

EDITORA



UnB

INTERFACES EM PSICANÁLISE

Subjetivações e Cultura

Daniela Scheinkman
Márcia Cristina Maesso
Claudia Rodrigues Pádua Salgado Beato
Ana Giulia de Araújo Conte
Aline Vidal Varela
Muriel Romeiro da Costa e Silva
Alessandra Carvalho Vieira da Silva
Jéssica Nayara Cruz Pedrosa
Igo Gabriel dos Santos Ribeiro
Fabrício Gonçalves Ferreira

(organizadores)



Pesquisa,
Inovação
& Ousadia



Universidade de Brasília

Reitora : Márcia Abrahão Moura
Vice-Reitor : Enrique Huelva

EDITORA



UnB

Diretora : Germana Henriques Pereira
Conselho editorial : Germana Henriques Pereira (Presidente)
: Ana Flávia Magalhães Pinto
: Andrey Rosenthal Schlee
: César Lignelli
: Fernando César Lima Leite
: Gabriela Neves Delgado
: Guilherme Sales Soares de Azevedo Melo
: Liliane de Almeida Maia
: Mônica Celeida Rabelo Nogueira
: Roberto Brandão Cavalcanti
: Sely Maria de Souza Costa

EDITORA



UnB

INTERFACES EM PSICANÁLISE

Subjetivações e Cultura

Daniela Scheinkman

Márcia Cristina Maesso

Claudia Rodrigues Pádua Salgado Beato

Ana Giulia de Araújo Conte

Aline Vidal Varela

Muriel Romeiro da Costa e Silva

Alessandra Carvalho Vieira da Silva

Jéssica Nayara Cruz Pedrosa

Igo Gabriel dos Santos Ribeiro

Fabício Gonçalves Ferreira

(organizadores)



Pesquisa,
Inovação
& Ousadia

Equipe do projeto de extensão – Oficina de edição de obras digitais

Coordenação geral : Thiago Affonso Silva de Almeida
Consultor de produção editorial : Percio Savio Romualdo Da Silva
Coordenação de revisão : Denise Pimenta de Oliveira
Coordenação de design : Cláudia Barbosa Dias
Revisão : Lara Andressa da Silva Carvalho
Diagramação : Lislayne de Oliveira Gonçalves

© 2023 Editora Universidade de Brasília

Direitos exclusivos para esta edição:
Editora Universidade de Brasília
Centro de Vivência, Bloco A - 2ª etapa, 1º andar
Campus Darcy Ribeiro, Asa Norte, Brasília/DF
CEP: 70910-900
Site: www.editora.unb.br
E-mail: contatoeditora@unb.br

Todos os direitos reservados. Nenhuma parte desta publicação poderá ser armazenada ou reproduzida por qualquer meio sem a autorização por escrito da Editora.

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Biblioteca Central da Universidade de Brasília – BCE/UnB)

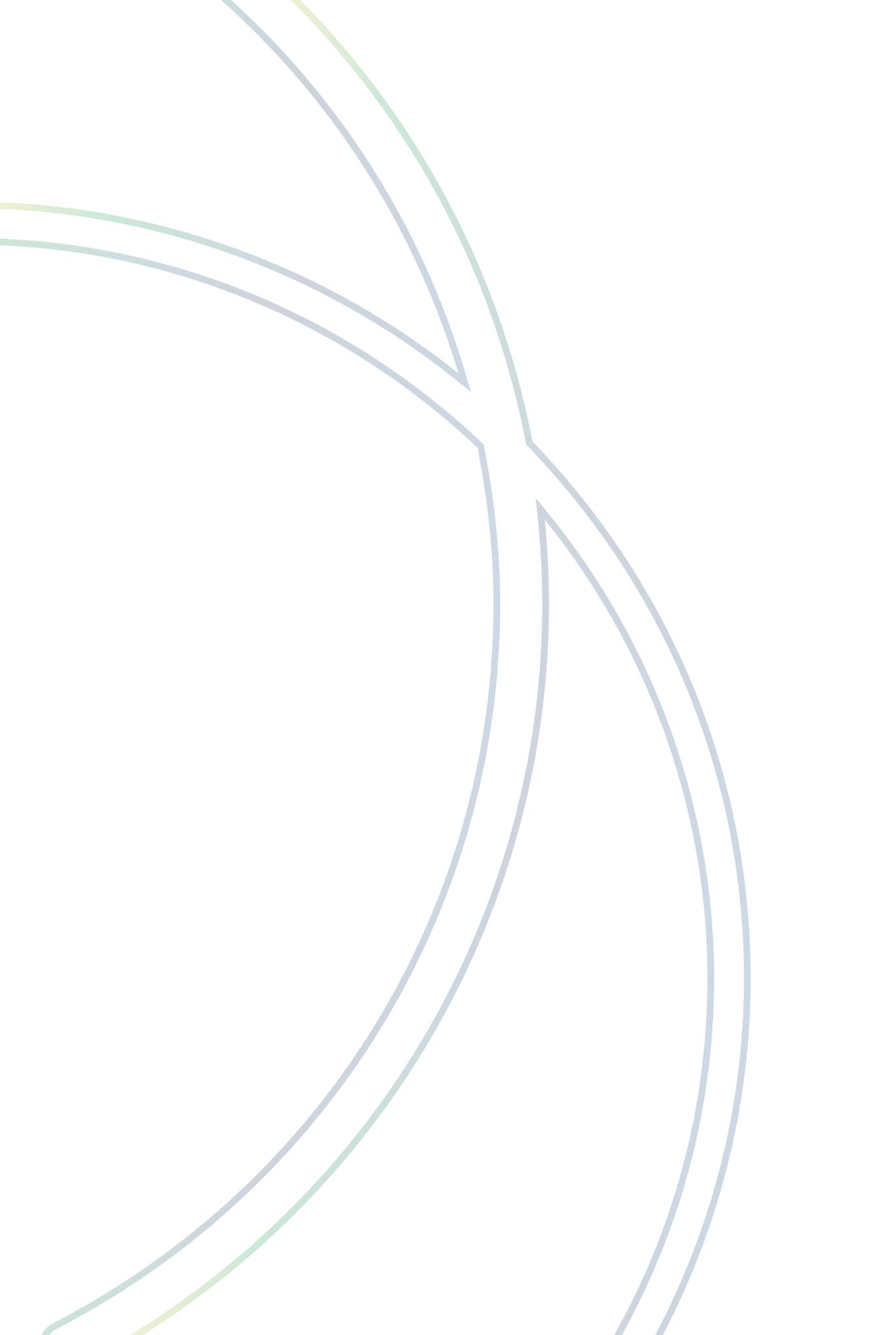
I61 Interfaces em psicanálise [recurso eletrônico] :
subjetivações e cultura / (organizadores)
Daniela Scheinkman ... [et al.]. – Brasília :
Editora Universidade de Brasília, 2024.
218 p. – (Pesquisa, inovação & ousadia).

Formato PDF.
ISBN 978-65-5846-067-1.

1. Psicanálise. 2. Cultura. I. Scheinkman,
Daniela (org.). II. Série.

CDU 159.964.2

Agradecemos à FAP-DF e ao CNPq pela parceria e incentivo à cultura e aos projetos acadêmicos.



Sumário

Apresentação 11

Prefácio 13

Miriam Debieux Rosa

Parte I

Psicanálise e parentalidade

Psicanálise e maternidade 21

Aline Vidal Varela, Ana Isabel Pereira, Cintia da Silva Lobato Borges, Daniela Scheinkman e Ingrid Mello Pereira Soti

Parentalidade contemporânea 33

Vanessa Correa Bacelo Scheunemann

Parte II

Psicanálise e relações raciais

Cabelo crespo e pele escura 47

Melissa Souza Silva, Lara Gabriella Alves dos Santos, Vítor Luiz Neto, Elzilaine Domingues Mendes e Márcia Cristina Maesso

Violência, trauma e memória 57

Joyce Avelar, Igo Gabriel dos Santos Ribeiro e Fabrício Gonçalves Ferreira

O racismo estrutural na transmissão psíquica 69

Alessandra Carvalho Vieira da Silva e Eduardo Portela

Parte III

Psicanálise, arte, literatura e cultura

Maternidade: única saída para a feminilidade? 83

Jéssica Nayara Cruz Pedrosa e Isadora Fane Carvalho e Silva Lustosa

Considerações sobre a criação 93

Antonio Trevisan, Ana Giulia de Araújo Conte, Roberto Medina, Márcia Cristina Maesso e Valéria Brisolara

A escrita de si freudiana 101

Valéria Machado Rilho, Laene Pedro Gama e Daniela Scheinkman

Um outro com quem contar 111

Guilherme Henderson

Parte IV

Psicanálise e trabalho feminino

Trabalho doméstico 123

Alexandre Rezende, Carla Antloga, Fabrício Gonçalves Ferreira e Hugo Martins

Parte V

Psicanálise extramuros/ políticas públicas

Cuidapsi e o tratamento das narrativas pandêmicas 137

Alvinan Magno Catão, Eliana Rigotto Lazzarini, Muriel Romeiro da Costa e Silva e Nelson de Abreu Jr (*in memoriam*)

O psicanalista nos contextos públicos 149

Samuel Ted Almeida de Pereira, Amanda Soares Dias e Márcia Cristina Maesso

Até o osso 159

Fernanda Guerra Roman Náufel do Amaral e Juliano Moreira Lagoas

Parentalidade e saúde pública 173

Ingrid Fernandes dos Santos e Katia Cristina Tarouquella Rodrigues Brasil

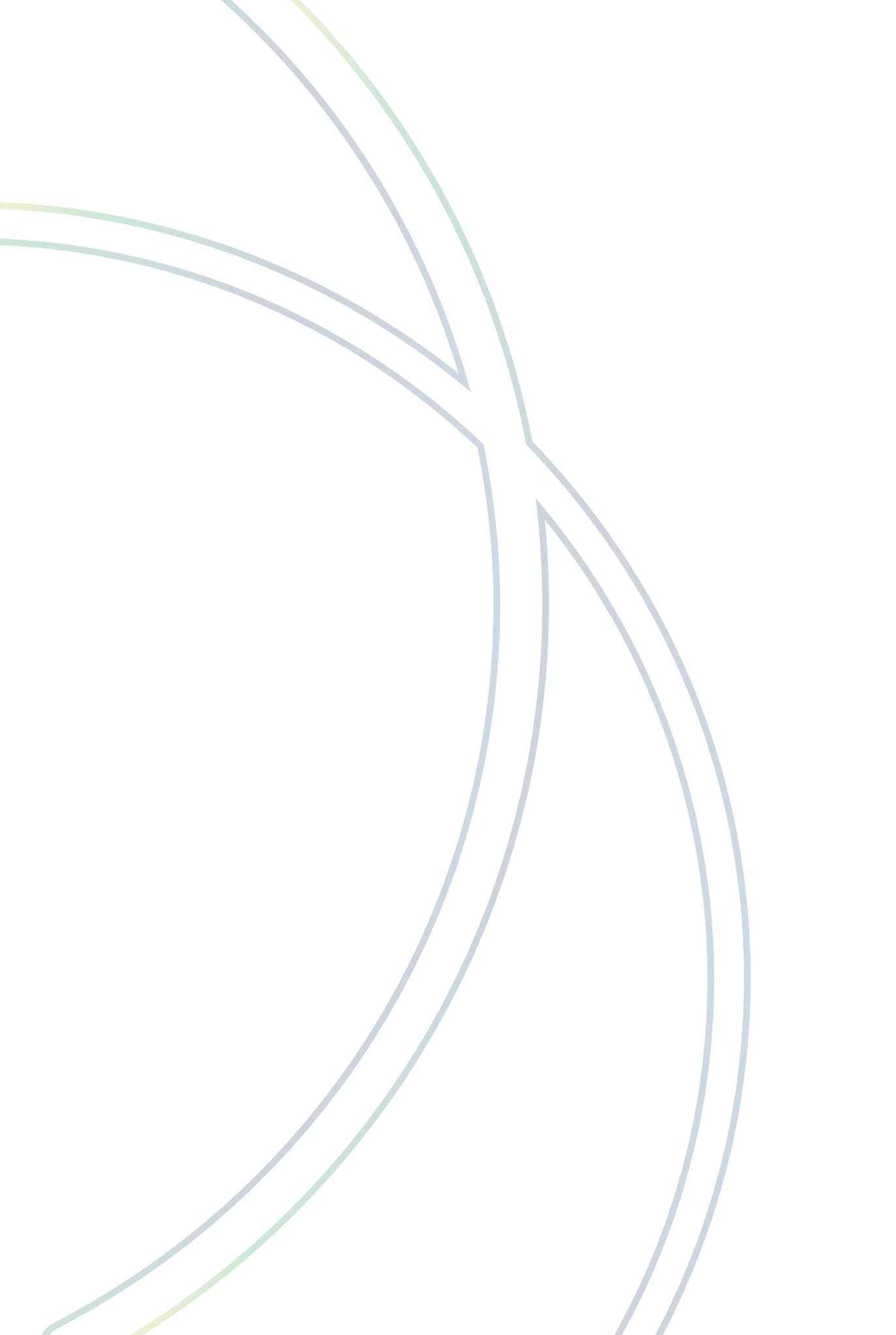
A clínica psicanalítica com o sujeito em condição de rua durante a pandemia 187

Claudia Rodrigues Pádua Salgado Beato, Daniela Scheinkman, Eduardo Portela,
Eduardo Ribeiro Vasconcelos e Patrícia da Cunha Pacheco

Freud e os primeiros trabalhos para uma nova psicopatologia 199

Renato Palma, Marco Antonio Coutinho Jorge e Jean-Michel Vivès

Sobre os autores e organizadores 211



Apresentação



A Psicanálise, criada por Sigmund Freud, surge como uma nova modalidade de discurso que Jacques Lacan vai conceber, em sua retomada freudiana, como laço social, que corresponde, então, a uma práxis original, na medida em que inaugura uma subversão no modo de saber, no modo de intervir na clínica e nas relações estabelecidas tradicionalmente no discurso da ciência e no campo social. Assim, o propósito deste livro é investigar as demandas contemporâneas que exigem da psicologia e da Psicanálise novos dispositivos metodológicos que não aqueles da clínica tradicional, de modo a avançar nas pesquisas e construir algumas possibilidades de interlocução pautadas na interdisciplinaridade de saberes acompanhando as mudanças sócio-histórico-culturais.

O livro origina-se do Laboratório de Psicanálise e Subjetivação (Lapsus), inserido no Programa de Pós-Graduação em Psicologia Clínica e Cultura (PPG-PsiCC) da Universidade de Brasília (UnB). Diante das inquietações teórico-clínicas, surge nosso desejo de aprofundar, numa dimensão sociopolítica, na leitura psicanalítica contemporânea do sofrimento psíquico. O discurso analítico toma a linguagem como possibilidade de construção de novas narrativas e tem como compromisso ético-político transmitir e promover debates sobre o mal-estar na atualidade.

A escolha do tema é a busca pela inovação e pela interface da Psicanálise com outros campos de saber para construir uma abordagem conjunta de intervenção sobre o sofrimento psíquico na contemporaneidade. Pretendemos contribuir, assim, para a atualização, a disseminação e a divulgação de pesquisas da Psicanálise no campo científico, consolidando a formação de parcerias internas e externas à Universidade de Brasília. Para isso, trabalharemos com alguns subtemas divididos nos seguintes eixos:

1. no eixo “Psicanálise e parentalidade”, abordamos a elaboração psíquica da assunção à função parental, bordejando estratégias dadas pelas mulheres, uma a uma, frente à maternidade, além de costurar a concepção da parentalidade à clínica psicanalítica;
2. no eixo “Psicanálise e relações raciais”, propomos pesquisas sobre o sofrimento sociopolítico e suas consequências para a subjetividade dos sujeitos negros;
3. no eixo temático “Psicanálise, arte, literatura e cultura”, trabalhamos a interface entre Psicanálise e arte, pensando a arte estruturada como uma linguagem do inconsciente, este, por sua vez, também estruturado como uma linguagem;
4. no eixo “Psicanálise e trabalho feminino”, buscamos promover reflexões referentes à associação da subjetividade com as relações de gênero e trabalho, além de construir paradigmas que repensem as relações de trabalho e feminilidade;

5. por fim, no eixo “Psicanálise extramuros/políticas públicas”, destaca-se a presença do psicanalista em espaços antes não pensados e que permitem a abertura de novos dispositivos clínicos adequados ao contexto social e às políticas públicas.

Entendemos que este projeto se faz relevante por reunir saberes diversos no contexto acadêmico e pela sua difusão do conhecimento científico para a sociedade e para o avanço teórico e clínico da Psicanálise.



Prefácio

A atualização da Psicanálise frente aos impasses da transmissão dos “marca-dores” sociais

Miriam Debieux Rosa

O livro *Interfaces em Psicanálise: subjetivações e cultura*, organizado por um grupo de pesquisadores psicanalistas, chega em boa hora com temas diversos e candentes, que circulam entre a teoria e a clínica, entre as questões clássicas e novas articulações, assim como entre aquelas que se mantiveram marginais no campo psicanalítico. Desse modo, a obra discute Psicanálise e parentalidade; Psicanálise e relações raciais; Psicanálise, arte, literatura e cultura; Psicanálise e trabalho feminino e Psicanálise extramuros/políticas públicas. Essa diversidade temática fica alinhavada por alguns elos, entre os quais saliento a questão de como se opera a transmissão da história, da família, da sociedade e da Psicanálise entre gerações, de modo a superar, sem desconhecer, a tradição pautada pelo patriarcado e por práticas escravocratas, ainda presentes e atualizadas em nosso tempo. Trata-se de uma aposta para instituir no campo psicanalítico um novo tempo e inventar novas práticas frente às várias modalizações de expressão do desejo.

Este é um livro de atualização da Psicanálise. Nele, veremos a teoria e a clínica psicanalíticas revisitadas sob a ótica dos impasses de nosso tempo, dos sintomas, angústias e gozos que nos atormentam pela sua potência de repetição. Esta repetição, entendida como modalidade temporal, tem como função repetir um passado que não se inscreveu; negado, desacontecido, enquanto a compulsão à repetição tenta ligar os elementos de uma experiência não adquirida para que essa experiência possa se tornar presente, atualizar o inconsciente. O sintoma, por sua vez, indica um arranjo bem-sucedido do sujeito sustentado em uma teoria própria sobre as modalidades possíveis de satisfação nas relações com o Outro, sociais e amorosas – arranjo que, no entanto, se solidifica e caduca, incitando uma atualização.

A atualização em Psicanálise se articula com a repetição. Diz respeito exatamente ao que parece o seu oposto – o retorno do recalçado na relação transferencial. Assim, em Lacan, temos dois conceitos fundamentais da Psicanálise, a transferência e o inconsciente, que se articulam entre si: “a transferência é a atualização da realidade do inconsciente” (1988 [1964], p. 139). Isso ocorre devido à organização do sujeito em temporalidades próprias que se sucedem e combinam, ou seja, a compulsão à repetição, a antecipação estruturante que, como no estádio do espelho, aliena o sujeito, mas o situa em um ponto no futuro; e a

significação retroativa, o *après-coup*, que permite ressignificar e compor tanto a narrativa como a historicização do sujeito, que o recoloca em posição de saber e, aí sim, atualiza o desejo. A partir dos fragmentos de pensamento, afetos e imagens é que a experiência é temporalizada, torna-se marca e inscrição, permitindo inventar um novo destino.

Entretanto, tais movimentos do sujeito são freados pelas políticas do gozo, quando o excesso de consistência do acontecimento associado ao desacontecimento (nada de novo no *front* ou, na versão atual, “isso é mimimi”) lança o sujeito na condição de “não poder não recordar”, modo como Agamben (2002) descreve a condição de pessoas nos campos de concentração. É um impedimento do esquecimento, do recalque necessário para separar-se do acontecimento.

Creio que este livro enfrenta transversalmente essas questões em pelo menos três aspectos. O primeiro, enfrentar a negação como estratégia discursiva na manutenção das práticas escravocratas e a afirmação do racismo por outros meios. De modo muito breve, temos visto ressurgir o autoritarismo sem véus no país da cordialidade, ancorado na negação da longa história da escravatura, do racismo estrutural e da violenta e persistente desigualdade social – negação intensificada como uma estratégia discursiva de poder. Trata-se de uma tentativa de apagamento da memória, impingida pela classe dominante do país. A negação produz o crime perfeito, como diz Kabengele Munanga, antropólogo e professor congolês naturalizado brasileiro, uma vez que a ideologia racista é ocultada e reproduzida sistemática e estruturalmente nos laços sociais, a qual também propicia a gestão dos afetos quando incita discursos de ódio, racistas e xenófobos, dando lugar ao ‘direito ao ódio’, convocando uma organização social e política que se orienta sob a lógica da guerra. Essa modalidade de laço social que dá licença para odiar (e rapidamente se torna licença para matar), está baseada na “manipulação do desamparo constitutivo, transformado em medo da alteridade, como numa dicotomia em que assim o outro é mau e eu sou bom” (2018, p. 21).

Tal laço coloca a Psicanálise diante desse sujeito silenciado e emudecido ou mesmo aterrorizado – trazemos com Spivak (2014 [1985]) a pujante questão para a sociedade e para a Psicanálise: pode o subalterno falar? Essa questão incita a ressaltar que a fala supõe endereçamento e a importância em considerar os enclausuramentos da escuta e da fala quando o outro é obrigado a ocupar um lugar de submissão. Aqui, situam-se as articulações entre o lugar de fala e o lugar de escuta entremeados pelo pacto civilizatório, presente na noção de mal-estar de Freud (1996 [1930]).

O segundo ponto que queremos destacar é, precisamente, a estratégia política da classe dominante ao impor um laço social segregatório e racista travestido de pacto civilizatório, pois é a partir dela que as relações escravocratas persistem naturalizadas e sob outras roupagens. Sobre o mal-estar, é possível ressaltar dois pontos (Rosa, 2022): de um lado, a dimensão estrutural da dor de existir em sociedade, para além do ideal idílico de felicidade; de outro lado, está a dimensão contingente, da política de distribuição de bens materiais e culturais, que rege cada sociedade em particular e atribui ou exila as possibilidades de existência de cada um na comunidade.

Nesse cenário, nem todos pagam o mesmo preço pelo pertencimento à civilização. Todos têm restrições pulsionais exigidas em troca da proteção e pertença. Contudo, os modos de pertença e segurança no campo social incidem do modo diverso sobre o sujeito e seu sofrimento a depender dos modos de governança e de inscrição social. Isso inclui também o tema da desigualdade, promovendo o sofrimento sociopolítico e o silenciamento para além do mal-estar social.

Ressalta-se, portanto, que o pacto social nem sempre é um pacto civilizatório. A generalização a-histórica é instrumento que encobre os processos de dominação, tomando o imaginário pelo simbólico, o outro pelo Outro. Travestido de pacto civilizatório, certos arranjos sociais buscam naturalizar os lugares sociais e evitam dar visibilidade aos embates sociais, políticos e econômicos, pautados na manutenção da ordem social específica que representam. Distinguir o *processo civilizatório* das manipulações sociais e políticas para o exercício de um poder coercitivo é fundamental para localizar os modos de cooptação subjetiva pelo poder e direcionar a escuta clínica, pois o assentimento subjetivo será ao pacto civilizatório, mas não às políticas segregatórias.

Passo ao terceiro ponto: a utilização do sofrimento sociopolítico como arma de guerra que utilizam os marcadores sociais – de classe, raça, cultura e gênero – para definir os alvos do ódio e das violências. Faz-se necessário reconhecer que os governos autoritários têm como estratégia impor o sofrimento pela miséria, pelo racismo, pela exclusão da distribuição dos bens materiais e culturais, bem como pelas violências que atingem corpos e mentes. Trata-se do exercício da política de manipulação dos afetos, especialmente os ódios e a incitação para cada um fazer a sua parte de impingir sofrimentos a fim de oprimir e silenciar. E matar.

A produção de devastações narcísicas são modalidades de controle político acrescidos da estratégia de patologizar ou criminalizar as potências e/ou os efeitos das violências racistas. As violências persistem em formas veladas de violência cotidiana: as recorrentes práticas de humilhação social, material, social, sexual; a desqualificação dos valores, cultura, religião, rituais (racismo epistêmico/científico), entre outras. Estas estão presentes nos discursos morais e jurídicos que insistem em negar, desmentir, forcluir, distorcer a dimensão histórica, a memória da origem, das lutas travadas, dos territórios ocupados.

Há um uso estratégico do poder produzindo sofrimento com as seguidas violações de direitos e violências de sujeitos das classes sociais invisibilizadas, com destaque para a população negra. Os marcadores sociais estabelecem nomeações que fixam identidades não dialetizáveis que podem se tornar um enigma ou configurar um impedimento para o sujeito, mas recaem sobre o sujeito como uma sobrerresponsabilização individual, falha (não falta), fracasso ou vergonha inominável.

Na Psicanálise, trata-se de subverter as estratégias de oprimir ou explorar, que fazem das diferenças “marca-dores”, e desmistificar a eficácia desses discursos. Traço, marca, significativo e sentidos partilhados, condenando a um lugar social específico congelado na história hegemônica: essas são dimensões que atravessam as fronteiras do Eu, da história, da

sociedade e da política, evocando a proposição lacaniana de que o inconsciente é a política. Essa perspectiva coloca também a Psicanálise em articulação com outros saberes e práticas.

Fica em destaque o dispositivo da construção do caso clínico em que se realça a radicalidade da posição do analista e sua implicação com a clínica em contextos de atendimento a pessoas em situações sociais críticas e de urgência social e psíquica. Tal posição supõe que o psicanalista atravesse a fantasia social que mascara a inconsistência e os antagonismos constitutivos de uma sociedade viva e pulsante. Posição delicada, pois o analista depara-se com um impasse que implica a sua responsabilização com o rompimento da alienação promovida, também nele, por esse campo supostamente simbólico; não o assentimento subjetivo de sua participação, mas a supressão de qualquer participação nesse gozo. Assim, põe em jogo um trabalho na transferência, endereçado e comprometido com uma práxis a ser compartilhada, articulada com elementos singulares de um tempo e lugar que, visitados, permitem a transmissão de um desejo, bem como a manutenção da vitalidade e atualidade da prática psicanalítica.

Isso dito, para a Psicanálise se atualizar, é importante a articulação de elementos heterogêneos, tais como sujeito e política, linguagem e discurso, história do sujeito e história de seu lugar no laço social, e atentar à distribuição de lugares na estrutura social, assim como de bens materiais e culturais. O seu trabalho será de barrar a repetição monótona, automática e sem história.

Referências

AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.

LACAN, Jacques. *O seminário: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise (1964)*. Rio de Janeiro: Zahar, 1988, p. 139.

ROSA, Miriam Debieux. [Correspondência]. Carta aos/às jovens psicanalistas hoje. *Lacuna: uma revista de psicanálise*, n. 12, 2021, p. 6-14.

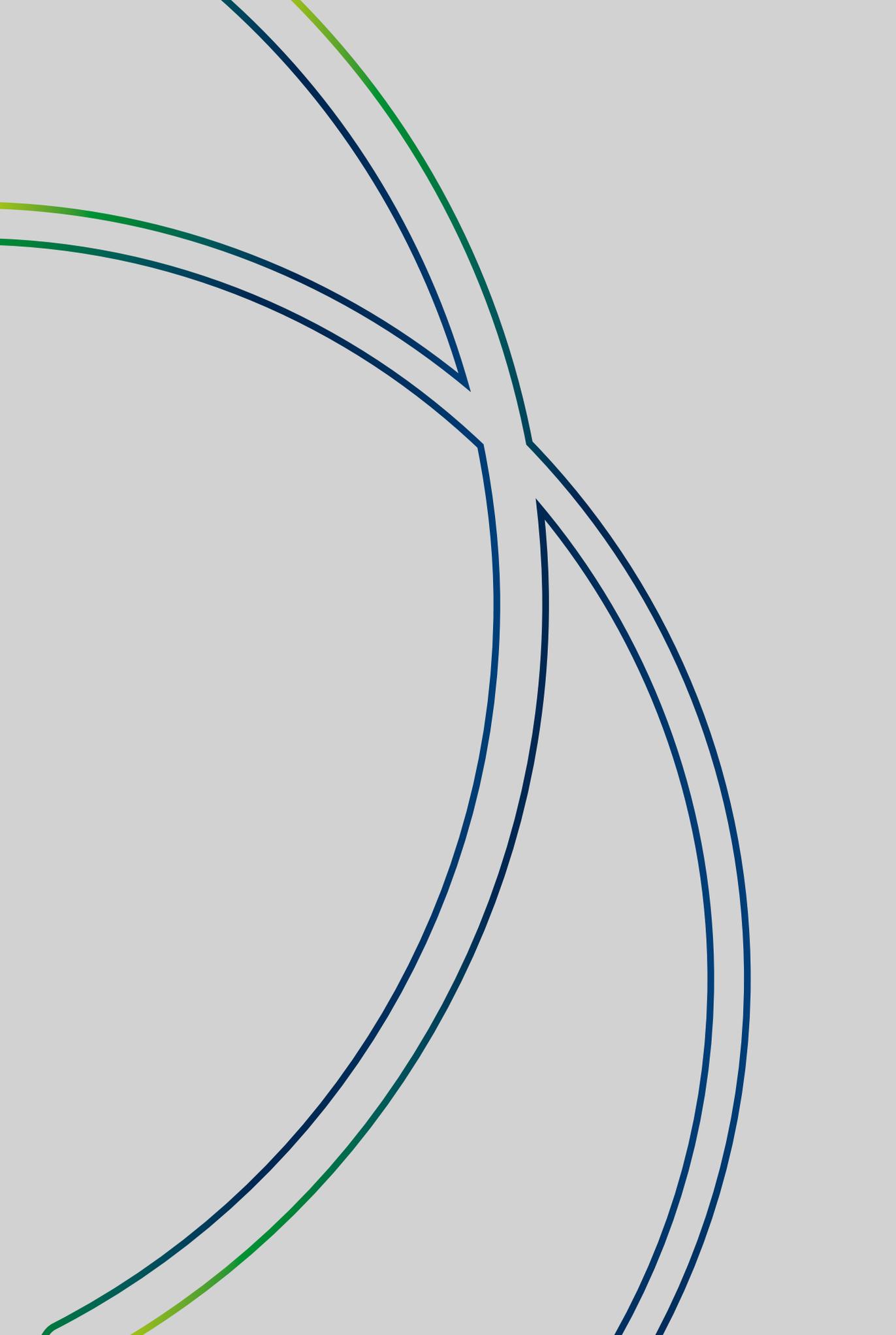
ROSA, Miriam Debieux. *A clínica psicanalítica em face da dimensão sociopolítica do sofrimento*. São Paulo: Escuta/Fapesp, 2016.

ROSA, Miriam Debieux. A construção do caso clínico-político: dos marcadores sociais à marca do caso. In: Michele Kamers et al. (org.). *Psicanálise clínica e cultura*. Salvador: Agalma Psicanálise, 2022, v. 1, p. 236-253.

ROSA, Miriam Debieux. Sofrimento sociopolítico, silenciamento e a clínica psicanalítica. *Psicologia: ciência e profissão*, v. 42, p. 1-10, 2002. Disponível em: www.scielo.br/j/pcp/a/6RKgPXpGHZ8YwHd9PHGGtnf/?lang=pt&format=pdf.

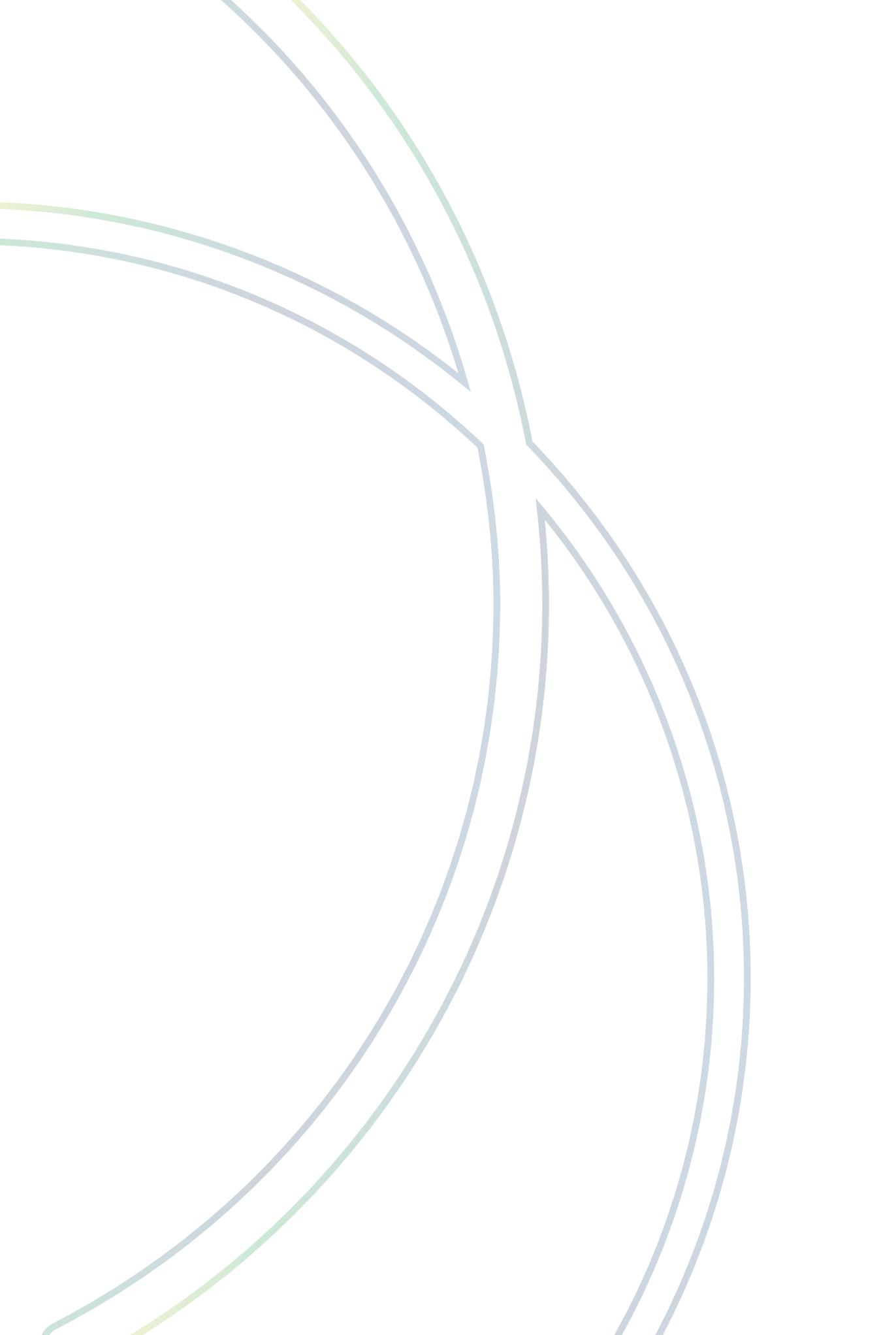
ROSA, Miriam Debieux; DO PRADO FERREIRA, Patricia; ALENCAR, Rodrigo. Desilusão: impasses clínicos e políticos diante dos dilemas de nosso tempo. Fortaleza: *Revista Subjetividades*, v. 18, p. 81, 2018.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. *Pode o subalterno falar?* (1985). Belo Horizonte: Editora UFMG, 2014.



Psicanálise e parentalidade

Parte I



Psicanálise e maternidade

(Des)encontros ante o racismo, a religião e o trabalho

Aline Vidal Varela
Ana Isabel Pereira
Cintia da Silva Lobato Borges
Daniela Scheinkman
Ingrid Mello Pereira Soti

De onde partimos...

Os estudos sobre o feminino e a mulher estão, desde os primórdios, nos fundamentos da Psicanálise e trouxeram importantes questões tanto para Freud quanto para diversos autores que contribuíram para a Psicanálise, como Lacan, Winnicott e Klein. Assim, a busca por respostas sobre tais questões – o que é a histeria feminina, o famoso *o-que-quer-uma-mulher?* Freudiano, o Complexo de Édipo, as discussões em torno do falocentrismo, entre outros – ganhou um lugar central na teoria e na prática psicanalítica (Demes; Chatelard; Celes, 2011).

Ao longo da história, o sujeito que gesta e pare é o mesmo que ascende ao que se conhece por maternidade. Um corpo não surge do vácuo, os novos indivíduos da espécie humana se formam no corpo de outros indivíduos. Há, dessa forma, pelo menos dois corpos: uma pessoa, que de maneira reducionista, é comumente chamada de mãe, e um outro, um vir a ser. Vera Iaconelli (2020) nos convida a manter como foco as particularidades dessas mulheres, sem esquecer o que a cultura tem a dizer sobre o *ser mãe* e o *ser mulher*:

abordar a parentalidade a partir da Psicanálise visa colocar em primeiro plano a importância de escutar como a angústia emerge no fenômeno parental em cada sujeito, de um lado, e as respostas que a cultura tem produzido diante desse fenômeno em nossa época, de outro (Iaconelli, 2020, p. 16).

De forma geral, o que entendemos por subjetividade feminina é um constructo feito a partir de um longo histórico de apagamento e repressão e, conseqüentemente, do surgimento de sintomas como modos de expressar os desejos não autorizados em determinado

tempo e cultura. Aqui, buscamos pensar as vias da maternidade relacionada ao trabalho e à religião enquanto supostos identitários nas vivências de mulheres negras.

Embora o modelo de maternidade tenha sofrido modificações ao longo das últimas décadas, é mais interessante pensar em um acúmulo de idealizações do que em substituições de padrões. A mãe dedicada do imaginário burguês e a oblativa da Idade Média convivem com as altas expectativas de produtividade e eficiência do modelo de mãe neoliberal.

A mulher ideal da pós-modernidade é aquela que concilia os desejos pessoais com as enormes exigências sociais, buscando o sucesso enquanto se dedica à maternidade e à vida conjugal. Entretanto, tal equilíbrio mostra-se, por vezes, inalcançável na vida dessas mulheres (Rossafa; Blum, 2021).

Segundo Kehdy (2020), as grandes transformações do século XX, com a possibilidade de acesso à educação e maior participação no mercado de trabalho, levaram as mulheres a participar de lugares sociais para além do lugar de mãe. O uso das pílulas anticoncepcionais permitiu mudar a relação da mulher com a maternidade, “fazendo com que possa ser cada vez mais uma escolha, e não um destino” (Kehdy, 2020, p. 69). Todas essas transformações culturais diminuíram o amparo social que as mulheres costumavam ter no passado, durante o período perinatal.

O presente artigo dedica-se a explorar as articulações teórico-clínicas desenvolvidas a partir de dois casos atendidos pelo projeto Escuta Perinatal da Universidade de Brasília. O projeto é ligado à clínica-escola de psicologia da Universidade e tem como propósito oferecer escuta psicanalítica para gestantes, puérperas e seus/suas companheiros/as, com foco no que emerge no âmbito psíquico nesse momento da vida, o tempo perinatal. As mulheres atendidas assinam termo de livre consentimento esclarecido para o uso dos casos clínicos para fins de pesquisa e desenvolvimento acadêmico. Sendo assim, com base nessa premissa, apresentamos o texto a seguir.

Questões raciais: história brasileira, maternidade negra e racismo

Para a devida articulação entre os temas propostos, é de extrema importância circunscrever o contexto histórico brasileiro que serviu de base para as estruturas racistas conhecidas, assim como o que é entendido socialmente enquanto raça. Sobre o conceito de raça no Brasil, Souza estabelece que:

apesar de estar fundamentada em qualidades biológicas, principalmente a cor da pele, raça sempre foi definida no Brasil em termos de atributo compartilhado por um determinado grupo social, tendo em comum uma mesma graduação social, um mesmo contingente de prestígio e mesma bagagem de valores culturais (Souza, 1983, p. 48).

Para a autora, raça é uma noção ideológica que exerce funções simbólicas utilizadas para a manutenção de uma estrutura social e de classes. Nota-se que, ao longo dos anos,

os estudos na área das teorias psicanalíticas foram se expandindo para abordar diferentes questões sociais e culturais, como as relações étnico-raciais. Diversos autores trabalharam na tentativa de interpelar o pensamento psicanalítico acerca das relações raciais, como Neusa Santos Souza, Virgínia Bicudo e o psiquiatra e filósofo político Frantz Fanon, que a partir de sua obra *Pele negra, máscaras brancas* (2008)

adentra essa problematização, afirmando a insuficiência do complexo de Édipo para compreendermos a experiência vivida e a subjetividade dos negros submetidos à colonização [...] por entre as críticas difundidas sobre a pregnância do Édipo na constituição subjetiva, Fanon (2008) encontra vias para afirmar a incidência da diferença racial como um fator que necessita ser considerado pela Psicanálise na montagem das subjetividades (Dias; Canavêz, 2022).

Analisando o discurso colonial e fazendo uso do conceito laciano (1964 [1988]) de laço social, Rosa, Binkowski e Souza (2019) refletem sobre esse laço no contexto de colonização, o qual perpassa o sujeito em sua história de vida. Esse conceito é abordado pelas autoras como a maneira pela qual o sujeito se constitui e encontra seu lugar, indicando os modos de pertencimento possíveis de cada indivíduo, pois:

os laços sociais têm seu fundamento na linguagem, constituindo-se como laços discursivos, ou seja, materializam-se nos modos de relação em um dado tempo e lugar. São laços que inserem o sujeito simultaneamente no jogo relacional, afetivo, libidinal e também no jogo político, pautando a construção da história de cada um, inserida no campo discursivo de seu tempo (Rosa, 2016, p. 5).

Para Assis e Ribeiro, os vestígios do colonialismo e da escravização estabeleceram uma nova forma de laço social que ocorre a partir do “choque de gozos”, indo além do choque de civilizações.

Essa forma de laço social se deu através da rejeição do gozo diferente do meu em detrimento da promoção da minha afirmação como humano. Assim, para se tornar humano é preciso que esse que foi rejeitado por ter um gozo diferente do meu o rejeite também e assimile minha maneira de gozar, maneira definitivamente humana. O racismo, portanto, se apresenta aí como um modo de gozo que estabelece um tipo singular de laço social (Assis e Ribeiro, 2022, p. 1.252).

Sendo assim, o Ideal do Eu é a instância a partir da qual o sujeito pode se constituir em referências a valores compartilhados e legitimados na sociedade. Entretanto, o negro é aquele cujo Ideal do Eu é branco, tornando-se impossível a concretização desse Ideal, apesar de seus esforços. Com isso, quando falamos de pessoas negras, temos um Ideal do Eu fundado na opressão de cor (Souza, 1983). Assim, o olhar para as relações raciais e a constituição da subjetividade de indivíduos negros deve passar

pela compreensão de fenômenos histórico-sociais que, conseqüentemente, moldam as particularidades da função parental desses sujeitos (Rosa, 2019).

Quando observamos as mulheres negras, a relação é ainda mais complexa, necessitando um olhar sensível à interseccionalidade. Na leitura de Oliveira acerca do *Documento para o encontro de especialistas em aspectos da discriminação racial relativos ao gênero*, proposto por Kimberlé Crenshaw (2000), é posto que:

[...] a interseccionalidade pode ser entendida como a coexistência e interação de diferentes fatores ou eixos de subordinação capazes de produzir vantagens ou desvantagens para cada sujeito social, indivíduo ou grupo – e para cada mulher negra em particular (Oliveira, 2019, p. 14).

Assim sendo, para pensarmos a subjetividade feminina negra, faz-se necessário um olhar que atravesse questões de gênero, raça e classe. Valeska Zanella (2018) é categórica ao afirmar que, na escala do cuidado, mulheres negras são as que mais cuidam e, em contraste, as menos cuidadas.

