), bem como uma certa cristalização na maneira como os usuários se apresentavam (sempre começando pelo nome, tempo de frequência ao serviço e uso de medicações, e menos por suas queixas e desejos) e uma deslegitimação das queixas da queixa deles, quando estas se apresentavam, ainda que fossem pertinentes em contextualizarem situações graves do ponto de vista psíquico e social

Cedraz e Dimenstein (2002, p.318) arrematam: “Observou-se que, no período de investigação, os profissionais do serviço privilegiavam as oficinas expressivas; no entanto, embora a arte seja aclamada como o espaço da criação, há muito pouco de criação nas oficinas”.

Dias (2018) que buscou enfatizar em seu trabalho o papel das oficinas terapêuticas na reinserção psicossocial em um centro de convivência em Belo Horizonte, no Estado de Minas Gerais, segundo operadores de leitura psicanalíticos, observou que nas oficinas a loucura ainda é concebida enquanto sinônimo de periculosidade, o que pode dificultar o acesso dos psicóticos ao serviço.

Estes relatos vão de encontro ao que constata o Caderno Humaniza SUS – Saúde Mental, lançado pelo Ministério da Saúde em 2015:

A tendência em utilizar os espaços das oficinas terapêuticas como locais automatizados e serializados, os quais parecem funcionar para se exercitar e se resgatar um dado tipo de participação social engajada com a lógica capitalista. Desse modo, as oficinas passam a funcionar como espaços para “ocupar a mente” e, de forma “pragmática”, recuperar uma dada cidadania, mediante mera adaptação ao “mundo em que vivemos” (RAUTER, 2000). Ao contrário, o que se quer (...) é a disponibilização de atividades terapêuticas cujo atrativo advinha (...) da capacidade de ampliar um território subjetivo (...). A ausência de reflexão sobre o porquê e para quê oficinas e grupos terapêuticos contribuem “para que, com frequência, sob o rótulo oficina, se exerça a velha psiquiatria” (RAUTER, 2000, p. 274) (...) fazendo-os funcionar em prol da adaptação à sociedade, com rotinas serializantes e racionalizadoras. A clínica distancia-se assim, do propósito de desinstitucionalização (pp.58-59).

Já Pereira e Palma (2018) que exploraram os sentidos que os usuários de um CAPS no município de Unaí, no Estado de Minas Gerais, poderiam produzir a partir da frequência a uma oficina terapêutica ocupacional segundo a perspectiva fenomenológica, concluíram que as oficinas são espaços importantes para usuários na medida em que podem deixar o pensamento vaguar, além de escaparem da rotina cotidiana. Deste modo, as oficinas só cumprem um papel socializante para os frequentadores quando os deixam livres para expressar o que querem, o que, de acordo com o relato das pesquisadoras, parecia estar sendo proporcionado pelo CAPS visitado.

De acordo com Silva e Alencar (2009) que buscaram investigar, segundo um referencial psicanalítico, o papel da criação por pacientes psicóticos e seu potencial para propiciar a estes incursão no laço social por meio de visitas a um CAPS no município do Rio de Janeiro, no Estado do Rio de Janeiro, existem entraves na execução das oficinas decorrentes da escassez de materiais, limitação de espaço e quantidade de funcionários, no entanto:

Podemos afirmar, concluindo, que embora estejamos muito longe de formular de que modo as práticas criativas podem, de fato, servir ao trabalho de estabilização na psicose na experiência de uma oficina terapêutica, há um aspecto apaziguador para alguns. E, se isso tem como principal operador o próprio trabalho do sujeito, certamente se deve, também, à presença do oficineiro como destinatário de um endereçamento. (p.534).

Cumprido destacar, em primeiro lugar, que a realização das oficinas terapêuticas segundo estratégias serializantes e automatizadoras estão na contramão de uma abordagem psicanalítica que aposta em uma relação possível com os serviços de saúde mental. Aposta que, de acordo com Figueiredo e Alberti (2006) levam em conta a causa freudiana do desejo enquanto fênix capaz de sobreviver a todo tipo de intempéries – sejam aquelas proporcionadas por fatores econômicos, pela escassez de recursos, por políticas públicas, pela resistência dos profissionais de saúde ou dos usuários dos serviços, ou mesmo pela cientificização dos discursos que instituem entraves para o trabalho em equipe tendo em vista, entre outras coisas, a sobreposição de um saber sobre o outro.

Na atualidade o saber médico e, por conseguinte, a psiquiatria de base organicista tentam estabelecer a hegemonia do saber na saúde mental. A psiquiatria de base organista, entretanto, não é a única abordagem possível no campo da saúde mental. E mesmo o estabelecimento de uma aliança entre uma abordagem psiquiátrica que leve em conta a subjetividade e a abordagem psicanalítica não é impossível.

Em uma conferência sobre Psicanálise e Psiquiatria Freud (1917/2014, p. 325) assinalou: “Não quero despertar convicções – quero fornecer estímulos e abalar preconceitos”. Sinalizando, por meio de vinhetas de casos clínicos que enquanto a Psiquiatria enfatizava prioritariamente a busca da causa do sintoma e a sua eliminação no contexto de um mal-estar, a Psicanálise realizava a observação do sintoma e a busca do seu sentido na história do sujeito, Freud não via necessariamente uma contradição entre as duas abordagens, mas a possibilidade de uma complementação entre ambas. Foi o que Soler (2007) indicou, por exemplo, com a prescrição de medicação psicotrópica em quantidades controladas quando em casos de crise psíquica de modo a torná-lo minimamente acessível a uma intervenção psicanalítica quando os delírios e alucinações atingem um ponto crítico.

Na passagem do século XIX para o século XX houve uma crescente ênfase no modelo asilar e de intervenções por meio de eletrochoques, coma insulínico induzido, lobotomia e na camisa-de-força química para o tratamento da loucura por parte da Psiquiatria, em detrimento do estudo de suas expressões clínicas que tanto influenciaram a formação de Freud e de Lacan (psiquiatra de formação) por exemplo.

Influenciado pelos movimentos internacionais, o processo de reforma psiquiátrica no Brasil emergente na década de 1970 e que continha uma forte dimensão política atacou fortemente a dimensão excludente do modelo asilar, além da violência à subjetividade cometida pelo modelo interventivo que havia ganhado o reforço do advento dos psicotrópicos que eram prescritos em excesso.

Constatou-se que a organização dos hospícios favorecia a cronificação das identidades, e que seria necessária a ênfase na cidadania e autonomia promotoras da subjetividade – estas últimas tendo sido abraçadas enquanto propósitos clínicos em contraposição à segregação asilar (LANCETTI, 2006).

Com vistas a alcançar tais propósitos o movimento da Reforma Psiquiátrica no Brasil defendeu que fosse realizada de maneira progressiva a extinção do modelo manicomial e a sua substituição por serviços alternativos de promoção à saúde mental – fossem eles hospitais-dia, residências terapêuticas, centros de convivência ou serviços ambulatoriais. Tal proposta associada a outros dispositivos, tais como apoio matricial, clínica ampliada, e supervisão clínico-institucional, pode representar uma legítima aliada na promoção da incursão do doente mental nos laços sociais.

No desenvolvimento do movimento da Reforma através dos anos, o que se viu foi uma ênfase política que por vezes não se atentou para aspectos clínicos. Mesmo uma estratégia forjada na tentativa de corrigir tal discrepância, tal como a clínica ampliada, se viu envolta em contradições, posto que existem pessoas para as quais a clínica implica a “negativização da experiência da loucura” (Tenório, 2001, p.72), portanto práticas ditas socializantes necessitariam se situar fora da clínica e de seus parâmetros, enquanto que outras pessoas acreditam que o vocábulo ampliada associado à clínica constitui uma redundância, visto que a boa prática clínica já envolve cuidados guiados pela singularidade de cada sujeito em seu contexto sociocultural.

Neste estado de coisas, se por um lado o movimento da Reforma Psiquiátrica visou romper com o paradigma instituído pela psiquiatria clássica que ratificava a dicotomia entre psíquico e orgânico e singular e coletivo, vindo a atacar o modelo excludente asilar e tentando promover as integrações sociofamiliares daquele que padece de um sofrimento mental, por outro, em uma tentativa de humanização das expressões da loucura pode flertou com o risco de negativá-la esta enquanto experiência. Mesmo que critique formas de normatização da subjetividade, tal movimento recaiu no erro de ignorar aquilo que é da ordem da singularidade sob o

rótulo de que uma saúde psíquica é possível de ser alcançada do mesmo modo por todos – um ideal de cura. Parker (2013) assinala que a psicanálise lacaniana está na contramão dessa tendência:

A noção de comunidade terapêutica [um dos dispositivos engendrados pela Reforma Psiquiátrica] exemplifica a dupla intervenção visada pelos profissionais psi progressistas, pois ela combina os aspectos do tratamento e da Reforma, atenuando a angústia pessoal e trazendo melhorias à administração do social. É justamente neste ponto que a psicanálise lacaniana se opõe (p. 297)

Seja por uma leitura mais estrutural da clínica (maneira como cada sujeito vai se situar perante a castração, seja pela negação, denegação ou foraclusão), ou por uma leitura borromeana (maneira como cada qual enodará as dimensões simbólica, imaginária e real prescindindo ou não do Nome-do-Pai) a clínica psicanalítica lacaniana enfatiza a forma singular como cada sujeito se haverá com o seu gozo (Lacan, 1966/2001) ênfase a partir da qual o alcance de um ideal padronizado está fora de questão.