Analisemos o caso de Ana (nome fictício), uma mulher negra de 39 anos, grávida de 36 semanas, que buscou atendimento no projeto Escuta Perinatal da Universidade de Brasília. Inicialmente, justificou a procura pelo atendimento psicológico por estar sem plano de saúde e por estar buscando serviços públicos ou a preço social para que tivesse mais amparo no tempo perinatal. Estava em sua quinta gestação e desempregada há dois anos, fato que contribuiu para que enfrentasse uma realidade diferente de assistência profissional em relação às gestações anteriores. Ana relatou ter vivenciado violência obstétrica nas duas primeiras gestações, nas quais os partos foram ambos cesáreas sem indicação médica e contra a sua vontade. Além disso, pontua em seu relato: “sou negra e meu marido é branco”, explicitando a sua autoidentificação como mulher negra.

Analisando o contexto histórico-social, não restam dúvidas de que as experiências de maternidade entre mulheres negras e brancas podem, e costumam, se distinguir no período colonial, pois

a maternidade para as mães negras se dava a partir de uma relação de amor, dor, medo e restrição. Elas não tinham tempo e nem o direito de cuidar adequadamente de seus filhos, tendo inclusive, em certas circunstâncias, que deixar de dar o leite materno aos seus próprios filhos em detrimento dos rebentos do senhorio (Costa; Bezerra, 2018, p. 2).

Pesquisadoras do feminismo negro apontam que tal lógica ainda persiste nos dias de hoje, tendo em vista que, como evidencia Gonzalez (1984), a entrada da mulher branca brasileira no mercado de trabalho formal se deu à custa da exploração do trabalho doméstico da mulher negra. Enquanto o trabalho era o lugar do rompimento com o espaço privado e a lógica patriarcal para mulheres brancas, até então privadas do mercado de trabalho, para as

mulheres negras viver um maternar desejado, e autorizado, era um elemento que vinha a se relacionar com um processo de resistência, luta e reivindicação histórica (Evaristo, 2005).

Segundo o Ministério da Saúde (2009), 60% da mortalidade materna ocorre entre mulheres negras, contra 34% da mortalidade entre brancas, apontando para um perfil de grande desigualdade no acesso e na utilização dos serviços de saúde (Oliveira, 2019). Em pesquisa realizada por Oliveira (2019), cinco mulheres negras, mães, foram entrevistadas sobre de suas gestações, partos e puerpérios. O primeiro aspecto evidenciado por essas mulheres foi a condição de dependência frente aos saberes médicos às quais eram submetidas pelos profissionais de saúde. Relato similar foi compartilhado por Ana, de ter seus desejos frente aos partos negados pelos obstetras que a acompanharam.

Estudos acerca da maternidade de mulheres negras vêm apontando que utilizar o conceito de violência obstétrica não tem sido suficiente para evidenciar tais desigualdades na área de saúde. Estabeleceu-se, então, o conceito de racismo obstétrico enquanto “expressões da violência obstétrica aliada às dinâmicas racistas da sociedade que envolve a legitimidade do poder médico estruturado no racismo institucional” (Oliveira, 2019, p. 18).

Jane (nome fictício), outra mulher atendida pelo projeto, relatou muitos medos em relação ao parto, sobretudo o de sofrer violência obstétrica. Mulher preta, como se denomina, e bastante consciente das questões raciais, vivenciou o pré-natal de seu filho com muita desconfiança e receio em relação aos médicos. Sua experiência de parto, apesar de satisfatória, foi fortemente marcada pelo medo, mantendo-se na defensiva e antecipando as ações da equipe. Conhecendo os riscos que o racismo estrutural exerce sobre uma parturiente negra, se preparou para enfrentar as violências e agressões que esperava vivenciar num dos momentos de maior vulnerabilidade de uma mulher.

Ambas as mulheres, Ana e Jane, vivenciaram o parto, episódio marcante da experiência de ser mãe, em um contexto de receios, desconfianças e violência. Essa realidade vai marcar a experiência e o modo como cada uma vai construir e vivenciar a maternidade, pois há problemas que atingem somente, ou com mais intensidade, as mães negras. É necessário atenção a essa realidade e implementar ações reparadoras. Há que se romper com o clichê “maternidade não tem cor”, sobretudo num país como o Brasil, onde a cor sempre foi e continua sendo motivo de menosprezo, segregação e violência (Arraes, 2014).

Maternidade e ideais religiosos

Ana e Jane compartilham, cada uma a seu modo, outro atravessamento: o das experiências religiosas. Ambas são ativas em suas comunidades e creditam à fé, bem-estar e acolhimento. As redes de apoio oriundas desses contextos são, para elas, fundamentais.

Entender o contexto atual e os modos como o contemporâneo incide sobre os sujeitos é imprescindível para discutirmos como muito do que se concebe enquanto “mãe” e “maternidade” é, ainda, fortemente pautado em crenças religiosas.

No início do século XIX, com o crescimento do capitalismo industrial e liberal, a igreja Católica foi perdendo a sua relevância político-social, bem como o seu poder de influência frente à população. Como forma de reação, a Igreja reestruturou o caráter feminino pregado pela religião, utilizando das características reconhecidas femininas, como “fragilidade” e “sensibilidade”, para justificar o estabelecimento da crença de que as mulheres seriam as responsáveis pelos cuidados domésticos, familiares e pela transmissão das virtudes morais da religião (Lima; Teixeira, 2008). Assim, a maternidade foi se tornando o espaço precípua possível de realização feminina, o lugar por excelência dos dons femininos.

O Brasil tem vivenciado um reacender das instituições religiosas, a exemplo da ascensão das igrejas evangélicas que veio acompanhada de uma onda conservadora e de um projeto de poder político moralizante e neoliberal.

Atualmente, no Brasil e na América Latina, o que se destaca são setores religiosos, à direita, com ênfase em temas como aborto, sexualidade, gênero, casamento, técnicas reprodutivas e adoção de crianças por casais do mesmo sexo. De um lado, um movimento de manutenção da tradição cristã fortemente marcada pelo catolicismo, de outro, um movimento mais proativo e transformador dos comportamentos feito pelo evangelismo (Almeida, 2019, p. 208).

O movimento conservador estudado por Almeida (2019) busca deslegitimar qualquer possibilidade para além da família tradicional, modelo este que supõe uma mulher-mãe com afetos, comportamentos e lugares sociais bem delimitados.

Ana, ativa na comunidade religiosa cristã que faz parte, se denomina “aberta à vida”. Ela e o marido não fazem uso de nenhum método contraceptivo, natural ou artificial. Ainda assim, ao descobrir a atual gravidez, relatou ter vivenciado um estado de negação.

Nota-se, nas falas de Ana, forte ambivalência frente à sua escolha de ser aberta à vida. Apesar de aceitar ter todos os filhos “que forem enviados por Deus”, encontra-se em negação com a atual gestação e frustrada com a maneira como a vida decorreu ao longo dos nascimentos dos filhos. Falas como “antes a vida era muito confortável, viajávamos e morávamos em uma casa boa” evidenciam esse desconforto. Ana fala de momentos em que “dá chineladas” ou coloca os filhos de castigo, e se diz muito impaciente com eles. Ao contrário da Virgem Maria, que prontamente aceitou o filho que Deus lhe deu sem arrependimentos (como nos foi contada a história), Ana parece se ressentir da maternidade, numa ambiguidade própria das questões que atravessam esse lugar de maternidade como uma obrigação da condição de mulher. Sofre no descompasso entre as expectativas e promessas, sociais e religiosas, e as possibilidades reais vivenciadas enquanto mãe. Sofre por não corresponder ao ideal de mãe? Ou sofre por ter encontrado sofrimento na maternidade idealizada?

Assim como Ana, Jane planeja ter muitos filhos. Segue uma religião de matriz africana e tem sua experiência de maternidade inundada pela fé. Relatou ter desejado e tentado engravidar nos últimos anos, mas sem sucesso. Essa gestação, pedida e prometida

em contexto religioso, trouxe um alívio frente a uma suspeita pessoal (e sem fundamentos médicos) de infertilidade. Para Jane, o grupo religioso não se trata apenas de uma comunidade, mas de uma família com laços e obrigações esperados entre os membros. Ao relatar seu desejo de ser mãe de muitos filhos, a construção de uma linhagem surge para ela como justificativa principal. Ter descendentes que um dia sigam sua fé, irá garantir seu lugar ao lado dos ancestrais que hoje cultua. Ter filhos de sangue, portanto, garantirá sua continuidade após a morte, também no plano espiritual. A maternidade, de certa forma, lhe garantirá a imortalidade.

No caso de Ana, apesar da fé cristã ter crenças completamente diferentes das de Jane, a experiência de maternidade, se bem exercida, também lhe garantirá a vida após a morte. Em *Introdução ao narcisismo* (2010 [1914]), Freud fala sobre a relação entre a finitude e os filhos: “no ponto mais delicado do sistema narcísico, a imortalidade do Eu, tão duramente acossada pela realidade, a segurança é obtida refugiando-se na criança” (p. 25).

Nos dois casos brevemente relatados, percebe-se essa proteção narcísica vivenciada às expensas dos filhos. A imortalidade desejada é alcançada por um atalho, por assim dizer. Não é preciso que os filhos alcancem feitos gloriosos para vencer a morte. A própria maternidade, se exercida nos preceitos estabelecidos, garantirá isso. Pelo menos, é essa a promessa.

Trabalho e maternidade

A entrada na maternidade muda a relação das mulheres com o trabalho. A forma como cada mulher vai lidar com sua autonomia e emancipação, num momento em que seu olhar está para a economia do cuidado, pode ter relação com o que lhe foi transmitido ao longo da vida. Numa sociedade sexista e patriarcal como o Brasil, onde a família heterossexual burguesa aparece como modelo, há uma pedagogia afetiva segundo Zanella (2018), pois os contextos culturais ditam *scripts* sobre como se deve sentir e expressar emoções. Mulheres são interpeladas ao cuidado e à interdependência. Já aos homens é interpelada a autonomia, independência e individualização.

Para Quinet (2020, p. 70), “gênero é da ordem do semblante – do parecer, do atuar, do performar”, ou seja, a parentalidade não é ditada pela genética, pela anatomia ou pela educação, mas sim pelas funções materna e paterna que são simbólicas e independem de gênero. Em cada sociedade, os significantes “homem” e “mulher” assumem significados diferentes que estipulam como os indivíduos devem ser, se comportar, vestir e, até mesmo, como devem pensar e desejar. O termo “gênero” já teve muitas leituras ao longo do tempo, mas hoje indica construções sociais definidoras de atributos que ganham estatutos de “regras de conduta” quanto ao que é esperado e autorizado a homens e mulheres (Muszkat, 2020). Para a autora,

o não preenchimento desses atributos frequentemente leva os sujeitos a se sentirem fracassados, desvalorizados, não amados, retornando, assim, à vivência de vulnerabilidade e desamparo sentida por nós quando pequenos, que nos esforçamos para eliminar por meio de artifícios que nos garantam sensação de potência, segurança e amor-próprio (Muszkat, 2016, p. 90).

Como diz Muszkat (2020), há uma rede invisível de transmissão em cada família, cheia de significações, códigos, alianças, rivalidades, heranças, valores e comunicações conscientes e inconscientes. Essa rede promove um sentimento de pertencimento a um grupo social, econômico, racial, religioso, cultural, familiar e educacional, que fará com que cada sujeito entenda seu lugar no mundo.

Ana relatou que antes de ter filhos estudava muito para obter sucesso profissional, que trabalhava e dedicava-se com afinco a essa esfera da sua vida. Quando foi atendida pelo projeto, estava desempregada. Ela compartilhou que havia sido demitida pela primeira vez, há alguns anos, devido à sua escolha de ter mais filhos. O chefe tentou mantê-la ao máximo no posto de trabalho, mas disse em determinado momento “você escolheu ter filhos, e todo mundo escolheu fazer pós-graduação”. Na sua segunda demissão, havia acabado de ser contratada quando descobriu que estava grávida novamente. A partir da terceira gestação, não conseguiu mais equilibrar maternidade e vida profissional. Atualmente, deseja voltar a trabalhar para ajudar financeiramente em casa, mas relata que “é difícil com as crianças”.

Oliveira *et al.* (2011), levantam questões como a ambiguidade vivenciada pela mulher no retorno ao trabalho pós-maternidade e os conflitos entre a demanda familiar e profissional – estresse, ansiedade, e desequilíbrio na divisão de tarefas relativas aos cuidados domésticos e dos filhos. Além disso, a falta de apoio familiar, social e organizacional pode ocasionar uma desistência em relação à escolha profissional feita anteriormente. Nesse ponto, é importante destacar que a interseccionalidade racial de mulheres negras no mercado de trabalho tem suas particularidades, pois elas tendem a ter menor participação e as taxas de desemprego e informalidade são mais altas entre mulheres negras do que nos demais grupos demográficos (Feijó, 2022).

Jane trabalha e estuda. Mesmo sem rede de apoio, ela planeja ter muitos filhos e proporcionar a eles acesso ao que negros, em sua concepção, não costumam ascender. Sua motivação à maternidade é tida como uma luta política. Apesar desse desejo, ela reconhece o quanto o ambiente profissional é violento, racista e, por vezes, adoecedor. Conhecedora de seus direitos, se viu, diversas vezes, sendo rotulada por terceiros como “barraqueira” por ser mulher negra e passou, então, a questionar situações que considerava injustas no contexto profissional. O adjetivo em tom pejorativo indica, em nossa cultura, mais uma tentativa de silenciamento das mulheres, das quais se espera a docilidade e a aceitação oblativa do sacrifício de qualquer trabalho.

Considerações finais

Os casos apresentados no texto são claramente atravessados por questões de gênero e raça, além de serem permeados por ideais religiosos, o que nos leva a observar as diversas faces da experiência de exercer a maternidade na atualidade, assim como suas possibilidades, entraves, contradições e desafios.

O relato de Ana é marcado por ambivalências e angústias frente à maternidade que escolheu exercer. Há, aparentemente, uma dificuldade de se implicar, de reconhecer e arcar com as consequências da decisão de ter muitos filhos. Ana, repetidamente, relembra a vida que levava antes, em contrapartida à vida que vive agora, numa espécie de nostalgia daquilo que foi perdido quando se ganhou tantos filhos. Autonomia financeira, tempo, paciência, condição social, lugares e desejos que foram substituídos e abandonados diante do ideal maior da maternidade, esse lugar sagrado e insubstituível. Contudo, nesse lugar, Ana goza e se vê enquanto mulher que tem a missão sagrada de gestar e parir, mas, diante da chegada de mais um filho, não parece se reconhecer enquanto sujeito que escolheu ser: mãe. Assim, Ana está constantemente dividida entre o prazer e o desprazer do que assumiu para a sua vida, repetindo um sofrimento que a paralisa.

Jane, ao reconhecer a sua condição de mulher negra, utiliza sua entrada na maternidade, para, entre outras coisas, pautar uma luta política. Através de seu próprio mérito, sem que com isso ignore as violências às quais está submetida, espera ascender socialmente e introduzir esses filhos (o que tem e os que deseja ter) em outras esferas econômicas. “Negro, quando ascende, não tem filhos”, ela afirma. Ter muitos filhos, portanto, funciona neste jogo duplo: corresponde a um ideal religioso, mas também marca um ato político de resistência.

Se historicamente o exercício da maternidade foi negado às mulheres negras, Jane busca reafirmar sua existência nesse campo. Ela deseja os filhos, mas também deseja mostrá-los de onde poderão ser vistos, de onde ela também será vista, num explícito desejo de reconhecimento. Como se todas essas frentes – maternidade, religiosidade e trabalho – fossem um só campo de enfrentamento político, onde almeja uma realização narcísica completa, sem furos. Esse desejo, oriundo de uma mulher vivenciando seu primeiro puerpério, traz ecos de um narcisismo infantil que faz parecer crer que tudo é possível.

Escutar essas mulheres é se deparar com multiplicidades. Ana e os sofrimentos relacionados às suas ambivalências e dissabores, e Jane, que vive a existência de ambivalências e dissabores relacionados à maternidade, os quais são aparentemente negados. Esses casos apresentados nos convidam a refletir sobre o lugar da maternidade no contemporâneo – sem deixar de reconhecê-la sempre como uma experiência individual e singular, que vai marcar de modo unívoco a mulher que a experimenta – e nos conduziu à necessidade de bordejarmos a vivência do ciclo gravídico-puerperal de mulheres negras, bem como suas experiências de maternidade.

O presente estudo, então, nos permitiu pensar o papel da Psicanálise como um espaço de escuta para que mulheres sejam percebidas e acolhidas em suas questões e angústias,

e que possam costurar uma elaboração do que foi vivido dentro das dificuldades as quais permeiam o materno de cada uma, bem como a invenção de caminhos possíveis para atravessar a intensidade da experiência parental e sustentar os lugares femininos escolhidos por cada uma, nos casos específicos de mães e mulheres negras.

Referências

ARRAES, Jarid. O racismo não está nas diferenças. *Portal Geledes*, 2014. Disponível em: <https://www.geledes.org.br/o-racismo-nao-esta-nas-diferencas-por-jarid-arraes>. Acesso em: 10 mar. 2023.

CRENSHAW, Kimberlé. Documento para o encontro de especialistas em aspectos da discriminação racial relativos ao gênero. *Revista Estudos Feministas*, Los Angeles: University of California, v. 10, n. 172, 2000.

COSTA, Joseane dos Santos; BEZERRA, Rosilda Alves. Maternidade e negritude: a representação do ser feminino no conto “Maria”, de Conceição Evaristo. *Anais VII ENLIJE*, Campina Grande: Realize, 2018.

DEMES, Jacqueline Reis; CHATELARD, Daniela Scheinkman; CELES, Luiz Augusto Monnerat. O feminino como metáfora do sujeito na Psicanálise. *Revista Mal-Estar e Subjetividade*, Fortaleza, v. 11, n. 2, p. 645-667, 2011.

DIAS, Luciano Souza; CANAVÊZ, Fernanda. Complexo de Édipo e diferença racial em psicanálise. *Revista Subjetividades*, Fortaleza, v. 22, n. 3, 2022.

EVARISTO, Conceição. *Gênero e etnia: uma escre(vivência) de dupla face*. In: MOREIRA, N. M.;

FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Rio de Janeiro: Fator, 2008.

FEIJÓ, Janaína. A participação das mulheres negras no mercado de trabalho. *Blog do IBRE*, Rio de Janeiro, 26 jul. 2022. Disponível em: <https://blogdoibre.fgv.br/posts/participacao-das-mulheres-negras-no-mercado-de-trabalho>. Acesso em: 10 mar. 2023.

GONZALES, Lélia. Racismo e sexismo na cultura brasileira. *Revista Estudos Sociais Hoje*, São Paulo, p. 223-244, 1984.

IACONELLI, Vera. Sobre as origens: muito além da mãe. In: TEPERMAN, Daniela; GARRAFA Thais; IACONELLI, Vera (org.). *Parentalidade 1*. São Paulo: Autêntica, p. 11-19, 2020. (Coleção Parentalidade & Psicanálise).

KEHDY, Roberta Wanderley. Redes de apoio: cuidar de pais na chegada de um filho. In: TEPERMAN, Daniela; GARRAFA, Thais; IACONELLI, Vera. (org.). *Laço 1*. Belo Horizonte: Autêntica, p. 67-79, 2020.

LACAN, Jacques. *O Seminário livro XI: os quatro conceitos fundamentais da Psicanálise* (1964). Rio de Janeiro: Zahar, 1988.

LIMA, Raquel dos Santos Sousa; TEIXEIRA, Igor Salomão. Ser mãe: o amor materno no discurso católico do século XIX. *Horizonte: Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião*, Belo Horizonte, v. 6, n. 12, p. 113-126, 2008.

MUSZKAT, Malvina; MUSZKAT, Susana. *Violência familiar*. São Paulo: Blucher, 2016. (Série o que fazer)

MUSZKAT, Susana. Violência de gênero. In: TEPERMAN, Daniela; GARRAFA, Thais; IACONELLI, Vera. (org.). *Gênero*. Belo Horizonte: Autêntica, p. 85-102, 2020. (Coleção Parentalidade & Psicanálise).

OLIVEIRA, Tamiz Lima. Mulheres negras e maternidade: Um olhar sobre o ciclo gravídico-puerperal. *Cadernos de Gênero e Diversidade*, Salvador, v. 5, n. 4, p. 12-23, 2019.

OLIVEIRA, Silvana Côrrea *et al.* Maternidade e trabalho: uma revisão da literatura. *Revista Interamericana de Psicología/Interamerican Journal of Psychology*, v. 45, n. 2, p. 271-280, 2011.

QUINET, Antônio. Entre o inconsciente e a cultura: o sujeito. In: TEPERMAN, Daniela; GARRAFA, Thais; IACONELLI, Vera. (org.). *Gênero*. Belo Horizonte: Autêntica, p. 65-82, 2020. (Coleção Parentalidade & Psicanálise).

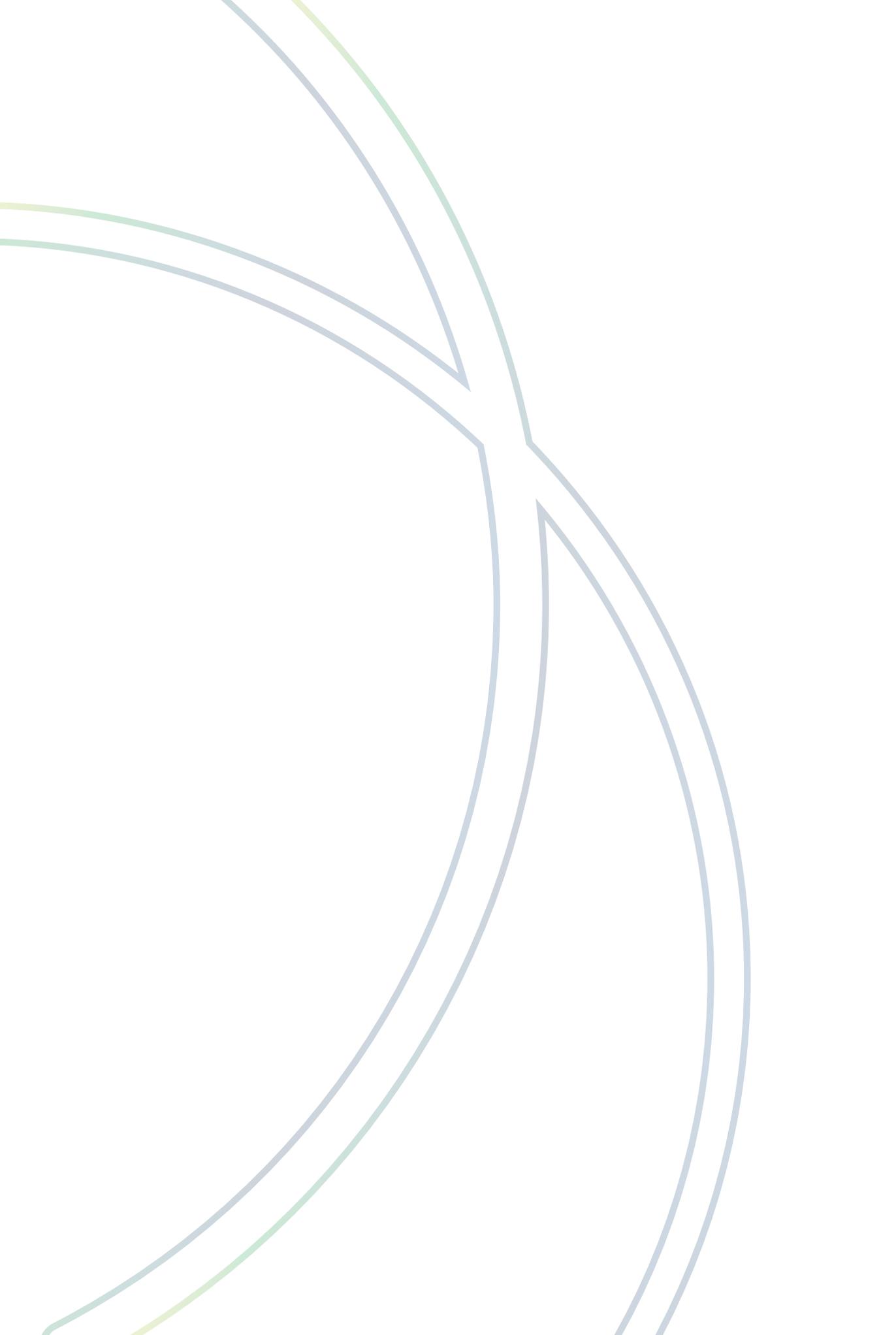
ROSA, Miriam Debieux. *A clínica psicanalítica em face da dimensão sociopolítica do sofrimento*. São Paulo: Escuta/Fapesp, 2016.

ROSA, Miriam Debieux; BINKOWSKI, Gabriel Inticher; SOUZA, Priscilla Santos de. Tornar-se mulher negra: uma face pública e coletiva do luto. *Clínica & Cultura*, v. 8, n. 1, p. 86-100, 2019.

ROSSAFA, Renata Garutti; BLUM, Vera Lúcia. *Ser mulher: a clínica psicanalítica a favor da escuta e produção de sentido*. Mato Grosso: Editora UFMT, 2021.

SCHNEIDER, Liane. *Mulheres no mundo: etnia, marginalidade e diáspora*. João Pessoa: Editora Universitária, 2005.

ZANELLO, Valeska. *Saúde mental, gênero e dispositivos: cultura e processos de subjetivação*. Curitiba: Appris, 2018.



Parentalidade contemporânea

A história das famílias e do “faça você mesmo” na clínica psicanalítica

Vanessa Correa Bacelo Scheunemann

O presente texto desenvolve os conceitos de *família* ao traçar, rapidamente, um panorama histórico de suas modificações sociais, as quais refletiram em sua formação. Para tanto, foram abordadas três noções fundamentais para sua constituição (a família tradicional, a família moderna e a família contemporânea) e foi costurada a concepção de parentalidade à contemporaneidade e à clínica psicanalítica para refletir sobre os sintomas e a clínica da atualidade. Por fim, levantou-se a questão: qual é o lugar da clínica psicanalítica na tentativa de aplacar o sofrimento?

A parentalidade na sociedade contemporânea

Pensar sobre a parentalidade na sociedade contemporânea implica andar ao lado de outras áreas do saber, tais como antropologia, filosofia e sociologia. De acordo com Zornig (2010), o termo “parentalidade” começou a ser utilizado na França há cerca de 70 anos na literatura psicanalítica, a fim de abordar o processo de construção dos cuidados dos pais com seus filhos e de dimensionar as relações inerentes ao parentesco, se debruçando, especialmente, sobre os processos psíquicos e as mudanças subjetivas que o desejo de ter um filho implica.

Neste estudo, nos interessamos, particularmente, pelas contribuições no campo da psicologia aprofundados pela Psicanálise e buscamos destacar aspectos do tema sob diferentes pontos para de compreender o mundo em que vivemos, com recortes distintos e diante dos arranjos mais inusitados acerca do que é ser família. Com efeito, a parentalidade na contemporaneidade nos encaminha para a discussão do conceito de família, mas ainda que tenha sido exaustivamente atualizada, esta discussão continua relevante, pois permanece o desejo dos indivíduos em se manter em grupo, educar, construir laços amorosos e transmitir valores. Logo, para abordar a ideia de família, procuramos conceituá-la

com as sucessivas transformações que surgiram no decorrer do tempo, bem como os seus impactos, impulsionadas pelas questões contemporâneas, tais como a individualidade, a performance e o porvir.

A Psicanálise justifica o estudo da parentalidade para fazer um corte nas normativas vigentes das práticas dogmáticas. Como pontua Teperman, Garrafa e Iaconelli (2020), discutir a parentalidade a partir de suas estruturas mercantis e obscuras permite que trate os elementos imaginários de cada época para mitigar o mal-estar na civilização e entender a constituição do sujeito um-a-um na família. Dito isso, a parentalidade contemporânea não é apenas uma forma de ensinar a homens e mulheres o saber-fazer sobre o que é ser pai/mãe, tampouco a relação mulher/mãe, conforme nos sugere Iaconelli, resgatando a fala de Elizabeth Bandinter no célebre *Um amor conquistado: o mito do amor materno* (1985). Bandinter traz que

o amor materno foi por tanto tempo concebido em termos de instinto que acreditamos facilmente que tal comportamento seja parte da natureza da mulher, seja qual for o tempo ou o meio que a cercam. Aos nossos olhos, toda mulher, ao se tornar mãe, encontra em si mesma todas as respostas à sua nova condição. Como se uma atividade pré-formada, automática e necessária esperasse apenas a ocasião de se exercer. Sendo a procriação natural, imaginamos que ao fenômeno biológico e fisiológico da gravidez deve corresponder determinada atitude maternal (Bandinter, 1985, p. 20 *apud* Teperman; Garrafa; Iaconelli, 2020).

Para a maternidade, havia um pressuposto de formação que lentamente foi sendo desmanchado, ou pelo menos trazido para as rodas de discussão. Aos pais, Bandinter (1980) ressalta que coube, desde o princípio e de acordo com referências bíblicas, “justificar a autoridade paterna repetindo que o Pai era responsável perante Deus pelos seus filhos”. Na perspectiva da Psicanálise, a parentalidade pode ser escutada a partir de um fenômeno sem garantias e predição, mas dando ouvidos à subjetividade particular e contemporânea do sujeito do inconsciente, possibilitando a discussão sobre o declínio da função paterna e o desempenho das funções parentais.

A sociedade do “faça você mesmo”

Vivemos em meio à explosão de receitas de “como se deve fazer”, receitas estas presentes nas redes sociais,, nos livros de autoajuda, nos contextos escolares e de trabalho, com a promessa de um único caminho a seguir no exercício da vida, e no campo da parentalidade isso não é diferente. Há um saber-fazer apoiado na competência de especialistas que ensinam “faça você mesmo”.

Bauman (2008) defende que nosso estilo de vida contemporâneo está reconhecido por uma estratégia existencial consumista, que leva as pessoas a se tornarem uma mercadoria – no caso das famílias, sujeitas ao saber desses especialistas que ensinam como criar filhos

felizes –, de modo que a produção do discurso é tão atraente, positivista e culposa, pois se ninguém consegue ser feliz, passa a ser atribuída uma dose de culpa ou incompetência.

Com relação ao “faça você mesmo” (DIY), encontramos uma tendência vinda do empreendedorismo, primeiro como uma forma contrária ao consumismo desenfreado e, atualmente, como uma responsabilização individual de dar conta da própria vida a partir de soluções homogêneas. Guerra e Straw (2017) discutem que o acrônimo seja um *ethos* posto através do movimento *punk*, que tratava da autonomia e independência do indivíduo das esferas do Estado ou do mercado. Conceito que agora, em larga escala, impõe *modos de viver* e *ter que fazer* para consumir, para agregar, para fazer parte, com a promessa da felicidade possível a todos.

Por outro lado, o filósofo francês Gilles Lipovetsky aborda, há mais de 20 anos, a questão do consumo de massas como algo que coopta os sujeitos e que faz a ligação de tudo na sociedade contemporânea. Fontenelle (2008) apresenta as ideias dele para teorizar sobre o individualismo, a alienação, a liberdade, a felicidade, as condições sociais, a história das sociedades ocidentais e a distração, diante de um consumo desenfreado que gera um hiperconsumo caracterizado pela ampliação do ato de consumir que chega “aos espaços até então considerados não mercantilizáveis, tais como a família, a escola e a ética”. Estamos falando sobre a perda das referências institucionais para dar lugar ao novo consumo do inconsciente. Ou seja, impera a satisfação egóica, que possibilita comprar o subjetivo, o emocional ou o experiencial, e gera a troca do ideal pela autoajuda. Numa busca de renúncia alguma. Fontenelle, citando Lipovetski, descreve que

nessa pretensa autonomia, há uma dependência do consumidor com relação à dimensão imaginária das marcas, devido ao poder que essas teriam em direcionar as escolhas dos nossos objetos de consumo. As marcas assumem o lugar de uma “autoridade” sobre a desorientação e as dúvidas com relação a que escolhas fazer em um tipo de sociedade na qual os estilos de vida e os medos de perigos reais se multiplicam, tais como os riscos de uma hecatombe ambiental, as formas de violência urbana, dentre outros. [...] o hiperconsumidor que adquire a autonomia e a responsabilidade pelos seus atos de consumo, também deve se haver com a impotência sobre o controle do próprio corpo ou do meio em que vive, prova da multiplicação de marcas e especialistas em nos dizer como devemos conduzir melhor nossas mais íntimas escolhas (Fontenelle, 2008).

Constatamos que a família ganhou novas configurações, valores sociais, perdeu o poder, se ampliou, saiu do ambiente privado e participa do público mais do que nunca. Para Cortês *et al.* (2022), a família não é mais uma estrutura estática, e sim uma estrutura complexa e dinâmica, composta por sujeitos que sofrem os efeitos biopsicossociais da cultura, das formas de vinculação, do contexto ao longo da história e da forma de economia vigente naquele determinado espaço ocupado. As famílias são influenciadas pela construção de narrativas no decorrer dos estudos sobre a sua própria evolução. O percurso evolutivo desde os estudos da família primitiva até a contemporaneidade tem mostrado que, ao longo do tempo, regras se constroem em torno da sociedade e parecem ser a única possibilidade para cada período.

A história da família

Roudinesco (2003) nos conta que, na história recente da família, podemos distinguir três momentos ou três recortes influenciados politicamente pelos contextos ocupados a partir da classe social e, claro, pelo tipo de poder em vigor. A primeira família é a tradicional, patriarcal, sob o poder do pai que sustenta, ele é o centro e determina o papel de cada membro. Todos devem obediência ao homem, gravitam ao seu redor e estão confinados à casa. O pressuposto nessa organização é demarcado por um interesse social na manutenção do patrimônio, dos interesses financeiros e do controle.

Nesses estudos, observa-se que haveria um “como se”, ou seja, um poder divino que teria sido transmitido para os pais e maridos, restando para mulheres e crianças apenas o amor e afetos a serem desenvolvidos entre si, todos rebaixados a um segundo plano. Foucault (2012 [1979]) relembra que por muitos séculos no sistema patriarcal a família era reinada por esse pai como um deus superpoderoso, mas através das reivindicações das mulheres essa configuração começa a mudar. Essas mudanças se estendem ao espaço social, refletindo na sua constituição e no espaço subjetivo, onde a criança começa a ocupar um lugar na tríade, deslocando-se para um modelo de família burguesa e construindo a infância moderna.

Na segunda forma de organização, vamos compreender a família moderna, segundo Roudinesco (2003), ou nuclear, em meados do século XVIII. Esse modelo valoriza o amor romântico que tem como objetivo a educação dos filhos e a restituição da mulher por meio da maternidade – não na redenção, mas como um anjo auxiliador do marido. A família é a base da sociedade, o pai é o patriarca voltado para a economia. Destituído de seu posto divino, o pai passa ao empreendimento privado industrial, com poderes reivindicados e com uma promessa de igualdade na tangente entre direitos. As mulheres buscam seu espaço, influenciadas pelos movimentos feministas, tensionando a liberdade sexual, a escolha pela maternidade, o desejo e o prazer. Entretanto, é na associação de maternidade e feminilidade que se abre um intervalo para o espaço público e privado. A criança começa a ser uma figura visível que pode atrair investimentos. Esse poder, recém adquirido pelas mulheres, torna-se essencialmente doméstico, pois ela será a responsável nos assuntos ligados à família, escola e saúde, já que a qualidade da prole depende da gestão dela.

O casamento também se modifica. Aquele matrimônio arranjado pela família agora resulta do amor. A invenção do amor materno, conforme Badinter (1985), é um comportamento social inspirado pela época e pelos costumes, tem um fim de conduzir a próxima geração, pois ela representa o futuro. Mas se as relações estão mais voltadas para o amor, também é levada em consideração, por outro lado, a falta dele. Explodem o número de divórcios e os questionamentos sobre a instituição do matrimônio são abalados no quesito simbólico (Roudinesco, 2003).

Ainda para essa autora, na terceira família temos uma proposta contemporânea ou pós-moderna que valoriza a vida privada, é complexa com relação à figura de autoridade, possui uma transmissão marcada por rupturas nas relações conjugais e o pai não é mais

o sujeito heroico. Gêneros masculinos e femininos reconfiguram-se em posturas mais fluidas, mães vão ao trabalho, mas os pais não voltam para casa. A educação é terceirizada de acordo com as condições financeiras das famílias, algumas pagas, outras negociadas, quem pode mais preenche a agenda das crianças com atividades lúdicas, esportivas, educacionais, artísticas em busca da performance esperada para o futuro, quem pode menos se cerca de “ajudantes” na invenção/manutenção financeira, que possam olhar seus filhos no contraturno da escola ou da creche sem onerar o custo mensal.

Côrtes, Albuquerque e Bucher-Maluschke (2022), apoiadas por diversos autores, afirmam que a demanda pela igualdade dos papéis entre os pais, as posições, as relações e as estruturas obedecem a um reordenamento do contexto familiar, embora isso não ocorra em todas as famílias, pois as classes sociais menos favorecidas não são abrangidas nesse contexto em que algumas configurações se mantêm cristalizadas. Ou seja, na contemporaneidade, não é mais possível enquadrar a família em concepções preestabelecidas. As organizações familiares não seguem um único paradigma social, aquele antes familiar, ou nuclear, mudou bastante com a passagem das décadas e das mudanças na sociedade. Ainda que encontremos nichos de famílias alinhadas às culturas tradicionais, cada vez mais percebemos modelos vanguardistas e progressistas. Nesse sentido, a evolução dos agrupamentos familiares

baseada na família monogâmica, constituída por homem-mulher através do casamento ou união estável, que convivem em um mesmo domicílio, com integrantes ligados por laços de consanguinidade e parentesco vem passando por evoluções e diferenciações, nem sempre lineares ou contínuas ao longo dos últimos século (Côrtes; Albuquerque; Bucher-Maluschke, 2022, p. 7).

Entretanto, é possível afirmar que independente da apresentação familiar que nos chegue, algo de comum é preservado: os vínculos importantes estabelecidos e as funções, como: a satisfação amorosa e sexual, o papel de educar os filhos, a proteção, a socialização e a transmissão dos ideais.

Independente da configuração de família, nunca houve um consenso de normalidade apenas pelo agrupamento de pessoas, mas sempre uma fantasia de família ideal como objetivo de felicidade e ausência de conflitos. Geisa Felippi e Luciara Itaquí (2015) afirmam que não é a presença do par homem/mulher que sustenta a subjetividade sadia, pois os vínculos e os símbolos variam em cada cultura, nem mesmo a proximidade genealógica ou a consanguinidade que determinam a qualidade dos vínculos, e sim o lugar que o filho ocupa no imaginário e desejo de quem o acolhe.

Novamente, Badinter, há quase 40 anos, já tratava com propriedade a acolhida de um filho, observemos suas palavras:

estou convencida de que o amor materno existe desde a origem dos tempos, mas não penso que exista necessariamente em todas as mulheres, nem mesmo que a espécie só sobreviva graças a ele. Primeiro, qualquer pessoa que não a mãe (o pai, a ama etc.) pode “maternar” uma criança. Segundo, não é só

o amor que leva a mulher a cumprir seus “deveres maternos”. A moral, os valores sociais, ou religiosos, podem ser incitadores tão poderosos quanto o desejo da mãe. É certo que a antiga divisão sexual do trabalho pesou muito na atribuição das funções da “maternagem” à mulher, e que, até ontem, esta se afigurava o mais puro produto da natureza (Badinter, 1985, p. 17).

Se, conforme Zornig (2010), a atualidade é definida profundamente pela decadência dos referenciais simbólicos estáveis e pela multiplicação tanto das normas como das possibilidades de subjetivação, até mesmo a noção de pai, mãe – família – passa a pender mais da historicização de cada um e do desejo de cada sujeito dentro da própria família do que dos modelos pré-estabelecidos no passado.

A Psicanálise contemporânea

Com a Psicanálise, passamos a analisar sujeitos, trajetórias, culturas, sociedades, mas principalmente a pensar nas histórias de cada um desses elementos e entender quais conflitos advêm dessas conjunções. Ao longo do tempo, fomos identificando cada época e o que nos brinda. Entender essa delimitação de tempo e espaço é significativa para a teorização, especialmente para a clínica que está inserida nesse contexto.

A obliquidade do nosso tempo surgiu com a modernidade, assim como a condenação do presente, essa falta de compromisso com as origens que começava a figurar nos escritos de Freud como promessas de inverter a importância entre os tempos e colocar o futuro como lugar da felicidade. Ainda nesse sentido, Lipovetsky (2004) ressalta que houve uma ruptura no pensamento hegemônico da história da humanidade, que se opôs ao temor pela decadência e passou a exaltar as conquistas das ciências, acenando para um progresso que pudesse estabelecer a paz, a justiça e a equidade para todos. Entretanto,

a autonomia prometida pelas Luzes teve por consequência última uma alienação total do mundo humano submetido ao peso terrível das duas calamidades da modernidade que são a técnica e o liberalismo de mercado (Lipovetsky, 2004, p. 18).

Esse pensamento vigente, que influenciou a Psicanálise com corpos disciplinados e controles pulsionais num sentido de otimizar as faculdades produtivas, se viu com os dias contados na emergência de uma adaptação ao novo termo da Pós-modernidade.

Este sujeito, de que trata a Psicanálise, está compreendido entre pulsões e cultura. Birman (1997) indica que ele está condenado a um desamparo psíquico, traduzido pela impossibilidade da cultura de fornecer uma cura possível, enquanto que para Freud, a única forma de lutar com conflitos insuperáveis é construir um estilo subjetivo que tem como representante a “manifestação dos desejos singulares, da realização pessoal e da estima por si”. Como considera Lipovetsky (2004), os freios institucionais que se opunham à emancipação individual se desintegraram colaborando para uma desestruturação do mundo familiar e relacional.

Já na Hipermodernidade, um termo definido por Lipovetsky (2004) que abrange a atualidade seria uma nova onda da modernidade que reflete a angústia do homem diante das múltiplas escolhas de liberdade que lhe foram oferecidas, conceito que serve também para discutir sobre as diferentes formas, transformações e suas repercussões psíquicas a partir da sociedade cultural em progresso, bem como os desafios postos à Psicanálise e aos sofrimentos atuais.

Para pensar o lugar dos pais na sociedade atual precisamos recorrer a conceitos de família atual, os tipos de modernidade e paternidade na sociedade ocidental. Assim, Birman (2007) nos apresenta certas características psíquicas que estão em constante emergência, representando a subjetividade contemporânea e revirando a família e a conjugalidade e por conseguinte mudando a sociedade como um todo, pois, as formas de dor e sofrimento se confundem com a estruturação da família atual e com suas constantes atualizações. Após a metade do século XX, as mulheres buscaram sua realização singular, por meio do investimento profissional ou qualquer outro que não estivesse ligado à maternidade e, desse modo, as separações conjugais aumentaram. Uma vez que o desejo ficou “solto”, os laços conjugais tornaram-se possíveis ou impossíveis, desde que o outro permita e ofereça a capacidade de expansão do “vir a ser”. Neste novo paradigma há

este conjunto de transformações que incidiu na economia do narcisismo das crianças inicialmente e dos adolescentes em seguida, produzindo novas modalidades de subjetivação e de transtornos psíquicos, que passaram a caracterizar a subjetividade na contemporaneidade (Birman, 2007, p. 57).

Mesmo que essas observações se deem eminentemente no âmbito clínico, manifestam-se no corpo que traz as queixas do mal-estar. Hoje em dia, essa manifestação se dá como uma sensibilidade excessiva dos sujeitos em relação a autoimagem, tendo na depressão a maior visibilidade que, outrora, era ocupada pela angústia. A dor psíquica apareceu, neste momento, a partir de um desinvestimento narcísico para evidenciar a pobreza de simbolização encontradas nos sintomas atuais, tais como a síndrome do pânico, a irritabilidade, a agressividade e a violência. Ou seja, os sujeitos estão cada vez mais escolarizados, pelo menos na porção que tem chegado à clínica, mas com menos capacidade de metaforização. Há um vazio na experiência psíquica, tomado pela pulsão de morte.

A Psicanálise na clínica atual

Ota (2011) relembra que Freud, durante todo seu percurso, nunca dissociou os fenômenos sociais do determinismo psíquico individual, amparado por uma validação clínica observável, entretanto os sintomas apresentados têm exigido novas técnicas e referências conceituais mais além das construídas no tempo do Freud. Embora a clínica psicanalítica conserve uma formalidade nos seus procedimentos, pois retira sua energia do todo simbólico da cultura, ela não está isenta ao que acontece aos sujeitos da história. A Psicanálise também se atualiza.

De acordo com Marcos (2011), há muito tempo a clínica de Psicanálise não se restringe ao consultório privado, fato que gera uma expectativa de solução para os problemas que vêm surgindo. Isso se deve à teoria que permite a abertura de novos campos de atuação, mas também às transformações sociais, e principalmente, aos avanços do mundo contemporâneo com seus impulsionamentos e questionamentos sobre a teoria e a prática, que não desmerecem a prática psicanalítica, seu rigor ético, seu ato adiante do enquadre clássico.

A clínica psicanalítica da atualidade, do atendimento, busca aplacar o sofrimento fazendo furos nesse sofrer sem representação individual, cooptado por um coletivo que diz como sofrer e matar o Eu. Miller, citado por Marcos (2011), restaura a clínica psicanalítica através da possibilidade da análise. Análise que se recusa a ser uma psicoterapia identificatória. Análise que depende da posição adotada pelo analista, que deverá recair sobre a recusa em se tornar o mestre do saber, aquele que a tudo responde, que alivia o sofrimento, que oferece a cura. Retomando os pressupostos freudianos, para ficar sempre alerta ao desejo de curar, o analista abre a possibilidade ao sujeito de fazer o percurso de uma análise e elucidar seu desejo para além das identificações, uma vez que o analista não assume o lugar de falta, pois:

[...] abrindo as portas desta elucidação para o sujeito, tal é a aposta. Não se trata de afirmar que este percurso se realiza, mas sim de que se pode ofertar ao sujeito o limiar desta entrada. A prática [...] orientada pela Psicanálise, não reduz a Psicanálise ao que ela tem em comum com a psicoterapia, mas antes visa este para além que aponta para o percurso de uma análise (Marcos, 2011, p. 210).

Lacan aponta alguns elementos desse atendimento como um dispositivo, em seu texto *A direção do tratamento e seus princípios* (1969), citado por Marcos (2011), nos ensina que, com a oferta do tratamento, criamos a demanda para um público determinado, mas o objetivo não é responder a demanda, pois o sujeito que busca atendimento quer se livrar de seu sofrimento, e estaremos nesse lugar para ofertar a escuta e fazer um convite à fala. Por meio dessa escuta implica-se o sujeito com seu sintoma. O sintoma e seu gozo, já dizia Freud, são o que existe de mais peculiar para o sujeito. Pensemos no gozo como toda a cota de desprazer que aparece no sintoma, pleno de sentidos.

O sofrimento psíquico, esse mal-estar que advém do meio social, das relações familiares, destaca aquilo que Freud (2010 [1930]) articulou como uma incapacidade do laço social de dar conta, de garantir a proteção do Eu. Ao negarmos a insuficiência da parentalidade, da família que outrora é criada para cuidar, zelar e garantir o bem-estar, responsabilizamos o sujeito pelo seu sofrer e por sua cura.

Suportaríamos argumentar que essa clínica da atualidade, fora do divã psicanalítico e dentro da universidade versada na Psicanálise freudiana, pode ser aquilo que Freud convencionou em entrevistas preliminares. Marcos (2011) ressalta que se trata de uma aproximação verdadeira, já que sabemos que esses atendimentos têm um tempo limitado

e algumas vezes não conseguimos produzir o deslocamento subjetivo, onde o sujeito se implica com seu sintoma, mas que nessa escuta também se produz algum sentido, uma certa responsabilidade pela precariedade da existência e dos laços sociais.

Convidar um sujeito a endereçar sua fala permeada pela pressa das relações sociais e que demanda uma cura instantânea, em dez passos para felicidade, tem sido uma das questões mais difíceis de conduzir na clínica psicanalítica fora do consultório privado. Para conduzir esse tratamento, há de se introduzir um tempo de pausa, perceber o quão do discurso predominante das últimas décadas tem sido empobrecido pelas razões de mercado em detrimento das razões filosóficas que atribuíam sentido ao viver, sofrer, morrer. Outrora podíamos encontrar significado na filosofia, na religião, na utopia política, até mesmo na banalidade do dia a dia, mas, atualmente, o significado efêmero vem da mercadoria, do fetiche; são consumidos em si mesmos, esgotados, satisfeitos num circuito de satisfação de necessidades, como pontua Marcos (2011) e Kehl (2002). É com essa clínica que estamos nos deparando, sabendo que o terapêutico é o desejo e não a erradicação do mal-estar, pois

a Psicanálise ocupa, além de uma função terapêutica, o lugar de certa filosofia imanente da existência, preenchendo os vazios do discurso, tão intoleráveis e angustiantes. Essa capacidade de produzir sentido para as transformações que ainda não encontraram expressão na linguagem significativa que a Psicanálise seja uma *Weltanschauung*, uma visão de mundo equivalente a muitas outras que a modernidade produziu? Não exatamente, pois o saber psicanalítico se escreve a partir de uma concepção de sujeito originada da prática clínica (Kehl, 2022, p. 11).

O que as famílias, a sociedade contemporânea, o “faça você mesmo”, a Psicanálise e a clínica psicanalítica atual têm a ver com isso? São todos dispositivos para pensar nos agravos produzidos pela crise, que se refere ao reconhecimento da lei, presente no questionamento individual e no consultório. Kehl (2002) alega que há uma crise ética contemporânea, uma recusa a uma lei universal que nos funda como cultura e seres em sociedade; ela “impõe uma renúncia ao excesso de gozo, [...] da interdição do incesto”, por ser de ordem mítica confere uma credibilidade de base imaginária transmitida por gerações e inscrita subjetivamente pela linguagem. Nos concentremos na renúncia ao excesso de gozo,

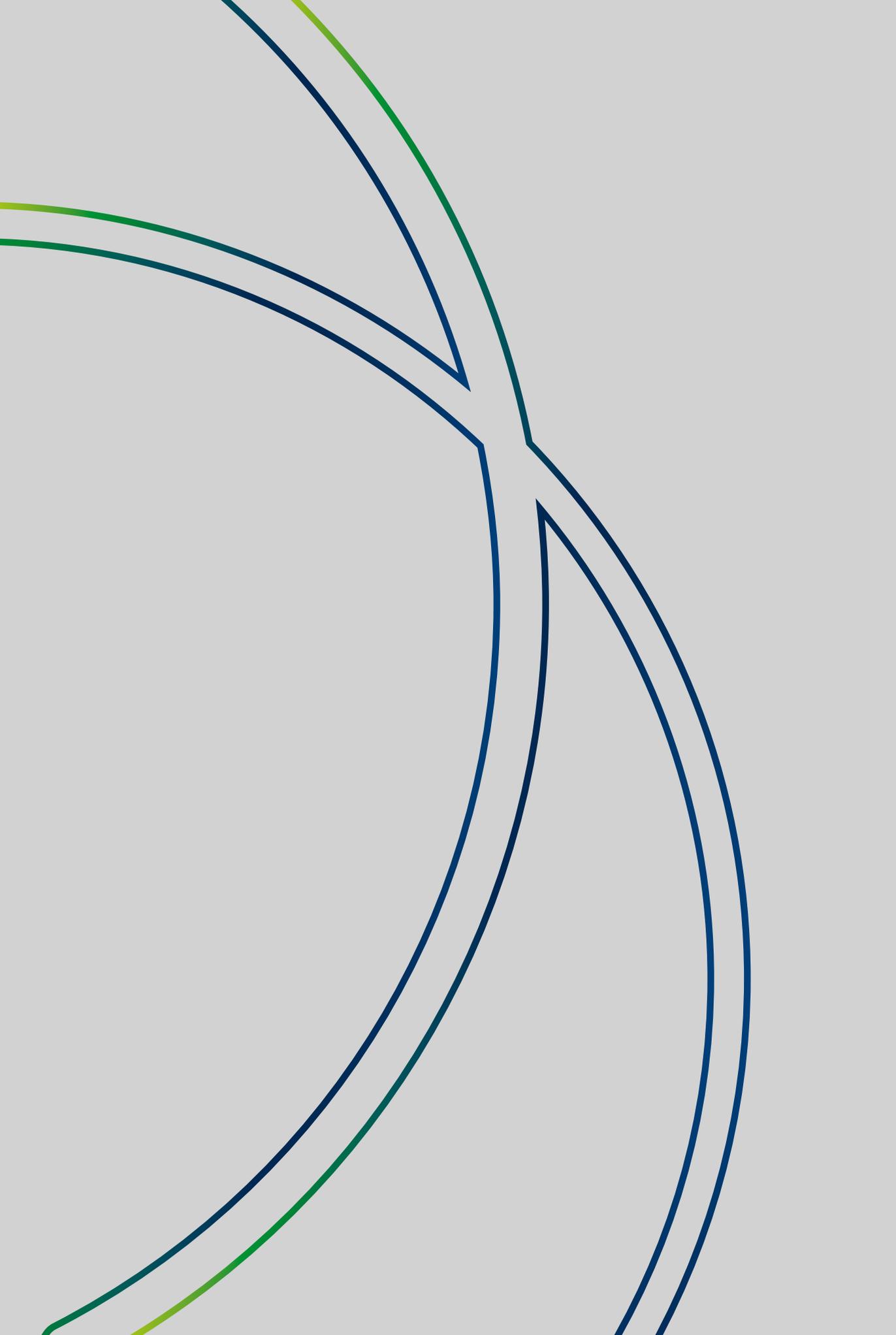
vivemos sob o imperativo do gozo, isso não significa que estejamos todos libertos da lei que nos impõe uma certa renúncia. A perda do gozo, ou seja, a impossibilidade (e não a proibição) de satisfação direta, sem rodeios da pulsão, se dá pela entrada do sujeito na linguagem, isto é, no mundo organizado pela linguagem. A linguagem nos precede; as estruturas de parentesco, [...] determinam nossa pertinência simbólica a um lugar; os desejos e fantasias de nossos pais emprestam significados à nossa existência muito antes do nosso nascimento. [...] o efeito do imperativo do gozo não é o de nos fazer gozar mais. O que o apelo contemporâneo ao gozo faz é dificultar [...] produz mais angústia [...] mais violência [...] do que fruição (Kehl, 2002, p. 15).

Referências

- BADINTER, Elisabeth. *Um amor conquistado: o mito do amor materno*. Tradução: Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1985.
- BAUMAN, Zygmunt. *Vida para consumo: a transformação das pessoas em mercadoria*. Rio de Janeiro: Zahar, 2008a.
- BIRMAN, Joel. Laços e desenlaces na contemporaneidade. São Paulo, *Jornal de Psicanálise*, v. 40, n. 72, p. 47-62, 2007.
- BIRMAN, Joel. *Estilo e modernidade em Psicanálise*. São Paulo: 34, 1997.
- CÔRTEZ, Maria do Socorro; ALBUQUERQUE, Alessandra Rocha de; BUCHER-MALUSCHKE, Julia Sursis Nobre Ferro. Family: history and trends in contemporaneity. *Research, Society and Development*, [S. l.], v. 11, n. 4, p. e56511427842, 2022. Disponível em: <https://rsdjournal.org/index.php/rsd/article/view/27842>. Acesso em: 15 mar. 2023.
- FONTENELLE, Isleide Arruda. Os paradoxos do consumo. *Revista de Administração de Empresas*, v. 48, n. 3, p. 104-105, 2008.
- FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder* (1979). Rio de Janeiro: Graal, 2012.
- FREUD, Sigmund. O mal-estar na civilização (1930). In: *Obras completas: O mal-estar na civilização e outros textos*. Tradução: Paulo César Souza, São Paulo: Schwarcz, 2010, v. 18, p. 13-122. (Selo Companhia das Letras).
- FELIPPI, Geisa; ITAQUI, Luciara Gervasio. Transformações dos laços vinculares na família: uma perspectiva psicanalítica. *Pensando famílias*, Porto Alegre, v. 19, n. 1, p. 105-113, 2015. Disponível em: http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=s1679-494x2015000100009&lng=pt&nrm=iso. Acesso em: 15 mar. 2023.
- GUERRA, Paula; STRAW, Will. *I wanna be your punk: o universo de possíveis do punk, do DIY e das culturas underground*. *Cadernos de Arte e Antropologia*, v. 6, n. 1, p. 5-16, 2017.
- KEHL, Maria Rita. *Sobre ética e psicanálise*. São Paulo: Schwarcz, 2002. (Selo Companhia das Letras).
- LIPOVETSKY, Gilles. *Os tempos hipermodernos*. São Paulo: Barcarolla, 2004.
- MARCOS, Cristina Moreira. Reflexões sobre a clínica-escola, a Psicanálise e sua transmissão. *Psicologia Clínica*, v. 23, n. 2, p. 205-220, 2011.
- OTA, Nilton Ken. O Social e suas vicissitudes na Psicanálise lacaniana. *Tempo Social*, v. 23, n. 1, p. 137-165, 2011.
- ROUDINESCO, Elisabeth. *A família em desordem*. Rio de Janeiro: Zahar, 2003.

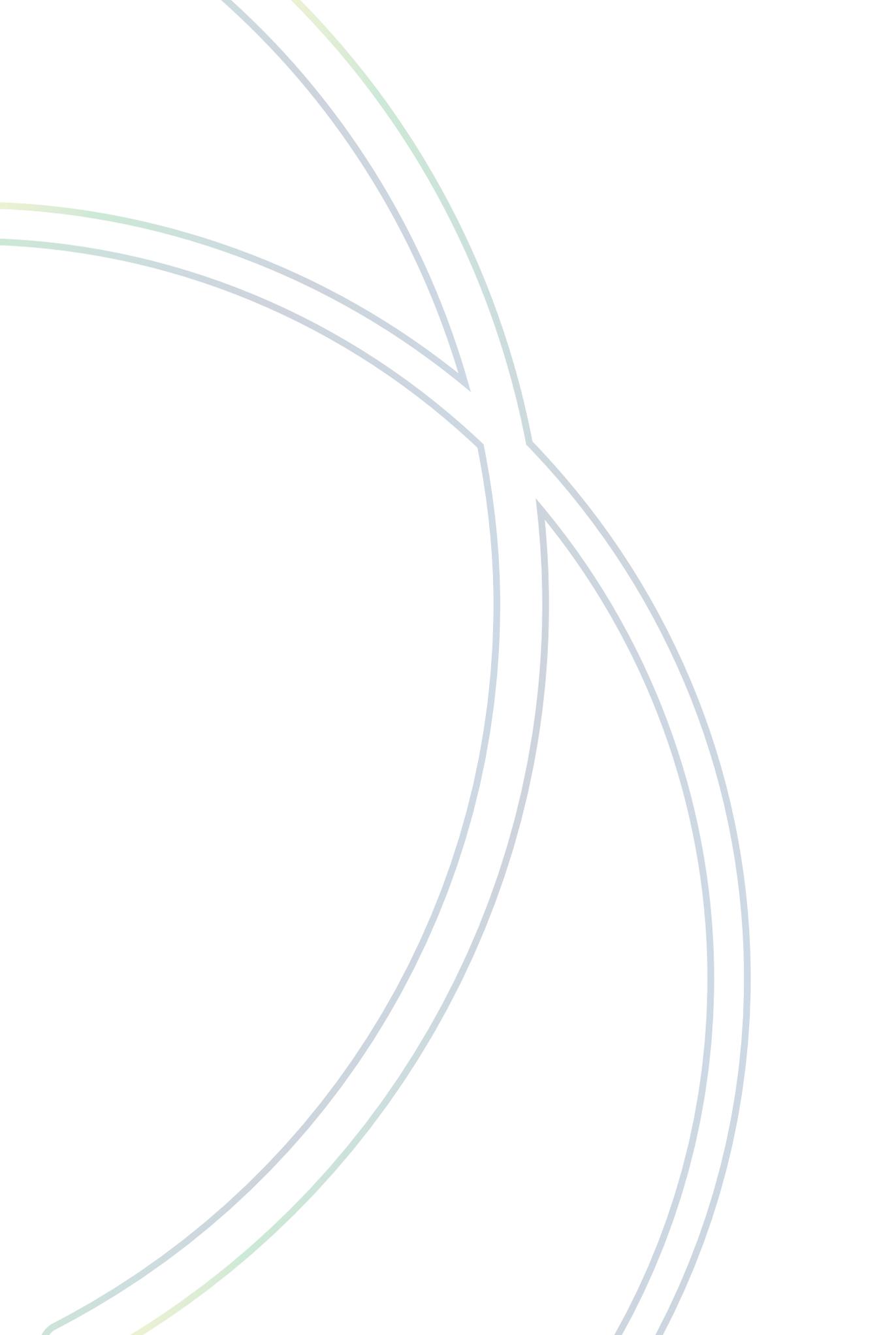
TEPERMAN, Daniele; GARRAFA, Thais; IACONELLI, Vera (org.). *Parentalidade 1*. Belo Horizonte: Autêntica, 2020. (Coleção Parentalidade & Psicanálise; 1.).

ZORNIG, Silvia Maria Abu-Jamra. Tornar-se pai, tornar-se mãe: o processo de construção da parentalidade. *Tempo psicanalítico*, Rio de Janeiro, v. 42, n. 2, p. 453-470, 2010. Disponível em: http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-48382010000200010&lng=pt&nrm=iso. Acesso em: 15 mar. 2023.



Psicanálise e relações raciais

Parte II



Cabelo crespo e pele escura

O discurso racista e o sofrimento psíquico

Melissa Souza Silva
Lara Gabriella Alves dos Santos
Vítor Luiz Neto
Elzilaine Domingues Mendes
Márcia Cristina Maesso

O presente trabalho tem como escopo principal a compreensão do racismo como um processo histórico que verte em configurações as quais chegaram até os dias atuais com consequências materiais-subjetivas para as pessoas negras. O objetivo geral é analisar a relação entre o racismo brasileiro e a produção de sofrimento psíquico nos sujeitos negros. Como proposta específica, visa compreender o papel da branquitude como ideal cultural na constituição da diferenciação e exclusão da negritude, bem como tal ideal articula possíveis formas de sofrimento dos sujeitos negros para com seus corpos.

Introdução: o racismo como herança

*Negro drama/Eu sei quem trama/ E quem 'tá comigo/
O trauma que eu carrego/ Pra não ser mais um preto fodido.
(Negro Drama, Racionais MC's)*

Por mais que este trabalho não se proponha a trabalhar a relação entre arte e Psicanálise, a escolha da letra da música como inspiração inicial não se dá sem motivos. O Rap e a Psicanálise caminham juntos quando a questão é o reconhecimento de conflitos. Ambos atravessam o sofrimento humano por meio da linguagem, visando novos significados para uma história. O Rap denuncia a violência e o racismo presentes na sociedade brasileira. Já a Psicanálise reconhece o conflito de um sujeito do inconsciente, dividido na relação com sua cultura. Tanto a arte quanto a Psicanálise se fazem lugares

de testemunho de sofrimentos e nomeações do mal-estar. A escolha do Rap enquanto ferramenta de ilustração se deve à dificuldade de construir uma narrativa dos sofrimentos e adoecimentos provenientes do racismo.

O racismo contra negros é responsável por uma violência feroz que teve início na desapropriação dos povos africanos de seus países de origem. Faz-se importante apontar que tal violência gerou sofrimentos que atravessaram muitas gerações. A ideologia da escravidão retirou dos povos negros o direito aos seus corpos, subjugando-os as piores barbáries. A demonização do cabelo crespo e da pele escura por parte dos brancos europeus determinou um lugar de dor aos negros. Para Freud, “na vida psíquica nada que uma vez se formou pode acabar [...] tudo é preservado de alguma maneira e pode ser trazido à luz em circunstâncias adequadas” (2010 [1930], p. 20-21). Podendo-se pensar que, uma vez formulada uma condição histórica de inferioridade, ela continua na vida psíquica como ecos do processo de escravidão.

Os negros continuam a enfrentar esses ecos, pois a abolição não garantiu de fato direitos à população que acabava de ser liberta. Não houve por parte da sociedade grandes formas de reparação e reconhecimento da violência cometida, pois reconhecer tal violência é assumi-la. Tais ecos atravessam de forma violenta os seus corpos, uma vez que naquele que carrega a pele escura, é depositado o preconceito de uma sociedade inteira. Desse modo, questionamos se o nascer dentro de uma história de exclusão, que violenta a história de todo um povo, provocaria no sujeito alguma forma de nomeação do sofrimento psíquico.

É através do corpo que se vive e morre, e o viver do negro, a partir dessas relações com a sua inscrição corporal, pode ser traumática devido aos significados que essas marcas corporais representam na sociedade: corpo inadequado, sujo, rebelde, delinquente, armado, perigoso e objeto de satisfação, seja sexual ou de trabalho braçal.

É mediante essas nomeações agressivas que os negros vão construindo sua subjetividade desde a infância. Assim, pensamos que o sujeito negro não consegue reconhecer o seu Eu, pois a sua delimitação do Eu frente ao mundo externo é mais problemática, uma vez que sua existência é motivo de repulsa à sociedade.

A patologia nos apresenta um grande número de estados em que a delimitação do Eu ante o mundo externo se torna problemática, ou os limites são traçados incorretamente; casos em que partes do próprio corpo, e componentes da própria vida psíquica, percepções, pensamentos, afetos, nos surgem como alheios e não pertencentes ao Eu; outros, em que se atribui ao mundo externo o que evidentemente surgiu no Eu e deveria ser reconhecido por ele. Logo, também o sentimento do Eu está sujeito a transtornos, e as fronteiras do Eu não são permanentes (Freud, 2010 [1930], p. 17).

Com isso, constata-se que também se adoce por meio do corpo, uma vez que depende do mundo externo para partir da nomeação do seu Eu, ou seja, dependendo de uma transmissão cultural que lhe agregue valor ou desvalor. Dessa maneira, até que ponto essas

marcas corporais e históricas afetam o sujeito e ainda determinam tanto seu processo de subjetivação como seu lugar na sociedade?

Segundo o site O Globo, na reportagem *Atlas da Violência 2018: Brasil tem taxa de homicídio 30 vezes maior do que Europa*, em 2016 o Brasil registrou o maior número de homicídios da história, atingindo 62.517 mortos, sendo 71,5% pretos e pardos, o que aponta que os alvos de violência parecem ter cor. Entende-se que o racismo ainda é presente no cotidiano e, mesmo quando não percebido, altera as vidas negras. Do mesmo modo é um mantenedor de desigualdades a partir da violência ou da ausência de políticas públicas que incentivem e assegurem a emancipação desses corpos.

Sendo assim, faz-se necessário e justificável construir um debate que apresente a constituição do sujeito negro, mas não como uma característica inata, movimento essencial para não se naturalizar qualquer ideologia dominante que violenta ou que confirme incapacidades. Partindo, então, dessa perspectiva de formação do sujeito, este trabalho visa demonstrar que o racismo é produtor de sofrimento psíquico.

O sofrimento psíquico como herança

Cê diz que moleque de rua rouba/ O governo, a polícia, no Brasil quem não rouba?/ Ele só não tem diploma pra roubar/ Ele não esconde atrás de uma farda suja/ É tudo uma questão de reflexão irmão/ É uma questão de pensar/ A polícia sempre dá o mau exemplo/ Lava a minha rua de sangue, leva o ódio pra dentro/ Pra dentro de cada canto da cidade.

(O Mágico de Oz, Racionais MC'S)

Segundo Kon (2017), no intervalo histórico de 1531 a 1855, aproximadamente quatro milhões de pessoas negras foram tornadas escravas no Brasil, processo que se apresenta como um dos maiores genocídios da humanidade. Após a abolição da escravatura, o sujeito negro enfrentou outras formas de exploração e violência, uma vez que a ele não foram dadas as oportunidades para uma inclusão socioeconômica. Ainda hoje, as condições do processo de escravidão, bem como de práticas políticas e econômicas de exploração “configuram nossas relações de mando e servidão, privilégios e prejuízos, oportunidade e segregação, riqueza e miséria e que, naturalizadas e negadas pela dita (e desvirtuada) cordialidade corrupta brasileira” (Kon, 2017, p. 23). Falar a respeito da discriminação socioeconômica é falar das consequências subjetivas deixadas pelo racismo.

Exclusão social não se refere somente ao aspecto do desamparo econômico ou material, também apresenta uma face que se relaciona ao desenvolvimento psíquico, mais precisamente na economia psíquica. Segundo Farias (2018), a ameaça é uma marca e se apresenta constante na constituição psicológica da pessoa negra. Esse aspecto é uma derivação de uma ruptura do pacto social constituído pelo balanceamento pulsional, que vai constituir a vida social e a articulação do sujeito nela. Nesse processo, relativo à economia pulsional,

o recalçamento se apresenta na maneira de redirecionar a pulsão de uma possibilidade de ameaça e angústia para a possibilidade de vivência de prazer e proteção. No que tange o racismo, a ruptura do pacto acontece quando há legitimação da possibilidade da violência primitiva sobre pessoas negras definindo um regime de exclusão e ameaça. As estruturas de uma sociedade, como a brasileira, afirmam espaços simbólicos – onde a renúncia à violência primitiva e irracional não se realiza. Assim, a ameaça é vivenciada como presença constante na constituição narcísica da pessoa negra (Araújo, 2021, p. 97).

Dada a importância de compreender o lugar do preconceito no Brasil, Munanga (2017) denuncia o modo de pensar contraditório do brasileiro que não se reconhece racista. Na verdade, há o reconhecimento dos preconceitos, mas não reconhece que reproduzem o preconceito racial. O brasileiro não se reconhece enquanto sujeito que machuca o outro.

Tal afirmação também é apresentada por Barros (2013), indicando que, na tentativa de negação do racismo, os sujeitos recalçam seus preconceitos, negam aquilo que lhe é insuportável admitir, e após esse processo de recalçamento é que o sujeito encontrará uma forma de se expressar e agir no mundo, ou seja, um modo de reconhecimento das violências do racismo, mas negando sua existência.

Freud acrescenta que este processo de aceitar ou negar também se atrela a um processo de “julgamento intelectual”, pois a maneira como o sujeito percebe o mundo e vivencia as situações depende daquilo que foi recalçado. Em outras palavras, ao passo que o sujeito recalca, reprime ou exclui o que lhe é insuportável, estrutura-se de maneira tal que tudo isto se atrela, para ele, à própria constituição da realidade, de sua apreciação do dentro e do fora (Barros, 2013, p. 123).

Munanga (2017) afirma que o preconceito se reformulou em paralelo às mudanças sociais. Há os preconceitos e novas formas de negá-los, o brasileiro sempre escapa da responsabilização do seu racismo. É uma peculiaridade do racismo à brasileira, que se esconde atrás do mito da miscigenação popular e de que “somos todos iguais”.

Já no que tange a imagem do país, para Araújo (2021) ela foi construída a partir de configurações históricas e sociais que exaltam com orgulho a suposta formação diversa da cultura brasileira. Essa percepção trabalha a ilusão de que todas as formas de culturas, dentro dessa diversidade, são valorizadas com a mesma importância, numa só “brasilidade”. De certa maneira, dizer o contrário ou pensar em uma hierarquia das raças seria uma ofensa à “identidade nacional”.

Ao passo que esses ideais foram se amalgamando nas relações culturais, as práticas coloniais de violência começaram a ser consideradas como eventos passados, que outrora fizeram parte da formação da sociedade brasileira. Para a construção de um país baseado no ideal da miscigenação e da convivência harmoniosa entre as raças, não há espaço para se pensar em ressentimentos do passado, cabendo ao racismo o caminho do esquecimento, sem deixar de ser uma prática comum (Araújo, 2021).

Nesse sentido, falar dos resultados da violência do racismo é falar do desejo de “se miscigenar”, da destruição interna que emerge com a necessidade de mudar a imagem exterior. A ideologia do branqueamento camufla a violência do indivíduo negro para com a sua própria carne, uma vez que o racismo impede o reconhecimento de si e do próprio corpo. Os negros precisam se adequar para não serem assassinados, tal adequação vem do ideal de serem brancos.

Uma consequência da cultura moderna ocidental que se baseia numa percepção de impermeabilidade da pele negra, num sentido de contextos e práticas de exploração e violências que esvaziam essa corporeidade e a reduzem a uma condição objetificante, como pontua Araújo (2021). O autor ainda resgata Stephens (2014) para compreender que, a partir de um regime de diferenciação entre a noção de peles, no contexto racial, retira-se a pele negra da condição de permeabilidade, de troca intersubjetiva, para um lugar de enrijecimento, de um sujeito encapsulado no próprio corpo, numa pele dura.

Segundo Freud (2010 [1930]), o Eu é um Eu corporal, o sujeito não é simplesmente uma entidade da superfície, mas o reflexo da projeção do Eu nessa superfície. Logo, a subjetividade é constituída a partir da relação que o Eu cria com o seu próprio corpo. A relação que o indivíduo tem com o corpo é a de satisfação das pulsões e, portanto, esse corpo deve ser pensado e vivido como fonte de prazer, mas torna-se algo perseguido quando isso não acontece, odiado e visto como fonte de ameaça. “Do mesmo modo que a satisfação de instintos é felicidade, torna-se causa de muito sofrer se o mundo exterior nos deixa à míngua, recusando-se a nos saciar as carências” (Freud, 2010 [1930], p. 34).

Araújo (2021) cita Seshadri-Crooks (2002) para defender a ideia de que as dimensões da identidade racial e seus desdobramentos pertencem não apenas a uma identificação imaginária, mas para um processo simbólico, que se constitui no discurso e na cultura. As questões de raça, assim como suas formas de sofrimento, precisam ser entendidas como um fenômeno simbólico, para além do caminho inicial da organização do Eu e ou da percepção da imagem corporal.

Sendo o regime racial inscrito na linguagem, é, então, apreendido sob o julgo do significante. O sistema de racialização se organiza num regime de visibilidade montado em função da branquitude (*whiteness*), que se impõe como significante-mestre (S1) desse regime. Definida como significante-mestre, a branquitude se estrutura como fantasia de completude e unidade. O delineamento firmado a partir do significante branquitude define a manutenção de estrutura organizada em função da diferença. A afirmação desse regime de diferença se torna importante, pois vai firmar uma promessa de igualdade (*sameness*) (Araújo, 2021, p. 86).

Introduzir o debate da questão racial na ordem significante, nas relações com o significante-mestre da branquitude, faz pensar o sujeito nomeado sob essa lógica. A branquitude, então, “implica um processo de constituição própria de visibilidade do corpo sobre o impacto da racialização e da constituição de sentido sobre marcas corporais” (Araújo, 2021, p. 87).

Sendo assim, faz-se necessário construir um debate que apresente a constituição do indivíduo negro, não como uma característica inata, para não se naturalizar qualquer ideologia dominante que violente ou que confirme incapacidades. É importante ter um olhar crítico a respeito das diferenças desses corpos para compreender que a negritude ocupa um lugar social simbólico e para dar voz aos sofrimentos e adoecimentos psíquicos que esse lugar provoca.

Com isso, pode-se dizer que o Eu negro, na tentativa de subjetivação com o ideal de um sujeito branco, tenta modificar o seu fenótipo, aproximando-se de um ideal aceito e valorizado: cabelo liso, nariz finos, pele mais clara. As características afrodescendentes são consideradas de menor valor, os traços físicos enaltecidos são os brancos. Assim, a subjetividade negra é formada dentro de um discurso de discriminação, exclusão e negação.

Os preconceitos e discriminações enfrentados pelos negros se instauram como violência, pois, na tentativa de se construírem e se identificarem na condição de sujeitos, eles se agridem e se afastam cada vez mais do real de sua imagem corporal. O próprio corpo será violentado e, ainda assim, não ocorrerá a identificação com os corpos brancos nem com o próprio corpo. “O negro, no desejo de embranquecer, deseja, nada mais, nada menos, que a própria extinção. Seu projeto é o de, no futuro, deixar de existir” (Costa, 1985, p. 107).

Nesse modo de organização dessa intersubjetividade, a exclusão é vivenciada como processos traumáticos na psique, centrada na presença de uma tensão patológica em relação ao Eu, que culmina na limitação do alcance do campo de possibilidade de ação na esfera social. Farias (2018) observa que há a predominância de uma angústia de morte e de aniquilação mais do que de castração. Sobre essa dinâmica, analisa que o racismo pode ser encaixado na ordem da experiência traumática, caracterizado pelo “empobrecimento das possibilidades de existência, o empobrecimento dos destinos possíveis para o pulsional” (Farias, 2018, p. 107 *apud* Araújo, 2021, p. 97).

O mecanismo de violência, segundo Freud (2010 [1921]), parece ser uma condição da formação das massas e da cultura humana. Apesar das pequenas diferenças dentro das massas, é fácil ligar um grupo por meio de um amor em comum, amor este que justifica as violências para com outros grupos. Tal amor atuará na manutenção da superioridade de certos sujeitos, contribuindo para a atualização do sintoma coletivo, aqui, pensado como preconceitos e discriminações por meios de discursos racistas. Ao falar de violência se configura a imagem de um desejo de destruição da própria massa, ou seja, de grupos que se diferem de certos ideais coletivos.

Podemos ir além e afirmar que a violência social não é um dado natural, é uma construção a serviço das necessidades de autoconservação dos grupos. Volto a afirmar: os grupos, com sua escala de valores, sua definição do que é ser bom ou ser mau, geram com-paixões amorosas e odiosas, ou seja, criam vias para a expressão de amor, mas também da agressividade, a fim de fortalecer seus laços internos (Vannuchi, 2017, p. 61).

Dado isso, a branquitude que se organizou para ter os seus privilégios, não reconhece que os sujeitos negros e de outras cores merecem um espaço de dignidade e equidade dentro da sociedade ocidental que alega ser civilizada. Com essa atitude há a negação de um racismo que passa a ser cada vez mais violento, pois, na medida em que é negado, as pessoas negras não conseguem verbalizar suas dores frente a crueldade de ter um corpo subjugado.

As rejeições às marcas corporais das pessoas negras atravessam todo o processo de subjetivação da negritude, produzindo impactos significativos nos processos constituintes de um Eu nas suas relações sociais e afetivas. O sujeito negro, ao tentar compreender o que lhe falta para ser aceito dentro do imaginário social, precisa bancar não só o enigma da morte de um corpo que envelhece a cada dia, mas também o questionamento de que corpo é esse e de qual forma esse corpo de pele escura, cabelos crespos e narinas largas pode vir a ser tomado como um corpo que pode ser vivido. “Trata-se de marcas arbitrárias, corporais. Nessa perspectiva, a forma do corpo, a cor da pele e a textura do cabelo, como marcações, vão ocupar o lugar de desejo; numa condição similar ao objeto a” (Araújo, 2021, p. 87).

No texto *Luto e melancolia* (Freud, 2013 [1915]), é apresentada a questão de que uma pessoa em luto experimenta com a perda do objeto a perda do seu Eu: “vemos que o Ego se degrada se enfurece contra si mesmo” (p. 45). A partir desse excesso de perdas, o Eu tenta se reorganizar com as partes que restam; o processo de simbolização dessa história se configura como traumático.

Na dificuldade de elaboração de tais perdas, o corpo passa a ser um lugar degradado que é passível de violências variadas. As violências são acompanhadas da expectativa de manter-se vivo e pertencente a esta sociedade. Tal movimento causa um grande sofrimento psíquico, afinal, para que o negro faça parte da sociedade, é necessário que grande parte de suas características estejam mortas.

Freud (2013 [1915], p. 32) afirma que “o luto, via de regra, é a reação à perda de uma pessoa querida ou de uma abstração que esteja no lugar dela, como pátria, liberdade, ideal etc.”. Assim sendo, é importante considerar que a constituição da sociedade negra brasileira foi construída a partir de muitas perdas. O luto exige um trabalho de elaboração psíquica, a melancolia é o resultado de um luto mal elaborado. Para que essa elaboração aconteça é importante não negar a existência das perdas e oferecer às pessoas um espaço para que possam falar do que perderam, mesmo que essa perda ainda seja inenarrável.

Os sequestros do período da escravidão provocaram grande melancolia ao povo expatriado dos seus países da África. Eles sabiam que perderam muitas coisas, mas não sabiam o porquê, nem mesmo tinham as suas perdas reconhecidas.

Invariavelmente, os narradores atribuíam o desejo de morrer a uma enfermidade melancólica, relacionada a fatores indissociáveis da situação de cativo: o desgosto causado pelo afastamento violento da África, a revolta decorrente da perda da liberdade e as reações aos pesados e injustos castigos (Oda, 2008, p. 737).

Tal melancolia foi denominada “banzo” por Clóvis de Moura, em 2004, no *Dicionário da escravidão negra no Brasil*, segundo Oda (2008). A palavra significa grande desilusão e apatia, uma depressão psicológica e um estado de nostalgia, que acometia os africanos assim que pisavam nos solos estrangeiros. Quando não provocam suas próprias mortes, há registros de que “enlouqueciam” de tanto sofrimento.

O banzo pode ter sido utilizado para nomear o luto de outrora: excesso de perdas que não foram elaboradas, perdas da liberdade, da pátria, dos familiares que ficaram na terra natal, dos sonhos e expectativas em relação ao futuro, das possibilidades de reconstrução de uma vida digna. A vivência desse excesso é traumática e inominável. Um excesso que dificulta a elaboração dos lutos.

Considerações finais

Mesmo que a ciência já tenha abandonado a ideia discriminatória de raça nas suas discussões, a sociedade ainda reutiliza essa crença no seu modelo de organização, nas profissões que as pessoas irão ocupar, nas certidões de nascimento, de casamento e de óbito, no processo eleitoral, na música, na arte etc.

Na tentativa vã de negação do racismo, as pessoas sempre encontram formas de citarem um negro que tenha alcançado destaque em uma atividade para normalizar a exceção, afinal, querem normalizar a regra: a raça ainda é um componente primordial na manutenção de desigualdades.

Apesar de ser um tema urgente, o racismo carrega consigo a ambiguidade: é um tema antigo, mas pouco trabalhado no presente. Percebemos as necessidades de expansão da temática dentro e fora das Universidades, pois embora o número de pessoas negras nesses ambientes tenha crescido, o espaço de discussão dos impactos do racismo é muito pequeno.

Nas pessoas negras, o sofrimento psíquico não é perpassado apenas pelas desigualdades acentuadas pelo capitalismo, mas também por não conseguirem suportar o peso das suas peles. O que pode ser constatado no trecho do texto de Lima Barreto ao dizer que por não suportar o peso de sua cor, bebe: “não posso suportá-la, é meu pesadelo, é minha angústia. Tenho por ela um ódio, um nojo, uma repugnância que me acabrunha” (Barreto, 1956, p. 33).

Ainda há muito para avançar no tema, por isso, reconhece-se que este trabalho não responde todas as dúvidas de temática tão longa. Entretanto, consideramos um pontapé na discussão acerca do fato de que o signo do racismo continua a causar sofrimento, mas ainda há muitos passos para construir novos significantes dentro do ser negro. Importante ressaltar que precisamos falar do racismo e ressignificar a nossa história, uma vez que um povo que não reconhece a sua história está destinado a repeti-la.

Referências

- ARAÚJO, Neurialan de Paula. *Apontamentos de Psicanálise e arte – poéticas visuais negras: recriando o olhar, recriando o toque*, 2021. Dissertação (Mestrado em Psicologia Clínica e Cultura) – Instituto de Psicologia, Universidade de Brasília, Brasília, 2021.
- BARRETO, Lima. *Diário Íntimo*. São Paulo: Brasiliense, 1956.
- BARROS, Mariana Leal de. “Não Somos Racistas”: uma contrarreação calcada em “A Negativa” Freudiana. *Psicologia Argumento*, v. 32, n. 77, nov. 2017. ISSN 1980-5942. Disponível em: <https://periodicos.pucpr.br/index.php/psicologiaargumento/article/view/19971>. Acesso em: 12 mar. 2023.
- COSTA, Jurandir Freire. *Violência e Psicanálise*. 2. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1985.
- FREUD, Sigmund. Luto e melancolia (1915). In: *Introdução ao narcisismo, ensaios de metapsicologia e outros textos*. São Paulo: Schwarcz, 2013. (Selo Companhia das Letras).
- FREUD, Sigmund. O mal-estar na civilização (1930). In: *O mal-estar na civilização: novas conferências introdutórias à Psicanálise e outros textos*. São Paulo: Schwarcz, 2010. (Selo Companhia das Letras).
- FREUD, Sigmund. Psicologia das massas e análise do eu (1921). In: *Psicologia das massas e análise do eu e outros textos*. São Paulo: Schwarcz, 2010. (Selo Companhia das Letras).
- IRIBARRY, Isac Nikos. O que é pesquisa psicanalítica? *Ágora*, Rio de Janeiro, , v. 6, n. 1, p. 115-138, 2003. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1516-14982003000100007&lng=en&nrm=iso. Acesso em: 13 mar. 2023.
- KON, Noemi Moritz. *À guisa de apresentação: por uma Psicanálise brasileira*. In: KON, Noemi Moritz.
- SILVA, Maria Lucia da; ABUD, Cristiane Curi. *O racismo e o negro no Brasil: questões para a Psicanálise*. São Paulo: Perspectiva, 2017, p. 15-29.
- MUNANGA, Kabengele. *As ambiguidades do racismo à brasileira*. In: KON, Noemi Moritz; SILVA, Maria Lucia da; ABUD, Cristiane Curi. *O racismo e o negro no Brasil: questões para a Psicanálise*. São Paulo: Perspectiva, 2017.
- ODA, Ana Maria Galdini Raimundo. Escravidão e nostalgia no Brasil: o banzo. *Revista latinoamericana de psicopatologia fundamental*, São Paulo, v. 11, n. 4, p. 735-761, 2008. (Supl.) Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rlpf/a/XsH4RvsvyCmxJzydsfgTgvKS/>. Acesso em: 12 mar. 2023.
- RACIONAIS MC’S. Negro Drama. In: *Nada como um dia após o outro dia*. Cosa Nostra, 2000. 1 CD. Faixa 5.

RACIONAIS MC'S. O Mágico de Oz. *In: Sobrevivendo no inferno*. Cosa Nostra, 1997. 1 CD. Faixa 10.

SALGADO, D. *In: O Globo. Atlas da violência 2018: Brasil tem taxa de homicídio 30 vezes maior do que Europa*. Disponível em: <https://oglobo.globo.com/brasil/atlas-da-violencia-2018-brasil-tem-taxa-de-homicidio-30-vezes-maior-do-que-europa-22747176>. Acesso em: 07 mar. 2023.

SESHADRI-CROOKS, Kalpana. *Desiring whiteness: a Lacanian analysis of race*. Routledge, 2002. *In: ARAÚJO, Neurialan de Paula. Apontamentos de Psicanálise e arte – poéticas visuais negras: recriando o olhar, recriando o toque*. 2021. Dissertação (Mestrado em Psicologia Clínica e Cultura) – Instituto de Psicologia, Universidade de Brasília, Brasília, 2021.

STEPHENS, M. A. *Skin acts: race, psychoanalysis, and the black male performer*. Duke University Press, 2014.