Mesmo assim, conforme destacam Guerra e Souza (2006):

Num movimento de torção, entretanto, ambas [Reforma Psiquiátrica e Psicanálise] colocam em xeque, cada qual a sua maneira, qualquer instrumento clínico, saber ou prática, que opere como agenciador de controle e normatização social, ou que traga como consequência a dessubjetivação e a alienação (s/p).

As práticas serializantes e automatizadoras no contexto das oficinas terapêuticas podem ser situadas segundo uma vertente equivocada da Reforma Psiquiátrica que recai no ideal de cura enquanto normatizador, e se vê atravessada pela lógica capitalista. Cabe ressaltar também que muitos dispositivos clínicos (sejam CAPS, hospitais-dia, centros de convivência etc.) têm cumprido com sucesso o papel de atenção à saúde, não sendo difícil encontrar com fartura relatos de sucesso neste sentido nas mais diversas publicações científicas. Cumpre se atentar, entretanto, para alternativas metodológicas quando estes dispositivos não conseguem acolher a singularidade da subjetividade psicótica.

UMA INTERLOCUÇÃO ENTRE A PSICANÁLISE FREUDO-LACANIANA E NISE DA SILVEIRA SOBRE OFICINAS TERAPÊUTICAS COM VISTAS À ESTABILIZAÇÃO NAS PSICOSES

A particularidade da metodologia adotada por Nise desde os seus primórdios envolvia a liberdade de participação do cliente e o não direcionamento da expressão. O cliente seria auxiliado pelos monitores na medida em que desejasse, e não era

imperativo que um objeto utilitário ou artístico fosse produzido. Afirmava Nise da Silveira (2016):

Nosso objetivo principal é entrar no mundo interno do doente, é conhecer este mundo e que ele entre em contato conosco. Não é desejo de que o doente se expresse de forma artística, o que nós queremos é que ele se expresse em imagem, como linguagem. O simples fato de desenhar ou modelar é terapêutico. Ele fica mais leve, diminuem o medo e as tensões (s/p).

Ao buscar na metodologia desenvolvida por Nise da Silveira novas perspectivas para o funcionamento de certas oficinas terapêuticas que funcionam nos serviços de saúde mental segundo perspectivas serializantes e automatizadas, nos damos conta da possibilidade da psiquiatra, para além da antecipação da lógica da Reforma Psiquiátrica, estar sustentando em sua práxis uma ética psicanalítica no acolhimento às psicoses

Nise da Silveira por meio do princípio da livre expressão adotado em suas oficinas possibilitou aos frequentadores se dizerem com arte, ainda que suas obras não se vertessem artísticas, mas pela criação de uma ambiência não inibidora da invenção sinthomática. Nise com o seu ardor se disse com arte e permitiu que os outros fizessem ao forjarem suas próprias *letras*. A sua práxis, portanto, é a fim a uma ética psicanalítica orientada para a clínica do real – mesmo que ela não o soubesse disso.

Ao contrário do que se possa argumentar na atualidade – que Nise teve seu arcabouço teórico sustentado exclusivamente na Psicologia Analítica – Nise não se iniciou nos estudos do psiquismo por Jung e sim por Freud, uma vez que à época que ingressou na Medicina nem sequer havia livros traduzidos de Jung circulando no Brasil. As primeiras referências de Nise foram de origem freudiana (Mello, 2014).

Melo (2001), psicólogo que atuou na Casa das Palmeiras e participou do grupo de estudos sobre Jung quando conduzido pela própria Nise da Silveira, tendo se dedicado depois disso ao estudo da psiquiatra, adverte:

Ao encerrarmos Nise da Silveira sob a denominação junguiana, estamos negligenciando grande parte de seu pensamento livre e libertário. Nise admirava, além de Jung e von Franz, inúmeros autores: estudou com afinco as obras de Merleau-Ponty e Minkowski, era apaixonada por seus “namorados” Ronald Laing e Gaston Bachelard, era uma aprendiz de Antoin Artaud, estudava psicologia nas obras de Machado de Assis, Franz Kafka, Marcel Proust. Robert Luis Stevenson, Anatole France e Fiodor Dostoiévski, tinha sempre à mão um livro sobre Leonardo da Vinci, aprendeu com Paul Klee a enxergar o invisível a partir do visível, admirava a poesia de Charles Baudelaire, muito aprendeu sobre o comportamento humano com Teilhard de Chardin e (...) escreveu cartas a Spinoza (p. 30).

Lucchesi (2001), poeta que trocou correspondência com Nise da Silveira, destaca que ela: “não merece a etiqueta junguiana (...) ou qualquer forma que não ajude a perceber a marca diferencial de seu trabalho, (...) descobrir inúmeras facetas de sua obra, inúmeras verdades de seu método” (p. 51).

Ainda que tenha se dedicado ao estudo e à adoção da Psicologia Analítica enquanto referencial teórico na maturidade, Nise conduziu sua práxis de maneira homóloga a uma ética psicanalítica, o que a situa para além de antecipadora da Reforma Psiquiátrica. Ela não se preocupava em atender a ideais de cura nem permitiu que nos espaços ocupados por ela se produzisse um silenciamento ou negatização da experiência da loucura. A sua práxis favorecia seja a elaboração da metáfora delirante ou da invenção sinthomática estabilizadoras da psicose.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Bauman (2011) assinalou que existe no idioma alemão uma palavra para designar afinidade – *Wahlverwandschaft* – que comporta enquanto significação um parentesco escolhido: “não se escolhe o parente, mas a afinidade, por definição, é seletiva (...). As afinidades não podem ser medidas pelo número de referências. As mais importantes não exigem nota de rodapé” (p.35). Ele articulou que as referências teóricas mais significativas da vida do sujeito podem, de tão incorporadas, deixarem de ser citadas, vindo a se presentificarem na pesquisa e práxis de cada um. Nise, além de conduzir a sua práxis de maneira homóloga a ética psicanalítica, nunca deixou de estudar Freud ou de citá-lo em todas as suas obras publicadas.

Se entre o movimento da Reforma Psiquiátrica, que é animado por saberes de diversas áreas na defesa da prática de cuidados psicossociais e a Psicanálise enquanto teoria e prática clínica existem convergências e divergências, cabe destacar que na perspectiva lançada pela ética psicanalítica tanto a cidadania quanto a inclusão social são transmutados de metas com valor reabilitador em movimento de implicação e responsabilização, no um a um, por suas vicissitudes, o que não permite o enquadramento ou adaptação da loucura ao *status quo*. “Por nossa posição de sujeitos somos sempre responsáveis” advertia Lacan (1998, p. 873).

Assentada no desejo, a postura do analista que sabe que não sabe converge para a possibilidade de cada sujeito, seja qual for a estrutura, produzir o próprio saber.

“O que quer dizer esta pintura que eu fiz?”. “E eu lá vou saber? Me diga você” respondia Nise da Silveira aos clientes de suas oficinas (MELLO, 2015).

REFERÊNCIAS

ALBERTI, S. (2000). *O discurso do capitalista e o mal estar na cultura*. Rio de Janeiro: Bergnasse 19. Recuperado de: <http://www.berggasse19.psc.br/site/wpcontent/uploads/2012/07/19133239-Sonia-Alberti-O-Discurso-Do-Capitalist-A-e-oMal-Estar-Na-Cultura-1.pdf>. Acesso em: 20 de junho de 2016.

ALBERTI, S. FIGUEIREDO, A.C. (2006). *Psicanálise e saúde mental: uma aposta*. Rio de Janeiro: Companhia de Freud.

BAUMAN, Z. (2011). *Bauman sobre Bauman*. Rio de Janeiro: Zahar (versão digital).

CEDRAZ, A.; DIMENSTEIN, M. (2005). Oficinas terapêuticas no cenário da Reforma Psiquiátrica: modalidades desinstitucionalizantes ou não? Fortaleza: *Revista Mal Estar e subjetividade*, v. V, n.2, p. 300-327. Recuperado de: <http://pepsic.bvsalud.org/pdf/malestar/v5n2/06.pdf>. Acesso em: 20 de maio de 2019.

DIAS, J. D. S. (2018). Oficinas terapêuticas como estratégia para reinserção psicossocial e produção de vínculo. Minas Gerais: Pretextos – *Revista da Graduação em Psicologia da PUC Minas*, v.3, n.5, p. 129-145. Recuperado de: <http://periodicos.pucminas.br/index.php/pretextos/article/view/15933/13006>. Acesso em: 21 de maio de 2019.

FREUD, S. *Observações psicanalíticas sobre um caso de paranoia relatado em autobiografia – O caso Schreber*. In: FREUD, S. *Obras completas*, v.10. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

GALETTI, M. C. (2001). *Oficinas em saúde mental: instrumento terapêutico ou intercessor clínico?* São Paulo: PUCSP. Dissertação de Mestrado.

GUERRA, A. *As psicoses*. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.

GUERRA, A. M. C; SOUZA, P. V. (2006). Reforma Psiquiátrica e Psicanálise: diálogos possíveis no campo da inserção social. México: *Revista Eletrônica Internacional de La Unión Latinoamericana de Entidades de Psicología*. Recuperado de: <https://psicolatina.org/Cinco/reforma.html> Acesso em 23 de maio de 2019.

HARARI, R. (2002). *Como se chama James Joyce?* A partir do seminário Le sinthomede Jacques Lacan. Rio de Janeiro: Companhia de Freud.

HIDALGO, L. (2011). *Arthur Bispo do Rosário: o senhor do labirinto*. Rio de Janeiro: Rocco.

LACAN, J. *Da psicose paranoica em suas relações com a personalidade*. Rio de Janeiro: Forense universitária, 1987.

_____. *O Seminário*, livro III: *As psicoses*. Rio de Janeiro: Zahar., 1988.

_____. *Ciência e verdade*. In: LACAN, J. *Escritos*. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

_____. *O Seminário*, livro XXIII: O sintoma. Rio de Janeiro: Zahar, 2007.

LANCETTI, A. (2006). *Clínica peripatética*. São Paulo: Hucitec.

LUCCHESI, M. (2001). Cartas a Spinoza. In. CHANG, F. et al. Quaternio. *Homenagem a Nise da Silveira*, número 8, p. 50-51.

MELO, W. (2001). *Nise da Silveira*. Brasília: Conselho Federal de Psicologia.

MELLO, L. C. *Nise da Silveira: caminhos de uma psiquiatra rebelde*. Rio de Janeiro: Automática e Hólos consultores associados, 2015.

MINISTERIO DA SAUDE. (2004). *Saúde mental no SUS: os Centros de Atenção Psicossocial*. Brasília: Ministério da Saúde.

_____. (2015). *Cadernos Humaniza SUS – Saúde mental*. v.5. Brasília:Ministério da Saúde.

PARKER, I. (2013). *Psicanálise lacaniana: revoluções em subjetividade*. São Paulo: Anablume.

PEREIRA, O. P; PALMA, A. C. D. (2018). Sentidos das oficinas terapêuticas ocupacionais do CAPS no cotidiano dos usuários: uma descrição fenomenológica. Goiânia: *Revista da abordagem gestáltica*, v.24, n.1. Recuperado de: http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1809-68672018000100003. Acesso em 21 de maio de 2019.

SILVEIRA, N. (1992). *O mundo das imagens*. São Paulo: Ática.

_____. (2016). *Casa das Palmeiras e frases de Nise da Silveira*. Recuperado de: <http://casadaspalmeiras.blogspot.com.br/2016/01/casa-das-palmeiras-e-frases-de-nise-da.html>. Acesso em 01 de maio de 2018.

SOLER, C. (2007). *Estabilização da psicose*. In. SOLER, C. O inconsciente a céu aberto da psicose. Rio de Janeiro: Zahar.

SOUZA, A. (2002). Prefácio. In. HARARI, R. *Como se chama James Joyce? A partir do seminário Le sinthome de Jacques Lacan*. Rio de Janeiro: Companhia de Freud.

TENÓRIO, F. (2001). *A psicanálise e a clínica da reforma psiquiátrica*. Rio de Janeiro: Rios ambiciosos.

FROM FORACLUSION TO RECONSTRUCTION: INTERLOCUTIONS BETWEEN NISE DA SILVEIRA AND FREUDO- LACANIAN THEORY ABOUT THE CLINICAL MANAGEMENT OF PSYCHOSES WITH STABILIZATION

ABSTRACT

This work proposes to carry out a dialogue between the theory and praxis of Nise da Silveira regarding the institutional reception of psychosis and the theories of Freud and Lacan regarding the possibilities of stabilization in the face of Verwerfung. The stabilization of psychosis can be achieved either through the passage to the act (appeal to the Law), the delusional metaphor (acting in substitution for the forcluded Father-Name) or the sinthome (invention), and the way of welcoming it if it is practiced in institutions (if free expression is not allowed) it can constitute a barrier to stabilization, as warned Nise da Silveira. Hence, we defend that Nise da Silveira, although not a psychoanalyst, acted in accordance with psychoanalytic ethics in ensuring free expression to the psychotic.

KEYWORDS: Psychosis. Freud. Lacan. Stabilization. Nise da Silveira.

DE LA FORACLUSION À LA RECONSTRUCTION: INTERLOCUTIONS ENTRE NISE DA SILVEIRA ET LA THÉORIE FREUDO-LACANIENNE SUR LA GESTION CLINIQUE DES PSYCHOSES AVEC DES VUES DE STABILISATION

RÉSUMÉ

Ce travail propose de mener un dialogue entre la théorie et la praxis de Nise da Silveira concernant la réception institutionnelle de la psychose et les théories de Freud et Lacan sur les possibilités de stabilisation face à Verwerfung. La stabilisation de la psychose peut se faire soit par le passage à l'acte (appel à la loi), la métaphore délirante (agir en substitution du nom de père interdit) ou le sinthome (invention), et la manière de l'accueillir si elle est pratiquée dans les institutions (si la libre expression n'est pas autorisée) elle peut constituer un obstacle à la stabilisation, comme l'a prévenu Nise da Silveira. Par conséquent, nous défendons que Nise da Silveira, bien que n'étant pas psychanalyste, a agi conformément à l'éthique psychanalytique en garantissant la libre expression au psychotique.

MOTS-CLÉS: Psychose. Freud. Lacan. Stabilisation. Nise Da Silveira.

RECEBIDO EM 27/12/2020

APROVADO EM 11/04/2021

© 2020 Psicanálise & Barroco em revista

<http://www.seer.unirio.br/index.php/psicanalise-barroco/index>
revista@psicanaliseebarroco.pro.br

Departamento de Fundamentos da Educação – DFE/UNIRIO

A SUPERVISÃO CLÍNICO-INSTITUCIONAL DE TERRITÓRIO: O LUGAR DO SUPERVISOR

Sergio Valmario Barboza Costa¹

RESUMO

Este artigo tem por objetivo esboçar uma inicial circunscrição teórica para tentar melhor dizer deste lugar/função de supervisor clínico-institucional de território e, conseqüentemente, da supervisão. Tendo a Psicanálise como esteio, trazemos a lógica que define o lugar do “Mais-Um”, presente no dispositivo do cartel para, a partir desta lógica, articular esta posição com o lugar do supervisor, sem contanto, reduzir uma à outra. Contando com a complexidade que envolve o campo da saúde mental, onde coabitam diferentes campos de saber e disciplinas, além de endereçamentos transferenciais diversos, como a transferência de trabalho, provocada pela lógica do Mais-Um se articularia à posição do supervisor?

PALAVRAS-CHAVE: Supervisão Clínico Institucional. Território. Mais-Um. Cartel. Saúde Mental.

¹ Graduação em Psicologia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro. Psicanalista associado ao Corpo Freudiano do Rio de Janeiro. Supervisor clínico institucional de território, vinculado à Secretaria Municipal de Saúde do Rio de Janeiro. E-mail: sergiodacosta6519@gmail.com Orcid:

INTRODUÇÃO

O presente artigo tem o intuito de disparar o início de um estudo que se pretende extenso, tanto em termos de tempo, quanto nas implicações e decorrências teóricas que esta escrita poderá ensejar. Tal pretensão se justifica no esforço de tentar estabelecer alguns paradigmas e, conseqüentemente, alguma circunscrição do lugar de supervisor clínico-institucional de território, assim como algumas reflexões sobre a natureza da própria supervisão.

A experiência de ocupar a função de supervisor de um território localizado na zona oeste da cidade do Rio de Janeiro há mais de cinco anos, tendo a Ética da Psicanálise e o desejo do analista como sustentáculo da *práxis*, produziu como resultado este trabalho, o qual se constituiu partindo das seguintes questões:

Será que o modelo de supervisão existente e já consagrado na prática psicanalítica, pode ser adotado *ipsis litteris* como um conceito que irá referendar o lugar de supervisor clínico-institucional de território?

Levando-se em conta que os supervisores são, na grande maioria das vezes, indicados pela gestão municipal da saúde mental, e, logo, não foi a transferência (dos trabalhadores em relação ao supervisor) a norteadora desta escolha, que posição seria possível este supervisor constituir, sabendo-se de antemão que, nem sempre, ele foi escolhido por todos os membros componentes das equipes?

Que manejo caberia à um supervisor (quando orientado pela Psicanálise) em relação ao que lhe é endereçado numa supervisão pelos técnicos, quando estes, não necessariamente, são psicanalistas ou não tem (e, às vezes, a maioria) qualquer formação ou informação em relação ao arcabouço teórico da Psicanálise e sua conseqüente aplicação?

Norteados por estas questões, como operar esse campo plurifacetado da saúde mental no espaço da supervisão, o qual se apresenta como cenário de comparecimento de diferentes ideias sobre o cuidar, de disciplinas e saberes, acarretando a produção de diversas visões sobre o sujeito em sofrimento psíquico, sobre os ideais de saúde/doença e assim por diante?

Para além das normativas das leis que instituem e regulamentam a supervisão clínico-institucional de território em saúde mental, para que serve uma supervisão? O que é um supervisor, o que faz e quais são os alcances e os limites de sua prática?

O sentido da escrita deste artigo, se destina a abrir uma discussão e lançar algumas idéias que podem e devem ser refletidas e, se for o caso, refutadas.

Entretanto, visa, antes de tudo, convocar os gestores, supervisores e demais atores da saúde mental a lapidar incessantemente e reinventar os lugares e funções institucionais, reafirmando sempre o que constitui nosso trabalho como um corpo vivo e pulsante.

A (SUPER)VISÃO

A palavra “super” significa posição em cima, excesso, superioridade e supervisão trás a ideia de guiar, orientar, vigiar e corrigir. Se lançamos mão de conceitos sobre supervisão que já são correntes, naturalizados e aceitos nas relações ligadas ao mundo do trabalho é porque tais ideias, com certa frequência, aparecem, vez ou outra, por parte daqueles que são “supervisionados” em relação ao olhar destes para com o supervisor. Tal posição não contribui em nada ao entendimento deste lugar estratégico que é a supervisão e que contradiz aquilo mesmo que preconiza a Reforma Psiquiátrica no Brasil a qual prevê relações de trabalho mais, hierarquicamente, horizontalizadas permitindo e sustentando as práticas em Saúde Mental condizentes com o ideário deste movimento social e político.