TABACOF, H. VANNUCHI, M. B. C. C. Dessemelhanças e preconceitos. *In: KON, Noemi Moritz; SILVA, Maria Lucia da; ABUD, Cristiane Curi. O racismo e o negro no Brasil: questões para a Psicanálise*. São Paulo: Perspectiva, 2017, p. 45-55.

VANNUCHI, M. B. C. C. A violência nossa de cada dia: o racismo à brasileira. *In: O racismo e o negro no Brasil: questões para a Psicanálise*. São Paulo: Perspectiva, 2017, p. 59-70.

Violência, trauma e memória

Modos de subjetivação do sujeito negro

Joyce Avelar
Igo Gabriel dos Santos Ribeiro
Fabrício Gonçalves Ferreira

A violência colonial foi um dos principais dispositivos utilizados pela branquitude para aniquilação física e psíquica do sujeito negro. Com a sua cultura, seus afetos e sua subjetividade marcados pela violência, pessoas negras são obrigadas a testemunhar e experienciar as faces traumáticas de sua inscrição no tecido social. A presença do corpo negro na sociedade brasileira expõe as contradições das relações raciais dissimétricas e escancara o mito da democracia racial, enquanto o racismo, pavimento da violência colonial, estrutura a sociedade, as relações econômicas, políticas e culturais, e outorga ao sujeito negro o não lugar, acompanhado do mal-estar subjetivo e da condição dúbia de sua racialidade desumana. Não obstante, os campos do saber, como a Psicanálise e Psicologia, carecem de investigações que subvertam a lógica de que os efeitos psicossociais do racismo então sob uma ótica individual, uma vez que são múltiplos e afetam as dimensões constitutivas do vir a ser-sujeito-negro no Brasil. Para abrir espaço às possibilidades de reparação e elaboração, é preciso resgatar e reconstruir memórias negras de modo a interromper as repetições e permanência no não lugar produzido pela violência cíclica processada nas dimensões física, social e simbólica. Feito isso, há abertura de espaço para a construção de narrativas que ultrapasse a condição de um corpo-objeto para a escuta e elaboração de um corpo-sujeito.

Introdução

O sujeito negro no Brasil é marcado por um sequestro em massa decorrente do período escravocrata. Tal ação inaugura um processo de expropriação material, cultural, identitária e subjetiva. Para Freud (2010 [1914-1916]), a perda de uma pessoa amada, ou mesmo uma abstração que ocupe tal lugar, seja a pátria ou a liberdade, ressoa como um luto e, quando

este não é passível de ser elaborado, pode culminar em afecções patológicas. É o caso da doença de banzo que acometeu pessoas escravizadas traficadas para o Brasil. O conceito aponta para uma condição relacionada ao desgosto causado pelo afastamento violento do território Africano, da cultura, da memória e do laço social. Além do mais, o banzo pode ser compreendido como uma patologia ligada à resistência decorrente da perda da liberdade, de familiares e reações aos pesados e injustos castigos (Oda, 2008).

Vale ressaltar que a ideia de raça se relaciona ao conflito e poder. Portanto, pensar em história da raça ou das raças é essencial para analisar a constituição política e econômica das sociedades contemporâneas. O contexto da expansão comercial burguesa e da cultura renascentista introduziu o ideário filosófico que, posteriormente, transformou o europeu em homem universal, assim, todos os povos e culturas não condizentes tornam-se variações menos evoluídas (Almeida, 2019). Assim, o projeto de universalização colonialista introduz os aspectos centrais deste escrito: violência, trauma e memória na subjetivação do sujeito negro.

Para Almeida (2019), a prática do racismo consiste em uma forma sistemática de discriminação que tem a raça como fundamento, ocorrendo a partir de manifestações conscientes ou inconscientes e resultando em desvantagens e privilégios para determinados indivíduos, a depender do grupo racial pertencente. Ainda, o intelectual aponta que não se trata unicamente de um conjunto de atos discriminatórios, mas de um processo em que condições de subalternidade atravessam grupos raciais e são reproduzidas na sociedade. Em complemento, Abdias (2016 [1978]) adverte que o racismo se constitui enquanto prática institucionalizada que sutura o tecido social, psicológico, econômico, político e cultural no Brasil.

Segundo Bastos (2006), o sofrimento advindo da violência de exclusão tem dimensões mais profundas do que aquele provocado pela renúncia pulsional, que garante a inclusão social, inscrito por Freud (2010 [1930-1936]) como o mal-estar ocasionado pela cultura. Esse sofrimento pode ser minimizado quando há inclusão no pacto social e quando há reconhecimento no Outro. No caso do sujeito negro excluído do pacto social, o sofrimento é a dor de não existência, refletindo o cerceamento narcísico que ameaça a perda de amor e a viabilidade do laço social. Assim, “o racismo tende a banir da vida psíquica do negro todo prazer de pensar e todo pensamento de prazer” (Souza, 1983, p. 10).

Desse modo, o presente texto pretende refletir, à luz da Psicanálise, a maneira como as violências raciais e o trauma colonial produzem modos de subjetivação da população negra, ou seja, modos de ser e de viver para além do mal-estar subjetivo provocado pelo estado de violência a que está submetida, considerando a memória como pedra fundamental para a reparação simbólica.

Violências raciais

A violência colonial (Fanon, 1979 [1961]) alcançou corpos, subjetividades e pensamento, produzindo efeitos incalculáveis, mas que são possíveis de serem percebidos e sentidos na atualidade. O racismo, compreendido a partir da tríade ideologia-sistema-estrutura,

tem se atualizado no tempo e no espaço (Munanga, 2010). Tendo sido o pavimento do projeto de expansão marítima e colonização das terras ameríndias, o racismo ainda violenta, penetra e participa da cultura, da política, da economia, da ética, enfim da vida subjetiva, vincular, social e institucional das pessoas. Trata-se de uma ideologia que se ancora na presunção de superioridade de uma raça sobre outra, que estrutura o Estado, as instituições, as relações sociais e as subjetividades (Silva *et al.*, 2018).

As violências raciais ocorrem em alta densidade e em taxas desiguais para negros e brancos,¹ provocando traumas no corpo e no psiquismo do sujeito negro que tem sua emocionalidade atravessada pela imposição dos ideais de brancura desde as identificações primárias que conformam o processamento do ideal de Eu e do Eu ideal (Souza, 2021).

Apesar das reflexões inauguradas por Neuza Santos sobre o *Tornar-se negro* no ano de 1983, e de outros trabalhos desenvolvidos na psicologia e na Psicanálise sobre o impacto do racismo nas relações sociais e subjetivas, como de Isildinha Baptista Nogueira (1998), Iray Carone e Maria Aparecida Bento (2016) e Maria Lucia da Silva *et al.* (2017), as práticas de psicólogas e psicólogos se mantêm alheias à compreensão crítica do sofrimento psicossocial de homens e mulheres negras.

Estudos recentes confirmaram a hipótese de que o racismo não é tema recorrente de estudos e pesquisas em psicologia e no campo da saúde mental, embora esteja presente pela omissão e negligência nas práticas clínicas de psicoterapeutas (Damasceno, 2018). Na mesma esteira, há estudos que sinalizam o quanto os casos de sofrimento psicossocial em crianças e jovens negras “expressam e denunciam a existência do racismo e seu poder de humilhação social, exigindo dos profissionais um cuidado em saúde antirracista” (David, 2018, p. 145) ou, como afirmou Santos (2022) em tese sobre “a escuta das diásporas pulsionais”, é preciso forjar uma escuta com o olhar atento aos efeitos da colonialidade na clínica, especialmente na clínica pública (Santos, 2022).

Poucos estudos em Psicanálise e Psicologia sobre relações raciais e a conformação do psiquismo da população negra indicam a necessidade de avançar e subverter a compreensão do sofrimento situado como um fenômeno individual, portanto, ontogênico, dissociado dos efeitos da violência colonial. Na contramão, é preciso aprofundar a compreensão do sofrimento a partir da sociogenia, pois conforme expõe Fanon (2020), o racismo é “um complexo sóciohistórico que está na base da formação da subjetividade, no núcleo da cisão colonial que determina quem está fora e quem está dentro” (Fanon, 2020, p. 17).

Renato Nogueira (2020) argumenta que “as diferenças culturais não podem ser desprezadas, a existência do mundo branco antinegro impõe distúrbios à população negra em estado de colonização” (Fanon, 2020, p. 16). Situado num ambiente social onde o racismo é determinante, “o auto-ódio passa a ser a única oportunidade de se tornar um humano.

¹ Segundo os dados do Anuário Brasileiro de Segurança Pública (2022), “negros permanecem como as principais vítimas das MVI (77,6% das vítimas de homicídio doloso, por exemplo, mas chegam a 84,1% das vítimas de mortes decorrentes de intervenções policiais)”. Disponível em: <https://forumseguranca.org.br/wp-content/uploads/2022/06/anuario-2022.pdf?v=5>. Acesso em: 6 set.

Pensando em termos de psicopatologia, a colonização, mais que um envenenamento político, é, sobretudo, uma intoxicação psíquica” (Fanon, 2020, p. 16). Nessa linha, os processos de subjetivação e, em especial, de adoecimento psíquico, tomam contornos determinados pela estrutura das relações que o sujeito negro está inserido. Sendo capaz ou incapaz de participar, portanto é determinado por fatores externos, institucionais e sociais (Fanon, 2020).

Trauma colonial: feridas nas memórias negras

O caráter narcísico do colonialismo força o colonizado a ser seu semelhante, ao mesmo tempo que o impede de ser. Nesse sentido, o projeto colonial é “alterocída”, pois percebe o Outro como ameaçador, algo que precisa ser exterminado e destruído. É, também “anticomunidade”, pois a relação e a comunicação estabelecida com esse Outro, se dará pela violência, desigualdade e subjugação (Mbembe, 2017).

De acordo com Kilomba (2020), sendo uma fantasia da branquitude, a negritude vai se tornando “Outridade” por meio de um processo de negação. Dito de outra forma, o Eu branco se constrói projetando no negro tudo aquilo que é negado e reprimido em si mesmo. Para a autora, o trauma psíquico do negro é ser forçado a ocupar o lugar de Outridade do branco, não o lugar de sujeito, criando assim uma relação alienante com a própria imagem. Nesse sentido, a dimensão traumática da colonização para o negro, será a de ser constantemente impelido a ocupar essa posição de Outridade.

O silêncio é uma constante nos sujeitos que se confrontam com a face obscena do Outro, produto de uma perda do laço identificatório com o semelhante. A violência do Outro/semelhante promove um abalo narcísico que lança o sujeito à angústia e ao desamparo, desarticulando seu lugar na história, sua ficção de si mesmo e promove um sem-lugar no discurso (Rosa, 2015, p. 100).

A vivência desse não lugar pode constituir aspecto central na condição traumática do psiquismo, visto que pode ocasionar emoções variadas como o medo, a raiva, a vergonha ou a angústia. Tais emoções, que não puderam ser expressas no circuito social, ocasionam a dissociação do sujeito e seus afetos, com isso, o sujeito negro passa a ter um “afeto estrangulado”, este que passa a atuar no psiquismo provocando emoções anômalas (Rudge, 2009). Assim, a violência simbólica tem como uma de suas principais consequências o adoecimento e esvaziamento do Eu (Freud, 2010 [1914-1916]).

De acordo com Freud (2010 [1920]), o trauma ocorre quando um evento externo é gerador de um grande fluxo pulsional que escapa dos processos de defesa psíquica e de simbolização. Desse excesso pulsional sobra um resto irrepresentável que demanda um constante trabalho de ligação psíquica. Para Freud, o trauma acontece diante do terror, ou seja, diante de um perigo no qual não estamos preparados e somos pegos de surpresa.

O trauma deixa marcas na memória que fixam o sujeito ao traumático, levando a um estado de “compulsão à repetição” (Freud, 2010 [1920]). Na perspectiva de Seligmann-Silva (2000), o trauma é uma “ferida na memória”, em que, a experiência traumática não consegue

ser vivenciada, pois é transbordante e excede os limites do nosso aparelho psíquico. Dessa forma, o traumático não seria aquilo que foi vivenciado, mas a experiência “invivível”.

Como o sujeito não pode vivenciar, ele repete. A compulsão à repetição derivada da fixação psíquica no traumático surge como uma tentativa de experienciar o passado não-vivido e inscrevê-lo psiquicamente (Freud, 2010 [1920]). A repetição do traumático se dá como “literalidade da recordação”, ou seja, repete-se o mesmo (de formas diferentes), não há elaboração, inscrição simbólica e ligação psíquica (Seligmann-Silva, 2000). No lugar de uma memória capaz de estabelecer conexões, temos no traumático uma “memória imemorable”. Assim, o passado invisível se presentifica constantemente por meio de repetições no presente (Maldonado; Cardoso, 2009).

Segundo Kilomba (2020), a ruptura violenta com os elos comunitários dos povos africanos durante o tráfico negreiro, representa a definição clássica do trauma, um trauma colonial. Essa ruptura afeta tragicamente toda a história do continente africano, seus povos e a população negra em diáspora, pois causa uma ferida nas noções de pertencimento social e posicionam o negro na desumanidade.

No entanto, as narrativas dominantes nos discursos da branquitude brasileira irão encobrir essa violência colonial. Por sua vez, vão se construindo memórias que visam mascarar a história e produzir esquecimentos. Dito de outra forma, o grupo dominante idealiza o passado brasileiro como glorioso e produz esquecimentos/apagamentos da violência, opressões e traumas que desmistificam as idealizações desse passado (Bulhões, 2020).

De acordo com Veríssimo (2021), o reconhecimento do racismo histórico e cotidiano, assim como da violência do passado colonial, ameaçam o narcisismo brasileiro, uma vez que entram em contradição com a crença de que somos amistosos, democráticos, cordiais, benevolentes e que vivemos uma harmonia racial. Para a autora, a recusa de reconhecimento e a negação do racismo é uma forma de tentar encobrir o traumático, mas isso inviabiliza a inscrição simbólica do passado.

O trauma indizível, invisível e inassimilável da população brasileira é constantemente negado ou reprimido. Para Freud (2020 [1914]), o passado reprimido e esquecido será repetido no presente, mas não como lembrança, ao invés disso, é repetido como ato. Isso se dá de maneira inconsciente, pois a lembrança impelida ao esquecimento continuará a fazer parte dos processos inconscientes individuais e coletivos, insistindo em manifestar-se na nossa vida cotidiana.

Pode-se dizer, também, que tal repetição decorre do processo de transmissão psíquica. Esse conceito traz a ideia de que “somos sujeitos antecidos por outras gerações” (Farias, 2018, p. 108), assim, coloca em relevo a condição apresentada por Freud (2010 [1914-1916]) de que a constituição narcísica se apoia no narcisismo da geração anterior. Nesse sentido, há uma transmissão de significantes identificatórios marcados pelos desejos e fantasias inconscientes dos cuidadores no seio familiar. Desse modo, quando se trata de histórias marcadas por elementos traumáticos, como os engendrados pelo racismo, esses elementos também são transmitidos à criança e/ou sucessores. Logo, aniquilando a

memória, aniquila-se os recursos e possibilidades de elaboração, o que leva a um processo cíclico de recordação e repetição (Farias, 2018).

Por isso, é importante lembrar que o trauma advindo do racismo atinge a pessoa negra não somente em sua história individual, mas também na história coletiva, no passado em comum. Esse passado, constantemente submetido à repressão e ao apagamento, se repete e se manifesta no racismo cotidiano (Kilomba, 2020).

Todo racismo cotidiano reatualiza a história e coloca os sujeitos novamente na cena colonial. Assim, o trauma se revela como um entrelaçamento do passado e do presente, no qual o presente remonta o passado e vice-versa. Além disso, o racismo cotidiano torna a pessoa negra uma “colônia metafórica” a ser invadida e subordinada pelo/ao branco, pois “enquanto o sujeito branco reencena o passado, o presente é proibido para o negro” (Kilomba, 2020, p. 225).

Este racismo cotidiano é chamado por Gonçalves Filho (2017) como “golpe”, pois é capaz de emudecer o sujeito, atingir o pensamento, a percepção, o corpo e a memória. Para o autor, este golpe é prolongado, pois apesar do sujeito o vivenciar no agora, ele começa antes, com os seus ancestrais, e se estende no depois, para os seus descendentes. Para o sujeito negro, a possibilidade do golpe do racismo está sempre à espreita e isto o coloca em um constante estado de angústia.

Nesse sentido, Kilomba (2020) nos lembra que o trauma colonial não foi esquecido, mas memorizado. Na realidade, nos encontramos em um estado em que não lembramos, mas não esquecemos. Freud (2020 [1914]) elucida que por detrás do esquecimento e das lembranças encobridoras, há um “sempre soube” que o sujeito não quer saber, mas em contrapartida, para o psicanalista, ao invés de repetirmos inconscientemente o reprimido no presente, devemos torná-lo lembrança, ou seja, “recordá-lo como parte do passado” (Freud, 2010 [1920], p. 131).

É importante salientar que, muitas vezes, a pessoa negra não só é impelida a esquecer o passado, mas busca o esquecimento como uma estratégia defensiva para não lidar com a dor do passado colonial (Gonçalves Filho, 2017). Para Kilomba (2020), a memória dolorosa deve ser recuperada e recontada de uma outra forma. Nessa mesma direção, pode-se dizer que “ter memória é historicizar” (Maldonado; Cardoso, 2009, p. 53), por isso é importante que o sujeito fale sobre a vivência traumática e a enderece a uma escuta, como uma busca pela representação, pela inscrição psíquica, uma vez que, no processo de historicização, o ato dá lugar à palavra (Barbosa, 2008).

Há, no traumático, não somente um elemento que desintegra o sujeito, mas também uma força política, uma possibilidade criativa e uma insubmissão. A busca de inscrição do trauma é uma tentativa de contar uma nova história e de (re)construir memórias. O sujeito negro poderá dar contorno à disrupção do traumático pela busca de um nome-próprio, pelo processo de tornar-se sujeito inserido na história, um sujeito de memória.

No universo de possibilidades de (re)construção das memórias, a população negra-africana poderá recriar-se pela via da escrita, da música, da dança, do esporte, da fala, da leitura, da

estética, da religião, da gíngua, da roda, do canto, do ritmo, do rito, da mandinga, do encontro, do desencontro, do descontínuo, do inexplicável, do esgotamento, do inesgotável.

(Re)construindo memórias negras

Na construção da identidade brasileira, alguns elementos da cultura negra – por exemplo, o samba, a capoeira e o carnaval – vão sendo narrativamente e paulatinamente incorporados nos discursos oficiais. Por meio de disputas e interesses políticos, a incorporação desses elementos somados ao processo de miscigenação muitas vezes visam endossar o mito da democracia racial e de um passado único em que a escravização era harmoniosa e benevolente (Albuquerque; Filho, 2006). É evidente que tais discursos deixam de fora a criminalização da cultura negra por parte do Estado brasileiro, bem como o processo de luta e resistência implicados no reconhecimento nacional dessa cultura.

Por essa razão, a memória deve ser situada no campo da disputa política. De acordo com Fanon (1968), é o colono que faz a história nacional, colocando-se em uma posição de absoluta superioridade. Nessa história, não se inscreve a violência colonial e tampouco o anticolonialismo, assim, caberá ao colonizado romper com as narrativas coloniais e criar uma história de descolonização.

É pela via da construção coletiva que o colonizado irá se inserir como sujeito ativo na dimensão da história. Para tanto, não basta apenas lutar pela liberdade, mas reencontrar a própria humanidade e buscar o encontro com a humanidade do outro (Fanon, 2008). Esse processo de descolonização implica na morte simbólica de um tipo de sub-humanidade negra – aprisionada pelo olhar inferiorizante do branco –, para a gestação de uma nova humanidade não colonizada. É a partir dessa humanidade desaprisionada que o sujeito se afirma, desafiando-se de uma história colonial para encontrar novas narrativas sobre si mesmo (Fanon, 2008).

A população negra é impelida a falar de si pela língua do colonizador. Romper com as discursividades brancas em busca de uma discursividade própria é uma maneira de exercer autonomia. A voz própria exigirá do negro a experiências de lidar com suas feridas na memória por meio do seu resgate histórico que é singular e coletivo (Souza, 1983).

Se o trauma colonial representa uma ferida na memória negra, então, será pelo retorno dessas memórias que o sujeito poderá (re)construir uma discursividade própria. O indizível do trauma impõe ao sujeito a busca pela elaboração psíquica, pela representação simbólica. Essa busca poderá culminar em uma potencialidade criativa, em novas formas de se posicionar subjetivamente. Seligmann-Silva (2000) acredita que o indizível do trauma convoca o sujeito a contar sua história, seu sofrimento e endereçá-los a uma comunidade que escuta, fazendo vinculação com o outro e consigo mesmo.

Não se trata de recuperar uma memória estática de um passado negro, mas tornar essa busca em um processo de enraizamento, de inserção na história coletiva e individual. Isto se dará no encontro com o outro. Na escuta de outras narrativas negras, o sujeito

descobre a dimensão coletiva e política do seu próprio sofrimento. É nesse processo de busca de uma memória negro-africana que o sujeito encontrará aquilo que resiste, reexiste e deixa marcas na história.

É importante frisar que o colono sempre temeu o acesso do negro a uma referência positiva do passado africano, não atoa, foram inúmeras as estratégias de dominação que visavam uma desidentificação étnica. Além disso, no pós-abolição também buscou-se apagar a história colonial de subjugação e violência aos escravizados. A exemplo disso, temos o apagamento dos documentos históricos relacionados a escravidão (Nascimento, 2009) e a Lei Abolicionista² que se institui visando a conciliação e o “esquecimento dos conflitos passados, sobretudo não-revanchismo” (Azevedo, 1987, p. 214).

Ainda que se tenha apagado os documentos históricos e esperado da população negra o esquecimento do passado colonial, esse passado não inscrito na memória se repete em sua dimensão traumática, mas também criativa. É pela via do corpo, da música, da arte, da dança, das histórias de rodas, da capoeira, do candomblé, dentre outras formas, que se dará o contar da história negra e a produção de memórias não-hegemônicas.

A concepção de corpo-documento da Beatriz Nascimento nos ajuda a entender a dimensão do corpo para além de seus fenótipos, mas o corpo atravessado de significados, vínculos, histórias, um corpo-memória, “corpo-documento” que registra em si fragmentos de dores e alegrias do passado negro. Este corpo, expansível em significação, se conecta e se enlaça as partes da África, da diáspora negro-africana e com o próprio mundo (Raaijmakers, 2006).

Esse corpo território, corpo-documento, corpo-memória que Beatriz Nascimento nos implica a pensar, traz em si a existência negra como força de vinculação, algo que se recria a partir de uma expansividade de sentidos e significados. Podemos dizer que este corpo-documento é anticolonial, pois não encolhe a existência do corpo negro a significações fixas e rígidas, pelo contrário. É um corpo liberdade que se dilata a partir do encontro com o outro e com a multiplicidade de territórios africanos.

Nesse sentido, Nascimento (2009) enfatiza a centralidade da vida coletiva e a busca pela liberdade, igualdade e justiça. Logo, a história se (re)constrói pelos vínculos, pela transmissão de saber, pelo resgate das memórias históricas e pela transformação social. Segundo o autor:

estudar e lembrar os efeitos dos antepassados deve constituir um acontecimento inspirador que estimule a ação transformadora do presente. Rumo ao futuro, isto é, o oposto da contemplação saudosista, autoglorificadora do pretérito, ou da motivação de cenas de autoflagelação. Resgatar nossa memória significa resgatar a nós mesmos do esquecimento, do nada e da negação, e reafirmar nossa presença ativa na história pan-africana e na realidade universal dos seres humanos (Nascimento, 2009, p. 218).

² O período pós-abolição não consistiu em reparação e igualdade de condições e de direitos para a população escravizada. De acordo com Azevedo (1987), a abolição surge como formalização e institucionalização de uma situação já existente: a liberdade negra. Liberdade conquistada por meio de atos de resistência e rebeldia da população negra, apoio popular, apoio dos abolicionistas e enfrentamentos políticos diversos. Segundo a autora, o medo dos negros e da ruptura institucional completa fez com que se instituisse a Lei da Abolição.

Na mesma direção, o conceito de Ubuntu enquanto uma ética e uma ontologia proposto por Ramose (2010) e Noguera (2012), nos ajuda a pensar que é pela via da vinculação com seus elos comunitários que o sujeito irá resgatar a sua humanidade africana.³ Ademais, essa vinculação ultrapassa as noções de humanidade e de temporalidades brancas e europeias. Pois, na ética Ubuntu, a comunidade se estende ao passado ancestral, ao presente dos vivos e ao futuro dos não-nascidos, ou seja, o presente é dinâmico e não somente o “aqui e agora”.

Segundo Ribeiro (1996), o tempo na perspectiva negro-africana é circular e dinâmico, mas é principalmente orientado para o passado. A partir de Mbiti, a autora apresenta as dimensões de tempo Sasa e Zamani. A dimensão Sasa, considerada um micro-tempo, refere-se ao presente, ao tempo da consciência existencial do sujeito. No Sasa, integra-se presente, passado e futuro. Sasa é mergulhado no Zamani, um macro-tempo, o tempo do mito, que move a história para trás, preservando-a. Para a autora, a ênfase no passado não significa seu retorno cíclico, não se trata de uma repetição daquilo que os ancestrais fizeram. Assim, o sujeito interage de maneira dinâmica e desenvolve-se não somente olhando para trás, mas criando sua própria história no presente a partir do mergulho no Zamani. Além disso, há um senso de responsabilidade coletiva em que o sujeito se projeta para o futuro pensando no seu legado para seus descendentes e para sua comunidade.⁴

A partir disso, podemos pensar que o resgate das narrativas negras e de suas memórias é a possibilidade de (re)encontro com esse corpo-documento, não mais com o corpo-objeto do colono. Dessa forma, a construção e expansividade de sentidos ao corpo é uma oposição ao funcionamento do traumático, ao mesmo tempo que pode ser possibilitado por meio deste. Se no traumático o passado emerge como repetição, na (re)construção de memórias negras, o passado será lugar de referências para o presente. Não se trata, então, de uma repetição que age como fantasma na vida do negro e que coloca em curso a cena colonial, mas é uma relação dinâmica com o passado, uma relação de memória e não de trauma.

³ De acordo com Noguera (2012, p. 2), nos idiomas bantu “[...] ‘ubu’ indica tudo que está ao nosso redor, tudo que temos em comum. ‘Ntu’ significa a parte essencial de tudo que existe, tudo que está sendo e se transformando”.

⁴ Essa perspectiva é comum em diferentes etnias africanas, destacamos aqui os povos iorubas, banto e congo (Nobles, 2012; Ribeiro, 1996).

Referências

- ALMEIDA, Silvio Luiz. *Racismo estrutural*. São Paulo: Pólen, 2019. (Coleção Feminismos Plurais).
- BASTOS, Liana Albernaz de Melo. Exclusão social: aspectos traumáticos da violência contemporânea. *Revista Brasileira de Psicanálise*, p. 57-60, 2006.
- BARBOSA, Anna Carolina Andrade. A angústia como incidência clínica do irrepresentável da pulsão: desamparo, trauma e repetição. *Reverso*, v. 30, n. 56, p. 41-59, 2008.
- BULHÕES, Maria Amélia. Identidade, uma memória a ser enfrentada. *Porto arte: Revista de Artes Visuais*, v. 25, n. 44, 2020.
- DAMASCENO, Marizete Gouveia. *Onde se esconde o racismo na psicologia clínica?: a experiência da população negra na invisibilidade do binômio racismo e saúde mental*. Tese (Doutorado em Psicologia Clínica) – Universidade de Brasília, Brasília, 2018.
- DA SILVA, Maria Lucia; FARIAS Marcio; NETO, Augusto Stiel; OCARIZ, Maria Cristina. *Violência e sociedade: o racismo como estruturante da sociedade e da subjetividade do povo brasileiro*. (org.). São Paulo: Escuta, 2018.
- DAVID, Emiliano de Camargo *et al.* *Saúde mental e racismo: a atuação de um Centro de Atenção Psicossocial II Infantojuvenil*. Dissertação (Mestrado em Psicologia Social) – Pontifícia Universidade de São Paulo, São Paulo, 2018.
- FARIAS, Camila. Exclusão social e invisibilidade: desdobramentos traumáticos do racismo. In: BELO, Fábio. *Psicanálise e racismo: interpretações a partir de Quarto de despejo*. Belo Horizonte: Relicário, 2018.
- FANON, Frantz. *Alienação e liberdade: escritos psiquiátricos*. Ubu, 2020.
- FANON, Frantz. *Pele Negra, máscaras brancas*. Tradução: Renato da Silveira. Salvador: Editora EDUFBA, 2008.
- FANON, Frantz. *Os condenados da Terra* (1961). Tradução: José Laurênio de Melo. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979.
- FREUD, Sigmund. Carta 52 (1896). *Edição Standard Brasileiras das Obras Completas de Sigmund Freud*, v. 1. Rio de Janeiro: Imago, 1974.
- FREUD, Sigmund. *Obras Completas: História de uma neurose infantil (“o homem dos lobos”), além do princípio do prazer e outros textos (1917-1920)*. Tradução: Paulo César de Souza. Schwarcz, 2010. (Selo Companhia das Letras).
- FREUD, Sigmund. Lembrar, repetir e perlaborar. In: *Obras Incompletas de Sigmund Freud: Fundamentos da Clínica Psicanalítica*. Belo Horizonte: Autêntica, 2018, v. 2., p. 151-164.

- FREUD, Sigmund. *Introdução ao narcisismo: ensaios de metapsicologia e outros textos (1914-1916)*. Tradução e notas: Paulo César de Souza. São Paulo: Schwarcz, 2010. (Selo Companhia das Letras).
- FREUD, Sigmund. *O mal-estar na civilização: novas conferências introdutórias à Psicanálise e outros textos (1930-1936)*. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Schwarcz, 2010. (Selo Companhia das Letras).
- GONÇALVES FILHO, José Moura. A dominação racista: o passado presente. *O racismo e o negro no Brasil: questões para a Psicanálise*. São Paulo: Perspectiva, 2017.
- KILOMBA, Grada. *Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano*. Rio de Janeiro: Cobogó, 2020.
- MALDONADO, Gabriela; CARDOSO, Marta Rezende. O trauma psíquico e o paradoxo das narrativas impossíveis, mas necessárias. *Psicologia Clínica*, v. 21, p. 45-57, 2009.
- MBEMBE, Achile. *Crítica da razão negra*. Lisboa: Antígona, 2017.
- NASCIMENTO, Abdias. *O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado (1978)*. São Paulo: Perspectiva, 2016.
- NOBLES, Wade. Sakhu Sheti: retomando e reapropriando um foco psicológico afrocentrado. In: NOBLES, Wade. *Afrocentricidade: uma abordagem epistemológica inovadora*. (org.). Elisa Larkin Nascimento. São Paulo: Selo Negro, 2009, p. 277-298.
- NOGUERA, Renato. Ubuntu como modo de existir: elementos gerais para uma ética afro-perspectiva. *Revista da Associação Brasileira de Pesquisadores/as Negros/as (ABPN)*, v. 3, n. 6, p. 147-150, 2012.
- ODA, Ana Maria Galdini Raimundo. Escravidão e nostalgia no Brasil: o banzo. *Revista latinoamericana de psicopatologia fundamental*, São Paulo, v. 11, n. 4, p. 735-761, 2008. (Supl.) Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rlpf/a/XsH4RvsvCmxJzydsfgTgvKS/abstract/?lang=pt>. Acesso em: 11 ago. 2020.
- OLIVEIRA, Marianna T. de; WINOGRAD, Monah; FORTES, Isabel. A pulsão de morte contra a pulsão de morte: a negatividade necessária. *Psicologia Clínica*, v. 28, n. 2, p. 69-88, 2016.
- RAMOSE, Mogobe. A importância vital do “Nós”. *Revista Instituto Humanitas Unisinos*, ed. 353, 2010. Disponível em: <https://www.ihuonline.unisinos.br/artigo/3688-mogobe-ramose>.
- RATTS, Alex. *Eu sou atlântica*. Sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento. São Paulo: Imprensa Oficial, 2006.
- RIBEIRO, Ronilda Iyakemi. *Alma africana no Brasil: os iorubás*. São Paulo: Oduduwa, 1996.
- ROSA, Miriam Debieux. *Psicanálise, política e cultura: a clínica em face da dimensão sócio-política do sofrimento*. Tese (Livre-docência) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015.
- RUDGE, Ana Maria. *Trauma*. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.

SANTOS, Kwame Yonatan Poli dos *et al.* *Por um fio: uma escuta das diásporas pulsionais*. Tese (Doutorado em Psicologia) – Pontifícia Universidade de São Paulo, São Paulo, 2022.

SELIGMANN-SILVA, Márcio. História como Trauma. *In: M. SELIGMANN-SILVA e A. Nestrovski (org.). Catástrofe e Representação*, São Paulo: Escuta, 2000, p. 73-98.

SIMÃO, A. R. F. Azevedo, Célia Maria Marinho de. Onda Negra Medo Branco. O negro no imaginário das elites do século XIX. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987. *Estudos Ibero-Americanos*, v. 15, n. 2, p. 405-406, 1989. Disponível em: <https://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/iberoamericana/article/view/30460>. Acesso em: 8 abr. 2023.

SOUZA, Neusa Santos. *Tornar-se negro: ou as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social* (1983). São Paulo: Schwarcz, 2021. (Selo Companhia das Letras).

VERÍSSIMO, Tânia Corghi. O racismo nosso de cada dia e a incidência da recusa no laço social. *Percurso*, p. 41-52, 2021.

O racismo estrutural na transmissão psíquica

Uma análise psicanalítica

Alessandra Carvalho Vieira da Silva
Eduardo Portela

A partir de conceitos da Psicanálise, este texto analisa o racismo como elemento presente nas transmissões psíquicas através das gerações. Para essa abordagem, foi adotada a concepção de que o racismo no Brasil é estrutural, construído ao longo de séculos de exploração dos corpos negros. O racismo organiza a sociedade que naturaliza a exclusão dos negros nos locais de poder, destinando a seus corpos diversas formas de violência. Supomos que essa estrutura interfira na constituição subjetiva desses sujeitos, sendo objeto de transmissão psíquica em seus primeiros laços e vínculos afetivos, uma vez que são repassados os conteúdos intergeracionais através das tradições, leis, rituais, crenças, de forma escrita ou oral nas relações em conjunto com o repasse de conteúdos transgeracionais, os quais estão relacionados ao não-dito, ao não-representado, ao recaiado, que passa por um processo de tentativa de apagamento e esquecimento. Em ambas as formas de transmissão, o traumático e a violência estão presentes: seja na tradição que condena e oprime por meio de leis e crenças; seja pelo não representado que conduz à repetição compulsiva de violências. Assim, indicamos o conceito de *Nachträglichkeit* que nos colocará diante das noções de traumático – que se manifesta a posteriori, repetindo um passado que não passa – e de memória – que é instável e passível de transformações. Enquanto de um lado o texto indica a importância dos laços parentais como possibilidade de transformação, de outro lado, indica a necessidade de uma construção histórica que nos conduza a sair do esquecimento e a construir uma memória histórica que fure a estrutura social que violenta determinados corpos.

Ecos geracionais

O ponto de partida deste texto é a voz, em forma de poesia, de uma mulher negra:

A voz de minha bisavó
ecoou criança
nos porões do navio.
Ecoou lamentos
de uma infância perdida.
A voz de minha avó
ecoou obediência
aos brancos-donos de tudo.
A voz de minha mãe
ecoou baixinho revolta
no fundo das cozinhas alheias
debaixo das trouxas
roupagens sujas dos brancos
pelo caminho empoeirado
rumo à favela
A minha voz ainda
ecoa versos perplexos
com rimas de sangue
e
fome.
A voz de minha filha
recolhe todas as nossas vozes
recolhe em si
as vozes mudas caladas
engasgadas nas gargantas.
A voz de minha filha
recolhe em si
a fala e o ato.
O ontem – o hoje – o agora.
Na voz de minha filha
se fará ouvir a ressonância
O eco da vida-liberdade.

(Evaristo, 2008)

A poesia de Conceição Evaristo, intitulada *Vozes-mulheres*, aponta para um passado que se faz presente por meio de vozes que perpassam cinco gerações de mulheres. Cada uma delas carrega marcas da escravidão, de acordo com seu contexto histórico e social. Essas marcas são feridas abertas que compõem tanto as histórias particulares, familiares, quanto as estruturas sociais brasileiras. Os versos apresentam a história de violência e exploração que se traduz pelo sequestro de corpos negros, pelo derramamento de sangue, pelas infâncias perdidas, pela fome e pelas vozes caladas.

As diferentes vozes se unem por uma história construída a partir de elementos transmitidos entre as gerações, nos quais estão as vivências traumáticas que repercutem na

constituição psíquica e social desses indivíduos. Freud (2010 [1937-1939]) designou o termo “heranças arcaicas” para nomear esses elementos transmitidos. Sendo assim, a cadeia relacional do poema de Conceição Evaristo percorre o processo traumático que faz eco em gerações futuras, as quais estão marcadas na pele pelas tragédias do sofrimento sociopolítico, caracterizado pelo silenciamento de suas vozes, e lançadas ao lugar de resto social (Rosa, 2018). O resgate dessas vozes ecoadas refletem, ainda hoje, a violência da escravidão, e faz-se essencial para a historicização e a visibilidade da população negra.

Nesse sentido, temos atravessamentos entre diferentes campos: aquilo que se constitui singularmente; aquilo que se dá nas relações primordiais e familiares; e o que diz respeito ao campo social e histórico. Dessa forma, tensionamos a ideia de que há fronteiras bem definidas entre o individual/singular e o social/histórico, e ratificamos a noção de que não há sujeito sem alteridade, ou melhor, o sujeito se constitui pela alteridade (Safatle, 2012). Portanto, nos valemos da metáfora da banda de moebius para indicar a indeterminação entre o interno-externo ao sujeito (Chatelard; Portela, 2021).

Com este horizonte, pode-se dizer que estão contidos diferentes campos no poema: do individual/singular, ao considerarmos a narradora; do familiar e sua história geracional, ao analisarmos a história da família; e, por fim, do social, quando levamos em consideração que a realidade relatada faz parte de um contexto coletivo, de uma realidade social. É nesse sentido que buscou-se trabalhar no presente capítulo a articulação entre algo que diz respeito ao sujeito, mas que está implicado em uma realidade social.

A cultura e a civilização seriam criações humanas que amenizariam essa condição de desamparo. Dessa forma, ao falarmos em sobrevivência, podemos fazer um recorte e nos referir a sujeitos que, historicamente, estão mais suscetíveis à vulnerabilidade e a revivência traumática do desamparo. Sujeitos que estão mais expostos às três principais fontes de mal-estar que Freud (Freud, 2020 [1930]) propõe: a fragilidade do corpo; ao ambiente externo; e aos conflitos em relação ao Outro,⁵ ou seja, três vulnerabilidades. No Brasil, um recorte de classe, gênero e raça denuncia quem são os mais vulneráveis (Oliveira, 2019).

Com o conceito de transmissão psíquica, tendo como suporte as noções de transgeracionalidade e intergeracionalidade, foi observado que há elementos de estruturas sociais que são transmitidas pelas gerações. Isso se dá através, também, da parentalidade e da formação dos primeiros laços do sujeito. Com esses conceitos estabelecidos, avancemos para o próximo tópico.

⁵ Primeiramente, no que diz respeito à fragilidade do próprio corpo, nos referimos a um corpo que está suscetível ao desamparo, que muitas vezes não têm acesso aos serviços de saúde, ou os próprios serviços de saúde não o atendem. Um exemplo disso é discutido em Oliveira (2019), onde a autora aponta que 60% da mortalidade materna ocorre entre mulheres negras, enquanto 34% ocorre entre mulheres brancas. Assim, infere-se a questão racial, mas também o recorte de classe social. No que diz respeito ao ambiente externo, podemos citar o racismo ambiental, em que os impactos dos desastres sociais e ambientais recaem, consistentemente, nas classes mais vulneráveis, correspondendo, em extensa maioria, à população negra. E, por fim, citamos os conflitos interpessoais como causa de mal-estar e sofrimento psíquico.

Alguns apontamentos sobre a parentalidade e a transmissão psíquica

A constituição psíquica é formada a partir do relacionamento com um outro humano. Retomando casos emblemáticos como o de Victor de Aveyron, uma criança selvagem encontrada sozinha em uma floresta na França no século XVIII, é possível perceber a importância da intersubjetividade na formação subjetiva. Os anos sem contato humano, tornaram as tentativas de aprendizagem da língua e o processo de comunicação tarefas frustradas para Victor. Casos como esse demonstram que nenhum humano se humanizou sem a relação com outros seres humanos. Como um grupo social menor, a família seria o lugar privilegiado onde o bebê interage com outras pessoas, pois contém a interação física onde o ambiente atende às suas necessidades, e a interação psicológica que é a base para a formação de sua subjetividade. O bebê deve “estar com” para se tornar humano, em uma relação em que possa se sentir compreendido e assim compreender o outro, partilhando estados mentais em uma comunicação primitiva (Houzel, 2010).

Ao longo da história, a estrutura e as funções dos membros da família sofreram inúmeras modificações, seguindo as transformações da modernidade. Felippi e Itaqui (2015) apontam mudanças na estrutura familiar a partir da Revolução Francesa. A família pré-moderna era regida pelo sistema patriarcal, tendo como principal função transmitir o patrimônio. Já na idade moderna, a família é a estrutura base da sociedade, passando a imperar o que chamamos de família nuclear: pai, mãe e filhos. As famílias monogâmicas, com consentimento mútuo e com o ideal de amor, começam a ser privilegiadas a partir desse período. O lugar da mulher fica marcado pela organização do lar e cuidado do casamento e filhos, com a ascensão do amor romântico e o mito do amor materno. O lugar da criança também é modificado: agora não sendo mais um pequeno adulto, mas sim o futuro da nação. Para que esse futuro aconteça, o Estado passa a dar importância para a educação e a saúde. O papel da mulher é essencial para essa nova economia política, pois ela é a responsável pelo investimento doméstico, enquanto o pai é o provedor financeiro. Temos então a tríade isolada e autocentrada, conhecida também como família burguesa, modelo ideal que passa a ser almejado.

Organizações diferentes do modelo de família burguesa foram marginalizadas, sendo vistas e abordadas como famílias desestruturadas. Transformações contemporâneas datadas da metade do século XX trouxeram a perda da força simbólica do casamento com a possibilidade de divórcio. O uso de métodos mais eficientes de controle de gestações, as novas configurações dos papéis de gêneros, as conquistas das mulheres no mercado de trabalho, a oficialização de uniões homoafetivas, com filhos ou não, e outras tecnologias de reprodução são alguns dos exemplos dessas mudanças. Definir “família”, pensando nos novos acertos contemporâneos, torna-se uma tarefa difícil e complexa a ser pensada sob a luz dos valores burgueses. Podemos entendê-la por laços consanguíneos (englobando assim várias gerações) ou por adoção, ou casamento. Para alguns, a família

estaria em decadência, porém Roudinesco (2003) reafirma que ela está em constantes modificações, adaptações e reinvenções.

As diversas organizações de família, com todas as mudanças culturais e os desenvolvimentos tecnológicos, não extinguem a necessidade do humano para a constituição de novos sujeitos em qualquer época. Um humano que erotizará o corpo da criança, transmitindo heranças geracionais e a introduzindo no laço social (Iaconelli, 2019). Enfatizamos a necessidade do humano, da parentalidade. Como nos lembra Garrafa (2020), gerar e parir não garantem o lugar parental. Todo bebê deve ser adotado por um adulto que entrará na posição parental em uma atitude, um ato de assumir a função de mãe ou pai.