A portaria nº 1.174 do ministério da Saúde (2005) em seu artigo 3º diz:

Art. 3º Definir como supervisão clínico-institucional, o trabalho de um profissional de saúde mental externo ao quadro de profissionais dos CAPS, com comprovada habilitação teórica e prática, que trabalhará junto à equipe do serviço durante pelo menos 3 a 4 horas por semana, no sentido de assessorar, discutir e acompanhar o trabalho realizado pela equipe, o projeto terapêutico do serviço, os projetos terapêuticos individuais dos usuários, as questões institucionais e de gestão do CAPS e outras questões relevantes para a qualidade da atenção realizada.

Duas observações se fazem necessárias neste momento da presente discussão. A primeira diz respeito ao entendimento (e este ponto, vem sido pensado já há alguns anos pelas gestões municipais da saúde mental) de que o supervisor não pode estar relacionado apenas aos Centros de Atenção Psicossociais (CAPS). Neste sentido, a supervisão é um recurso do território, da rede de atenção psicossocial, mesmo levando em conta a especificidade e importância dos CAPS(s) em sua função promotora de articulações dos dispositivos e recursos do território.

O outro ponto que vale ressaltar é que se a figura do supervisor e sua função estão apontadas na normativa, as mesmas, não nos fornecem subsídios suficientes no tocante a possibilidade de se localizar e estabelecer parâmetros teóricos de que lugar é esse e, a partir desta posição, como esta função se torna operativa em relação

as demandas, angústias, ideias e impasses que são endereçadas pelos técnicos ao espaço da supervisão.

Qual o sentido desta “externalidade” citada no artigo ou que tipo de “assessoramento” se requer de um supervisor em relação a uma equipe? Que “habilitação” se faz necessária para que alguém se “habilite” a exercer tal função e quais são os limites dela, para que esta não se confunda com uma função de gestão ou coordenação clínica?

A SUPERVISÃO/SUPERVISOR

Através da perspectiva lançada pelo presente artigo, a associação entre a supervisão e o lugar do supervisor, constitui-se como algo radicalmente implicado, articulado e estruturado como condição de sustentação deste espaço e exercício desta função. Não há possibilidade, em Psicanálise, de pensarmos a noção de “função” desarticulada de um lugar, uma posição referencial e subjetiva, que orienta, consciente e inconscientemente, nossas ações, enseja nossas relações com os objetos, com os outros e conosco mesmo. A função articulada a um lugar, é estabelecida e estabelece pontos de fixação, impasses, enigmas, possibilidades de sermos afetados e afetar, constituindo idéias e fantasias que vão artesanalmente constituindo meios e modos de tecermos laços com nossos pares, fundamentando visões de mundo, marcando e sustentando nossa trajetória nele.

Dito isto, podemos tecer a possibilidade de entendermos “lugar” associando este termo à ideia de estrutura que, mesmo concebida como conceito fora do âmbito da psicanálise, foi assimilado por Jacques Lacan no início de seu ensino. Entretanto, tal noção, foi desconstruída (em parte) e reconfigurada pelo mesmo, o que marcou de maneira contundente a teoria, a transmissão e a prática da psicanálise nos anos que se seguiram até hoje. Para Lacan, estrutura não é algo que se faz representar como um conjunto de elementos que compõem um sistema e suas leis, que estabelecem as relações entre estes elementos e como reverberam na dinâmica do todo. Tal conceito se constituiu como referência desde o século XVIII, influenciando a biologia, a sociologia, a linguística e diversos campos do saber até encontrar sua expressão máxima no início do século XX onde o termo estrutura e estruturalismo se constituíram como referência teórica fundamental para diversas disciplinas e suas práticas, inclusive, das ciências humanas (LACAN, 1972).

Apesar de Sigmund Freud não mencionar a palavra ‘estrutura’, esta idéia está presente em toda sua obra (COUTINHO JORGE, 2014). No texto “O Eu e o Isso”,

Freud afirma que “todo recalçado é inconsciente, porém, o inconsciente não é apenas o recalçado” (FREUD, 1923, p 12). Assim, o autor parece indicar que o Inconsciente, como conceito psicanalítico, se constitui por representações e um mais além/aquém dessas mesmas representações que o forjam. Há algo estrutural que é instituído pela linguagem e, ao mesmo tempo, além dela, uma falta que se organiza como o centro da constituição psíquica. Um exemplo disto se traduz com a própria idéia do “umbigo do sonho” (FREUD, 1900), ponto segundo o qual, Freud afirma que, deste ponto, se erigi toda construção onírica sobre o qual o sonho gravita. Desta forma, parece insinuar que no centro de uma estrutura que dá testemunho do Inconsciente, reside a marca de uma ruptura, de uma origem para sempre perdida, mas que de alguma forma, se faz presente, ainda que como ausência.

A afirmativa de que “o Inconsciente é estruturado como uma linguagem” (LACAN, 1972) como nos ensina Lacan, coloca em cena que nossa estrutura é languageira, fundamentando a idéia de um sujeito que se conduz pela lógica dos significantes que o determinam. Porém, cabe ressaltar que desta determinação se pode depreender que, a instauração da linguagem como função inaugural e estruturante do psiquismo, delimita, ao mesmo tempo, um campo que está aquém/além dela mesma.

A linguagem, segundo Lacan (1971), como não toda, em sua descontinuidade significante, revela o furo do Real como o grande operador e, por que não dizer, aquilo mesmo que se instaura como uma falta insuturável, condição de possibilidade de surgimento de um sujeito do Desejo. Um sujeito que se constitui em uma deriva, como um imigrante na balsa, sem saber ao certo onde vai dar, navegando em um oceano tecido pelo trilhamento metonímico e a superposição metafórica significante. É desta forma, paradoxal, que podemos entender estrutura em psicanálise.

Uma estrutura que se funda pela linguagem e pelo mais além/aquém dela, que produz marcas, traços, representações, pontos de ancoramento que vão estabelecendo certa delimitação de um “si mesmo”, mas que é ladeado, assombrado, compelido a vazar, se transbordar constantemente do seu próprio limite, conjugando na arena do impossível as possibilidades de um eterno vir-à-ser, tomando a falta de sentido como potência de emersão de um norte e o hiato como morada.

É nesta conjugação paradoxal que pretendemos abordar e pensar o lugar do supervisor. Se por um lado se faz necessário estabelecer, em um esforço de escrita, referências conceituais que, laureadas por uma Ética, ensejam uma prática e um dispositivo de apoio clínico/institucional e um fato político, produzindo certa

circunscrição estrutural desta posição. Por outro lado, esta será constantemente atravessada, desconstruída, repensada e convocada a se reinventar. Desta forma, torna-se implícita uma direção de trabalho onde, dizer da supervisão é dizer do lugar do supervisor e, nesse sentido, como começar a circunscrevê-lo?

UMA ARTICULAÇÃO

Como exposto anteriormente, tomando como fato que uma equipe multiprofissional em saúde mental é marcada pela heterogeneidade de campos de saber e práticas que a constituem, constatar que não todos os seus integrantes, possam ter a Psicanálise como referência de sua atuação, não é algo incomum de se verificar.

Neste sentido, trazemos a ideia do dispositivo do Cartel, qual formulado por Lacan, como algo que pode vir em auxílio de se pensar o lugar do supervisor e o espaço da supervisão no trabalho em saúde mental.

Contudo, cabe antes fazermos uma ressalva. A ideia de recorrer a formulação do cartel, dispositivo de transmissão da Psicanálise nas Escolas, principalmente, no tocante ao lugar do Mais Um, não quer dizer que seria possível, simplesmente, “transplantar” toda a construção teórica e sua consequente prática relativa a esse dispositivo ao entendimento da Supervisão Clínico/Institucional de Território e ao lugar do supervisor. A ênfase se faz relativa ao aspecto que, talvez, haja possibilidades de estabelecer certa articulação entre esses dois dispositivos, no intuito de constituir um ponto de partida para a reflexão sobre este espaço tão caro à Saúde Mental como é a Supervisão.

Um dos motivos que ensejou a produção de tal articulação, diz respeito a apreciação de um texto de autoria de Jacques-Alain Miller, intitulado “Cinco Variações Sobre o Tema da Elaboração Provocada” onde o mesmo afirma o quanto, em seus seminários, ele os conduz “como um grande cartel” (1994, p.7). O autor parece indicar que há a possibilidade de certa lógica, que é invocada no dispositivo do Cartel, poder comparecer em outros arranjos coletivos, como se tal lógica fosse um “espírito” que, devidamente invocado, conseguisse habitar em outros corpos.

O dispositivo do Cartel foi anunciado por Lacan, no Ato de Fundação da Escola Freudiana de Paris, em 1964 e, após longa experiência adquirida em sua utilização, em 1980, o autor formalizou os princípios de sua estrutura e funcionamento, em um trabalho intitulado D'Écolage (LACAN, 1980). A invenção deste recurso, visava criar

um instrumento de ensino e pesquisa em psicanálise, que garantisse, em grande medida, a sustentação da instituição psicanalítica, seu campo de saber específico e sua transmissão onde se minorasse, ao máximo possível, os efeitos massificadores dos grupos, como nos advertiu Sigmund Freud em “Psicologia da Massas e Análise do Eu” (1921). Freud, neste texto, aponta o quanto o endereçamento identificatório ao líder e/ou ao Ideal, sustentam construções imaginarizadas e alienantes dos sujeitos no interior dos grupos constituindo identidades enrijecidas, cristalizadas e homogeneizantes que acabam por abolir, em nome da coesão grupal, as condições de possibilidade de emersão da singularidade, da diferença radical, onde a Psicanálise encontra seu esteio e o pilar que sustenta todo o seu método e sua Ética.

Em linhas gerais, o funcionamento do Cartel, como proposto por Lacan em 1980 se constituiria da seguinte forma:

Um coletivo de pessoas de número variante de três a cinco, se reuniriam periodicamente, para tratar de um tema ligado ao arcabouço teórico da Psicanálise e à clínica que se depreende dele. Esse coletivo, escolheria, dentre seus membros, um componente, denominado de “Mais Um”, que teria como função, convocar a todos os participantes à produção de saber, onde a particularidade, a trajetória teórico/prática singular e o estilo de cada elemento do coletivo se constituíssem como o esteio de pesquisa dos participantes, suscitando a originalidade em relação aos resultados desse empreendimento. Não caberia ao Mais Um ficar apartado dessa produção, assim, se estabeleceria em um lugar *éxtimo*, ou seja, alguém incluído no grupo como aquele que, ao mesmo tempo, se apresenta com suas próprias questões e que ocupa a função de fazer operar um “chamamento” (referido à uma exterioridade) à criação. Isso se daria no momento em que, atendendo à esta invocação, cada elemento do coletivo se pusesse ao trabalho de, frente a sua própria questão, ter de colocar algo de si, produzindo desidentificações, assim como um endereçamento transferencial dos membros ao saber.

Vale ressaltar que a escolha de um tema “comum” ao coletivo, apesar de, aparentemente, apontar à uma incitação à identificação, esta escolha, se constitui somente como um ponto de partida cujo objetivo é ser desmembrada, soletrada e articulada aos objetos (supostamente relacionados àqueles “causa de Desejo”) que suscitariam enigma, um desejo de saber, ao que estaria relacionado a trajetória singular de cada analista que comporia esse coletivo. Ao final de determinado tempo, o cartel deveria se dissolver e os resultados das produções seriam expostos, colocando como operador, o tempo de concluir.

Retomando a nossa questão, partimos da hipótese de que o ponto de articulação entre o dispositivo do Cartel e a Supervisão Clínico Institucional de Território, se refere, justamente, ao lugar do Mais Um. O Mais Um é aquele que, apesar de ser escolhido no mesmo endereçamento transferencial do grupo à um líder e\ou ideal, o que viria a tornar este coletivo² em um grupo, acaba por, paradoxalmente acolher esta eleição, mas recua frente à ocupa-la, pelo menos em relação à demanda que, muitas vezes, pode lhe ser endereçada, a de Líder. O Mais Um recusa esse lugar de mestria e, nessa possibilidade de deixar este lugar, de certa forma, vago, torna-se um importante instrumento no que se refere a se produzir uma inversão indicando, através desta operação, um terceiro lugar de endereçamento que é ao próprio saber.

Tal operação, que enseja este lugar paradoxal, Sócrates o ocupou, assim como Lacan também o fez (BADIOU e ROUDINESCO, 2012). Em seus seminários, ao ocupar em sua fala o lugar de analisante, ao ceder deste lugar de mestria que lhe era endereçado, suscitava sua audiência à um deslocamento, onde o público ocuparia uma posição de receptor de suas próprias questões, pois a fala de Lacan, seu lugar de saber, estava referida, não a ele mesmo, mas à Freud.

O Mais Um não está no lugar do mestre, entretanto, tão pouco está no lugar do analista. Não é nem daquele que sabe e nem daquele que ocuparia o lugar de um saber suposto. Operaria, assim, a partir de uma posição, tal qual os outros, daquele que também não sabe, na medida em que comparece no coletivo com sua própria questão.

O Mais Um é ao mesmo tempo Menos Um. Talvez, em relação a esse “menos UM” possamos depreender que, nessa constituição, não caberia a identificação e o conseqüente fortalecimento deste UM que se remete ao que, imaginariamente, se constitui como totalizador e totalitário... ao “sem Furo”.

Miller aproxima o lugar do Mais um ao discurso do sujeito histérico e nos diz:

O Mais Um deve chegar com pontos de interrogação e, como dizia um sujeito histérico que se vangloriava disso como de sua função eminente no mundo, fazer buracos nas cabeças. Isto supõe que se recuse a ser um senhor que faça o outro trabalhar, ser aquele que sabe, ser analista no cartel; tudo isso

²Cabe aqui estabelecer uma diferença crucial entre coletivo e grupo, sendo que, o primeiro, visaria constituir e fazer vigorar um arranjo social mais permeável à diferença, tornando-a uma grande operadora em relação à dinâmica da alienação/separação, base pela qual um sujeito (mesmo que em sua evasnescência) se constitui e se sustenta. Já o segundo arranjo, o grupo, como já citado acima, tenderia a estar mais a mercê da massificação e alienação daqueles que o constitui, algo que tão bem serve, por exemplo, aos imperativos categóricos do capitalismo. Tal distinção, no decorrer do presente texto, será mais detalhada e revelada em sua importância no sentido de tentar responder à questão ao que uma supervisão em saúde mental visaria.

para ser um grande agente provocador a partir de onde há ensino (MILLER, 1994, p. 5).

O Mais Um como Menos Um é aquele que introduz a divisão do sujeito, o que não tapará os buracos. Entretanto, o ponto de partida e que, segundo Miller, distingue este lugar da posição de um analista é que esta convocação ao trabalho se sustenta a partir das insígnias que cada um traz e não de sua falta-a-ser. Podemos considerar um esquema sobre a representação do Cartel da seguinte forma:

$$a \rightarrow \$ \rightarrow S1 \rightarrow S2$$

Onde a é o objeto causa de desejo, base do endereçamento transferencial ao Mais UM. S barrado (\$) sujeito dividido onde o Mais Um é, ao mesmo tempo, Menos Um. S1 Como Lacan denominou, é o “enxame” o coletivo que recepciona sua própria questão. S2 o saber ao qual os componentes do coletivo se endereçam, a partir do lugar que o Mais Um ocupa.

O LUGAR DO SUPERVISOR

Como afirmado anteriormente, não desejamos decalcar o lugar do Mais Um por cima do lugar/função de supervisor clínico institucional de território como única referência teórico/prática que daria entendimento e sustentação a este lugar/função. Porém, talvez, a partir da possibilidade de articulação do Mais Um, possamos interrogar algumas situações, manejos e posicionamentos que nós, como supervisores, somos convocados a produzir e ocupar em nossa *práxis*.

Este trabalho, onde o campo transferencial é intenso e suscita que ocupemos diferentes posições e produzamos diversos manejos, nos convida a constantemente reinventar este lugar. Não raro, a partir de endereçamentos transferenciais diversos de alguns membros das equipes, produziu-se, como efeitos, acolher encaminhamentos para análise de uns (acolhidos por mim ou encaminhados a outros analistas), operar como certo “conselheiro” em relação a trajetórias acadêmicas de outros ou a atender pedidos de supervisão em meu próprio consultório.

Todavia, a partir de um campo de possibilidades de endereçamentos transferenciais diversos, pude me autorizar a estar, pontualmente, no lugar de um analista, orientador ou supervisor (na maneira como a supervisão é classicamente compreendida e consagrada na Psicanálise), porém, não quero dizer que em uma

função e lugar institucional como a supervisão de território, não se faça necessário estabelecer certa circunscrição deste lugar mais especificamente.

Alguns operadores que se referem à um supervisor que é atravessado pelo Desejo do analista e tem a Ética da Psicanálise como norteadora, podem e devem comparecer como, por exemplo, escutar o significante, trabalhar com o tempo lógico³, calar o sujeito que se é no ensejo de abrir as portas para o dizer das equipes, apontar quando o sintoma de algum membro da equipe atravessa o trabalho clínico se interpolando e impossibilitando a escuta dos usuários dos serviços, enfim, operadores que se remetem à um lugar que enseja movimento aos coletivos, deslocamentos subjetivos e equívocos de sentido, se traduzindo em trabalho e em possibilidades dos técnicos melhor escutarem a si mesmos e àqueles que os primeiros se propõem à cuidar.

Nesse sentido, a prática do analista na instituição, pode e deve comparecer, como diria Ana Cristina Figueiredo, em seu livro, “Vastas Confusões e Atendimentos Imperfeitos” (FIGUEIREDO, 1997), não como uma especialidade e, sim, como uma especificidade, pois não se trata de tornar as instituições que trabalhamos em instituições psicanalíticas e sim, tentar saber como o discurso analítico pode ser útil ao trabalho clínico. Nesse sentido, como o lugar do Mais Um, como lógica (ou espírito) poderia contribuir à reflexão do lugar/função do supervisor de território?

Primeiramente, assegurando que não estamos neste lugar/função como mestres ou analistas.

Seguindo no esquema apresentado acima, o supervisor acolher os endereçamentos transferênciais que lhe são destinados, referenciado ao lugar do Mais Um, permite posicionar-se como um instrumento, ou via onde estes endereçamentos se dirijam ao saber e isso requer que não se ensine (como um mestre) e nem se interprete (como um analista). Tal posição do supervisor como Mais Um e, ao mesmo tempo Menos Um, se situaria com ele se colocando permanentemente com uma questão, à saber, “o que é um supervisor” e, a partir disso, “o que é uma supervisão”.