A definição de parentalidade abarca toda a complexidade das funções maternas e paternas no desenvolvimento da criança, além da inserção no laço social, que inclui o processo de produção de discursos e as condições de desenvolvimento e construção subjetiva de uma nova geração (Gorin *et al.*, 2015). A parentalidade não pode ser pensada isolada no tempo e espaço, como se houvesse uma maneira de evitar ou controlar o processo de transmissão. Não é possível um higienismo psíquico, que afastaria as novas gerações de traumas transgeracionais, ou, até mesmo, de qualquer forma de sofrimento e mal-estar. Não é possível uma transmissão livre de ruídos, pois aqui estaríamos apagando o próprio sujeito que se deparará com o estranho em sua formação psíquica (Iaconelli, 2020).

O processo de transmissão psíquica – entendida como “[...] fazer passar um objeto de identificação, um pensamento, uma história, afetos de uma pessoa para outra [...]” (Trachtenberg, 2006, p. 4) – é inevitável nas relações de comunicação primitiva entre a parentalidade e o bebê que se humaniza, como também em fenômenos de paixões de massa, na ideia da criança que acredita que seus pais conhecem seus pensamentos, assim como nas experiências religiosas.

Freud (2010, [1914-1916]) coloca a criança como elo individual na cadeia de transmissão geracional, de forma que todo bebê, inevitavelmente, entra em contato com heranças, que são os objetos de transmissão. A relação com outras estruturas envolve a identificação de questões que podem ou não ser encontradas no campo do trauma. É esse processo de transmissão que vincula o sujeito de forma semelhante às gerações anteriores por meio da herança, o que afeta seu processo de formação.

As heranças geracionais são mobilizadas a partir do contato do adulto com a criança, que desperta antigos materiais psíquicos de experiências e fantasias que irão interferir na sua relação de cuidado, remetendo a sua história pregressa (Golse, 2019). Para Freud (2010 [1914-1916]), a criança carrega em si a esperança de corrigir a história infantil dos pais. O mundo fantasioso dos adultos, construído a partir de seu lugar na cultura e de seu próprio investimento narcísico, tornam-se elementos importantes na recepção desse novo sujeito. Memórias e sentimentos são revisitados e a criança herda um legado de fantasias construídas pelos adultos a partir de experiências traumáticas infantis. Essas experiências e expectativas anteriores influenciam a relação entre eles e, no processo de transmissão, a criança tem um lugar no romance desenvolvido (Ciccone, 2014).

O *infans* é investido em uma tarefa que faz parte da transmissão dos fantasmas parentais, incorporando expectativas passadas, tanto conscientes quanto inconscientes. De um lado, temos a transmissão do que é dito e escrito nas leis, tradições culturais, manifestadas pelos rituais, costumes, pelas crenças e pela moral de uma determinada sociedade ou família. A esta forma de transmissão dá-se o nome de intergeracional (Trachtenberg, 2005). A transmissão intergeracional está no reino da fantasia, tradição e história, e vem no sentido de vínculo, pois é possível uma diferenciação do sujeito em relação ao que lhe é transmitido. Ou seja, aquilo que é herdado de uma geração para a outra é passível de transformação a partir do que já lhe é dado (Trachtenberg, 2005). Ela faz parte das transformações geracionais ocorridas tanto entre relações familiares, parentais, quanto em relação às transformações que atingem os campos sociais e culturais. Nessa forma de transmissão psíquica, portanto, compreende-se que algo que se transforma carrega em si traços de seu passado, mas não se traduz como uma cópia daquilo que já foi.

Por outro lado, temos a transmissão psíquica transgeracional. Ela se refere ao que é transmitido a partir do esquecimento; da não-história; dos não-ditos; sem representação; passível à repetição compulsiva. Pode-se dizer que aquilo que é transmitido e não é elaborado psiquicamente, é passado entre as gerações por um saber-não-sabido. Nela encontramos, a partir da história de um grupo ou família, o que não foi representado, ou seja, da ordem do traumático não-elaborado (Trachtenberg, 2005).

De acordo com o conceito de transgeracionalidade proposto pela autora, aquilo que não é elaborado, ou devidamente simbolizado, também é passível de transmissão entre sujeitos. Destaca-se “a idéia de que no inconsciente de um sujeito se enquista uma parte do inconsciente de um outro, que o vem habitar como um fantasma, assim como o mandato imperativo que o ancestral faz pesar sobre a sua descendência” (Trachtenberg, 2005, p. 124). Assim, podemos pensar na transmissão entre gerações daquilo que nem ao menos é conhecido simbolicamente, dito e nomeado – aquilo da ordem do não-dito. As relações raciais se configuram nesse campo, encobertas pelo mito da democracia racial.

Uma análise do racismo estrutural no Brasil

As palavras de Conceição Evaristo, contêm gerações parentais permeadas pela dor de vivências as quais foram atravessadas por violências, denotam como a negritude pode ser um fator a mais de angústias. O mal-estar advindo das gerações anteriores sofreu transformações ao longo da história familiar. Passando dos porões de um navio, pela exploração dos escravizados, até o trabalho doméstico e precarizado. Apesar das transformações no que diz respeito ao campo sócio-histórico, fruto de organizações sociais e luta por direitos, restos do passado se preservaram. Ou seja, a voz das diferentes gerações ainda ecoa sofrimento.

As vivências individuais estão inseridas no laço social, logo não podemos pensar que a parentalidade negra não carrega medos em relação às violências direcionadas aos seus corpos. O racismo pode trazer para a parentalidade a sensação de incapacidade de proteção, visto os episódios de violência que foram alvo no decorrer da vida. O mal-estar relacionado ao racismo perpassa a negação com o mito da democracia racial. O discurso que o racismo não existe é confrontado com a experiência do sujeito que vivência no seu cotidiano o racismo estrutural enraizado e invisibilizado (Munanga, 2017).

O racismo opera de maneira complexa em nosso país, indo além da injúria racial dirigida de uma pessoa para outra. Ele está enraizado nas instituições e estrutura sociais. Almeida (2019) aponta como racismo é estrutural, pois é naturalizada a exclusão do negro em locais de poder nas organizações sociais. A população negra está presente em lugares de encarceramento, morte, pobreza e exclusão. Tal naturalização faz com que não haja comoção com o excesso de mortes de pessoas negras nos noticiários ou mesmo que não nos questionemos o número de famílias negras em situação de vulnerabilidade social.

O racismo estrutural escondido no mito da democracia racial opera como um instrumento ideológico e de controle social. A naturalização do racismo estrutural se fortalece por meio de um processo de constituição de subjetividades. Os meios de comunicação, a indústria cultural e as instituições educacionais restauram constantemente ideias que moldam o imaginário social numa perspectiva racista.

Uma pessoa não nasce branca ou negra, mas torna-se a partir do momento em que seu corpo e sua mente são conectados a toda uma rede de sentidos compartilhados coletivamente, cuja existência antecede à formação de sua consciência e de seus efeitos” (Almeida, 2019, p. 53).

Enfrentando o racismo estrutural, a transmissão parental transgeracional poderá conter significações presentes no mito negro proposto por Souza (1983), no qual uma cadeia de significados sociais onde o sujeito preto é definido como irracional, feio, ruim, sujo, exótico, submisso, superpotente (fisicamente e sexualmente, endossando a crença de animalidade), incivilizado, sem valores e sem humanidade. Constituído de imagos fantasmáticos, o mito negro está na nossa formação social, fazendo parte das heranças parentais. Com uma transmissão de significação contidos no mito negro, a criança negra poderia se identificar com ódio pelo próprio corpo, interferindo na construção do corpo erótico criativo necessário para o trabalho e perpetuando um lugar de submissão e exclusão social (Rosa, 2018).

Mudanças no laço social são essenciais para modificar a relação entre a história de cada um e o lugar discursivo pertencente aos sujeitos negros, transformando o mal-estar social a partir de valores e da história e resgatando os sujeitos à crença de não ter lugar social (Rosa, 2020).

A temporalidade do trauma e a construção histórica

A Psicanálise nos indica, desde o conjunto conceitual que forma sua teoria até suas recomendações técnicas, a importância do processo de elaboração psíquica através da fala. Freud, no texto *Construções em análise* (1996 [1937]), assinala a importância do processo de construção e reconstrução em análise. O autor compara o trabalho de um psicanalista ao de um arqueólogo, o qual, a partir de ruínas, documentos e fragmentos arqueológicos, compõe e constrói uma história: a partir de fragmentos de sua memória, em associação ao presente, o sujeito elabora acontecimentos traumáticos passados que não estavam simbolizados/significados e constrói sua própria história enquanto sujeito.

De acordo com as teorias do trauma na Psicanálise, destaca-se o conceito de temporalidade do trauma. Para que haja uma ruptura traumática é necessário, ao menos, dois momentos: um acontecimento excessivamente intenso que impossibilite ao sujeito qualquer tipo de elaboração; e um segundo acontecimento, que carregue traços que possibilite a rememoração do primeiro acontecimento, e aí sim, o sujeito significa o primeiro acontecimento enquanto algo insuportável, intensamente sofrido (Portela, 2023).

Portanto, há uma descontinuidade e indeterminação da significação dos acontecimentos no decurso da vida de uma pessoa, ou seja, as memórias estão sujeitas a mudanças em suas formas e significações. Por exemplo: um acontecimento, no presente, pode ser vivido de forma apática ou sem compreensão dos fatos ocorridos, mas, posteriormente, pode ser significado como algo terrivelmente sofrido. De acordo com Safatle, a rememoração “estaria muito mais próxima da possibilidade de dissolução de causalidades fechadas através de reinscrições contínuas: *Há uma performatividade própria a todo ato de lembrar*” (2012, p. 209). Assim, o processo de elaboração psíquica e construção em análise se dá a partir das significações – ou reinscrições – contínuas, não havendo uma memória plena.

Dessa forma, destaca-se que compreender as manifestações do racismo estrutural na sociedade brasileira e nomeá-las, significá-las, nos indica algum horizonte de transformação. Através da possibilidade de significação e historicização das violências raciais, o traumático que é transmitido intergeracionalmente pode ser inscrito e lembrado com a função de não repetição das mesmas violências. Neste sentido, violências que foram vividas, mas que não foram significadas, podem passar por este processo elaboração e tradução – rompendo a transmissão inter/transgeracional. Este processo deve ser feito pelos diversos campos: seja pela parentalidade; ou por meio de uma construção histórica de uma sociedade, que reconheça e lembre daquilo que não pode ser repetido.

Por fim, a escuta psicanalítica frente ao desamparo social pode ser um resgate do sujeito do desejo, quebrando os processos de manutenção de situações de vidas na posição de resto social. A ética psicanalítica rompe com o discurso social de dominação do outro e perpetuação da pobreza, segregação e racismo (Rosa, 2020). Podendo ser, assim, um espaço que possibilitaria um novo processo tradutivo para expansão desse corpo erótico. Intenções e apoio a iniciativas coletivas como as clínicas sociais, programas sociais de

inclusão escolar e no mercado de trabalho são resgates que podem contribuir com a reparação histórica necessária para a população negra no Brasil.

Retornando ao poema de Conceição Evaristo: “na voz de minha filha; se fará ouvir a ressonância; O eco da vida-liberdade”. Com este horizonte, a Psicanálise pode contribuir enquanto um campo que, a partir da fala e da voz, possibilite a escuta de vozes que ecoam uma transformação estrutural.

Referências

ALMEIDA, Silvio Luiz. *Racismo estrutural*. São Paulo: Pólen, 2019. (Coleção Feminismos Plurais).

CHATELARD, D. S.; PORTELA, E. Metodologia de pesquisa em Psicanálise: possíveis caminhos da Psicanálise na universidade. In: *Estratégias Metodológicas de Pesquisa em Psicologia Clínica: possibilidades e avanços*. 1. ed. Curitiba: CRV, 2021.

CICCONE, Albert. Transmission psychique et parentalité. *Cliopsy*, v. 11, n. 1, p. 17-38, 2014. Acesso em: 25 mar. 2023.

EVARISTO, Conceição. Vozes-Mulheres. In: *Poemas de recordação e outros movimentos*. 3. ed. Belo Horizonte: Nandyala, 2008.

FELIPPI, Geisa; ITAQUI, Luciara Gervasio. Transformações dos laços vinculares na família: uma perspectiva psicanalítica. *Pensando famílias*, v. 19, n. 1, p. 105-113, 2015. Disponível em: <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sciabstract&pid=S1679-494X2015000100009>. Acesso em: 25 mar. 2023.

FREUD, Sigmund. Introdução ao narcisismo. In: *Introdução ao narcisismo: ensaios de metapsicologia e outros textos (1914-1916)*. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Schwarcz, 2010. (Selo Companhia das Letras).

FREUD, Sigmund. Moisés e o Monoteísmo. In: *Moisés e o Monoteísmo: esboço de Psicanálise e outros trabalhos (1937-1939)*. Tradução: Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

FREUD, Sigmund. O mal-estar na cultura (1930). In: *Cultura, sociedade, religião: o mal-estar na cultura e outros escritos*. Tradução: Maria Rita Salzano Moraes. 1. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2020.

GARRAFA, Thais. Primeiros tempos da parentalidade. In: TEPERMAN, Daniela; GARRAFA Thais; IACONELLI, Vera (org.). *Parentalidade 1*. São Paulo: Autêntica, 2020, p. 55-69. (Coleção Parentalidade & Psicanálise).

GOLSE, Bernard. O que o bebê transmite aos adultos. *Cadernos de Psicanálise CPRJ*, v. 41, n. 41, p. 11-20, 2019.

GORIN, Michelle Christof *et al.* O estatuto contemporâneo da paternidade. *Revista da SPAGESP*, v. 16, n. 2, p. 3-15, 2015.

HOUZEL, Didier. *La Transmission psychique: Parents et enfants*. Paris: Odile Jacob, 2010.

IACONELLI, Vera. [Dossiê] Parentalidade e Vulnerabilidade. *Revista Cult*, n. 251, 19 nov. 2019. Disponível em: <https://revistacult.uol.com.br/home/dossie-parentalidade-e-vulnerabilidades/>. Acesso em: 25 mar. 2023.

IACONELLI, Vera. Sobre as origens: muito além da mãe. In: TEPERMAN, Daniela; GARRAFA Thais; IACONELLI, Vera (org.). *Parentalidade 1*. São Paulo: Autêntica, 2020, p. 11-19. (Coleção Parentalidade & Psicanálise).

MUNANGA, Kabengele. *As ambiguidades do racismo à brasileira*. In: KON, Noemi Moritz; SILVA, Maria Lucia da; ABUD, Cristiane Curi (org.). *O racismo e o negro no Brasil: questões para a Psicanálise*. São Paulo: Perspectiva, 2017.

OLIVEIRA, Tamiz Lima. Mulheres negras e maternidade: um olhar sobre o ciclo gravídico-puerperal. *Cadernos de gênero e diversidade*, v. 5, p. 12-23, 2019. Acesso em: 25 mar. 2023.

PORTELA, E. *O ciclo da violência intrafamiliar na teoria psicanalítica freudiana: o Nachträglichkeit no trauma e na fantasia*. Dissertação (Mestrado em Psicologia Clínica e Cultura) – Instituto de Psicologia, Universidade de Brasília, Brasília, 2023.

ROUDINESCO, Elisabeth. *A família em desordem*. 1. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2003.

ROSA, Miriam Debieux. *A clínica psicanalítica em face da dimensão sociopolítica do sofrimento*. 2. ed. São Paulo: Escuta/Fapesp, 2018.

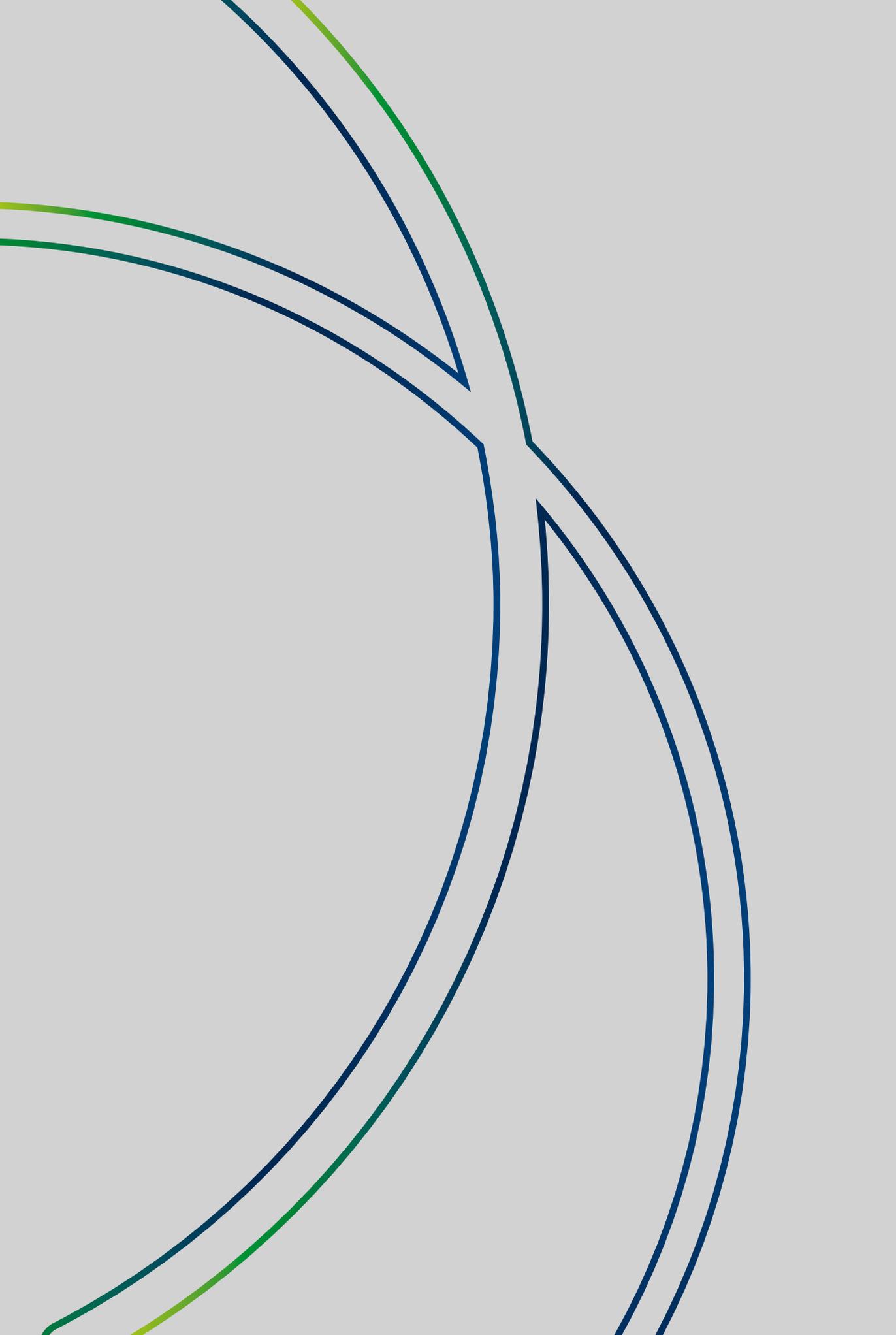
ROSA, Miriam Debieux. Passa anel: família, transmissão e tradição. In: TEPERMAN, Daniela; GARRAFA Thais; IACONELLI, Vera (org.). *Parentalidade 1*. São Paulo: Autêntica, 2020. (Coleção Parentalidade & Psicanálise).

SAFATLE, Vladimir. *Grande Hotel Abismo: por uma reconstrução da teoria do reconhecimento*. 1. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

SOUZA, Neusa Santos. *Tornar-se negro: as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social*. 2. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1983.

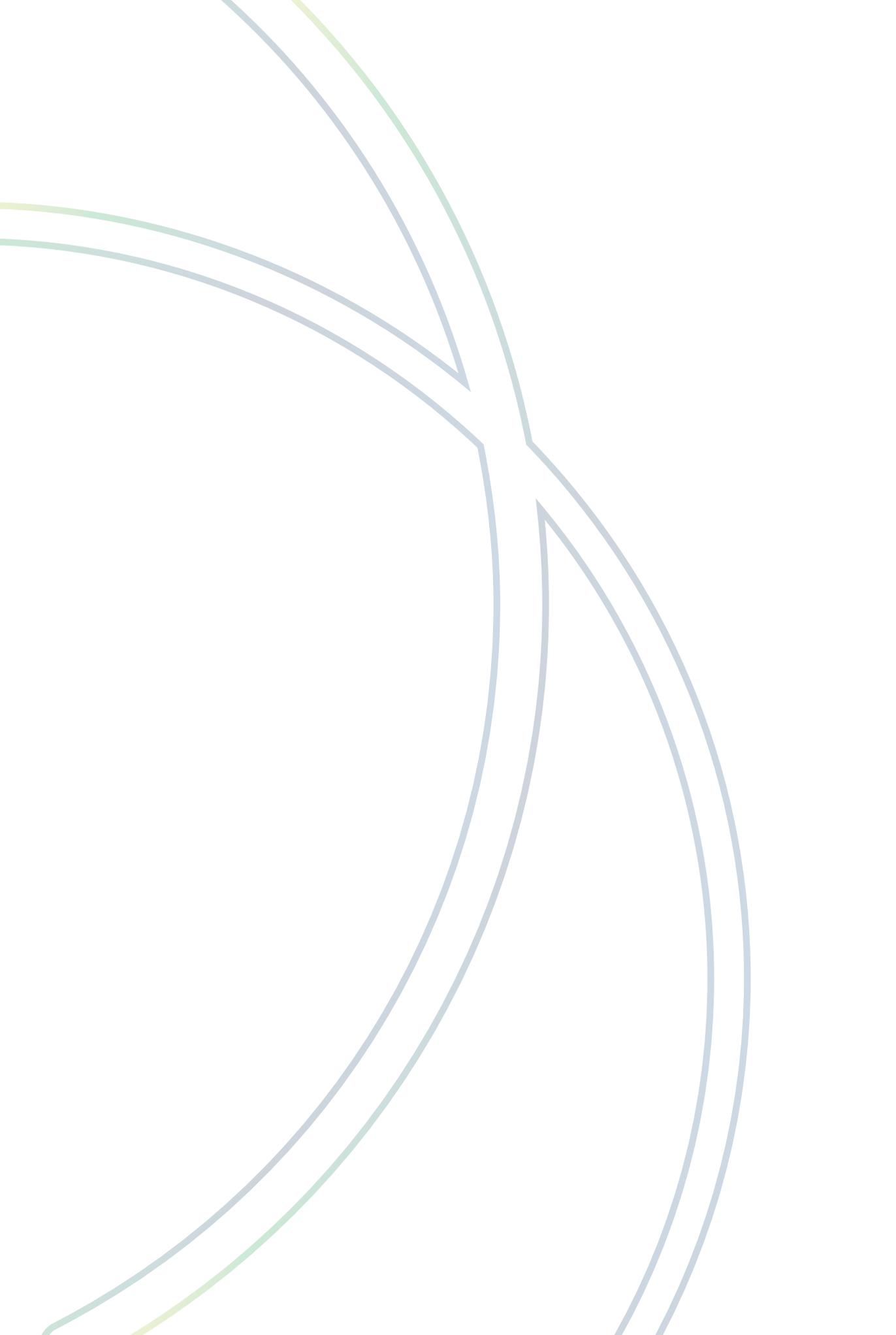
TRACHTENBERG, Ana Rosa Chait. Trauma, transgeracionalidade e intergeracionalidade: uma transformação possível. In: *Transgeracionalidade – de escravo a herdeiro: um destino entre gerações*. 1. ed. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2005.

TRACHTENBERG, Ana Rosa Chait. A força da transmissão entre gerações e o transgeracional: reflexões aos 150 anos do nascimento de Freud. *In: A força da transmissão entre gerações e o transgeracional: reflexões aos 150 anos do nascimento de Freud*, 2006, p. 18-18.



Psicanálise, arte, literatura e cultura

Parte III



Maternidade: única saída para a feminilidade?

Reflexões sobre o mito do amor materno em A filha perdida, de Elena Ferrante

Jéssica Nayara Cruz Pedrosa
Isadora Fane Carvalho e Silva Lustosa

O presente capítulo visa ilustrar os impasses da função materna para além da identificação com a lógica da boa mãe e com o mito do amor materno a partir da análise da obra *A filha perdida*, de Elena Ferrante (2016). Objetivou-se discorrer sobre a construção do mito do amor materno para repensar as saídas da feminilidade na sociedade contemporânea sob a luz da psicanálise de Freud e Lacan, e, então, correlacionar essa reflexão com a narrativa de Ferrante e de suas personagens na obra analisada.

A construção do mito do amor materno

Pensar a maternidade aponta para múltiplas direções, uma vez que as construções e imagens que a palavra “mãe” evoca não são universais. Na contemporaneidade, no entanto, constrói-se um mito que totaliza a figura materna e a confere um aspecto sagrado, um mito ocidental⁶ de mãe santificada ou boa mãe que fundamenta diversos imperativos sociais sobre o lugar e a função da mulher. Várias autoras (Badinter, 1985; Serrurier, 1993; Motta, 2015; Zanello, 2018) se debruçaram sobre essa temática, traçando contornos sobre aspectos de gênero, identidade e desejo.

“Ser mãe” e “ser mulher” são dois lugares que muitas vezes aparecem entrelaçados no imaginário popular. Contudo, como se constrói essa mitologia em torno da mãe? Qual relação há entre essa idealização materna e a organização social patriarcal vigente? É possível pensar a mulher para além da maternidade? Essas são algumas das questões

⁶ A partir do século XVIII, com a ascensão da burguesia e de novas organizações sociais, vários discursos (médico, político, filosófico e religioso) convergem para a exaltação do amor materno, a partir da necessidade de uma nova organização familiar, onde o cuidado dos filhos é conferido à mulher. Pelo imperativo da sobrevivência das crianças, a autoridade paterna é deslocada ao amor materno (Badinter, 1985).

propostas pelas autoras como ponto de partida para o presente artigo. Com base numa releitura sobre a construção do mito materno no Ocidente, analisou-se a obra *A filha perdida*, de Elena Ferrante, para pensar o lugar da mulher e os imperativos maternos que a sociedade moderna impõe.

O lugar de mãe como mulher casada com filhos é uma construção ainda recente, que remonta há aproximadamente três séculos, quando as novas organizações sociais burguesas, durante a Pós-revolução industrial, passaram a conferir às mulheres a responsabilidade pelo cuidado dos filhos por motivos econômicos. No entanto, essa mãe como personagem tridimensional, em relação ao homem e aos filhos, é um fato psicológico antigo. Desde a Antiguidade, textos sagrados hindus, como os Vedas, Bramanas e Sutas, concebem o pai como o chefe de família. Na Roma Clássica esse sistema perdurou, visto que a mulher possuía posição jurídica muito inferior ao homem (Badinter, 1985).

Com o avanço das ciências demográficas, o Estado passou a reconhecer a necessidade de mão de obra e do poder de guerra. A alta taxa de mortalidade infantil era um problema. Nesse contexto, a maternidade passou a ser exaltada como um dom da mulher, um serviço e um fim para a sua existência. Segundo Zanello (2018), uma sedução narcísica tratou de convencer a mulher, sem precisar obrigá-la, ao lugar exaltado da boa mãe e a se tornar esse ser mítico responsável pelos cuidados dos filhos. Esse discurso, que Zanello (2018) nomeia um “empoderamento colonizado”, sustenta a opressão de gênero e a diferença de papéis sociais.

Já com a industrialização, estabeleceu-se um modelo de divisão de gênero no trabalho, no qual a mulher é associada às práticas de cuidado, à geração e à criação dos filhos. Essa realidade social se instaurou a partir da luta dos sexos, na qual um exerce dominação sobre o outro. Badinter (1985) reconta a importância dos valores cristãos e da Igreja para a manutenção do patriarcado e do lugar de inferioridade que a mulher ocupa em relação ao homem.

Conforme a autora, apesar da mensagem de Cristo partir de um discurso igualitário, que marido e mulher deveriam ter direitos e deveres iguais em relação aos filhos,⁷ o desenvolvimento e a manutenção da teologia cristã, a partir de suas raízes judaicas, reforçaram a autoridade do marido e a organização patriarcal da sociedade. Obras cristãs como Gênesis e Epístola aos Efésios de São Paulo influenciam bastante na representação de inferioridade feminina. Assim como outrora fez Aristóteles na Roma Antiga, São Paulo recomendava às mulheres a modéstia e o silêncio, proclamando que, assim como a Igreja era sujeita a Cristo, as esposas deveriam se assujeitar aos seus maridos.

⁷ Como exemplo, na França do século XIII, que conferiu uma série de direitos às mulheres de classes superiores, com o desenvolvimento do direito romano, reduzindo significativamente a influência da Igreja e do direito canônico. Do século XVI ao XVIII, a autoridade paterna recuperou seu estatuto político e a posição de superioridade do homem foi legitimada. Há um essencialismo que confere à diferença sexual aspectos naturalizantes e ontológicos (Badinter, 1985).

Percebe-se que a carência ontológica da mulher, propagada desde a Idade Clássica com Aristóteles, é reforçada com a posição teológica que legitima a autoridade dos homens. No caso da França, por exemplo, esse poder é legitimado com o advento do Código Civil. Após o século XVIII, no período Napoleônico, o poder do marido é duplamente reforçado com o fundamento de invalidez da mulher e com a necessidade de uma direção única na família (Badinter, 1985).

De acordo com Motta (2015) e Serrurier (1993), os mitos fazem parte de nosso patrimônio cultural e o mito da “boa mãe” sempre foi eficaz para a manutenção dos costumes familiares e a distribuição de papéis conforme o gênero. Há um forte apelo à função biológica da maternidade para a construção do mito materno e, ainda que cada época apresente um modelo particular do que é ser mãe, esse modelo é defendido conforme os interesses sociais e econômicos. “A ideologia da maternidade vivida ainda em nossos dias confere a todas as mulheres a capacidade ‘natural’ de amar os filhos e deles cuidar, sem restrições” (Motta, 2015, p. 81).

O mito da “boa mãe”, segundo Serrurier (1993), é profundamente enraizado em nossa sociedade e prejudica as mulheres. A autora enfatiza a importância do mito para a estruturação familiar, sobretudo em seu caráter de negação do Nada e da morte, uma vez que ele segue agindo no sistema familiar sem considerar as mudanças sociais e subjetivas que a sociedade vivencia ao longo dos séculos. O que perdura no inconsciente desse grupo é a representação de uma maternidade toda, isto é, de uma mulher que é toda maternal, que existe apenas para os filhos – símbolo de abnegação e generosidade.

Outro aspecto curioso desse mito é a virgindade associada à imagem da mãe. Desde a Antiguidade, idealiza-se uma personagem materna coberta de virtudes, incluindo a virgindade, a única que com a gravidez poderia ser perdida. A veneração da mulher virgem confere também à mãe o ideal de pureza, de perfeição e de intocabilidade. Uma vez que a relação sexual segue na condição de tabu e de pecado para boa parte da população, a mãe virgem sustenta o lugar de castidade absoluta da mulher (Serrurier, 1993).

É a partir desse aspecto do mito que Serrurier (1993) defende um modelo feminino universal tão prejudicial a todas as mulheres. A mãe-toda não deixa espaço para que possa advir, para além do ideal, a subjetividade de cada mulher. Se há uma mãe boa, virgem e ideal, ela existe em detrimento de uma mulher que seja má, sexualizada, dividida e não-toda. Diante disso, questiona-se a partir da Psicanálise quais seriam as saídas possíveis para o feminino mediante o imperativo da maternidade no tópico a seguir.

Maternidade: única saída possível para a mulher?

Os escritos de Freud sobre a feminilidade e a mulher são escassos e controversos. Ainda que boa parte do desenvolvimento de sua obra seja atribuída aos estudos provenientes da clínica com as histéricas, Freud só começou a mostrar algumas hipóteses mais exclusivas sobre o psiquismo feminino nos artigos de 1924 e 1925, *A dissolução*

do Complexo de Édipo e *Algumas consequências psíquicas da distinção anatômica entre os sexos*, respectivamente.

No primeiro artigo, Freud (1976 [1924]) fala sobre o complexo de castração no menino a partir de uma etapa específica do Édipo, quando este perceberia na menina a falta do órgão genital. O medo da castração seria fundamental para que o menino internalizasse a Lei Paterna e se identificasse com o pai. No caso da menina, por já se ver castrada, a angústia seria proveniente da possibilidade de perda do amor parental. Freud introduz com isso o que viria mais tarde a ser compreendido como inveja do pênis (*Penisneid*). A menina substituiria o desejo de ter o pênis do pai (para compensar a sua condição castrada) com o desejo de lhe dar um filho e, mais tarde, de ter ela própria um filho.

No artigo *Sobre a sexualidade feminina*, Freud (2020 [1931]) discorre sobre a diferença do Complexo de Édipo na menina e no menino a partir da explanação do desenvolvimento psíquico pré-edípico na relação da menina com a mãe. Muitas das críticas que o autor recebe, em especial de feministas, como Irigaray (2017), partem de concepções abordadas nesse texto e se debruçam no fato de que Freud estaria atribuindo uma negatividade à mulher a partir de uma visão binária e anatômica.

Freud (2020 [1931]) usa termos como “superioridade do homem e sua própria inferioridade” (p. 291), “a menininha faz a descoberta de sua inferioridade orgânica” (p. 294), e, ainda, “quando a menininha, à visão do genital masculino, percebe seu próprio defeito” (p. 295) para explicar o que seria o desenvolvimento normal da feminilidade, isto é, a saída do Complexo de Édipo no qual a filha rivalizaria com a mãe e escolheria o pai como objeto de amor. Essa escolha terminológica é contraditória, uma vez que ao explicar a relação do pênis com o falo, Freud (2020 [1933]) está falando de posições simbólicas na linguagem e não de mera anatomia.

Freud (2020 [1931]; 2020 [1933]) também recorre à relação da filha com a mãe diversas vezes para explicar a feminilidade. Ele teoriza que há três orientações para o desenvolvimento da mulher a partir do Édipo: a neurose, a identificação com um caráter masculino e a posição masoquista ou feminina. A mãe (ou quem exercesse essa função) seria um eixo central para a saída feminina, pois a filha a culparia por “não tê-la concebido com um genital correto, isto é, por tê-la parido como mulher” (Freud, 2020 [1931], p. 296) e então poderia abandoná-la, entre outros desenganos, como objeto amoroso principal.

Para Irigaray (2017), se a inveja parte do órgão masculino, então Freud reproduz uma lógica hierárquica na qual o homem é superior à mulher a partir de sua anatomia. O autor não pensaria a mulher a partir de suas próprias especificidades, mas a partir do corpo do homem, assim, haveria um só sexo em questão – o masculino. Para a autora, é necessário que a mulher fale de si em seus próprios termos, para além dos significantes fálicos aos quais a Psicanálise está habituada a discursar.

É importante ressaltar o contexto histórico no qual Freud escreve essas teorias, como pontua Irigaray (2017) ao considerar a Era Vitoriana, as fortes repressões sexuais, a criminalização da homossexualidade e a tendência biologizante de tomar a anatomia

como verdade científica. Freud está inserido num contexto cultural que possivelmente o faz atribuir o “brincar com boneca” a uma preferência feminina, sem considerar a influência social sobre isso e os papéis de gênero que anos depois seriam problematizados por Butler (2016). Sugerindo que a maternidade seria a saída normal para o desenvolvimento psíquico feminino, Freud (2020 [1933]) corrobora com a estrutura patriarcal de seu tempo.

Ainda assim, suas considerações foram muito relevantes para que o gênero pudesse ser pensado para além do sexo biológico. Antes que Beauvoir (1967, p. 9) pudesse contribuir com o famoso aforismo “ninguém nasce mulher: torna-se mulher”, Freud (2020 [1933], p. 318) deixou claro que a mulher não é determinada por sexo anatômico: “encontramos muito o que estudar nesses indivíduos humanos que, por possuírem genitais femininos, são caracterizados, manifesta ou predominantemente, como femininos”, afirmando que não cabe à Psicanálise dizer o que a mulher é, uma tarefa quase impossível, mas sim “pesquisar como ela se torna mulher”.⁸

Lacan abre ainda mais o conceito de feminilidade, pois não esgota a temática feminina e a coloca no campo da linguagem. No retorno a Freud, ele retoma a noção de falta mas, sobretudo, não se limita à teoria do falo. Segundo Quinet (2012, p. 59), “Lacan formulou a partilha dos sexos não a partir do atributo peniano que dividiria os seres em portadores ou privados do pênis, mas a partir da função fálica”. Ou seja, para além de uma condição anatômica, as posições, feminino e masculino, estão relacionadas a sua entrada no campo da linguagem.

Ainda que Lacan (1972), assim como Freud (2020), não consiga (e nem pretenda) responder a todas as questões acerca do feminino, ele apresentou grandes contribuições ao seu enigma. Em *O aturdito*, ele vai além do que de fato é o falo e trabalha a noção de desejo e de gozo. Aqui, não ousaremos nos debruçar sobre todos os conceitos trabalhados na obra, mas de fato o que nos interessa é que Lacan se aproxima de uma grande característica que distingue a posição feminina, o gozo feminino.

Na medida em que Lacan não abre mão da hipótese de que a mulher, se assim quiser, ao optar pela maternidade, pode então ocupar uma posição fálica, ter o filho estaria relacionado ao gozo fálico e não ao gozo feminino, “o gozo fálico, como gozo do Um, é gozo localizado, limitado e fora do corpo” (Soler, 2005, p. 36). Eis aqui o impasse. A maternidade, então, poderia deixar de fora o gozo feminino? Uma vez que “ser mãe” é ocupar uma posição fálica e, portanto, masculina, onde se pode localizar o “ser mulher”? Colette Soler vai nesta direção:

o ser mãe resolve essa falta através do ter, sob a forma do filho, substituto do objeto fálico que lhe falta. No entanto, o ser mulher da mãe não se resolve inteiramente no ter fálico substitutivo, como afirmei. Justamente na medida

⁸ É válido questionar de que forma também o “tornar-se mulher” diz respeito a uma mitologia que confere ao feminino um estatuto mediante um homem, à maternidade ou mesmo a outras mulheres. Para Wittig (1992), para quem o humano deve ser considerado para além de toda categoria sexual, deve se fazer de tudo para não se tornar mulher.

em que seu desejo diverge para o homem, é mais a ser ou a receber esse falo que a mulher aspira: a sê-lo, através do amor que faliciza, e a recebê-lo, por intermédio do órgão com que ela goza, mas, nos dois casos, ao preço de não o ter. Pobreza feminina! (Soler, 2005, p. 100).

Assim, Soler avança sobre a ideia de que o “ser mulher” não encontra saída pela via da maternidade e tampouco pelo enigma do feminino, conceito este inesgotável. Ao pensar o feminino, a Psicanálise, sobretudo a lacaniana, determinou o conceito como “não-todo”, uma vez que não há um significante único capaz de se inscrever no inconsciente que contemple e nomeie o que é “ser mulher” em sua totalidade.

A ideia da mulher “não-toda” opera como um saber furado e inesgotável, mas que possibilita inúmeras construções e possibilidades a partir disso. Na tentativa de mostrar que a busca do “ser mulher” no encontro com a feminilidade se trata de um processo inventivo, lançamos mão de uma reflexão a partir da obra *A filha perdida*, de Elena Ferrante (2016).

Ser mulher ou ser mãe? Impasses da função materna em *A filha perdida*

Ideais de como ser mãe, e como exercer essa função, são ensinadas ao longo de diversas gerações e impostos pelas mais diferentes culturas, mas no Ocidente, como afirma Badinter (1985), a maternidade ideal, que é ratificada pela Igreja, estaria relacionada a uma imagem de sacrifício e de abdição em nome dos filhos e da manutenção da família.

A maternidade torna-se, então, um papel gratificante, pois está agora impregnado de ideal. O modo como se fala dessa “nobre função”, com um vocabulário tomado da religião (evoca-se frequentemente a “vocação” ou o “sacrifício” materno) indica que um novo aspecto místico é associado ao papel materno. A mãe é agora usualmente comparada a uma santa e se cria o hábito de pensar que toda boa mãe é uma “santa mulher”. A padroeira natural dessa nova mãe é a Virgem Maria, cuja vida inteira testemunha seu devotamento ao filho (Badinter, 1985, p. 223).

Tal construção da maternidade, como um lugar santo e de devoção absoluta, contribui para o silenciamento da mulher e de seu próprio desejo. Melhor dizendo, a função materna barra, em alguma medida, um ideal de feminilidade. No romance *A filha perdida*, de Ferrante (2016), é possível reconhecer os impasses da função materna para além da identificação com a lógica da boa mãe e do mito do amor materno. A obra traz luz para o debate sobre a representação da mulher na sociedade e suas escolhas, não somente como mãe.

A personagem que nos guia a uma reflexão sobre a maternidade com questões ambivalentes, é Leda, uma professora universitária e intelectual com quase cinquenta anos. A esta altura, ela já se vê, de certa maneira, livre das obrigações maternais, uma vez que suas duas filhas já são adultas e moram em Toronto, no Canadá. “Senti-me milagrosamente desvinculada, como se um trabalho difícil, enfim concluído, não fosse mais um peso sobre meus ombros” (Ferrante, 2016, p. 8).

Na trama, Leda resolve passar as férias de verão sozinha, em uma praia no litoral da Itália. A professora, que busca um local tranquilo onde possa ler e descansar, encontra na cidade de veraneio, no entanto, outras figuras que a fazem revisitar memórias de sua maternagem. A professora visita a mesma praia que outra grande família napolitana escolheu para passar as férias. A família, curiosa e barulhenta, causava certa repulsa na personagem. Mas duas figuras dentro dessa dinâmica familiar causavam fascínio. Uma jovem mãe e sua filha: Nina e Elena.

Leda assiste diariamente, durante as férias na praia, como Nina e Elena brincam e se relacionam. A menina, que tinha uma boneca, brinca de ser mãe e cuida de Nani (a boneca) com zelo e com um cuidado devocional. Os cuidados da menina Elena com sua boneca eram resultado, podemos assim dizer, do que foi aprendido e/ou reproduzido do que é ser mãe. Elena, brincando, reproduz o que sua mãe faz na tentativa de ser a boa mãe. Como Zalberg (2003) nos bem lembra em seu livro *A relação mãe e filha*, “a criança procura identificar-se com esse ‘algo’ que a mãe deseja, sem mesmo saber o que é”. A Mãe, filha e a boneca, eram inseparáveis.

A boneca da criança Elena tem um papel fundamental no desenrolar da trama, mas é a identificação da personagem Leda com Nina, a jovem mãe que conheceu na praia, e as memórias que esse encontro faz emergir, que aqui nos interessa. São os efeitos desta identificação que são capazes de ilustrar a ambiguidade presente na maternidade, ou nas palavras das respectivas personagens, a sensação de “desnortamento” e “despedaçamento” (Ferrante, 2016, p. 145) do que é ser mãe.

Algo em Nina, para além da maternidade, escapa, e é isso que em Leda traz identificação e fascínio. Nina vive sua maternidade, mas também sua sexualidade e o frescor da juventude. Ela representava “o seu papel de mãe jovem e formosa” e, ainda assim, era uma mãe presente e zelosa para a filha. Já Leda havia deixado suas filhas quando crianças aos cuidados do pai para apostar em sua carreira profissional e em seu próprio desejo, ficando ausente por três anos: “eu fui embora. Abandonei-as quando a maior tinha seis anos e a menor, quatro” (Ferrante, 2016, p. 83).