Se o lugar do Mais Um opera a partir das insígnias daqueles que compõem as equipes, o trabalho se constitui, não necessariamente, em retificar determinados

³Já encerrei supervisões antes do tempo cronológico de sua duração terminar, quando julguei que a interrogação que a equipe me fazia, precisaria se perpetuar como algo em aberto ao sentido, ao que convocaria à elaboração.

posicionamentos e reconduzi-los sob a égide da psicanálise⁴! Todavia, tão pouco seria ratificar determinadas posições (como a lógica manicomial, a aposta radical da psiquiatria organicista e medicamentosa, entre outras) que se sustentam no sentido contrário de uma direção que, há muito, é pautada pelo ideário da Reforma Psiquiátrica e pela estratégia de inserção psicossocial!

Há pouco tempo, em uma supervisão, uma técnica não oriunda da área “psi”, mas muito implicada e desejosa de, segundo ela, “realizar um bom trabalho” expôs o conjunto de oficinas que a mesma coordenava, todas elas voltadas ao que ela denominou “bem-estar” dos pacientes, e que tinham como meio de atingir este estado, oficinas que propiciavam “contato com a natureza” “alimentação saudável” e “geração de renda”. Suas oficinas eram muito frequentadas e os bons efeitos delas nos usuários do CAPS eram reconhecidos. Entretanto, fazia parte da queixa desta técnica o quanto lhe era difícil participar de dispositivos como grupos de recepção (dispositivo técnico destinado a identificar, por exemplo, quem seria “paciente para CAPS” e quem não seria), lidar com a crise ou mesmo dizer como, para além dos efeitos mais visíveis que ela podia detectar, ela poderia falar das repercussões mais subjetivas de suas oficinas em relação àqueles que as frequentavam.

Trabalhar com as insígnias que o sujeito traz é convocar esse sujeito a falar destes “conceitos” tais como, no exemplo citado, “bem-estar”, “contato com a natureza” ou “geração de renda” produzindo possibilidades, pelo próprio dizer, de constituir articulações, instaurar desconstruções, associações com outros saberes, englobando o próprio mal-estar desta técnica como motor para que ela melhor bem-diga de seu trabalho. Acolher esta diferença, fala da possibilidade de afirmar o lugar da psicanálise como referenciada à uma radical diferença, pois nada mais anti-psicanalítico do que a hegemonia, mesmo que seja a do discurso analítico.

Inspirados por esta posição do Mais Um, percebemos que não considerar a supervisão como lugar de formação, mas sim, lugar no qual se produz efeitos de formação, propicia um movimento das equipes de constituírem seus espaços, momentos e dispositivos de estudo e pesquisa, o que nos faz levantar a hipótese de que instituir a supervisão como “espaço de formação” é correr o risco de aproximar este lugar/função (junto com a figura do supervisor) à um lugar de mestria e, segundo

⁴Por vezes, torna-se tarefa árdua para um supervisor norteado pela Psicanálise, lembrar, a todo momento, que as referências psicanalíticas servem para nos orientar em nossa escuta e sustentar nossa posição (e isto é inegociável!). Entretanto, podemos escutar sem supor que tudo aquilo que se produz como saber no amplo campo da saúde mental, não tem que operar, necessariamente, sob a mesma ótica e nem ser considerada inválida por isso.

Miller, da posição da equipe (mediante a manutenção dessa posição de mestre referenciada ao supervisor) de assumirem um lugar de “se fazer de bobos” (MILLER, 1994, p.5).

A partir desta posição a qual temos nos referenciado, podemos observar o crescente número de pessoas que tem buscado extensões de sua formação (como mestrado, por exemplo), cuidadores de residências terapêuticas entrando para graduações (serviço social, psicologia, etc), a constituição de seminários internos periódicos e, mais recentemente, dois trabalhos inscritos em congressos (um tendo como autores dois técnicos da assistência do CAPS e outro assinado pelo conjunto de uma das equipes de segmento). Seriam estes, a partir de uma supervisão encarnada pelo espírito do Mais Um, efeitos oriundos da apropriação pelos membros do coletivo, de se autorizarem a reflexão, produção e transmissão de seu trabalho?

Nesta lógica, a função do supervisor relacionada a formação continuada se constituiria como um agente provocador de elaboração, suscitando a fala, convocando a escrita e a visibilidade (produção de trabalhos, seminários, participação em congresso, entre outros) em relação à essas produções. Entraria aí, principalmente, em relação aos CAPS, a figura do Coordenador Clínico que, colhendo os questionamentos e impasses surgidos durante a supervisão, viria, conjuntamente com a equipe, a criar espaços e dispositivos que se constituíssem como lugar de pesquisa e produção de saber.

Desta maneira, parte-se da hipótese de que o supervisor não supervisiona, pois, o mesmo, posiciona-se como um agente provocador de elaboração, como aquele que trabalha a partir do que lhe é endereçado e que comparece com sua própria questão (o que é uma supervisão e qual o lugar do supervisor). A supervisão significa, nesta perspectiva, “dar a ver”, “olhar sobre” e “tornar visível”, porém, para ver é preciso mostrar, se mover, dizer e se permitir ser afetado e afetar por tudo isso. Entrar na dinâmica pulsional do olhar/ser visto e dizer-escutar, torna a todos os participantes, supervisores uns dos outros e de si mesmos (pois está em jogo, também, se escutar e se ver).

O trabalho do supervisor se constituiria, neste sentido, em fazer a roda girar, em abrir tempo e espaço, para que este campo de afetações encontre alguma possibilidade de se fazer produzir.

CONCLUSÃO E RETICÊNCIAS

Muito se teria ainda a dizer sobre o espaço da supervisão e o lugar do supervisor que faz com que este trabalho se sustente na perspectiva aqui apresentada. Estar neste lugar considerando, não somente as unidades de maneira específica, mas também todo um território, requer uma visada onde se percebe “sintomas Institucionais”. Tais sintomas se constituiriam como amalgamentos dos sintomas das pessoas que, pela via da identificação, vão produzindo nos serviços e nas relações entre as unidades mecanismos engessados, *modus operandis* e visões sobre o trabalho distorcidas em relação ao ideário da Reforma, posturas queixosas (que se reduzem apenas ao queixume) e, principalmente, relações de controle e poder que vão na contramão de um projeto que prevê, como base, a liberdade responsável, a livre circulação das palavras e das idéias e o Desejo como causa, sustentação e direção de trabalho.

Como exemplo, poderíamos citar a falta absoluta de discussão e dispositivos nos serviços e de literatura sobre o tema “porta de saída⁵”. Chegou-se a publicar uma coletânea de artigos intitulados como “clínica da recepção”, além de uma série de estudos sobre a importância da porta de entrada dos serviços como algo fundamental para a elaboração de um bom projeto terapêutico. O tema da recepção é algo recorrente a todos os serviços de saúde mental e de atenção primária. Entretanto, apesar do inchamento e superlotação das unidades e dispositivos, e da importância de não se colocar nenhuma instituição como destino único e final de um sujeito (afinal, nada mais manicomial do que isso!), o que levaria, a propósito do tema “porta de saída”, a não se produzir literatura sobre tão importante aspecto e função da clínica? O que levaria, às vezes, os técnicos terem tanto pudor em dar alta e/ou encaminhar os usuários? Onde estaria a “clínica da porta de saída”? Seria isto um exemplo de um “sintoma institucional”?

O intuito não é esgotar aqui todas as possibilidades de reflexões sobre o dispositivo da supervisão e do lugar do supervisor. Como dito anteriormente, este trabalho se constitui apenas como um ponto de partida e, como em qualquer aventura, sujeita a avanços, recuos estratégicos, desvios de rota, mas sem abrir mão do desejo de saber. Todo o pesquisador (de verdade) é um desejante e todo desejante é um

⁵A exceção se daria pelos CAPSis, que frente ao avançar etário (objetivo e subjetivamente falando) são compelidos a colocarem em pauta esta discussão de maneira mais cotidiana).

pesquisador, não importando se o objeto da pesquisa são os corpos dos amantes em busca de prazer ou um cientista em sua jornada de conhecimento em relação as estrelas ou a cura de uma doença. Como ponto de partida, fica o desejo de boa viagem a todos nós!

REFERÊNCIAS

BADIOU, Alain. ROUDINESCO, Elisabeth. Jacques Lacan: passado presente. Rio de Janeiro: DIFEL, 2012.

BRASIL, Ministério da Saúde. *Portaria 1.174/GM* de 7 de julho de 2005.

COUTINHO JORGE, Marco Antonio. *Freud e a invenção da clínica estrutural* IN: Futuros da psicanálise / organização de Altair José dos Santos, Marcela Toledo França de Almeida. – Rio de Janeiro: Contra Capa: Corpo Freudiano Seção Goiânia, 2017, p. 15-36.

FIGUEIREDO, Ana Cristina. *Vastas confusões e atendimentos imperfeitos: a clínica psicanalítica no ambulatório público*. Rio de Janeiro: Relume Dumara, 1997.

FREUD, S. Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. 2. ed. Rio de Janeiro: Imago, 1987.

_____. (1900). *A interpretação dos sonhos*. v. VI.

_____. (1921). *Psicologia de grupo e análise do Ego*. v. XVIII.

_____. (1923). *O Ego e o Id*. v.

LACAN, Jacques. *O Seminário Livro 18: Por um discurso que não fosse semblante* [1971]. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.