Leda, durante o período em que fica ausente, faz o caminho inverso ao que se propõe a ideia da mãe suficientemente boa, bem como à figura da mãe que abdicou dos seus prazeres e realizações em prol da família e filhos. Leda aposta em seu próprio desejo e opta por viver sua carreira e sexualidade, sem as barreiras e compromissos da maternidade. Até certo ponto ou, pelo menos, durante o período que julgou ser importante, mas em contrapartida foi julgada como uma mãe que não ama suas filhas, afinal de contas:

a falta de amor é, portanto, considerada como um crime imperdoável que não pode ser remido por nenhuma virtude. A mãe que experimenta tal sentimento é excluída da humanidade, pois perdeu sua especificidade feminina. Meio monstro, meio criminosa, tal mulher é o que poderíamos chamar de ‘erro da natureza’ (Badinter, 1985, p. 275).

Mas, ainda assim, Leda se permitiu ser mulher, para além do ser mãe. E é esse o desejo que ela reconhece também na jovem mãe, Nina. A decisão de Leda revela que a sua função enquanto mãe não poderia ser sua única realização e, para dar conta de um desejo feminino (algo que lhe faltava, mesmo sem saber o que de fato era), ela cede das obrigações do ser mãe. Ela constrói, ao seu modo, uma saída possível.

Segundo Soler (2013, p. 128), a aposta no desejo feminino cria uma ausência na função materna, “na medida em que é mulher, a mãe não é toda para seu filho”. Assim, o amor materno em sua completude e devotamento absoluto se torna um mito. Bem dizendo, há de se tornar! Pois sabemos da importância da barra que separa a mãe de sua criança e a castra para a constituição do sujeito.

Repensar a maternidade como única saída para a realização feminina é aqui nossa questão central. Em *A filha perdida*, Ferrante nos apresenta personagens femininas com impasses na feminilidade, sexualidade e maternidade. Afinal de contas, são mulheres que questionam a abdição de carreiras, escolhas e desejos em prol da constituição da família. É um convite para repensar: na medida em que se é mãe, a mulher é não-toda?

Soler (2013, p. 38) em *O que Lacan dizia das mulheres*, afirma, ainda, que para a mulher lhe resta algo que não se conclui, pois “no essencial, porém, o dom do filho só raramente permite fechar a questão do desejo”. Ou seja, ao contrário da construção do mito do amor materno em que a maternidade é colocada como algo “instintivo” e a mulher só encontra completude e satisfação na função materna, é possível dizer que a mulher permanecerá incompleta.

A construção do mito do amor materno sustentou, geração após geração, a falsa ideia de uma plenitude alcançada com os sacrifícios do matinar. Contudo, Leda e Nina, as personagens de Ferrante, apostaram na falta e na incompletude. Desmistificaram a maternidade como única fonte de felicidade e realização e mostraram que as alegrias de ser mãe não eram suficientes.

É estar diante desses impasses do desejo de ser e de matinar que faz com que as personagens nomeiem as sensações que lhes acompanham de “desnorreamento” e de “despedaçamento”. A maternidade e a feminilidade passam a ser um processo inventivo, e em seus processos pessoais, as personagens tentaram responder “O que quer uma mulher?”, pergunta essa que a função materna não pode deixar se apagar.

Considerações finais

Ao longo de uma análise histórica a partir da sociedade ocidental, foi possível evidenciar uma tentativa permanente de delimitar o que é a mulher e qual sua função social e política, atrelando a ela o “destino” de gerar, cuidar dos filhos e de atuar na manutenção da família. Percebeu-se com isso que, especialmente a partir da Revolução Industrial, com o advento de novas configurações de trabalho e de família, reforçou-se uma antiga disputa entre os sexos, inserida numa lógica patriarcal, na qual o homem deve ter soberania e poder sobre

a mulher, a quem cabem os cuidados da família a partir de uma leitura anatômica e biologicizante sobre o que seria a função do feminino na cultura.

A narrativa difundida com o cristianismo, ao atrelar a maternidade ao sagrado e a mulher a uma submissão ao marido, fortaleceu ainda mais esse ideal de maternidade e servidão voluntária a ser atingido pela mulher perante a sociedade. A “Sagrada Família” e a “Virgem Maria” tornaram-se referenciais nesta realidade social, sobretudo para a mulher, a quem a maternidade se torna um imperativo e uma questão de identidade e de reconhecimento.

Nesta direção, coube-nos questionar o que restava então para a mulher e se a sua realização se daria apenas pela via da maternidade. Na tentativa de responder a essas questões, investigando saídas para o feminino para além da maternidade, debruçamo-nos sobre algumas contribuições psicanalíticas ao tema em Freud e em Lacan. A partir disso, com a reflexão sobre os impasses da maternidade e do desejo feminino em *A filha perdida*, as personagens de Ferrante nos fizeram mergulhar na ambivalência do que é o maternar e se, dentro de um ideal social da mãe-toda, existiria espaço para “ser mulher” e se dedicar aos seus desejos que não são maternais.

Considerando o contexto histórico em que Freud formulou sua teoria acerca da sexualidade e se dedicou aos estudos sobre o feminino, percebeu-se a influência que o modelo patriarcal de família teve em algumas colocações do autor sobre a distinção anatômica dos sexos. Mas apesar de sua teoria, até certa medida, ter reforçado os discursos patriarcais de sua época, ao sugerir a maternidade como destino para a mulher, a importância e a grandiosidade do trabalho de Freud são incontestáveis. Suas contribuições ampararam os futuros estudos acerca da mulher, uma vez que não esgotou tal temática e ainda abriu um olhar atento ao feminino como enigma.

Lacan, em sua releitura de Freud, contribuiu ao distinguir a teorização da mulher (identidade) e a do feminino (posição). Para além da diferença anatômica, Lacan vai em direção a uma diferenciação do masculino e do feminino como uma posição no campo da linguagem. Sua teoria conseguiu especificar o que seria, até então, a maior diferença na posição feminina: o gozo feminino. Uma singularidade.

Foi, sobretudo a partir das formulações de Soler (2005) e Quinet (2012) sobre a teoria lacaniana que se tornou possível entender o desejo de “ser mãe” como, primordialmente, um gozo fálico (o que aqui nos remete à Freud), e não como um gozo feminino. Ou seja, Lacan, sem a pretensão de concluir acerca do feminino e da mulher, não exclui a teoria freudiana sobre a falta, mas avança sobre ela. O que ele propôs foi a necessidade de repensar a ideia da maternidade como único destino para a mulher, pois somente ela não daria conta de responder a complexidade da questão acerca de seu desejo.

A obra de Ferrante (2016), na mesma direção, permitiu percorrer a ideia de que o desejo da mulher é de uma dimensão diferente, que está para além da maternidade, assim como a teoria psicanalítica que propõe pensar a temática do feminino como inconclusiva e enigmática. Com isso, não se pretendeu dar um fechamento sobre o desejo feminino, mas, sim, levantar questões acerca de como o mito do amor materno limita as mulheres.

Leda e Nina, personagens da obra, mostraram-nos outras representações do “ser mãe”. Exerceram a maternidade, dentro de suas limitações, mas sem abrir mão de um desejo feminino (mesmo que sem a noção do que de fato se tratava na singularidade de cada uma). *A filha perdida* nos apresentou mulheres não-todas, cientes de uma falta e dentro de um processo inventivo para exercer a maternidade, e, em alguma medida, dar conta de um desejo outro.

Referências

- BADINTER, Elisabeth. *Um amor conquistado: o mito do amor materno*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1985.
- BEAUVOIR, Simone de. *O segundo sexo*. 2. ed. Difusão Europeia do Livro, 1967, v. 2.
- BUTLER, Judith. *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2016.
- FERRANTE, Elena. *A filha perdida*. Tradução: Marcello Lino. 1. ed. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2016.
- FREUD, Sigmund. A dissolução do complexo de Édipo (1924). In: *Edição Standard Brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1976, v. 19, p. 215-224.
- FREUD, Sigmund. Algumas consequências psíquicas da distinção anatômica entre os sexos (1925). In: *Edição Standard Brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1976, v. 19, p. 301-320.
- FREUD, Sigmund. Sobre a Sexualidade Feminina (1931). In: *Obras incompletas de Sigmund Freud: amor, sexualidade, feminilidade*. São Paulo: Autêntica, 2020.
- FREUD, Sigmund. A feminilidade (1933). In: *Obras incompletas de Sigmund Freud: amor, sexualidade, feminilidade*. São Paulo: Autêntica, 2020. 1936
- IRIGARAY, Luce. *Este sexo que não é só um sexo: sexualidade e status social da mulher*. São Paulo: Senac, 2017.
- LACAN, Jacques. O aturdido (1972). In: *Outros escritos*. Rio de Janeiro: Zahar, 2003.
- MOTTA, Maria. *Mães abandonadas: a entrega de um filho à adoção*. São Paulo: Cortez, 2015.
- QUINET, Antonio. *Os Outros em Lacan*. Rio de Janeiro: Zahar, 2012.
- SERRURIER, Catherine. *Elogio às mães más*. São Paulo: Summus, 1993.
- SOLER, Colette. *O que Lacan dizia das mulheres*. Tradução: Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.
- WITTIG, Monique. *The straight mind and other essays*. Boston: Beacon Press, 1992.
- ZALCBERG, Malvine. *A relação mãe e filha*. Rio de Janeiro: Campus-Elsevier, 2003.
- ZANELLO, Valeska. *Saúde mental, gênero e dispositivos: Cultura e Processos de Subjetivação*. Curitiba: Appris, 2018.



Considerações sobre a criação

Entre Antonin Artaud e a Psicanálise

Antonio Trevisan
Ana Giulia de Araújo Conte
Roberto Medina
Márcia Cristina Maesso
Valéria Brisolará

A noção de criação é, a um só tempo, fundamental e enigmática para a Psicanálise. Fundamental, pois a problemática da criação está intimamente ligada à sublimação (Freud, 2015 [1908]), um dos destinos da pulsão, conceito sobre o qual se sustenta todo o edifício freudiano. Enigmática, uma vez que Freud jamais elaborou um conceito para a criação e para a criatividade, fornecendo, principalmente, indícios e instrumentos para investigar suas manifestações. A questão da criação e da arte, no entanto, atravessaram a obra freudiana e constituem um importante ponto de conexão entre a Psicanálise e outros campos do saber.

O objetivo deste trabalho é explorar o campo da criação na obra de Sigmund Freud e no ensino de Jacques Lacan, ensaiando aproximações com o trabalho de Antonin Artaud, poeta, ensaísta político, dramaturgo, roteirista, ator de teatro e de cinema e artista plástico, cuja pluralidade técnica compõe um profícuo campo de investigação. Sua vasta obra constitui importante contribuição para tratar das forças psíquicas presentes na disposição propriamente humana para a criação, quer tratemos da criação artística, quer de outras modalidades da criação na vida cotidiana.

Para pesquisar o problema do motor dos processos criativos, Freud (2015 [1908]) voltou-se às brincadeiras infantis, nas quais identificou uma atividade poética: “toda criança brincando se comporta como um poeta, na medida em que ela cria seu próprio mundo, melhor dizendo, transpõe as coisas do seu mundo para uma nova ordem, que lhe agrada” (p. 54). Considerou, assim, que a disposição artística é um desdobramento das brincadeiras infantis, aproximando a arte das experiências primordiais do humano e elencando o fato de que o trabalho do poeta/fazedor (*Dichter*, em alemão) consiste em retomar o caráter de

invenção presente no brincar/jogar. Tal abordagem do problema consistiu em uma das tentativas freudianas de versar sobre o tema da criação artística, cujo interesse de investigação percorre sua obra. O retorno de Jacques Lacan ao texto freudiano também reconhece o saber do poeta e sua posição diante do analista, afirmando que “a única vantagem que um psicanalista tem o direito de tirar de sua posição, sendo-lhe esta reconhecida como tal, é a de se lembrar, com Freud, que em sua matéria o artista sempre o precede” (Lacan, 2003 [1965], p. 204).

Abordaremos a criação compreendendo-a como a produção do sujeito para trazer o suporte de continuidade entre o interno e externo na vida anímica. Didier-Weill (2016, 2012) tratou da temática a partir das Artes do Teatro e da Poesia. O autor, seguindo o ensinamento de Lacan, pensa o problema da criação para além da sublimação no sentido freudiano, aquele de uma saída pulsional na sexualidade. Lacan e Didier-Weill avançaram com os questionamentos sobre a natureza da pulsão, relacionando a atividade das forças pulsionais ao traço criacionista decorrente das exigências de satisfação. Ou seja, a força para produção tem como origem a própria natureza da pulsão.

Chamamos atenção para a face mais arcaica da criação, aquela dos primórdios da atividade psíquica, ocorrida na infância, naquilo que comporta a estranheza do advir no mundo. Nos primórdios da constituição, o corpo do bebê é submetido ao desconhecido, o que exige o emprego de forças psíquicas que viabilizem a ligação do corpo ao mundo, operação que possibilita a formação do aparelho psíquico. Desde o princípio, portanto, o campo da criação se instaura e se refere à própria complexidade do tornar-se humano como forma de subjetivação.

Partimos do conceito de pulsão (Freud, 2016 [1905]), no qual repousa a condição *sine qua non* para qualquer tipo de produção, uma vez que a pulsão exige uma medida de trabalho (*Arbeit*, em alemão) e de investimento para a construção de elementos que façam o suporte do humano – ou seja, que faça operar a passagem do animal ao humano. Podemos dizer que os termos do trabalho da pulsão é fazer força para manter seu fluxo contínuo, daí tamanha exigência de trabalho. A criação, portanto, é derivada desse empenho.

A classificação empregada por Freud das forças pulsionais e suas respectivas atividades diferenciou pulsão de vida e pulsão de morte, Eros e Tânatos. Eros tem a função de ordenar e conservar, produzindo um tipo de agrupamento dos elementos experimentados pela psique no corpo, visando a constituição de alguma ordem que possibilite existir. À pulsão de morte cabe a função de aniquilar qualquer excitação que dê trabalho ao aparelho psíquico, impulsionando ao ponto zero de excitação. Sem adentrar nas querelas dualísticas, tais forças advindas das pulsões exigem um trabalho para se aproximar de seu objetivo.

A vasta atividade de Antonin Artaud (1948-1896) na escrita, na pintura e na encenação, possibilita evidenciar as forças em jogo no psiquismo para a produção artística e do pensar, nos arranjos operados pela força pulsional que, uma vez ligada a representantes, serve de motor aos processos criativos, estéticos e artísticos. A atividade de Artaud, conhecida por estar em relação íntima com seu adoecimento, configura-se como um tipo de saída aos impasses que o desencadearam. Artaud foi internado várias vezes em diferentes ocasiões, sendo o período de nove anos consecutivos (1937-1946), o mais extenso. Retornou ao

subúrbio de Paris, em 1946, onde, depois, foi encontrado morto em seu quarto, em 4 de março de 1948. Autor de obras marcantes como *O teatro e seu duplo* (*Le théâtre et son double*), de 1938, e o texto performático e radiofônico *Para acabar com o julgamento de deus* (*Pour en finir avec le jugement de dieu*), de 1948. Seus escritos expressam a ousadia de inscrever um lugar de existência e de seu projeto político-ideológico-estético:

não se trata de assassinar o público com preocupações cósmicas transcendentais. O fato de existirem chaves profundas do pensamento e da ação segundo as quais todo espetáculo é lido é coisa que não diz respeito ao espectador em geral, que não se interessa por isso. Mas de todo o modo é preciso que essas chaves estejam aí, e isso nos diz respeito (Artaud, 2006 [1938], p. 79).

Convém sublinhar que, devido à relação do trabalho do poeta com a linguagem e à gravidade de seu adoecimento, seria arriscado, do ponto de vista teórico, conceber a noção de sublimação como decorrente de mecanismos neuróticos e do recalque. A exploração se justifica, todavia, por alargar as investigações da sublimação não apenas como um destino pulsional, mas como um traço na origem, o trabalho da produção como em si satisfatório. Assim, a criação pode comparecer tanto na via sublimatória, cujo resultado é produção do objeto, descarga de tensão, quanto como força empregada no movimento constitucional do sujeito.

A condição protagonista de Artaud quanto à criação situa-se no emprego visceral e vulcânico que faz da linguagem, entrelaçando a ela condições que estão para além do sentido socialmente compartilhado, ao sustentar sua posição singular diante da existência. A criação, a partir do uso da linguagem para além de sua função metafórica, indica a invenção de Artaud; ele a maneja integrando a presença da diferença, não de modo a tornar incompatível com a existência da língua, mas fazendo da distinção de sentido o centro de sua produção. Tal manejo da língua revela algo de sublimatório na medida em que pode conduzi-lo a algumas saídas diante do sofrimento que o assolava e que o movia, ao mesmo tempo.

Nessa perspectiva, a força pulsional utilizada na criação nos conduz ao conceito de sublimação, cuja teorização por Freud se deu de modo bastante impreciso. O psicanalista inferiu, por sua vez, que a sublimação consiste na atividade de criar meios para a satisfação pulsional, a qual é sempre parcial, desviando-se da dimensão sexual. Trata-se do endereçamento a outros objetos, como a propensão intelectual, desportiva ou artística, que trariam satisfação: “a sublimação é um processo atinente à libido objetual e consiste em que o instinto se lança a outra meta, distante da satisfação sexual; a ênfase recai no afastamento ante o que é sexual” (Freud, 2010 [1914], p. 40).

A respeito da sublimação, convém destacar a complexidade e os enigmas de sua origem. Mijolla-Mellor (2005) entende que “a gênese de psique em sua capacidade de sublimar (*Fähigkeit zur Sublimierung*) depende simultaneamente das disposições constitucionais do indivíduo (força originária da pulsão sexual) e dos acontecimentos da infância” (p. 1.803).

As condições de adoecimento de Artaud indicam a inserção no rol dos fenômenos da psicose, o que constitui um índice para sua capacidade de produção, isto é, de criar destinos pulsionais, fazendo uso da linguagem numa posição incomum. Incomum, aqui, tomado num sentido *stricto*, caracterizado pela preservação do não sentido, pela insistência em presentificar na linguagem o intransmissível, em determinada perspectiva teórica.

Os últimos anos de sua vida foram também de intensa produção, nos quais Artaud escreveu cerca de quatro mil páginas nos seus mais de 400 *cahiers*. Era-lhe impossível parar de escrever tamanho desejo de “letra” (*lettre*), no sentido lacaniano. Trazia sempre consigo um caderno escolar no bolso interno do casaco. Mesmo nos nove anos que passou internado em clínicas psiquiátricas, em condições atroz, sob o regime de eletrochoques e terapias invasivas, Artaud mantinha uma interlocução através de cartas com respeitáveis intelectuais de seu tempo. O conteúdo é o mesmo de seus pequenos cadernos, no entanto, bastante reelaborados.

Claudio Willer (2019) evidencia que a forma de expressão preferida de Artaud era feita através das cartas, pressupondo um interlocutor e contrariando a noção tradicional de obra. Artaud trocou correspondências, durante um período de sua juventude, na década de 20, com o editor da *Nouvelle Revue Française*, Jacques Rivière, endereçando-lhe seus poemas com vistas a publicá-los. Rivière rejeitou a publicação dos poemas, mas a correspondência não parou por aí, de modo que, posteriormente, o editor manifestou vívido interesse em publicar as cartas trocadas por eles, nas quais Artaud declarava o que surgia em sua escrita para além dos cânones estabelecidos, como podemos ler em um trecho de uma de suas cartas:

essa dispersão dos meus poemas, esses vícios de forma, essa diminuição constante do pensamento, é preciso atribuí-la não a uma falta de exercício, de posse do instrumento que manjava, de desenvolvimento intelectual, mas a um colapso central da alma, a uma espécie de erosão, ao mesmo tempo essencial e fugaz, do pensamento (Artaud, 2017 [1924], p. 17).

Artaud testemunhou sobre a incidência do inconsciente na escrita, o que escapa ao sentido costurado pela consciência, pela racionalidade do pensamento. A “erosão do pensamento” abre um espaço vazio, permitindo a criação de outros sentidos e significações e a falta deles, não se limitando às categorias pré-existentes.

Ele estava submetido a uma imposição contínua de escrever, a um ímpeto em se manter na condição de criador (*Dichter*), uma vez diante da emergência da arte na construção do mundo. Observamos o trabalho psíquico ininterrupto que era também material para realizar suas obras. Sobre isso, Lacan (2010 [1954-1955]) declarou que “no homem, é a má forma que é prevalente. É na medida em que uma tarefa está inacabada que o sujeito volta a ela” (p. 114). É sobre o inacabado, e naquilo que manca, que Artaud empenha-se constantemente, sobre aquilo que insiste na vida do sujeito como um trabalho que não cessa de exigir. O campo da criação, embora se beneficie continuamente da arte e da estética, alcança também aquilo que envolve a própria constituição do humano, de modo que a manifestação do

impulso criador redunde em um entrelaçamento entre a pulsão e a linguagem, expressando a atividade psíquica da fantasia, no caso das neuroses, e do delírio, no caso das psicoses.

Do campo da criação, emergem os destinos do tornar-se humano e as saídas possíveis para estados de adoecimento. Isso porque Freud (2010 [1914]) pôde demonstrar que o psiquismo é submetido à necessidade de ultrapassar o narcisismo primário e colocar a libido em objetos, ideia que o remete aos versos de Heine: “a doença foi bem a razão; De todo o impulso de criar; Criando eu pude me curar, Criando eu me tornei são” (p. 29). Assim, a função da criação pode constituir um tipo de atenuação para a angústia que nos leva ao adoecimento, indicando um caminho possível para a invenção *sinthomática* e para a cura como forma de enovelar-se no sintoma e produzir algo desse ato.

Assim, admitimos a criação como uma possibilidade para ultrapassar a repetição na medida em que o motor criativo impele à diferença, à busca pelo acabamento para sua tarefa, fazendo não somente cessar a repetição, mas prescindir dela. A matéria de que o sujeito dispõe nessa criação é, ao mesmo tempo, a matéria e o instrumento simbólico.

Ao especular sobre as origens da criação, Lacan (2008 [1959-1960]) sublinhou os aspectos da pulsão de morte, advertindo que os efeitos seriam estratificados na linguagem, da qual o humano é simultaneamente produto e produtor: “a dificuldade é de não se precipitar sobre o fato de que o homem é o artesão de seus suportes” (p. 146). Artaud, como artesão da criação, ilustra, como é de seu estilo, a coisa manual, a fábrica da linguagem, insistindo numa posição inventiva decorrente da necessidade de construção de um pilar para fazer seu lugar no mundo. Podemos dizer que Artaud usa a palavra de modo singular, cujo esvaziamento de sentido o impele a sustentar-se numa produção para além do sentido. Encontramos, aqui, uma intersecção importante entre o trabalho poético de Artaud e o trabalho do psicanalista. O trabalho da criação, inerente à produção de Artaud e Lacan, reside na contínua tarefa de incluir a pluralidade de invenção com a palavra, possibilitando deslocamentos de sentido sem eliminá-lo ou recusá-lo, haja vista sua característica de ligação.

Acerca desse entendimento, Jacques Derrida (2011) questiona, no caso de Artaud e de sua produção, a fragmentação entre o discurso clínico e o discurso crítico ao mostrar que a “palavra soprada” (*le mot soufflé*, guardando as possibilidades semânticas para *soufflé* como *roubada* também), pois a severa separação entre a loucura e a obra ou pensamento do artista deve ser relativizada. Considera-se que há estruturas poéticas e estruturas psicológicas. Para Derrida, Artaud reivindica a singularidade de sua experiência, tornando-a indissociável de sua própria vida, havendo uma outra via de acesso, como se apresentasse uma unidade que não aceitou se dissociar. A palavra soprada/roubada, de acordo com Derrida, é a palavra que se distancia do corpo, materializando-se em obra, pois é a própria palavra sopra/roubada.

Lacan (2008 [1959-1960]) reiterou ainda que “a noção de criação deve ser promovida agora por nós, com o que ela comporta, um saber da criatura e do criador” (p. 150). A matéria da criação de Artaud é a linguagem; sua criação, o poema:

seus girassóis de ouro brônzeo estão pintados: eles estão pintados como girassóis e nada mais, mas para compreender um girassol natural é preciso agora recorrer a Van Gogh, do mesmo modo que para compreender uma tempestade natural, um céu tempestuoso, um prado natural, já não se pode fazê-lo sem recorrer a Van Gogh (Artaud, 1993, p. 72).

A poesia expressa a invenção que recorre à matéria da palavra. O delírio na psicose costuma encontrar condições particulares na poesia e no fazer poético para tomar a palavra num ato que atravessa o sentido e o coloca em suspenso – suspensão que sustenta as produções de seu estilo. Afinal, “nada é feito a partir do nada”, lembrou Lacan (2008 [1959-1960], p. 153).

A criação poética de Artaud alinha-se à metáfora do vaso usado por Lacan, que consiste em considerá-lo como “um objeto para representar a existência do vazio no centro do real que se acha a Coisa, esse vazio, tal como ele se apresenta na representação, apresenta-se efetivamente como um *nihil*, como nada” (p. 153). Esse vazio, do qual o humano é tributário desde sua entrada no mundo da linguagem não é, portanto, atributo da psicose ou da neurose, mas condição da existência, podendo nos fornecer potentes articulações ao campo comum da Psicanálise e das Artes, uma vez considerada a criação a partir da ausência. É por repousar nesse vazio que a criação recebe sua tessitura de endereçamento ao Outro da cultura. Nisto, reconhecemos o legado de Artaud no campo do teatro, no qual se observa uma insistência em fazer laço com o espectador, a partir do choque, como arte autêntica.

Considerações finais

Sobre a função do criador (*Dichter*), Lacan (2008 [1959-1960]), leitor de Freud, examinou: “a questão do criador em Freud é, portanto, saber a que se deve ser apenso, em nossos dias, daquilo que dessa ordem continua se exercendo” (p. 154-155), e liga a função de criador ao lugar da dita Psicologia das pulsões, da qual:

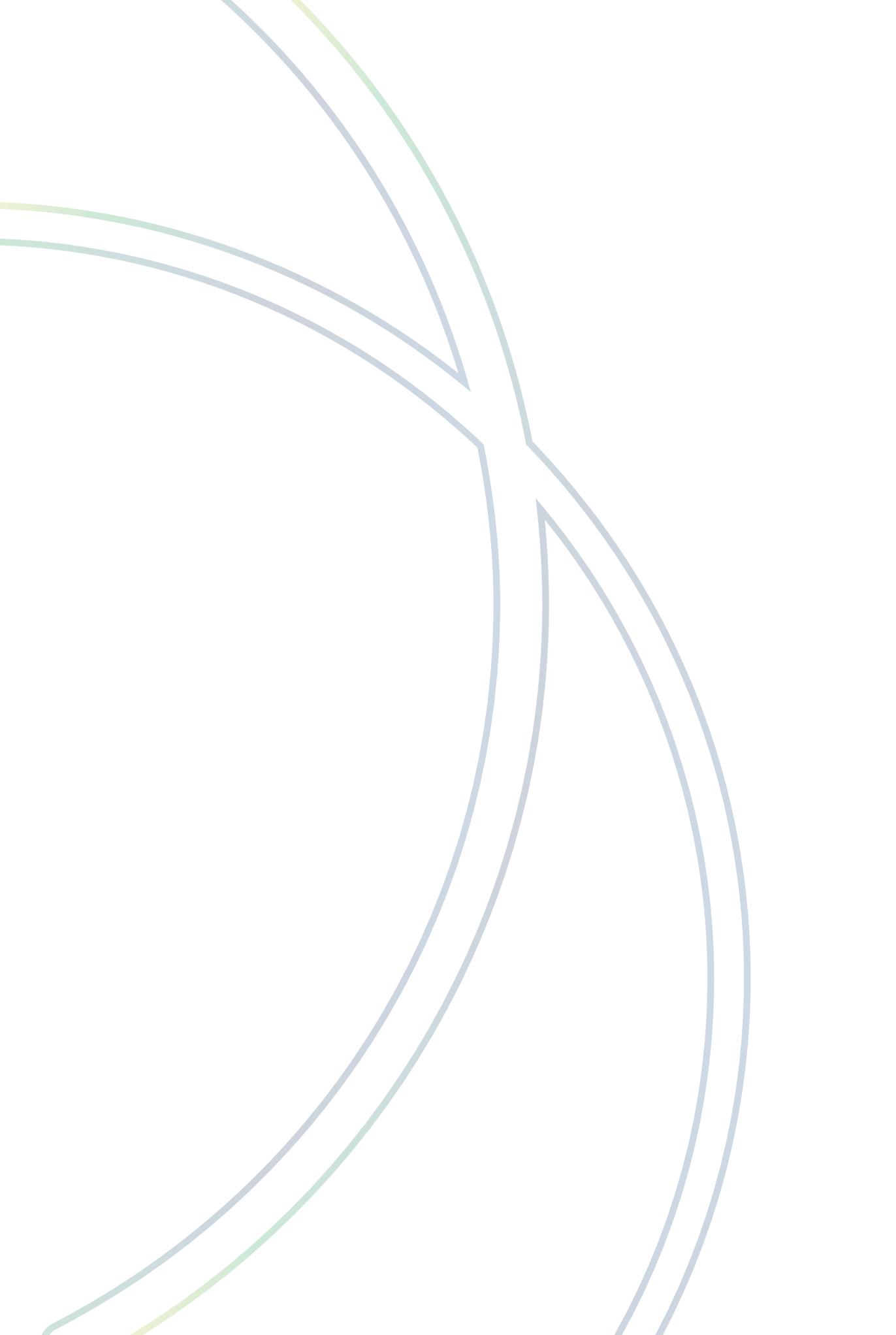
não pode de modo algum limitar-se a uma noção psicológica – é uma noção ontológica absolutamente fundamental, que responde a uma crise de consciência, que não estamos forçados a discernir plenamente, pois estamos vivendo-a.

Sendo assim, Artaud é um estandarte pulsional, situa-se no limite, cuja loucura e normalidade se entrelaçam e produzem obras como resultado de trabalho psíquico ou de suas tentativas. Como o próprio autor (2019, p. 37) afirma na junção entre a arte e o seu duplo, a vida: “o teatro é a encenação, muito mais cerimonial pode reencontrar, no plano do teatro, uma nova realidade; na medida em que cedem àquilo que se poderia chamar de tentação física da cena do que a peça escrita e falada”. Isso se dá pois o que se pensa e o que faz na criação artística cria laços entre poeta/criador, obra e espectador; disso tudo, pode surgir “uma nova realidade”, destruidora da possível realidade dogmatizada e robótica, desestruturando o mal-estar psíquico e cultural, seja pelo delírio, seja pela arte.

Podemos extrair de Artaud, portanto, valiosas lições que alargam a compreensão sobre a criação no campo da linguagem, cuja composição revela a força da pulsão como aquilo que se representa em diversas formas.

Referências

- ARTAUD, Antonin. *A perda de si: Cartas de Antonin Artaud* (1924). Tradução: Ana Kiffer e Mariana Patrício Fernandes. Rio de Janeiro: Rocco, 2017.
- ARTAUD, Antonin. *Van Gogh: o suicida da sociedade*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1993.
- ARTAUD, Antonin. *O teatro e seu duplo* (1938). São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- ARTAUD, Antonin. *Oeuvres*. Paris: Quarto Gallimard, 2004.
- DERRIDA, Jacques. *Escritura e diferença*. Tradução: Maria Beatriz Marques Nizza da Silva. São Paulo: Perspectiva, 2011
- DIDIER-WEILL, Alain. *Lacan e a clínica psicanalítica*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2012.
- DIDIER-WEILL, Alain. *Un mystère plus lointain que l'inconscient*. Paris: Aubier, 2016.
- FREUD, Sigmund. Além do princípio de prazer (1920). In: *Obras incompletas de Sigmund Freud: além do princípio de prazer*. Tradução: Maria Rita Salzano Moraes. Belo Horizonte: Autêntica, 2020, p. 57-220.
- FREUD, Sigmund. Introdução ao narcisismo (1914). In: *Sigmund Freud – obras completas*. Tradução: Paulo César Souza. São Paulo: Schwarcz, 2010, v. 12, p. 13-50. (Selo Companhia das Letras).
- FREUD, Sigmund. O poeta e o fantasiar (1908). In: *Obras incompletas de Sigmund Freud: arte, literatura e os artistas*. Tradução: Ernani Chaves. Belo Horizonte: Autêntica, 2015, p. 53-68.
- FREUD, Sigmund. Três ensaios sobre a teoria da sexualidade (1905). In: *Sigmund Freud – Obras completas*. Tradução: Paulo César Souza. São Paulo: Schwarcz, 2016, v. 6, p. 128-209. (Selo Companhia das Letras).
- LACAN, Jacques. Homenagem a Marguerite Duras pelo arrebatamento de Lol V. Stein (1965). In: *Outros escritos*. Tradução: Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 2003, p. 198-205.
- LACAN, Jacques. *O seminário, livro 2: o Eu na teoria de Freud e na técnica da Psicanálise* (1954-1955). Rio de Janeiro: Zahar, 2010.
- LACAN, Jacques. *O seminário, livro 7: A ética da Psicanálise* (1959-1960). Rio de Janeiro: Zahar, 2008.
- LACAN, Jacques. *O seminário, livro 11: Os quatro conceitos fundamentais da Psicanálise* (1964). Rio de Janeiro: Zahar, 2008.
- MIJOLLA-MELLOR, Shopie. Dicionário Internacional de Psicanálise. In: MIJOLLA, Alain (org.). Rio de Janeiro: Imago, 2005.
- WILLER, Claudio. *Escritos de Antonin Artaud*. Porto Alegre: L&PM, 2019.



A escrita de si freudiana

A construção como memória

Valéria Machado Rilho
Laene Pedro Gama
Daniela Scheinkman

O interesse pelo tema nasce da prática psicanalítica de escuta do sujeito. Sujeito que se produz na construção de uma história singular, sempre ficcional, como nos demonstra a transferência, mas cuja narração somente adquire seu significado histórico no encontro com a história coletiva enquanto discurso de sua família, de seu povo, de sua cultura. O que um indivíduo teria a ver com uma história que não viveu? Como ele se inclui numa história que não é particularmente sua, mas a de seus antepassados, de seu povo, de seu país?

Se, assim como Gagnebin (1999), não definimos aqui o gênero de narrativa histórica nem o gênero de sujeito, quer seja, por exemplo, a narrativa épica ou o relato solitário no divã, é porque isso diz respeito aos fundamentos de nosso ponto de partida. A saber, há um núcleo narrativo comum entre a história real e a objetiva do acontecer histórico (*Geschichte*), a história conjectural da disciplina (*Historie*) e a história como narração (*Erzählung*). Longe de tomar essa homonímia como indicativa da trivial oposição entre histórias que seriam apenas versões dos fatos e a história que nos restituiria a verdade do passado, compartilhamos com a autora o interesse pelo que essa denominação comum encobre. Além disso, compartilhamos também com Gagnebin a convicção de que literatura e história (*Historie*) andam juntas; e, ainda, acrescentaríamos que isso pode servir para qualquer teoria, desde as teorias sexuais infantis (Freud, 1908) até as nossas mais complexas teorias científicas.

Isso não significa, de nossa parte, nem um relativismo resignado da ciência histórica nem a defesa de um realismo da literatura. Tal posição nos permite pensar o elo entre a ficção *de* um sujeito – no duplo sentido, de ficção produzida por um sujeito e de ficção que produz um sujeito – e a história coletiva. A concepção dessa relação testemunhada pela obra freudiana, notadamente em *Moisés e a religião monoteísta* (Freud, 1939), tem implicações éticas fundamentais na práxis psicanalítica.

Moisés não é qualquer texto; ele integra essa série de textos escritos no final da vida de Freud, na qual também estão inclusos: “Análise terminável e interminável” e “Construções em Psicanálise”. Por isso, é inevitável que procuremos ali não só algum tipo de testemunho mais singular, mas também algo como um legado do autor.

O homem Moisés, um romance histórico

“O homem Moisés, um romance histórico”, esse é o título do rascunho de *Moisés e a religião monoteísta* (Freud, 1939). É um texto híbrido, uma mistura de texto teórico e ficcional. Em sua face teórica, ele se insere na elaboração de uma teoria da paternidade. A teoria do Pai, em Freud, nos é apresentada por meio das construções da novela edípica, do mito do pai da horda primitiva e da verdade histórica de Moisés. Já a sua face ficcional surge a partir da ficção do Moisés egípcio, em oposição ao Moisés judeu da história bíblica. Mais propriamente, esse texto consiste num ensaio sobre a singularidade histórica do povo judeu através da atuação do personagem-Moisés; daí o título “O homem Moisés, um romance histórico”.

O homem Moisés, que para o povo judeu foi o libertador, o legislador e o fundador de sua religião, pertence a tempos tão remotos que Freud (1939) não pode se esquivar de uma pergunta prévia: ele foi uma personalidade histórica ou uma criação da saga?

A hipótese freudiana pauta-se na questão de que Moisés era um egípcio, fervoroso discípulo da religião de Aton, uma crença monoteísta que fora rigidamente imposta como a religião oficial do Egito pelo faraó Amenófis IV, autodenominado Aquenáton (*Akhenaton*). Com sua morte, o politeísmo egípcio fora restabelecido com a mesma força que havia sido suprimido. Como ardoroso monoteísta que era, a saída do Egito fora a única maneira encontrada por Moisés para preservar sua religião; liderando uma multidão de escravos semitas que viviam em solo egípcio, escolhidos como seu novo povo, saiu em busca da terra Prometida. Foi somente sob essa condição, a de ser aquele que transmitiu uma herança, que Moisés foi reconhecido *a posteriori* como o Pai que transmite a palavra divina pelo povo – o qual veio a ser mais tarde conhecido como povo judeu. Porém, conjectura Freud, isso não se deu de pronto.

Foram necessários 40 longos anos (uma geração) de errância pelo deserto. Moisés teria sido morto pelo grupo que liderava, e somente após decorrido o tempo de errância – na dupla acepção de peregrinação pelo deserto e idolatria de deuses pagãos – sobreveio a culpa pelo ato cometido e o amor pelo Pai, só agora reconhecido como tal. Somente então, como retorno do recalçado (ato de assassinato), a religião mosaica monoteísta teria sido adotada pelos, agora, judeus como herança de Moisés. Portanto, assim como Moisés foi reconhecido como Pai e fundador da religião apenas *a posteriori*, no tempo do retorno do recalçado, o povo judeu, herdeiro da religião mosaica, só veio a ser nomeado como “povo judeu” *a posteriori*. Antes disso, era uma mistura dos escravos semitas vindos do Egito com outros povos do deserto que foram se juntando a eles.

Essa é basicamente a história construída por Freud. Com o propósito de inserir a figura de um Moisés egípcio dentro da trama da história judia, o autor segue os principais elementos da história “oficial”, tal qual ela nos foi legada pela tradição. O resultado é que a narrativa de Freud reconta a história, instaurando uma espécie de Outra cena.

Tudo o que se segue após o assassinato de Moisés egípcio, ou seja, o longo tempo do êxodo no deserto, desemboca num efeito de desdobramento: duas massas de povo, conjugadas para formar a nação; dois reinos em que essa nação se fragmenta; dois nomes de Deus nas fontes escritas da Bíblia; dois fundadores de religião, ambos chamados Moisés, embora com personalidades diversas. Todas essas dualidades são consequências necessárias da primeira: inicialmente, havia dois povos no deserto, mas somente um deles havia tido a vivência traumática do assassinato de Moisés, ao qual o outro povo era alheio.

Aqui precisaremos fazer um parêntese. Essa duplicação insiste na obra freudiana, mas teve destaque em *Totem e tabu* (Freud, 1912-1913), no qual Moisés é uma espécie de sequência, sob o título de ambivalência de sentimentos, descoberta por Freud na relação dos homens ao sagrado e ao pai. O autor concluiu que, a partir da morte de um ente querido, a humanidade inventou as representações que passaram a povoar seu imaginário: os maus espíritos, os demônios, mas também os espíritos ancestrais, os deuses. A culpa que hoje acompanha o luto do neurótico seria, assim, o resquício da intensa ambivalência de sentimentos (amor/ódio) vivenciada pelo homem primitivo na ocasião da morte da pessoa amada. Junto à dor lutosa, surge um intenso desejo de morte, o qual é projetado para o morto; a ambivalência do enlutado é então exteriorizada, dando lugar ao mundo das almas e espíritos.

“Ambivalência” é uma expressão que insiste na obra freudiana e que aparece sempre ligada ao pai ou a seus representantes, como é passível de análise nos casos mais conhecidos: o pai do Complexo de Édipo da infância; o Totem, assim como seus preceitos-tabu; o Deus do Monoteísmo. Sobre isso, Didier-Weill esclarece:

[...] *Totem e tabu* não estava organizado em torno do afeto introduzido pelo sagrado, mas pelo reconhecimento de um significante (o significante do Nome-do-Pai) [...] Freud colocou a dimensão de um dualismo afetivo – a ambivalência – em substituição a um dualismo topológico: execração pelo demônio e veneração pelo ancestral são apenas, nesse sentido, efeitos induzidos no sujeito pelo significante do Nome-do-Pai conforme este resida no real ou no simbólico (Didier-Weill, 1994, p. 152).

Com isso, concluímos que a ambivalência de sentimentos seria apenas sucedânea de uma ambivalência intrínseca ao significante e à formação do simbólico, como Freud (1910a) já havia apontado nos estudos do linguista Abel sobre as línguas antigas. Nestas, uma mesma palavra expressava sentidos opostos, como claro-escuro, forte-débil, grande-pequeno. Na língua do Egito antigo, por exemplo, a palavra *ken* significava originariamente forte e débil. Duplicamos o real, observa Costa (2003), porque a diferenciação por oposição é condição primária do jogo simbólico. A diferenciação por pares opositivos está na base de

ossos sistemas representacionais, comentava Lacan (1953-1954) a propósito dos jogos de ocultação de crianças muito pequenas, antes mesmo da aquisição do domínio da linguagem e da introdução ao “não!”. Mas a seu modo, Freud (1912-1913) já dizia isso quando observava que, diante do cadáver da pessoa amada, o homem construiu o pensamento, mais especificamente o sistema animista de pensamento, que posteriormente se desdobrou no pensamento religioso e depois no científico. Precisou duplicar o mundo, fazendo dele um espelho de sua ambivalência de sentimentos.

Fechando o parêntese, para que o assassinato de Moisés despregasse todos esses duradouros efeitos, era preciso que ele fosse um “grande homem”, o que para Freud não significava um homem de feitos heroicos, mas um homem que estivesse em condições de evocar um que teria existido em tempos imemoriais. Só alguém que estivesse numa condição estrangeira poderia estar apto a tal papel: o Moisés egípcio.

Segundo Certeau (2002), à diferença da historiografia, que produz um outro lugar (o passado, a tradição) diferente do presente no qual se autoriza, Freud transforma o discurso da história numa escrita deslocada, num romance. Mas isso

não cria outro lugar, não coloca o romance num outro campo do que o da história; não obedece à lei da espacialização que persegue a alteridade fora [...] Freud reintroduz o outro no lugar. É o Moisés egípcio. É também o romance histórico (Certeau, 2002, p. 333).

A construção como verdade histórica

Ao longo de *Moisés*, Freud (1939) se detém por muito tempo na busca da confirmação histórica de seu Moisés egípcio. Qual seria o interesse disso? Para que lhe serviria demonstrar a veracidade histórica de sua hipótese? Por que uma construção surgiria como verdade histórica e não como uma ficção qualquer?

Em “Construções em análise”, texto contemporâneo de *Moisés*, Freud (1937) já havia definido a construção como uma tarefa do analista de resgatar o esquecido a partir de seus indícios tal qual um arqueólogo, na medida em que esse esquecido não podia ser lembrado, precisava ser construído. Ele observava que a restituição pelo analista de um fragmento esquecido da história do analisante despertava neste, ao invés de uma recordação do esquecido, uma recordação (ou cena) encobridora, que mais se assemelhava a uma alucinação, a um sonho e, até mesmo, a um delírio pelo seu caráter plástico e de crença em sua atualidade:

assim como nossa construção produz seu efeito por restituir um fragmento de biografia (*Lebensgeschichte*, “história objetiva de vida”) do passado, assim também o delírio deve sua força de convicção à parte de verdade histórico-vivencial que põe em seu lugar da realidade recusada (Freud, 1937, p. 270).

Freud (1899) descobriu que tais cenas encobridoras deviam seu valor mnêmico não a seu conteúdo próprio, senão a seu vínculo com um conteúdo sufocado; no lugar deste é fabricada uma fantasia que se funde a uma cena infantil. Na medida em que uma cena infantil só pode ser recordada sob a condição de se ligar a uma fantasia que a encobre, é possível considerar que toda recordação de infância é uma recordação encobridora:

nossas recordações da infância nos mostram os primeiros anos de vida não como foram, senão como apareceram em tempos posteriores de despertar. Nestes tempos do despertar, as recordações de infância não *afloraram*, como se pode dizer, senão que nesse momento foram *formadas* (Freud, 1899, p. 315).

Portanto, as recordações infantis não são repetições de uma vivência que ficou fixada na infância, como o são as recordações conscientes da maturidade; as lembranças da infância são recolhidas, alteradas e falseadas, postas a serviço de tendências em épocas mais tardias, de modo que “não é possível diferenciá-las com rigor de algumas fantasias” (Freud, 1901, p. 78). As vivências da tenra infância – o chamado “infantil” ou inconsciente – não serão nunca recordadas, a não ser em sonhos, ou lembranças encobridoras, ou mesmo decifradas em análise sob os sintomas do adulto. Isso levou Freud (1917a) a concluir que essas cenas infantis nem sempre são verdadeiras; e na maioria dos casos elas estão em oposição direta à verdade histórica. Essa espécie de fantasiar retrospectivo, ao aproximar a fabricação de uma lembrança infantil à criação literária, acabaria por colocar em suspenso a autenticidade da narrativa histórica: “toda vez que um homem informa sobre o passado, ainda que se trate de um historiador, devemos levar em conta o que inadvertidamente põe nele desde o presente ou de épocas intermediárias, falseando assim sua imagem” (Freud, 1917b, p. 306).

De forma análoga, as lembranças da infância dos povos, preservadas nas lendas e mitos, são equivalentes às lembranças da infância/lembranças encobridoras dos indivíduos (Freud, 1901, p. 52). Apesar de todas as desfigurações e mal-entendidos, a realidade do passado está presente nas sagas e tradições da pré-história de um povo, são o que este tem plasmado com as vivências de sua época primordial. Se alguém pudesse desfazer essas desfigurações, descobriria a verdade histórica sob esse material fabuloso e o mesmo vale para as recordações da infância ou fantasias dos indivíduos (Freud, 1910).

Até este ponto, compreendemos que a religião de Moisés produzira seu efeito sobre o povo judeu somente na qualidade de tradição. A religião mosaica havia inicialmente sido suprimida após o assassinato de Moisés, mas irromperia como tradição aproximadamente duas gerações depois com uma força avassaladora a ponto de fazer da religião monoteísta uma crença universal. Mas por que razão ela não ficou restrita ao povo judeu? Segundo os crentes, a ideia de um Deus único teria se imposto com tal força porque ela contém um fragmento da verdade eterna. Também Freud crê que ali se encontra a verdade; porém, não a verdade material, mas a verdade histórica-vivencial: “não cremos que hoje exista um único grande deus, senão que em tempos primordiais houve uma única pessoa que então deveu

aparecer hipergrande, e que depois retornou na recordação dos seres humanos enaltecida à condição divina” (Freud, 1939, p. 124).

Na vida mental de um povo, a tradição seria uma espécie de herança arcaica que conteria os traços mnêmicos de acontecimentos da infância desse povo: “os precipitados psíquicos daqueles tempos primordiais haviam se tornado patrimônio hereditário: em cada geração só era necessário que despertassem, não que fossem adquiridos” (Freud, 1939, p. 128). Sabemos que aqui Freud tem em mente a façanha cometida contra o pai da horda primitiva, construção mítica que dá sustentação a questões de grande relevância na teoria freudiana.

Em *Totem e tabu* (1912-1913), a partir de pesquisas antropológicas sobre o totemismo, o autor se vê levado a concluir que, num tempo imemorial, havia o chefe da horda, que gozava de poderes ilimitados sobre os demais, inclusive no que dizia respeito às mulheres. Em certa ocasião, um grupo de revoltosos assassinou o chefe temido e odiado. Passado algum tempo, o ódio cedeu espaço a um sentimento ambivalente em relação a ele, e assim emergiu a culpa, recalçando o ato cometido e substituindo o ódio pelo amor. Elegeram um totem, símbolo de uma ancestralidade comum, ao qual todos deviam respeito e adoração. Doravante, este seria o guardião das leis e regras de convivência social a fim de manter unida a fratria. Dentre as leis estabelecidas, as mais importantes eram a exogamia e a proibição de matar. A única exceção à lei de não matar acontecia nas ocasiões festivas, como o banquete totêmico, ritual no qual o clã fraterno matava o totem e o devorava numa espécie de repetição e “co-memoração” do ato originário.

Como podemos observar, a construção do Moisés freudiano está assentada sobre o mito do pai da horda. Porém, o assassinato de Moisés não se resume a ser mais um na série de assassinatos a recordar a façanha do tempo primordial. Algo novo se produz, uma nova forma de relação ao pai. Em tempos primevos, anteriores ao monoteísmo, a instauração do mundo simbólico e cultural era efetuada através da sacralização de funções sociais (reis, líderes), dos objetos (sol, astros), e do corpo (iniciação sexual, mulher menstruada). O caráter sagrado era-lhes atribuído através de rituais sacrificiais e colocava-os num lugar diferenciado de exceção. No entanto, esse efeito de alteridade se gastava com o decurso temporal, o que requeria, de tempos em tempos, um novo ritual sacrificial. Com a instauração da crença no Um monoteísta, produz-se uma mudança radical na subjetividade. A relação, que até então era corporal via incorporação (primeira identificação, descrita por Freud, 1921), é substituída pela relação a um traço simbólico do pai, sua religião (segunda identificação). Lembrando que a primeira identificação é com o Pai, imagem ideal, que conserva sua potência; enquanto a segunda identificação (ao traço simbólico) decorrente de um luto, pressupõe uma ausência do Pai. Além disso, as formações sociais (rituais coletivos) são substituídas pelas formações individuais (a crença monoteísta e o sintoma neurótico). Portanto, a força avassaladora da crença monoteísta que impulsionou sua expansão universal adveio da confluência desses dois elementos: corpo e símbolo; ou, para dizer de outro modo, origem e herança.

A construção freudiana de Moisés, ao duplicá-lo (Moisés egípcio ou Moisés judeu), desloca o enigma da origem da paternidade para o problema da herança: ora a herança

é representada por uma marca corporal (circuncisão), ora por um produto cultural (a religião). A persistência da interrogação indica-nos que as condições de transmissão de uma filiação não se resolvem na referência exclusiva a uma dessas vias: nem por uma herança real (a marca corporal da circuncisão indicando uma filiação como nas relações consanguíneas, por exemplo), nem por uma herança simbólica, ou seja, a religião como transmissão de uma filiação ligada à fé em uma representação (Costa, 2001). Se não se consegue encontrar a “pureza” de nenhuma dessas vias, como então pensar na construção como verdade histórica?

Talvez o determinante aqui seja a possibilidade da produção de um marco – um ponto de parada, não importa se de partida ou de chegada – a partir do qual uma história possa ser contada como legítima, sendo possível transmiti-la (Costa 2001, p. 160).

A escrita de si freudiana

“Tirar de um povo o homem a quem honra como o maior de seus filhos não é algo que se emprenda com gosto ou levemente, e menos ainda se esse alguém pertencer a esse povo” (Freud, 1939, p. 7). É com esse tom que Freud abre *Moisés e a religião monoteísta*.

Ao leitor de Freud, acostumado com sua primorosa escrita, impressiona a organização caótica e excêntrica desse texto de caráter único no conjunto de sua obra. Compõe-se de três ensaios muito diferentes em extensão. No terceiro deles, há duas advertências no começo; na metade, um resumo, além de recapitulações e repetições ao longo do texto. O próprio autor observa tais irregularidades e se desculpa ante o leitor mais de uma vez. Confidencia sua dúvida em publicar o texto, temendo represálias da Igreja Católica, a qual, na ocasião, detinha importante papel no governo austríaco. Em Londres, encontrou a tranquilidade e o acolhimento necessários para concluir o terceiro ensaio, quando fugiu da ocupação nazista de Viena. A que atribuir tal ausência de rigor em sua apresentação? À situação política adversa? Mas como explicar o fato de que isso não tenha se repetido nos demais textos da mesma época? Freud afirma temer que a publicação de *Moisés* viesse a inviabilizar a prática psicanalítica em sua terra natal.

Não ignoramos que *Moisés* é duramente criticado e desprezado, explicitamente em virtude de sua pedra fundamental, qual seja, o assassinato de Moisés. Contudo, a intolerância visceral por ele despertado, segundo Melman (2000), não reside no ato de assassinato em si, mas nas consequências de sua aceitação. A admissão de tal hipótese traz consigo outra ainda mais letal: a de que o laço sagrado (a religião) que une os filhos ao Pai serve apenas para mascarar a radical alteridade do Pai. É a crença e o amor ao Pai (a religião) que transformam isso que seria apenas um efeito de linguagem (o lugar simbólico do Outro) num Pai idealizado que ama seus filhos e que permite que estes se reconheçam como irmãos no amor ao Pai. É a ficção em comum de uma mesma versão

de Pai que possibilita que o outro se torne um semelhante a quem é possível se identificar, tese sustentada em *Psicologia das massas e análise do Eu* (Freud, 1921).

Eis aí o insuportável do “Complexo de Moisés freudiano”, termo cunhado por Melman (2000): tirar o Pai de um povo é o mesmo que tirar a identidade de um indivíduo consigo mesmo, colocando-o frente ao estranho perseguidor no lugar do semelhante. Se assim não fosse, qual seria a razão do mandamento cristão do amor ao próximo? Pergunta-se Freud (1930).

Moisés e a religião monoteísta é um dos textos derradeiros do pai da Psicanálise. Completa a trilogia freudiana sobre a paternidade, deslocando a pergunta sobre o que é um pai: o pai não se define na origem, mas pelo que ele deixa como legado. Isso serve tanto para Moisés e os judeus como para Freud e os psicanalistas. Ambos deixaram seu legado: a religião monoteísta e a Psicanálise, respectivamente. Moisés somente é o pai dos judeus porque eles adotaram sua religião. Da mesma forma, Freud somente é o fundador da Psicanálise porque ela foi adotada pelos que vieram a se reconhecer na filiação de seu ensino.

Nossa hipótese é de que Freud (1939), em seu processo de escrita de seu *Moisés*, sofre o mesmo efeito de divisão que ele produz na história de Moisés que nos foi legada. Freud tanto é aquele que narra a história e tira o pai de um povo, como também é aquele que é narrado por essa história, na qualidade de judeu que era. Embora Freud fosse um judeu assimilado que buscava se integrar à sociedade gentia, conforme a proposta política alemã do século XIX, a perseguição aos judeus praticada pelo nazismo também o ameaçava, impondo-lhe o exílio tal como sucedeu ao povo judeu e seu libertador Moisés. Ali também ele se vê desamparado; e Freud sabia que a força propulsora da criação de versões ficcionais do pai residia na condição humana do desamparo, era uma reação a essa condição. Ante à ausência (morte) ou à falta do Outro, o sintoma (a religião e, depois, o sintoma neurótico) constrói uma versão de um Pai que ampara o sujeito em seu desamparo. Nisso reside, em nossa perspectiva, a implicação ética de cada sujeito no sintoma do qual ele se queixa.

Arriscaríamos dizer que, na experiência de escrita, também Freud perde um pai, o que lhe permite se alçar no lugar de um pai que tem um legado a transmitir: a Psicanálise. Nesse sentido, esse texto adquire a força de um testemunho. Foi na travessia do exílio que Freud na condição de judeu/estrangeiro pôde retomar sua posição enunciativa e se decidir pela publicação de seu *Moisés*.

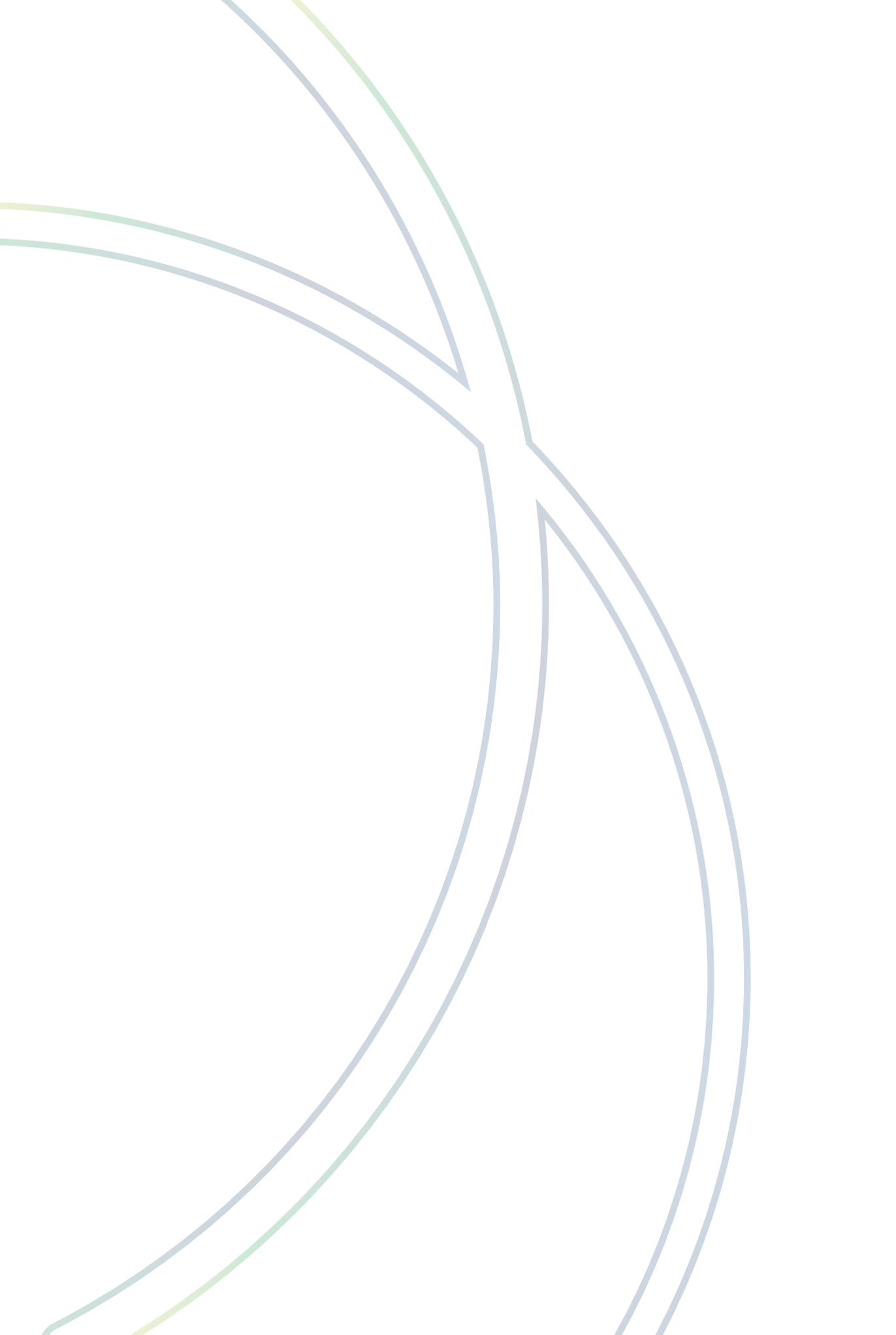
Referências

CERTEAU, Michel de. *A escrita da história*. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002.

COSTA, Ana. *Corpo e escrita: relações entre memória e transmissão da experiência*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.

DIDIER-WEILL, A. *Inconsciente freudiano e transmissão da Psicanálise*. Rio de Janeiro: Zahar, 1994. (Coleção Transmissão da Psicanálise, 6).

- FREUD, Sigmund. Moisés y la religión monoteísta (1939). In: *Obras completas*. Buenos Aires: Amorrortu, 1988. v. 23.
- FREUD, Sigmund. *Construcciones en el análisis* (1937). v. 23.
- FREUD, Sigmund. *El malestar en la cultura* (1930). v. 21.
- FREUD, Sigmund. *Psicología de las masas y análisis del yo* (1921). v. 18.
- FREUD, Sigmund. *23ª conferencia*. Los caminos de la formación de sintoma (1917a). v. 16
- FREUD, Sigmund. *21ª conferencia*. Desarrollo libidinal y organizaciones sexuales (1917b). v. 16.
- FREUD, Sigmund. *Tótem y tabú* (1912-1913). v. 13.
- FREUD, Sigmund. *Un recuerdo infantil de Leonardo da Vinci* (1910). v. 11.
- FREUD, Sigmund. *Sobre el sentido antitético de las palabras primitivas* (1910).
- FREUD, Sigmund. *Psicopatología de la vida cotidiana* (1901). v. 6.
- FREUD, Sigmund. *Sobre las teorías sexuales infantiles* (1908). v. 9.
- FREUD, Sigmund. *Sobre los recuerdos encubridores* (1899). v. 3.
- GAGNEBIN, Jeanne Marie. *História e narração em Walter Benjamin*. 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 1999.
- LACAN, Jacques. *O seminário: os escritos técnicos de Freud – livro 1* (1953-1954). Rio de Janeiro: Zahar, 1983.
- MELMAN, Charles. [Entrevista] entrevista com Charles Melman. O complexo de Moisés. *Correio da APPOA*, Porto Alegre, n. 79, p. 51-57, 2000.



Um outro com quem contar

Guilherme Henderson

O horizonte da cura psicanalítica se orienta na atividade do psicanalista por uma ética da desilusão, na qual a análise pretende desarticular os fundamentos ilusórios e infantis das relações de poder no interior da neurose. Essa via na direção do tratamento é destacada na teoria psicanalítica lacaniana do final de análise por meio de de noções conhecidas como *travessia da fantasia*, *destituição subjetiva*, *queda das identificações*, *queda do sujeito suposto saber* etc. Contudo, não devemos esquecer, caso contrário corremos o risco de sustentar um ideal do desprendimento total do outro, que a direção do tratamento se orienta também por uma ética da reconciliação: uma reformulação criativa do laço, que nomeamos “um outro com quem contar”. Nosso objetivo é demonstrar que o paradigma do chiste pode lançar luz à essa via da análise que se refere não mais à exaustão do Outro que aturdiava o sujeito, mas à invocação do outro que enlaça a estrutura do sujeito ao final da análise.

A partir do clássico chiste do escritor Heinrich Heine e de fragmentos da sua biografia, destacamos que há uma busca através da elaboração desse chiste em fazer existir um outro com quem Heine possa contar. Por meio desse exemplo ilustramos que, ao final da análise, o sujeito necessitará poder invocar um outro, não mais aquele que lhe submete, lhe promete a salvação, a proteção, ou o gozo sem limites como sustentava a neurose. Mas um outro que, por exemplo, como o terceiro do chiste, possa dispor uma escuta, possa compartilhar um gozo suportável, reconhecer o lugar do sujeito. Um outro a quem o sujeito possa endereçar isso que é da ordem do terrível que o aturde, mas em um endereçamento sem ilusões, que não busca mais um remédio, um amparo, mas uma testemunha da sua maneira singular de atravessar sua condição de desamparo.

Certo dia, em uma daquelas famosas neuroses de domingo, um pensamento me ocorreu, um pensamento de caráter espontâneo e fantasioso: caso algo terrível acontecesse comigo hoje, algo da ordem de um intenso desespero, e eu precisasse falar com meu analista, ele me atenderia? Esse pensamento aparentemente trivial condensava algumas reflexões que gostaria de discutir aqui. Podemos nos perguntar: em uma situação tão desesperadora assim, o que poderia realmente o analista, em uma ligação, um atendimento, como esse

demandado, fazer pelo sujeito? Que coisa reconfortante e aparentemente necessária seria essa almejada nesse pensamento espontâneo?

A situação presente nessa conjectura (uma situação traumática, terrível, desesperadora) explicitava a nimiedade das ajudas objetivas que poderiam ser ali de fato ofertadas pelo analista, mas ao mesmo tempo era sensível o alto valor que aquele gesto de poder encontrar alguém que se dispusesse a escutar encerrava.

Ficava claro que aquilo que potencialmente era da ordem do terrível não podia ser enfrentado sozinho; exigia e convocava um processo de simbolização, uma história a articular apenas através do outro, por mais parcial e mínima que essa articulação ou essa “ajuda” pudesse, a princípio, parecer.

Esse pensamento coloca um problema semelhante àquele enfrentado por Primo Levi em um pesadelo, relatado em seu livro *É isto um homem?* (1998). Refiro-me a um sonho traumático recorrente vivido durante as noites no campo de concentração:

aqui está minha irmã, e algum amigo (qual?), e muitas outras pessoas. Todos me escutam, enquanto conto do apito em três notas, da cama dura, do vizinho que gostaria de empurrar para o lado, mas tenho medo de acordá-la porque é mais forte que eu. Conto também a história da nossa fome, e do controle dos piolhos, e do Kapo que me deu um soco no nariz e logo mandou que me lavasse porque sangrava. É uma felicidade interna, física, inefável, estar em minha casa, entre pessoas amigas, e ter *tanta coisa para contar*, mas bem me apercebo de que eles não me escutam. Parecem indiferentes; falam entre si de outras coisas, como se eu não estivesse. Minha irmã olha para mim, levanta, vai embora em silêncio (Levi, 1998, p. 60, grifo nosso).

Nesse sonho, o terrível não se restringe objetivamente à *situação de desamparo*, como no relato da experiência desumana empiricamente vivenciada e detalhadamente contada na primeira parte do pesadelo ocorrido no campo de concentração. O que gera o terror e, em seguida, o despertar desse sonho de angústia, está em um segundo momento, no qual o sujeito fala sobre o horror vivido e não encontra *um outro com quem contar*.

Vemos que o traumático testemunhado nessa manifestação do inconsciente é da ordem do *confronto desesperado com a condição do desamparo* (Henderson, 2021). Não se restringe àquele da ordem dos fatos, mas de não poder contar com um Outro que reconheça o sujeito, logo ali onde esperava poder encontrá-lo em seus mais próximos, um familiar, um amigo, àqueles de sua casa. O que encontra é o silêncio e a indiferença. O terrível aqui é apresentado em uma cena em que o sujeito “precisa” contar com o outro, nota a crucial importância disso e percebe que essa testemunha não estava disponível. Esse outro pode faltar.

Isso que comparece no pensamento espontâneo ou no pesadelo pode ser nomeado como sendo a *necessidade de ter um outro com quem contar*. Contar aqui não é o mesmo que clamar por ajuda, não é da ordem de um grito de socorro, não se reduz a uma demanda por salvação, uma relação de sujeição, uma mera dependência. Ambas as manifestações

são capazes de nos fazer refletir sobre a importância de uma escuta – que não se reduza à indiferença, ao silêncio mórbido, mas que permita a mínima inscrição simbólica, o reconhecimento do sujeito, uma escuta em presença, que faz toda a diferença.

Essas duas manifestações ainda nos mostram que aquilo que sustenta o sujeito frente ao terrível, ao encontro com algo desesperador, tem a ver com uma certa invocação,⁹ com um lugar de testemunha que o endereçamento da minha fala é capaz de instituir. Invocação na qual o sujeito busca fazer-se escutar, por necessidade de manter-se sujeito ali onde as coisas parecem desmoronar, mesmo que isso possa profanar o domingo do Outro.

Se formos pragmáticos de fato, as contingências da vida podem impedir que, objetivamente, o outro possa comparecer. O analista talvez não esteja disponível no domingo ou em um encontro em família, as pessoas não se dispunham a ouvir quando estamos contando os detalhes de uma situação traumática. Além disso, o final da análise também implica que analisado e analista deixem de se encontrar naquele contexto. Esperamos que o sujeito nessa última ocasião, ao final da análise, possa contar com um outro, mais além do analista e mais além também de seu Eu e sua solidão.

Resta-nos, então, avançar um pouco mais para entender o que o sujeito, frente a esse outro, que pode ou não comparecer com sua escuta necessária, pode fazer e como pode fazê-lo para não se desesperar e desabar. Insistimos em outro trabalho (Henderson, 2021) que a condição do desamparo, um horizonte na direção do tratamento, implica que o sujeito possa, ao longo do processo de análise, prescindir de uma série de modelos de relações que são capazes de sujeitá-lo. Contudo, devemos destacar que essa travessia sempre necessitou de um *outro com quem contar*, o analista, indicando que mesmo a aceitação da condição do desamparo, a domaçoão, a renovação do laço com o outro, nada disso se conquista sozinho.

Frente àquilo que é da ordem do terrível, o sujeito necessitará poder invocar um outro. Não mais o Outro que lhe submete, lhe promete a salvação, a proteção, ou o gozo sem limites. Mas sim *um* outro que, por exemplo, possa sustentar uma escuta, possa compartilhar um gozo suportável, reconhecer o seu lugar de sujeito. Um outro que possa sustentar, pelo laço que estabeleço com ele, um tipo fundamental de reconhecimento, não um reconhecimento narcísico, idealizado, mas um reconhecimento da minha divisão por essa força indomável que habita em mim, mais além de mim mesmo, como se fazia no encontro com o analista. Um novo Outro, que em alguma medida já estava ali, a quem eu possa endereçar isso que é da ordem do terrível que me aturde, mas em um endereçamento sem ilusões, que não busca mais um remédio, mas invocar uma testemunha que se autoriza a ser suporte dessa escuta.

⁹ A definição de invocação que utilizamos aqui é “chamar um outro em seu favor ou auxílio” (Vegh, 2001, p. 57). Cabe notar que esse favor e esse auxílio não são da ordem do clamor passivo, espera de garantia terceira. O paradigma é o chiste, ponto de partida para entendermos essa noção de invocação, ou seja, como se apresenta na frase “posso te contar uma piada?”

Aceitar a condição do desamparo não significa aceitar a solidão, o isolacionismo, o silêncio, a indiferença. Aceitar a condição do desamparo é saber que, apesar das ausências do outro, é necessário criativamente inventar, instituir, convocar um outro com quem contar. Contar com e sobre isso que me causa, me mantém vivo, desejanste e articulo apenas com alguns outros. O paradigma do chiste pode nos ajudar a criticar esse problema crucial do ideal do desprendimento total do outro e a refletir sobre a nossa real necessidade de estabelecer um laço com esse outro.

O paradigma do chiste e o final da análise

O chiste talvez seja a manifestação do inconsciente que mais explicitamente demonstra o seu caráter social. Um chiste não se faz sozinho. Ele depende de, ao menos, três: da pessoa que o faz (mas que não necessariamente precisa ser ela a inventora do chiste, podendo ser apenas alguém que o transmite); de uma outra sobre a qual recai a graça, a burla; e de uma terceira pessoa, a *Dritten Person*, aquela a quem se endereça o chiste, aquela que o sanciona quando ri, que realmente o faz existir como tal, aquela que escuta. Quando o sujeito diz que irá contar uma piada, ele se situa em uma posição de invocação, invoca a escuta do outro (Vegh, 2001). Para que haja chiste é necessário que haja *um outro com quem contar*.

Freud, em “O chiste e sua relação com o inconsciente” (1991), cita o exemplo clássico na literatura psicanalítica, que retira da obra *Reisebilder*, do poeta Heinrich Heine. Trata-se do famoso chiste “familiaríssimo”.

Um personagem, Hirsch Hyacinth, um simples vendedor de uma loteria e pedicure, relata que havia recebido uma visita do famoso e riquíssimo Barão Rothschild. Ao responder como havia sido esse encontro, ele então diz ao seu interlocutor: “e assim, verdadeiramente, senhor doutor, *quis Deus me conceder toda a sua graça*; sentei-me ao lado de Salomon Rothschild e ele me tratou como um dos seus, *por completo familiarmente*” (Freud, 1991, p. 18, tradução nossa, grifo nosso).

O efeito chistoso se produz a partir desse neologismo “familiarmente”, que condensa as palavras familiar e milionário. Através dessa palavra inventada, é como se o personagem *Hirsch Hyacinth* (grifo nosso) deixasse entrever uma verdade: que havia sido tratado de uma maneira tão familiar quanto é possível a um milionário tratá-lo, tendo em vista sua parca função e posição social. Esse neologismo insere no diálogo uma espécie de ironia: um milionário só seria capaz de tratar alguém como familiar se este alguém fosse também um milionário.

Em sua construção, o autor se utiliza de uma técnica comum na formação dos chistes, que é a frustração da expectativa. Ele brinca com a expectativa religiosa que se anuncia em nós ouvintes, primeiro com a frase “*Deus concede toda graça*” (grifo nosso); em seguida monta essa mesma expectativa, deslocando-a ao “*Barão que concede a completude do...*” (grifo nosso) e então, nós ouvintes, capturados pela esperança da completude, a promessa

da Palavra divina, recebemos esse neologismo *nonsense*, profano, que nos sidera e desenterra um gozo nem de todo conhecido.

Para nossos propósitos, orientados pela leitura de Isidoro Vegh (2001), cabe situarmos que esse chiste produzido pelo personagem se refere a um fragmento da biografia de Heinrich Heine. Não por acaso, vemos que o personagem compartilha das iniciais do nome do poeta. Dados da biografia de Heine (Vegh, 2001) permitem que saibamos que o poeta, durante sua juventude, se dirigiu a um tio extremamente rico, na intenção de pedir em casamento a sua filha, mas foi terminantemente rechaçado por esse tio, tendo em vista que sua situação irrisória como poeta não lhe permitia ter o dinheiro nem o nome necessários para ousar a proposta. Essa situação gerou um sentimento de profundo desprezo e humilhação em Heine.

Poderíamos pensar então que esse chiste é uma espécie de atualização da hostilidade do poeta frente aquela triste memória de sua história. Mas não haveria algo a mais? O que verdadeiramente dói ao sujeito? Vegh responde: “é o familiar o que a Heine lhe dói. O lugar de onde foi excluído, isto é, não foi reconhecido como valioso para formar parte da intimidade dessa família” (Vegh, 2001, p. 67, tradução nossa).

Heinrich Heine, jovem poeta, movido por essa força indomável da paixão, endereça sua demanda, na esperança de receber o aval desse Outro, o tio, mas é completamente rechaçado. O Outro não o reconhece como apto para isso, não o reconhece como digno do laço que almeja. Heine se vê em puro confronto com um outro com quem não pode contar. Dessa forma, podemos pensar: o que, ou melhor, a quem Heine está realmente invocando quando nos conta essa história jocosa?

O chiste busca instituir esse outro com quem contar, um terceiro. Ele busca constituir um reconhecimento, ali onde o sujeito se confrontou com a falta fundamental do fiador de sua existência. O uso da expectativa religiosa na construção do chiste não nos parece surgir então por mera escolha técnica, mas nos revela o contexto do encontro de Heine com a sua condição do desamparo fundamental. O chiste busca instituir *um outro com quem contar*, ali onde existia o encontro com a inconsistência do Outro, ali onde o Outro não compareceu.

O relato do chiste invoca um terceiro, uma escuta, que o outro pode assentir ou não. Esse terceiro não o aceita por altruísmo, mas porque sabe que, na medida em que consente ouvir ao chiste, um possível gozo, não garantido, pode vir a obter. Mas é ali que acaba escutando, caso consinta, uma demanda que o excede, que extrapola o contrato de expectativas iniciais. Poderíamos ler essa demanda excedente no chiste de Heine: “reconheça você meu direito a impugnar essa atitude do meu tio, o milionário, reconheça você meu direito a fazer uma reivindicação por minha posição” (Vegh, 2001, p. 71).

O paradigma do chiste pode lançar luz a essa porção da análise que se refere não mais à exaustão do Outro que aturdiu, mas essa invocação do outro que enlaça a estrutura do sujeito. Através do chiste de Heine, vemos que há uma busca em fazer existir, por um momento, um Outro com quem contar, mesmo que esse outro, a princípio, não entenda muito bem isso, não compreenda muito seu lugar ali, não saiba nem ao certo o que o faz rir afinal. Sua risada, mesmo sem saber, dá suporte ao sujeito, permite agora a ele também

extrair alguma satisfação, alguma simbolização, onde havia apenas dor e as possibilidades de um terrível desespero. Essa sanção do terceiro não é da ordem da sujeição, das garantias últimas – nada menos destrutivo para um chiste que a obrigação de se fazer engraçado, ou a obrigação de ter que rir dele. É uma sanção que comparece legitimando meu ato, que inscreve um certo gozo que precisa do outro para existir – sem precisar sujeitar-me, ou sujeitá-lo. Nas risadas, reconhecemos que estamos bem entendidos no mal-entendido. No fim, isso já fornece um bom amparo.

“Foi uma coisa sua que ficou em mim”: um outro com quem contar ao final da análise

Gostaríamos de complementar nossos argumentos sobre a necessidade de invocação de um outro ao final da análise a partir de um “caso” brasileiro, e fazer uma consideração sobre um *Poema* escrito por Cazusa (1958-1990) em 1975. Cazusa é um artista eternizado na música popular brasileira como cantor, compositor e poeta. A letra dessa poesia nos parece capaz de ilustrar e anunciar o horizonte a ser atravessado no percurso de uma análise. A história não muito conhecida dessa poesia (Araújo, 2011) é extremamente interessante para isso. Leiamos a poesia:

eu hoje tive um pesadelo
e levantei atento, a tempo
eu acordei com medo
e procurei no escuro
alguém com o seu carinho
e lembrei de um tempo...

porque o passado me traz uma lembrança
de um tempo que eu era uma criança
e o medo era motivo de choro
desculpa pra um abraço, um consolo

hoje eu acordei com medo
mas não chorei, nem reclamei abrigo
do escuro, eu via o infinito
sem presente, passado ou futuro
sentí um abraço forte, já não era medo
era uma coisa (sua) que ficou em mim
e que não tem fim.

de repente, a gente vê que perdeu
ou está perdendo alguma coisa
morna e ingênua que vai ficando no caminho que é escuro e frio, mas
também bonito
porque é iluminado
pela beleza do que aconteceu
há minutos ou anos atrás

(Cazusa, 1975)

Quando Cazuzza tinha 17 anos, sua avó materna, Vó Lice, carinho e refúgio na infância e adolescência, faleceu, deixando uma marca profunda no poeta, que escreveu uma poesia à época em homenagem, hoje gravada no túmulo da avó em Vassouras, Rio de Janeiro. A avó paterna, Maria José, demandou ao adolescente nessa mesma época, dizendo: “Cazuzza, não espera eu morrer para fazer uma poesia para mim não, faz enquanto eu estiver viva”.¹⁰

Naquele mesmo ano, Cazuzza, antes de toda a fama, presenteia a avó com uma poesia que foi guardada em segredo. Depois da morte do artista, em 1990, acometido por um choque séptico decorrente da síndrome da aids, sua mãe, Lucinha Araújo, ao montar um acervo com a memória do filho, pediu à Maria José acesso a poesia, mas ela se recusou, alegando que não se entregava um presente. A avó, apesar do medo que implicava aquela demanda inicial, que a fez pedir a poesia, faleceu aos 100 anos.

Com a morte de Maria, os filhos entregaram alguns pertences e LPs de Cazuzza para Lucinha, como herança. Eis que ela encontra entre esses pertences a antiga poesia, o texto de *Poema*. Lucinha então entrou em contato com Roberto Frejat para musicar sua letra, 24 anos depois de escrita, e então escolheram a voz de Ney Matogrosso, ex-paixão e melhor amigo de Cazuzza, que lançou em 1999 a música em seu álbum *Olhos de farol*, se tornando a interpretação mais conhecida e escutada de Ney até hoje.

Um dos maiores sucessos da música popular brasileira é uma história biográfica que revela um belo trabalho de luto realizado pelo autor. Certamente nos emociona em uma dimensão profunda, inconsciente, transindividual e por isso vem sendo capaz de atravessar gerações. Com esse “Poema-dom”, Cazuzza responde não apenas à demanda em vida da avó, mas envia uma carta cujo destinatário não se reduzia a ela, ou a outra avó falecida. A quem se endereça *Poema*? A toda gente que vê que perdeu ou está perdendo alguma coisa. Ele eleva o luto à sua dignidade, *invoca um outro com quem cantar*.

Poema condensa em suas duas primeiras estrofes o encontro com o terrível no pesadelo, com a morte, com a ausência do Outro. Vemos a importância, nesses primeiros versos, da rememoração, da história, da recuperação dos sentidos, bem como a presença de certas esperanças e medos, o modelo infantil. Em sua terceira estrofe, podemos observar o início da mudança da posição subjetiva do autor, o encontro com uma coisa que não se esgota que é da dimensão do iniludível, incurável. Na última estrofe, o poeta adolescente nos relata sua travessia pela condição do desamparo, sua aceitação da perda, o reconhecimento da passagem do tempo, da mesmidade, da ingenuidade presente em suas antigas expectativas. Travessia esta que ao mesmo tempo em que abre um espaço potencialmente angustiante, não deixa de portar sua beleza quando iluminada por esses *faróis* que são os traços da memória, do instante da vida, ou do álbum de Ney.

No texto da poesia citada anteriormente escrevemos a versão correspondente ao rascunho original, que pode ser facilmente encontrado na internet, e que guarda algumas pequenas modificações em relação à famosa canção. Chama atenção no rascunho original

¹⁰ <https://globoplay.globo.com/v/6643455/>

do autor que a palavra “sua”, na terceira estrofe, foi introduzida como uma rasura ali “só-depois” (por isso a grafamos entre parênteses). Isso indica que o autor retornou a esse verso após sua escrita, fazendo questão de marcar que essa “coisa” possui poder de lhe permitir a travessia criativa, menos desesperadora, da condição do desamparo concerne ao outro. Um “sua” indeterminado, um outro, todos nós leitores, público que então se “co-move” particularmente nesse verso, diante do valor infinito de afirmação do laço com a vida, transmitido até mesmo na morte.

*era uma coisa (sua) que ficou em mim
que não tem fim*

O autor parece não conseguir deixar de reconhecer na sua rasura que um processo de desilusão, de amadurecimento, de criação, não se faz sozinho, como um logro narcísico, ideal do desamparo, mas partir de um traço indeterminado, de uma marca do outro que nos compõe, que nos faz compor.

Considerações finais

Investigar a direção da cura é uma tarefa inescapável para um analista em formação e, ao mesmo tempo, arriscada. Implica que ele exponha como compreende sua prática, como engendra seus tratamentos, como vislumbra seu desenlace, que coloque à prova eticamente seu envolvimento com a escuta daqueles que lhe endereçam sofrimentos e palavras. Ao expor essa sua investigação, ele se abre à angústia das discussões, ao debate, às reformulações, às faltas que engendram seu percurso e que apenas na presença de alguns outros, que compartilham desse laço chamado Psicanálise, é capaz de reconhecer e poder atravessar. Essa é uma temática de investigação que exige, particularmente, uma sustentação autêntica, na medida em que em nosso ofício não encontramos um manual de orientações, um guia de como proceder, que reduziria a tarefa analítica ao exercício de um poder.

Pensamos que restringir as discussões da formação do analista e o debate sobre a direção da cura ao campo das destituições envolvidas nesse processo pode produzir um efeito opressivo e devastador para a própria transmissão da Psicanálise, gerar inibições, desinteresse, isolamentos, solidão e edificar um pensamento frígido. Contudo, nos parece importante não negligenciarmos essa outra via que buscamos expor neste trabalho. Talvez ela possa restituir um pouco do entusiasmo nessa travessia e nessa transmissão – ao menos, foi esse o efeito produzido em mim. Se da própria etimologia do termo Psicanálise enfatiza-se com tanta frequência a dimensão de quebra, ruptura, inscrita na partícula análise, devemos não esquecer então da outra metade, os problemas da alma, do espírito, do espirituoso.

Referências

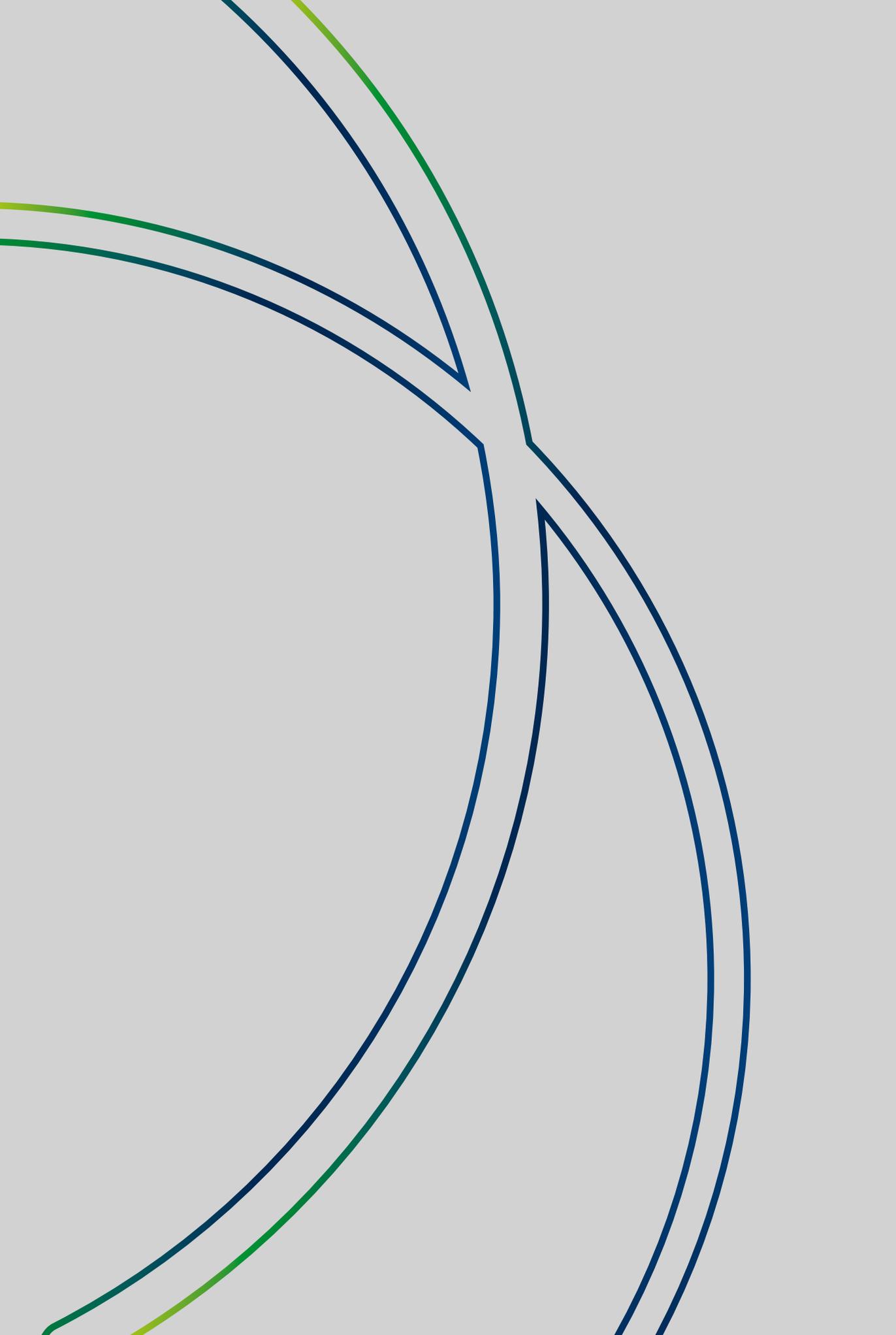
ARAÚJO, Lucinha. *O tempo não para: Viva Cazusa*. Rio de Janeiro: Globo Livros, 2011.