_____. *Da Estrutura Como Intromistura de um Pré-requisito de Alteridade e um Sujeito qualquer* [1972]. In: MARCKSEY, Richard & DONATO, Eugenio (orgs.). *A controversa estruturalista: a linguagem crítica e as ciências do homem*. São Paulo: Cultrix, 1972, p. 198-212.

MILLER, J-A. *Cinco variações sobre o tema da elaboração provocada*. Texto traduzido por Stella Jimenez e publicado em Jimenez, S. (org.). *O Cartel: conceito e funcionamento na escola de Lacan*. Rio de Janeiro: Ed. Campus, (1994), pp. 1-10.

CLINICAL INSTITUTIONAL TERRITORY SUPERVISION: THE SUPERVISOR'S PLACE

ABSTRACT

This article aims to outline an initial theoretical circumscription to better tell of from this place / function of clinical-institutional territory supervisor and, consequently, of supervision. With psychoanalysis as background, we bring the logic that defines the place of the “plus-one”, present in the cartel device to, based on it, articulate this position with the supervisor's place, without, however, reducing each other. Taking into account the complexity that surrounds the field of mental health, where different fields of knowledge and disciplines cohabit, as well as diverse transference fields, how as the work transfer caused by the logic of the plus-one articulate with the position of the supervisor?

KEYWORDS: Institutional. Territory. Clinical-Supervision. Plus-One. Cartel. Mental Health.

CONTROLE DE TERRITOIRE CLINIQUE ET INSTITUTIONNEL: LA PLACE DU CONTROLEUR

RÉSUMÉ

Cet article vise à présenter une première circonscription théorique afin de mieux essayer de décrire ce lieu/fonction de contrôler clinique-institutionnel de territoire et, par conséquent, de contrôle. Sur la base de la psychanalyse, nous amenons la logique qui définit la place du “plus-une”, présent dans le cartel, à articuler, à partir de cette logique, cette position avec la place du contrôleur, sans toutefois se réduire mutuellement. En comptant sur la complexité qui entoure le domaine de la santé mentale, où cohabitent différentes champs de connaissances et disciplines, ainsi que diverses adresses de transfert, telles que le transfert de travail induit par la logique du plus-une, s’articule-t-il avec la position du contrôleur?

MOTS-CLÉS: Contrôle. Clinique-Institutionnel. Territoire. Plus-Une. Cartel. Santé Mentale.

RECEBIDO EM 13/01/2021

APROVADO EM 09/04/2021

© 2020 Psicanálise & Barroco em revista

<http://www.seer.unirio.br/index.php/psicanalise-barroco/index>

revista@psicanalisebarroco.pro.br

Departamento de Fundamentos da Educação – DFE/UNIRIO

RESENHA:

A SEGREGAÇÃO COMO PRODUTO DA CONSTITUIÇÃO SUBJETIVA E O RACISMO

A origem dos outros: seis ensaios sobre racismo e literatura. Morrison, Toni. Tradução de Fernanda Abreu. 1ª edição. Rio de Janeiro: Companhia da Letras, 2020.

Joana Souza¹

Toni Morrison em “A origem dos outros – seis ensaios sobre racismo e literatura”, (2019), discorre sobre as questões raciais que perpassam tanto obras literárias ficcionais quanto a vida cotidiana. No decorrer dos seis ensaios que compõem o livro originado de palestras proferidas na Universidade de Harvard, Morrison vai tecendo aquilo que ela chama de *Outremização*, ou seja, a transformação do sujeito em *Outro*. A *Outremização*, segundo a autora, é um trabalho psicológico que visa convencer o sujeito da “existência de alguma forma de distinção natural e divina entre escravizador e escravizado”. (MORRISON, 2019 p. 12). O Outro é sempre inferior, um estrangeiro.

Morrison parte do pressuposto de que “a necessidade de transformar o escravizado numa espécie estrangeira parece ser uma tentativa desesperada de confirmar a si mesmo como normal” e a perda do status racializado seria o mesmo que perder a própria diferença, valorizada e idealizada (p. 54). Daí, surge a urgência em definir o que é humano e o que não é. Para a autora, a desumanização racista transforma o negro no *Outro* que deve ser desprezado e escravizado. Dessa forma, entende que a escravidão transformou o negro africano em um objeto de compra e venda, o que resultou no sentimento de desvalia do negro enquanto sujeito, fato que se inscreve de modo avassalador nas sociedades ocidentais ainda hoje. A segregação racial está enraizada no mundo ocidental, e suas ressonâncias podem ser sentidas em todas as estruturas sociais, apontando inclusive, para uma política de Estado que a favorece.

¹ Psicanalista. Doutora em Memória Social pela UNIRIO. Doutora em Psicologia pela Université Côte d’Azur – Nice – França. Diretora do Corpo Freudiano de Teresópolis. E-Mail: joanapsi@uol.com.br. Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-4294-2883>

Grada Kilomba, psicóloga, escritora e artista portuguesa, que vem se destacando na produção do pensamento decolonial, sublinha em “Memórias da plantação” que “no racismo, a negação é usada para manter a legitimar estruturas violentas de exclusão racial” (KILOMBA, 2019, p. 34). Tal afirmação encontra ressonâncias, particularmente, no Brasil, onde o racismo contra os negros é mais sutil, porém não deixa de ter nuances bem mais complexas, sendo uma delas a recusa, a negação ou mesmo, o desmentido de sua existência, como sublinha Gondar (2017). A negação é um meio “para manter e legitimar estruturas violentas de exclusão racial”, como destaca Grada Kilomba (2019, p. 34).

A questão da segregação racial se amplia se pensarmos que esse fenômeno social é tão antigo quanto a história da humanidade. É possível que a persistência desse fenômeno na história, sejam indícios da existência de uma ordem inconsciente que faz com que em civilizações muito diferentes predomine um modo de organização social pautada na desigualdade, onde o mais forte predomina sobre o mais fraco fisicamente. Um traço de repetição insiste na história da representação social do negro, que o identifica ao feio, ao desprezível, ao estrangeiro, ao que causa horror. No entanto, a violência que é historicamente imputada a população negra, extrapola o universo dessa população, dado que ela pode ser identificada também na história dos índios, das mulheres, da população LGBTQI+ e toda uma lista de desprivilegiados no modus operandi de nossa sociedade que se pauta na exclusão da diferença. Tais fatos nos levam a interrogar se a segregação da diferença não seria um dado da estrutura do psiquismo, presente desde os primórdios da humanidade.

Nos últimos anos, houve uma avalanche de produções a respeito do racismo que tentam de alguma forma, através de sua problematização, conscientizar sobre sua existência na tentativa de provocar mudanças no olhar da sociedade sobre a questão da segregação racial. Por sua vez, a psicanálise não pode se recusar a participar desse debate, mas, ao contrário, deve se ater às questões do seu tempo. Como indicou Lacan, o psicanalista deve estar à altura da subjetividade de sua época, trazendo contribuições para uma melhor compreensão acerca das questões que atravessam e constituem as subjetividades em cada tempo e cultura. Cabe ao psicanalista, tratar o singular, sem, contudo, menosprezar o mal estar vigente na cultura e nos laços sociais.

Freud mostrou que o funcionamento do psiquismo humano se caracteriza pela presença de pares antitéticos, que ele classificou em diversos momentos:

feminino/masculino, passividade/atividade, masoquismo/sadismo, amor/ódio. Para tentar figurar o que resta de insondável na configuração psíquica da diferença sexual, propõe metaforizá-la pelas posições relativas à atividade e passividade, relacionando-as, respectivamente, ao masculino e feminino.

Como sublinha Maurano (2019), “o regime da diferença sexual com o qual trabalha a psicanálise diz do modo como apreendemos simbolicamente o que vigora na natureza e que em última instância nos é inapreensível”. Para conhecermos o que há, é preciso que haja a constatação de diferenças, pois se algo jaz na mesmidade, nem o notamos, somos indiferentes, “não causa ‘pathos’, espanto, não merecendo, portanto, nossa atenção”. No centro de suas reflexões e de sua prática clínica a psicanálise preserva o exercício da diferença, assim como a ideia da alteridade, do desigual.

O regime da diferença sexual a que a psicanálise alude, pode ser pensado de duas maneiras: uma coloca pela diferença anatômica entre os sexos, que é referenciada pela linguagem e outra, destacada por Lacan, que é a diferença de gozos: o gozo fálico e, portanto, masculino e o gozo Outro, designado também como feminino. Por essa perspectiva, podemos pensar o racismo tanto como um fato de discurso, quanto como um dado da estrutura do psiquismo que, orientado pela busca do prazer e a evitação do desprazer, tende a segregar ou recalcar, lançando para fora da consciência, tudo que poderia comprometer a imagem que o sujeito sustenta para si e para os outros, mantendo intacta sua identidade. Tudo que em tese poderia desestabilizar essa identidade, que estabiliza o sujeito e lhe garante uma existência no mundo, é lançado para fora, dado que o sujeito não admite como sendo suas, certas características que ele não tolera. Esse modo de funcionamento do psiquismo, independe da cor da pele, é um dado de estrutura, que pode ser identificada no discurso.

Frantz Fanon, um dos maiores pensadores da questão racial, apresenta uma perspectiva interessante em “Peles negras, máscaras brancas” (1952/2008), ao destacar o trabalho psicológico incessante do negro na tentativa de tornar-se branco. Para esse autor, o negro tem como objetivo ser branco e o branco, por sua vez, objetiva se apropriar da condição de ser humano. Fanon, designou como racismo cultural, a formação da identidade a partir da assimilação de elementos da cultura associada à origem geográfica, à religião, à língua e aos costumes. A inferioridade sentida, principalmente por mulheres negras, faria com elas tentassem interiorizar certos valores brancos como forma de serem admitidas em seu mundo.

Essa perspectiva é retomada pela psicanalista Neusa Santos em “Tornar-se negro” (1983), ao indicar o afastamento gradativo do negro de seus valores originais, representados principalmente pela herança religiosa, e a tomada do branco como “modelo de identificação, como única possibilidade de tornar-se gente”. A autora destaca o alto custo emocional da sujeição, e negação de sua identidade original, “de sua identidade histórico-existencial” (SANTOS, 1983 p. 5).

É curioso o fato de que a intolerância seja ela de cunho racial, sexual ou de gênero, aponta para um desconforto do sujeito consigo mesmo. O que o sujeito não tolera é o retorno de algo que é ao mesmo tempo estranho e familiar, como sublinhou Freud em “*Das Unheimliche* (1919). O uso por Freud do termo alemão *Das Unheimlich*, que comumente é traduzido por “o estranho” e “o sinistro”, coloca em destaque a ambiguidade comportada por este termo, que faz com ela adquira sentidos antagônicos, que oscilando entre o que é “familiar” e o “desconhecido”. Essa ambiguidade está relacionada a sensação de inquietude que invade o sujeito nos momentos em que ele é tomado pela angústia que faz com que as identificações que sustentam o sujeito vacilem. Trata-se, portanto, de um momento em que o sujeito se vê invadido por sensações relacionadas ao retorno do reprimido, ou seja, a irrupção repentina de algo que provoca terror no sujeito remetendo-o ao que lhe é “velho conhecido, há muito íntimo”, como indica Freud (1919, [2006], p. 33). No seminário 10 – “A angústia”, Lacan (1962-1963 [2005], p.51) aponta que o “sentimento de estranheza” abre a porta para a angústia”, o que indica que a angústia eclode quando as identificações imaginárias já não são capazes de sustentar o sujeito. A angústia é conceituada por Lacan como uma invasão no imaginário pelo real. No momento da angústia, o que se apresenta para o sujeito é a falta radical. É quando o olhar do *Outro* se faz ausente, remetendo o sujeito ao vazio, ao desamparo.

A segregação, o estabelecimento de fronteiras entre o eu e o *outro*, torna mais difícil o reconhecimento da discriminação racial, que pode estar em toda parte, ou em parte alguma. Podemos verificar o quanto a obra de Toni Morrison encontra suas ressonâncias naquilo que a psicanálise destaca como sendo a ordem da diferença, que pode ser, sexual, de gênero ou mesmo, racial.

REFERÊNCIAS:

KILOMBA, Grada. *Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano*. Rio de Janeiro: Cobogó, 2008.

FANON, Frantz (1952) *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador: Editora da Universidade Federal da Bahia, 2008.

FREUD, Sigmund. (1919) *O Infamiliar [Das Unheimliche]*. Belo Horizonte: Autêntica, 2019.

LACAN, Jacques (1963). O Seminário livro 10 – *A angústia*. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

MAURANO, Denise. (2019) *Uma resposta a Paul B. Preciado*. Disponível em: <http://www.seer.unirio.br/index.php/psicanalise-barroco/announcement/view/145> Acesso em 15 de dezembro/2019.

SANTOS, Neusa Souza. *Tornar-se negro: as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1983.

RECEBIDO EM 10/07/2021

APROVADO EM 28/07/2021

© 2020 Psicanálise & Barroco em revista

<http://www.seer.unirio.br/index.php/psicanalise-barroco/index>

revista@psicanaliseebarroco.pro.br

Departamento de Fundamentos da Educação – DFE/UNIRIO

CONTENTS

EDITORIAL- THE INSISTENCE ON THE DESIRE TO TRANSMIT: TRANSDISCIPLINARITY IN ACTION ----- 9

DENISE MAURANO, JOANA SOUZA E RENATA MATTOS AVRIL

THEMATIC ARTICLES

LE FLAMENCO, LES NOCES DE SANG ENTRE R'ÉEL ET CULTURE----- 17
CLAIRE GILLIE

ESSAY ABOUT THE MURMU -----37
MARIE PARRA BAIXAS

THE VOICE IN THE DEFILES BETWEEN LAW AND JOUISSANCE -----61
MAURICIO MALISKA

FREE ARTICLES

PSYCHOANALYSIS AND FAMILY LAW: A NECESSARY INTERLOCUTION ----- 83
IRIS DANIELLE DE ARAUJO SANTOS E BETTY BERNARDO FUKS

NOTES ON THE BODIES/EDUCANDES BY THE FOUCAULTIAN VERTEX -----109
YVISSON GOMES DOS SANTOS

TRANSEXUALITY: THE RELATIONSHIP BETWEEN FAMILIAR AND ODDNESS -----123
NATÁLIA GONÇALVES VIEIRA E VÂNIA FORTES DE OLIVEIRA

BUY AND ENJOY: A PSYCHOANALYTIC READING OF CONSUMERISM IN CHILDHOOD -----145
MICHAELLA CARLA LAURINDO, ALINE VANELLI PELIZONI E GEOVANE DOS SANTOS ROCHA

EMPHATY IN PSYCHOALAYTIC CLINIC: A FOCUS ON KLEIN AND WINNICOT'S THEORY ----- 162
ALEXANDRE PATRÍCIO DE ALMEIDA

DIFFERENCE AND TRANSLATION: DERRIDA'S CONTRIBUTIONS TO LISTENING ----- 184
FERNANDA ALBRECHT E MÉRITE DE SOUZA

FROM FORACLUSION TO RECONSTRUCTION: INTERCOLUTIONS BETWEEN NISE DA SILVEIRA AND FREUDO-LACANIAN THEORY ABOUT THE CLINICAL MANAGEMENT OF PSYCHOSES WITH STABILIZATION ----- 210
MARIANA RODRIGUES FESTUCCI GRECCO E IVAN RAMOS ESTEVÃO

CLINICAL INSTITUTIONAL TERRITORY SUPERVISION: THE SUPERVISOR'S PLACE ----- 229
SERGIO VALMARIO BARBOZA COSTA

REVIEW

SEGREGATION AS A PRODUCT OF THE SUBJECTIVE CONSTITUTION AND RACISM----- 247
JOANA SOUZA

SOMMAIRE

ÉDITORIAL – L'INSISTANCE SUR LE DÉSIR DE TRANSMETTRE : LA TRANSDISCIPLINARITÉ EN ACTION -----	9
<i>DENISE MAURANO, JOANA SOUZA, RENATA MATTOS AVRIL</i>	

ARTICLES THÉMATIQUES

LE FLAMENCO, LES NOCES DE SANG ENTRE R' EEL ET CULTURE -----	17
<i>CLAIRE GILLIE</i>	

ESSAI SUR LE MURMURE -----	37
<i>MARIE PARRA BAIXAS</i>	

LA VOIX DANS LES DEFILES ENTRE LA LOI ET LA JOUISSANCE -----	61
<i>MAURICIO MALISKA</i>	

ARTICLES GRATUITS

PSYCHANALYSE ET DROIT DE LA FAMILLE: UNE INTERLOCUTION NÉCESSAIRE -----	83
<i>IRIS DANIELLE DE ARAUJO SANTOS E BETTY BERNARDO FUKS</i>	

NOTES SUR LES CORPS/EDUCANDES DE LA VERTICE FOUCAULTINNE -----	109
<i>YVISSON GOMES DOS SANTOS</i>	

TRANSEXUALITÉ: LA RELATION ENTRE LA FAMILLE ET L'ÉTRANGE-----	123
<i>NATÁLIA GONÇALVES VIEIRA E VÂNIA FORTES DE OLIVEIRA</i>	

ACHETER ET JOUIR: UNE LECTURE PSYCHANALYTIQUE DU CONSUMÉRISME DANS L' ENFANCE	145
<i>MICHAELLA CARLA LAURINDO, ALINE VANELLI PELIZONI E GEOVANE DOS SANTOS ROCHA</i>	

L'EMPATHIE DANS LA CLINIQUE PSYCHOANALYTIQUE: UN FOCUS SUR LA THÉORIE DE KLEIN ET WINNICOTT -----	162
<i>ALEXANDRE PATRÍCIO DE ALMEIDA</i>	

DIFFERENCE ET TRADUCTION: APPORTS DE DERRIDA AU TRAVAIL DE L'ECOUTE-----	184
<i>FERNANDA ALBRECHT E MÉRITE DE SOUZA</i>	

DE LA FORACLUSION À LA RECONSTRUCTION: INTERLICUTIONS ENTRE NISE DA SILVEIRA ET LA THÉORIE FREUDO-LACANIENNE SUR LA GESTION CLINIQUE DES PSYCHOSES AVEC DES CUES DE STABILISATION -----	210
<i>MARIANA RODRIGUES FESTUCCI GRECCO E IVAN RAMOS ESTEVÃO</i>	

CLINICAL INSTITUTIONAL TERRITORY SUPERVISION: THE SUPERVISOR'S PLACE -----	229
<i>SERGIO VALMARIO BARBOZA COSTA</i>	

LA REVUE

LA SÉGRÉGATION COMME PRODUIT DE LA CONSTITUTION SUBJECTIVE ET LE RACISME---	247
<i>JOANA SOUZA</i>	

© 2020 Psicanálise & Barroco em revista

<http://www.seer.unirio.br/index.php/psicanalise-barroco/index>

revista@psicanaliseebarroco.pro.br

Departamento de Fundamentos da Educação – DFE/UNIRIO