FREUD, Sigmund. El chiste y su relación con lo inconsciente. *In: Obras completas de Sigmund Freud*. Tradução: José Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu, v.7, 1991.

HENDERSON, G. *A condição do desamparo e a vida comum: um horizonte na cura psicanalítica*. Tese (Doutorado em Psicologia) – Universidade de Brasília, Brasília, 2021.

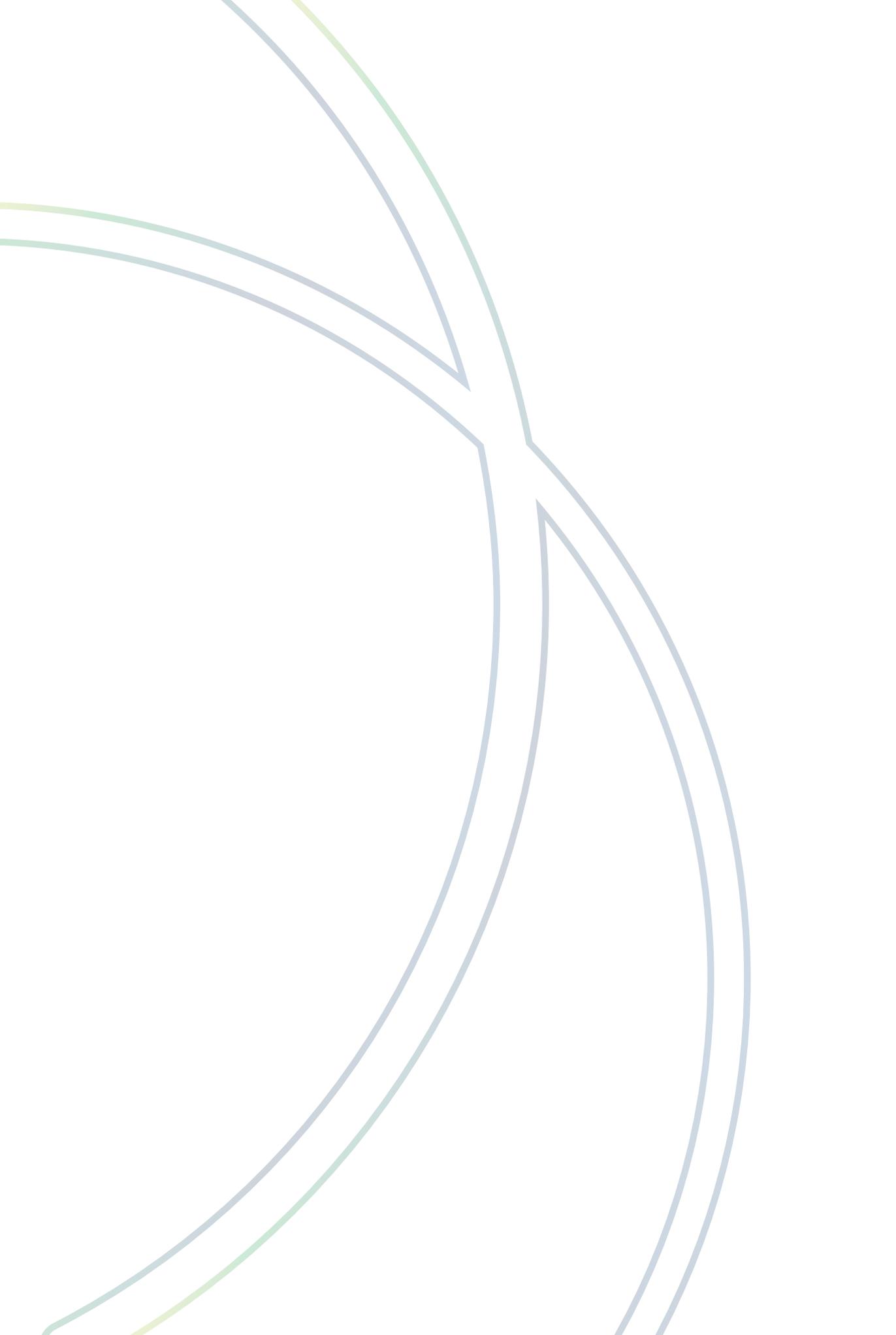
LEVI, Primo. *É isto um homem?* Rio de Janeiro: Rocco, 1998.

VEGH, Isidoro. *El prójimo: enlaces y desenlaces del goce*. Buenos Aires: Paidós, 2001.



Psicanálise e trabalho feminino

Parte IV



Trabalho doméstico

Questão de gênero

Alexandre Rezende
Carla Antloga
Fabrício Gonçalves Ferreira
Hugo Martins

Este capítulo busca promover reflexões acerca da associação da subjetividade com as relações de gênero e o trabalho doméstico. Culturalmente, o trabalho doméstico é tido como intrínseco às características femininas, tal condição parte de uma lógica estruturante do patriarcado, uma vez que historicamente é imputado às mulheres o dever do cuidado e manutenção do lar. O rompimento desse estigma se faz necessário para a promoção de maior equilíbrio na distribuição de atividades do lar e melhora na qualidade de vida para o público feminino. À luz das concepções psicanalíticas das autoras bell hooks e Judith Butler, assim como dos autores Pierre Bourdieu e Christophe Dejours, versaremos sobre a condição do trabalho doméstico na contemporaneidade e suas influências no processo de subjetivação. Ao final do capítulo, desejamos instigar o estabelecimento de novos paradigmas, como o reconhecimento da prática da atividade doméstica para além do ato de manutenção do lar e da lógica de uma atividade meramente feminina.

Introdução

Existem questões cotidianas que interferem na qualidade de saúde mental e emocional das pessoas: formas de agir, pensar e perceber a realidade desencadeiam processos emocionais complexos que podem ser fonte de bem-estar ou sofrimento. A constituição individual da subjetividade do sujeito é o produto da experiência, das relações e da individualidade, ou seja, aquilo que é único também incorpora aspectos comunitários e sociais. Em outras palavras, isso significa que o sujeito além de fazer parte, contribui para a construção do meio e, portanto, é um ser ativo no desenvolvimento do que conhecemos como cultura.

A naturalização das construções simbólicas sociais ocorre de tal forma que padrões de conduta e interação social se tornam automáticos, levando a percepção e compreensão da realidade a estar associada e sob forte influência de um viés sócio-histórico prévio ao sujeito.

Aqui definimos esse processo como automatismo social, um processo que pode desencadear sofrimento psíquico por produzir tensões psicológicas entre o que o sujeito acha que deve ser, sentir ou fazer e aquilo que é dele esperado, nos mesmos termos, de forma social.

Em uma sociedade capitalista e ocidental, o trabalho é inserido no cerne da vida do sujeito. O campo do trabalho doméstico pode ser entendido como serviço de natureza contínua e de finalidade não lucrativa (Tribunal Superior do Trabalho, 2014) e lido estruturalmente como associado às mulheres. Em *Mulheres, raça e classe*, Davis (2016) aponta o não lugar das mulheres no trabalho doméstico. Segundo ela, grande parte das horas diárias são destinadas às funções de casa, no entanto, sequer são consideradas como trabalho e/ou algo passível de reconhecimento tal qual se observa em relação às responsabilidades maternas.

Dessa forma, o trabalho doméstico torna-se uma temática que merece discussão, posto que, quando executado fora do lar de residência própria, ele passa a ser remunerado. Contudo, embora executado majoritariamente por mulheres, essa área de atuação não recebe o devido prestígio social, já que o ato de trabalho remunerado ainda é visto como eminentemente um campo do homem cisgênero. Tendo em vista que essa é uma característica do automatismo social, considera-se central reconhecer e esmiuçar a influência da sociedade ocidental no que se refere ao lugar do homem e da mulher nas interações sociais e comportamentais de gênero e trabalho. Assim, a compreensão da dinâmica cotidiana das relações familiares e o reconhecimento dos papéis sociais e laborais pode viabilizar uma revisão e reorientação do lugar do homem no espaço doméstico.

Trabalho e constituição subjetiva masculina

Dejours (2017) aponta que a condição laboral é central para inserção do sujeito no mundo e nas relações sociais. Para psicodinâmica do trabalho, a condição laboral participa da constituição psíquica ao passo que atua no processo de constituição identitária e de personalidade, abarcando a manutenção dos laços sociais, dos desejos, prazeres, sofrimentos, insatisfações e conseqüentemente do sentido da vida (Dejours, 2017). Portanto, a produção subjetiva de significados e de identidade está intrinsecamente conectada à labor.

Ao reconhecer a importância do trabalho, seja por meio da viabilização do sustento e da sobrevivência material e biológica, seja pela sobrevivência e saúde de um aparelho psíquico que se nutre pela possibilidade de fazer, criar, reconhecer e ser percebido, torna-se necessário conceituar o que é trabalho.

[...] ele vem do latim *tripalium*, que significa instrumento de tortura. Assim, em um sentido originário, ele está associado ao estado daquele que sofre, que é atormentado. Hoje, o sentido certamente evoluiu, mas uma dimensão de limitação, pressão e constrangimento perdura através da noção de esforço: não existe trabalho sem que a atividade se apoie sobre uma mobilização de energia, uma tensão em direção a um objetivo. O esforço está orientado a um objetivo, e a atividade integrada em função deste objetivo está orientada em direção à sua representação. Além disto, a atividade

de trabalho tem um caráter fundamentalmente social: ela não pode ser somente uma atividade imediata, solitária, respondendo exclusivamente a uma satisfação de desejos individuais (Lhuillier; Amador; Pesa, 2013, p. 483).

O que se torna costumeiro desafia o observador a enxergar aquilo que social e individualmente se concebe como conduta ideal ou modelo de existir e agir. Posto dessa forma, a realidade social deve ser vista em sua dimensão estruturante e limitadora do psiquismo humano. Em seu livro *Vida precária* (Butler, 2019), a autora abriga a questão filosófica e teórico-prática que, por sua profundidade, mais se assemelha a uma pergunta enigmática de oráculo: “quem é ser humano?”. Assim, associa-se a masculinidade às condutas específicas da cultura que define o que é ser homem e a que tipo de comportamento esse homem deve seguir. Ao trazer à vista aquilo que se reproduz no cotidiano como verdade tácita, Butler viabiliza o reconhecimento da misoginia, da homofobia, do racismo, sem falar da aporofobia, como pautados nesses espaços de direitos diferenciados.

O processo de subjetivação na sociedade patriarcal associa a conduta profissional à biologia com a prática discursiva, criando uma conexão entre determinadas características fisiológicas com determinadas atribuições funcionais e profissionais. Dessa maneira, é atribuída popularmente às mulheres a suposta fragilidade feminina (caráter dado à emoção) e, portanto, a sua considerável capacidade de cuidar, o que significa social e tradicionalmente se dedicar ao marido e à família. Nesse cenário, uma mulher realizada seria uma mulher casada e com filhos. Contudo, por outro lado, tem-se que o “ser homem” está associado à negação de tudo que é feminino, com base na conceituação apresentada anteriormente, pois a masculinidade se configura pela bravura, pela dominação, pela racionalidade e pelo espaço da rua.

Zanello (2022) nomeia essas formas de subjetivação nos seguintes termos: a masculinidade para a cultura ocidental se definiria em termos do dispositivo de eficácia que se apresentaria em eficácia laboral e sexual. A eficácia laboral se coaduna com o espaço público dominado pelo homem e a sexual com a lógica patriarcal de que o homem se afirma pela violência e pela dominação, seja das mulheres ou de outros homens. A virilidade estaria conectada à lógica biológica de que o macho existe para procriar, contudo, nenhum desses dispositivos relativos ao homem afirma qualquer aspecto humano afetivo, sendo que os homens são dotados de sentimentos tanto quanto qualquer ser humano.

No Brasil, tais aspectos podem ser vislumbrados na prática cotidiana, como Sousa (2017) aponta quando aborda o conceito de meritocracia. Ao discorrer sobre a conquista pelo mérito, ele descortina seu aspecto como produção ideológica dissociada do campo sóciohistórico, uma vez que ela é um falseamento das diferenças sociais e, portanto, condutora da crença de que o esforço próprio por si só é suficiente para a realização da tão sonhada ascensão social. A diferença salta aos olhos desde o início. O ambiente influencia a constituição de configurações subjetivas e de modos de agir e pensar, favorecendo aqueles pertencentes a classes mais abonadas a terem maiores possibilidades de identificação com valores relacionados a certos grupos humanos e, portanto, também, a certos tipos de cargos e empregos.

Trabalho e constituição subjetiva feminina

A pesquisadora Zanello (2022) define que as mulheres possuem dois tipos de dispositivos: o amoroso e o materno. A mulher para ser mulher deve ser mãe, ao mesmo tempo que para ser realizada precisa ser amada e ser escolhida. A ausência do homem representa a falta da presença necessária. Tal qual a inveja do pênis de Freud, tem-se que a mulher é o segundo sexo, ela para existir precisa do homem. As mulheres, segundo Beauvoir (2009), não se representam como um grupo que se reconhece como categoria tal qual as pessoas negras, por exemplo. Essa subjetivação falha enquanto autorreconhecimento; as mulheres estariam mais conectadas em olhar o outro, a servir o outro, e talvez, poder-se-ia dizer a existir pelo outro. Subjetivamente, as mulheres seriam educadas para cuidar dos outros e se colocar em segundo plano.

Pois a incitação a formar o ideal do Eu, cuja tutela foi confiada à consciência moral, partiu da influência crítica dos pais intermediada pela voz, aos quais se juntaram no curso do tempo os educadores, instrutores e, como uma hoste inumerável e indefinível, todas as demais pessoas do meio. (Freud, 2010a [1914-1916], p. 29).

Em outras palavras, Freud considera que o trabalho psicanalítico se processa no aparelho psíquico do sujeito, sem negar a influência das relações sociais e da cultura para o desenvolvimento e surgimento de sintomas. Portanto, existe uma interação entre a subjetividade desse sujeito e o meio que o ronda, sendo a influência personalíssima, posto que aquilo que “entra” se associa a sua especificidade somato-psíquica e resulta na subjetividade do sujeito. Não se difere, nesse aspecto, do reconhecimento dado pela Psicologia Cultural para o conceito de cultura, ao reconhecer que há aspectos gerais que se mantêm no funcionamento psíquico subjetivo através da influência da linguagem, dos signos e da rede de significados afetivos que perpassam grupamentos humanos semelhantes (Valsiner, 2012).

Tal qual o Eu ideal de Freud, Dejours (2004) aponta duas dimensões do trabalho: aquela prescrita ou esperada, portanto ideal; e o trabalho real, aquele que é possível na vivência cotidiana de seu exercício. O sofrimento emerge como ansiedade ou insatisfação pelo conjunto de pressões e configurações no exercício da atividade laboral associadas às possibilidades e vulnerabilidades do sujeito. Os desafios diante do real e do possível são inumeráveis, para tanto, existem os mecanismos de defesa como possíveis agenciamentos para manutenção do equilíbrio psíquico e da própria autoimagem. Assim, o adoecimento torna-se consequência do rompimento desse equilíbrio entre as funções protetivas e a pressão (Dejours, 1992) e traz à luz, também, a presença do corpo ao reconhecê-lo diante do sofrimento: a primeira vítima do sistema não é o aparelho psíquico mas, sim, o corpo dócil e disciplinado, entregue às dificuldades inerentes à atividade laborativa. Deve-se proteger um corpo sem defesa, explorado e fragilizado pela privação de seu protetor natural que é o aparelho mental (Rodrigues; Álvaro; Rondina, 2006, p. 3).

Sendo assim, existe uma dimensão desafiadora que se refere ao trabalho independente do reconhecimento de riscos, como o adoecimento em si, os fatores psicossociais, o efeito deletério à saúde por exposição aguda ou crônica a esses fatores para que se possa desenvolver políticas laborais de prevenção e cuidado com a saúde do trabalho (Rodrigues; Faiad; Facas, 2020). A questão de gênero, então, torna-se essencial para vislumbrar o equilíbrio complexo e dinâmico entre o sexo e aquilo que se é esperado da mulher, em outras palavras, aquilo que é permitido ou inviabilizado por uma diferença calcada pela via do patriarcado, justificado por um discurso biológico restringindo as mulheres às atividades de cuidado.

Trabalho doméstico e relações conjugais

Segundo Pereira (2018), o reconhecimento enquanto sujeito se dá por meio da relação que é estabelecida com o corpo social, não exclusivamente por meio do conhecimento singular, mas partindo das relações que são estabelecidas com o Outro, o chamado laço social. Em complemento, Miriam Debieux Rosa (2015) aponta que os laços sociais direcionam-se do aspecto constitutivo do homem, inserindo-o na linguagem, na cultura, no jogo relacional, afetivo e libidinal, além disso, uma das vias de entrada do sujeito no laço social é pela via do discurso. Butler (2015), em seu livro *Relatar a si mesmo: crítica da violência ética*, destaca a ideia de interpelação, instância que nos inaugura enquanto seres reflexivos a partir do momento em que alguém nos convoca e sentimos a necessidade de falarmos sobre nós.

Nessa linha, o trabalho ocupa importante função no jogo relacional e no processo de relatar a si, é por ele que boa parte dos sujeitos se identificam, pensam sua identidade e encontram recursos para o desprazer (Freud, 2010b [1930-1936]).

Considerando o trabalho enquanto recurso identitário, é possível dizer que ele também está ligado à condição geracional e familiar. No que se refere ao trabalho doméstico na vida das mulheres, pode-se dizer que representa uma realidade vivenciada pelas mães, avós e demais antecessoras, aspecto que traz luz ao fato de sermos “sujeitos antecidos por outras gerações” (Farias, 2018, p. 108). Tal situação coloca em relevo a condição apresentada por Freud (2010 [1914-1916]) de que a constituição narcísica se apoia no narcisismo da geração anterior, ou seja, há uma transmissão de significantes identificatórios marcados pelos desejos e fantasias inconscientes dos cuidadores. Além disso, quando se trata de histórias marcadas por elementos traumáticos ou engendrados pela misoginia, machismo e patriarcado, esses elementos também podem ser transmitidos à criança. Ou seja, quando não há possibilidade de elaboração da condição posta, o que se tem é um processo cíclico de recordação e repetição (Farias, 2018).

Na mesma linha de reflexão, Judith Butler (2019) apresenta o conceito de performatividade. Para a autora, boa parte dos indivíduos são engendrados, o que se refere a uma produção identitária associada a aspectos de identificação social que pré-determinam em uma dada cultura quais são as condutas relativas ao homem e quais são relativas à mulher.

Embora as tarefas domésticas, como as conhecemos hoje, possam vir a se tornar velhas relíquias históricas, as atitudes sociais predominantes continuam

a associar a eterna condição feminina a imagens de vassouras e pás de lixo, esfregões e baldes, aventais e fogões, vasilhas e panelas. E é verdade que o trabalho da mulher, de uma era histórica a outra, tem sido geralmente associado ao ambiente doméstico (Davis, 2016, p. 238).

O caráter traumático do encontro com o outro e a cultura é, em grande medida, fruto do fato de determinadas mensagens transmitidas no momento inicial da vida psíquica continuarem assentadas no psiquismo do sujeito. Assim, se considerarmos que as mulheres historicamente ocupam o papel de cuidar, amar e zelar pelo outro e a estrutura familiar, sem que lhe seja permitido questionar tal lugar, compreende-se que seu psiquismo está inteiramente habitado por marcas estruturantes da cultura patriarcal. Dito isso, não podendo colocar seus papéis em questão, têm-se um processo de elaboração extremamente dificultado (Farias, 2018). Verifica-se, portanto, o agenciamento dos corpos femininos, posto que apenas alguns grupos têm possibilidade de fala e escuta no laço social.

Para jogar luz ao que foi supracitado, em um estudo realizado por Roazzi (1999), verificou-se que em uma amostra de 22 casais de um conjunto habitacional e 41 casais de moradores de uma favela de Recife, a representação social que se tem sobre quais das 13 atividades domésticas apresentadas são vistas como, também, atribuídas ou realizáveis por homens; ou seja, os atos de consertar algo na casa e de brincar com os filhos fora de casa estariam associados mais a um atributo masculino. Coerentes com o discurso patriarcal de que atividades relativas à rua ou à lógica seriam naturalmente masculinas.

Em sequência, Batinder (1992) relata vários rituais de introdução ao universo da masculinidade conectados a experiências de violência associadas à coragem. Para ser homem tem que suportar. Engolir o choro e disfarçar o medo. hooks (2004) reconhece que a identidade masculina se realiza pela violência, sendo a primeira contra si mesmo: uma mutilação da experiência afetiva.

Para dar significado a tal violência afetiva, um caminho que nos auxilia é pensar sob um processo histórico. A partir do século XX, tem-se que, juridicamente, a mulher deve ser subalterna ao marido, saindo do controle paterno para o controle marital. A exemplo do Código Civil Brasileiro de 1916, em seu art. 233, há o reconhecimento do homem como chefe da sociedade conjugal e a mulher como colaboradora e coadjuvante. O pátrio poder estava na mão do homem. A ele o ato de prover, à mulher os cuidados da casa. Ele era responsável por administrar seus bens (art. 234) e a maioria de seus atos deveriam ser autorizados pelo marido (art. 242). Dito isso, vê-se a instituição legal que imputa os lugares a serem ocupados pelo homem e pela mulher.

Ainda sob tal dominação, vale frisar que a ocupação de espaços públicos de trabalho pelas mulheres, muitas vezes, resulta, na prática, em condições inferiores às mesmas atribuições ocupadas por homens. Como, por exemplo, a diferença entre salários na ocupação da mesma função, ausência das mulheres em espaços de direção e gerenciamento dentre outros. (Araújo, 2020).

Conforme foi descrito ao longo do texto, o trabalho doméstico está associado à divisão sexual do trabalho. Concepções como “a mulher é a rainha do lar” ou “o homem é o provedor da casa” dão corpo ao processo de naturalização dos lugares ocupados por mulheres e homens. Desse modo, os discursos se articulam e desencadeiam processos de identificação não só entre os opressores, mas entre os oprimidos ou excluídos (Nobert; Scotson, 2000). Assim, no caso das mulheres, enquanto “eles dizem que é amor. Nós dizemos que é trabalho não remunerado” (Abreu; Marques; Diniz, 2020, p. 8). Desse modo, assim como a elaboração do lugar das mulheres no trabalho doméstico é dificultada, a naturalização de tal lugar é facilitada pela violência simbólica dos discursos mascarados de cuidado.

Trabalho doméstico, questão e gênero

Quando se amplia a questão da divisão das tarefas do lar para introduzi-la na dinâmica das relações humanas, pode-se verificar que a constituição da família, seja por casamento ou por união estável com ou sem filhos, é baseada numa divisão não igualitária e injusta, em espaços públicos ou privados, contudo, tem-se que há uma interferência natural na relação conjugal e na qualidade dos vínculos estabelecidos, inclusive na promoção de modelos relacionais para os filhos. Os avanços deveriam vir por meio da ampliação da consciência e percepção. Perlin (2006) avalia em sua tese que:

os casais têm dificuldade em estabelecer uma relação clara entre os dilemas da interação família-trabalho-gênero e as dificuldades que vivenciam. Eles têm uma visão individual ou relacional das dificuldades e conflitos subestimando o impacto de fatores socioeconômicos e culturais sobre a vida conjugal (Perlin, 2006, p. 7).

Avançando um pouco mais na temática, quando se observa o que constitui uma análise diagnóstica de psicopatologia, existem duas dimensões que são estruturantes: o sofrimento humano e a conduta do sujeito. Pode-se questionar o quanto esses alicerces estão imbricados, posto que se pode questionar até onde o sofrimento que emerge não está associado exatamente à incapacidade de se enquadrar em modos de vida esperados e determinados antes da existência daquele sujeito. São agenciamentos humanos calcados em valores e visão que determinam o que se deve fazer. Outro ponto é o aspecto da conduta humana que se constitui por meio da cultura e, portanto, não é um valor *per se* mas, sim, uma espécie de imagem idealizada do que seria um humano ideal em determinada localidade, época e grupamento humano.

Seguindo-se na análise, deve-se reconhecer a diversidade como realidade tanto na natureza quanto na miríade de possibilidades de vida social. A civilidade, mais do que repressão pulsional, deveria ser o reconhecimento do Outro e de seu direito de existir, enquanto a predefinição histórico-social de menor valia da mulher, tal qual a afirmação de que a divisão sexual do trabalho carrega justiça, deve ser revisada. Se todos pactuam da mesma morada, do mesmo investimento, seja financeiro ou do uso dos espaços comuns, e da responsabilidade

de cuidado com a prole, se faz *mister* a dissociação de masculinidade e feminilidade no que se refere ao trabalho doméstico. Aqui se afirma o princípio da dignidade humana.

Existe esperança para mudança? Butler revela que gênero e seu significado são produções sociais, culturais e linguísticas e, portanto, podem ser alterados e com vistas de que possamos agenciar níveis de conquistas para maior igualdade (Cansero; Dahbar; Song, 2017).

Apesar da sociedade não arcar com o “insumo” do trabalho doméstico não remunerado da mesma forma que se faz com os estragos efetivados no meio ambiente, Araújo (2000) dá visibilidade à perda econômica que se expressa com essa configuração sóciohistórica:

a inclusão de mulheres no mercado de trabalho formal contribuirá para aumentar a receita previdenciária em sociedades onde se verifica o rápido envelhecimento da população, devido a maior receita advinda de pessoas aptas a contribuírem para o sistema da seguridade social; a oportunidade para que mulheres recebam diretamente e controlem o seu salário contribui para o desenvolvimento econômico através de maior nível educacional das crianças (Araújo, 2020, p. 9-10).

Importante lembrar que as regras sociais determinam condutas e comportamentos, mas o que cria o elo e ganha sentido de vida são as relações, os vínculos que as pessoas estabelecem entre si. O desafio está na mudança de paradigma. A existência ganha valor solitário por meio da opressão, mas para outro que restitui o encontro social, as possibilidades de valorização se fundamentam na criação da parceria entre os indivíduos, o casal, a família, a comunidade e, quiçá em larga escala, cidadãos.

Referências

ARAÚJO, Alyane Almeida de. Não só, mas também: A igualdade de gênero melhora os índices econômicos. *Revista de gênero, sexualidade e direito*, v. 6, n. 2, p. 84-103, 2020.

BADINTER, Elisabeth. *XY: sobre a identidade masculina*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1993.

BEAUVOIR, Simone de. *O segundo sexo*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2009.

BOURDIEU, Pierre. *A dominação masculina*. ed. 18. Tradução: Maria Helena Kühner. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2019.

BUTLER, Judith. *Bodies that matter: On the discursive limits of sex*. Taylor & Francis, 2011.

BUTLER, Judith. Os atos performativos e a constituição do gênero: um ensaio sobre fenomenologia e teoria feminista (1988). Tradução: Jamille Pinheiro Dias. *Caderno de leituras*, n. 78, 2018.

BUTLER, Judith. *Vida precária: os poderes do luto e da violência*. Belo Horizonte: Autêntica, 2019.

- BUTLER, Judith. *Relatar a si mesmo: crítica da violência ética*. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.
- CONNELL, R.W. *Masculinities*. California: University of California Press, 2005.
- CUNHA, Érica Vidal; MELCHIORI, Lígia Ebner; SALGADO, Manoel Henrique. Tempo de cuidado com o bebê, divisão de tarefas e rede de apoio materna. *Gerais: Revista Interinstitucional de Psicologia*, Belo Horizonte, v. 14, n. 2, p. 1-27, ago. 2021. Acesso em: 8 abr. 2023.
- BASSO, Ianina, *et al.* ¿Qué hacemos con las normas que nos hacen? Usos de Judith Butler. *In: DAHBAR, M.; CANSECO, A.; SONG, E. (org.)*. Alberto Canseco; María Victoria Dahbar; Emma Song. 1. ed. Córdoba: Sexualidades Doctas, 2017
- DAVIS, Angela. [Recurso eletrônico] *Mulheres, raça e classe*. Tradução: Heci Regina Candiani. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2016.
- DEJOURS, Christophe. *A loucura do trabalho: estudo de psicopatologia do trabalho*. São Paulo: Cortez, 1992.
- DEJOURS, Christophe. Subjetividade, trabalho e ação. *Production*, v. 14, p. 27-34, 2004.
- DEJOURS, Christophe. *Psicodinâmica do trabalho: casos clínicos*. Tradução: Vanise Dresh. Porto Alegre: Dublinense, 2017.
- ELIAS, Norbert; SCOTSON, John. *Os estabelecidos e os outsiders: Sociologia das Relações de Poder a partir de uma Pequena Comunidade*. Rio de Janeiro: Zahar, 2000.
- FARIAS, Camila. Exclusão social e invisibilidade: desdobramentos traumáticos do racismo. *In: BELO, Fábio. Psicanálise e racismo: interpretações a partir de Quarto de despejo*. Belo Horizonte: Relicário, 2018.
- FELIX, Fernanda Fonseca; MYRRHA, Luana Junqueira Dias; CORRÊA, Cristiane Silva. As diversas desigualdades no tempo de trabalho entre homens e mulheres. *Anais*, 2019, p. 1-16.
- FREUD, Sigmund. *Introdução ao narcisismo: ensaios de metapsicologia e outros textos (1914-1916)*; Tradução e notas: Paulo César de Souza. São Paulo: Schwarcz, 2010. (Selo Companhia das Letras).
- FREUD, Sigmund. *O mal-estar na civilização: novas conferências introdutórias à Psicanálise e outros textos (1930-1936)*. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Schwarcz, 2010. (Selo Companhia das Letras).
- GARCIA, B.C.; MARCONDES, G.S. Maior participação masculina em afazeres domésticos e cuidados não se traduz em redução do tempo gasto pelas mulheres. *Perspectiva: Humanas*, 2022. Disponível em: <https://humanas.blog.scielo.org/blog/2022/07/11/maior-participacao-masculina-em-afazeres-domesticos-nao-traduz-em-reducao-do-tempo-gasto-pelas-mulheres/>

hooks, bell. *O feminismo é para todo mundo: políticas arrebatadoras*. Rosa dos ventos: Rio de Janeiro, 2018.

hooks, bell. *Tudo sobre o amor*. São Paulo: Elefante, 2021.

hooks, bell. *The will to change, men, masculinity and love*. New York: Atria books, 2004.

LHUILIER, Dominique. Trabalho. *Psicologia & Sociedade*, v. 25, p. 483-492, 2013.

MENDÉZ, Natalia Pietra. Do lar para as ruas: capitalismo, trabalho e feminismo. *Revista Mulher e trabalho*, São Paulo, v. 5, n. 5, p. 53-63, jan. 2005. Disponível em: <https://revistas.fee.tche.br/index.php/mulheretrabalho/article/view/2712>. Acesso em: 8 abr. 2023.

MORENO, Renata Faleiros. *Entre a família, o Estado e o mercado: mudanças e continuidades na dinâmica, distribuição e composição do trabalho doméstico e de cuidado*. Tese (Doutorado em Sociologia) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2019.

OLIVEIRA, Fernanda Abreu de ; DE QUEIROZ, Fernanda Marques; DINIZ, Maria Ili-diana. Divisão sexual do trabalho entre homens e mulheres no contexto da pandemia da Covid 19. *Revista Inter-Legere*, v. 3, n. 28, 2020.

PEREIRA, Walef. Relatar a si mesmo através da Psicanálise: uma posição da proposta analítica de recusa às maquinarias de repressão racial. In: BELO, Fábio. *Psicanálise e racismo: interpretações a partir de Quarto de despejo*. Belo Horizonte: Relicário, 2018.

PERLIN, Giovana Dal Bianco. *Casamentos contemporâneos: um estudo sobre os impactos da interação família-trabalho na satisfação conjugal*. Tese (Doutorado de Psicologia) Universidade de Brasília, Brasília, 2006.

PICANÇO, Felícia; ARAÚJO, Clara Maria de Oliveira; COVRE-SUSSAI, Maira. Papéis de gênero e divisão das tarefas domésticas segundo gênero e cor no Brasil: outros olhares sobre as desigualdades. *Revista brasileira de estudos de população*, v. 38, 2021.

ROAZZI, Antonio. Lar-doce-lar: Rainha ou rei? A representação da participação masculina nas tarefas domésticas e a lógica de sua distribuição em casais de nível sócio-doméstico baixo. *Arquivos brasileiros de psicologia*, v. 51, n. 4, p. 7, 1999.

RODRIGUES, Carlos Manoel Lopes; FAIAD, Cristiane; FACAS, Emílio Peres. Fatores de risco e riscos psicossociais no trabalho: definição e implicações. *Psicologia: teoria e pesquisa*, 2020 v. 36.

RODRIGUES, Patrícia Ferreira; ALVARO, Alex Leandro Teixeira; RONDINA, Regina. Sofrimento no trabalho na visão de Dejours. *Revista científica eletrônica de psicologia*, v. 4, n. 7, p. 1-8, 2006.

RODRIGUES, Roger Giovane *et al.* Psicodinâmica do trabalho e a rotina de trabalho: Revisão de Literatura com base na Teoria de Dejours. *Revista Farol*, v. 16, n. 16, p. 67-77, 2022.

ROSA, Miriam Debieux. *Psicanálise, política e cultura: a clínica em face da dimensão sócio-política do sofrimento*. Tese (Livre-docência) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015.

SILVA, Mariléia Maria da. Redes de relações sociais e acesso ao emprego entre os jovens: o discurso da meritocracia em questão. *Educação & Sociedade*, v. 31, p. 243-260, 2010.

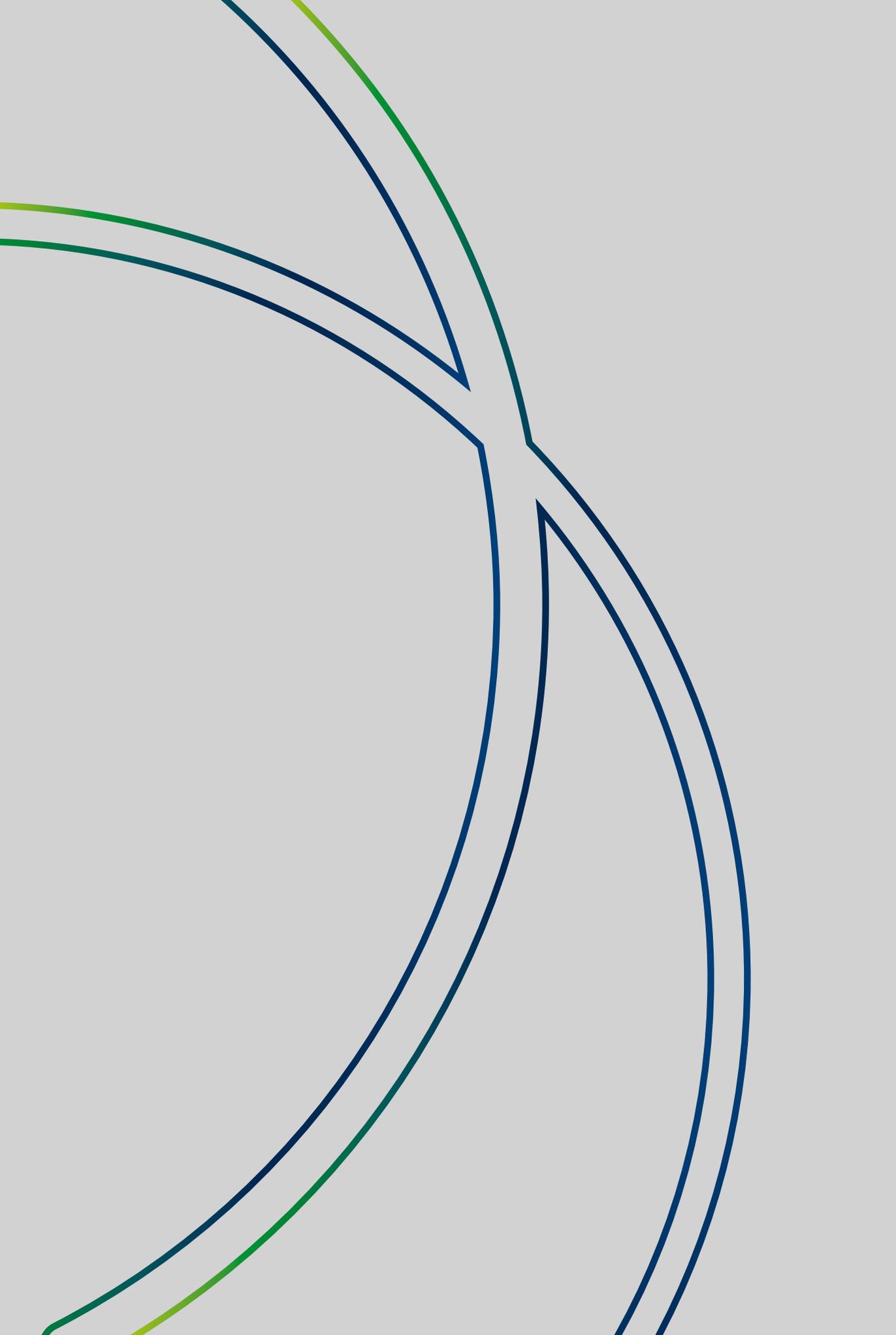
SOARES, Cristiane. A distribuição do tempo dedicado aos afazeres domésticos entre homens e mulheres no âmbito da família. *Revista Gênero*, v. 9, n. 1, 2008.

Tribunal Superior do Trabalho/Campanha Nacional de Combate ao Trabalho Infantil. *Trabalho infantil doméstico*. Disponível em: <https://www.tst.jus.br/web/combateatrabalhoinfantil/trabalho-infantil-domestico>. Acesso em 8 ago. 2020.

VALSINER, Jaan. *Fundamentos da psicologia cultural: mundos da mente, mundos da vida*. Artmed, 2016.

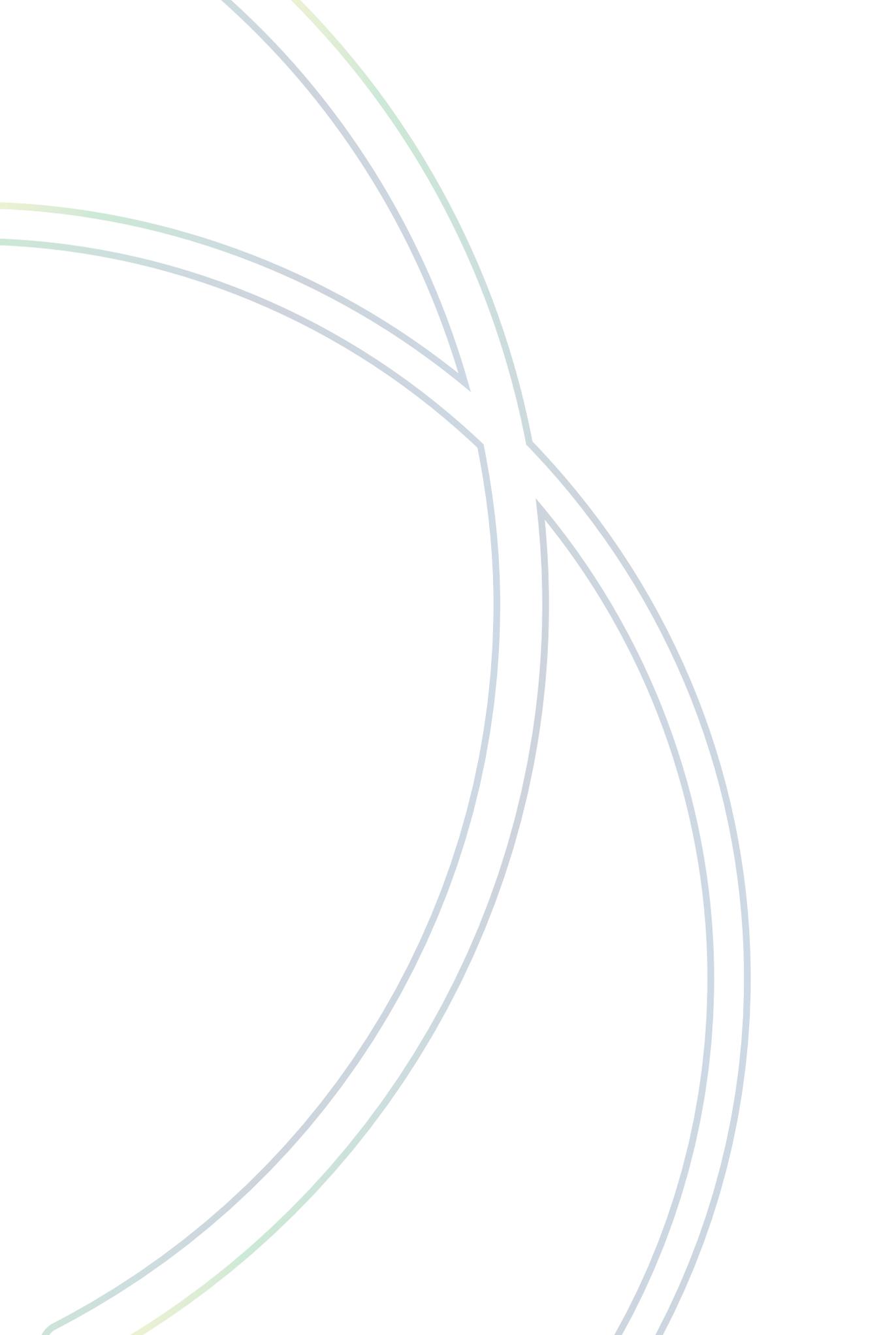
ZANELLO, Valeska *et al.* Maternidade e cuidado na pandemia entre brasileiras de classe média e média alta. *Revista Estudos Feministas*, v. 30, n. 2, 2022.

ZANELLO, Valeska. *Saúde mental, gênero e dispositivos: cultura e processos de subjetivação*. Curitiba: Appris, 2020



Psicanálise extramuros/ políticas públicas

Parte V



Cuidapsi e o tratamento das narrativas pandêmicas

Possibilidade de mediação terapêutica a partir da psicanálise em tempos pandêmicos

Alvinan Magno Catão
Eliana Rigotto Lazzarini
Muriel Romeiro da Costa e Silva
Nelson de Abreu Jr. (*in memoriam*)

*Alimento a esperança de que este trabalho sirva a uma boa causa:
ele se dirige a todos os que não querem ser indiferentes ao próximo.
(Jean Améry)*

Introdução

A pandemia da covid-19 acometeu o mundo em março de 2020, exigindo do sujeito uma capacidade de adaptação e invenção de novos hábitos diante do caos instalado pelo vírus. Esse contexto pandêmico rompeu as barreiras entre o privado e o público, o real e o virtual, evidenciado pelo excesso de lives, de reuniões virtuais e o home office. Nessa nova realidade, houve, ainda, uma intensificação do sentimento de estar conectado a todo momento e receber muitas informações sem tempo para sua depuração.

Somado a isso, estão a experiência de isolamento social, a perda por morte de pessoas queridas e o medo da própria morte, situações que despertaram um sentimento de desamparo e angústia frente ao estranhamento de ver a vida mudar bruscamente. Nesse contexto caótico, o Pr. Dr. Nelson de Abreu Jr., psicólogo e docente na Universidade Estadual de Goiás (UEG), teve a ideia de desenvolver um projeto de acompanhamento psicológico gratuito, sem vínculo institucional, em caráter de urgência.

A preocupação do professor Nelson pode ser expressa na seguinte questão: como os psicólogos poderiam contribuir num contexto de incertezas e inseguranças decorrentes da pandemia e qual prática de atendimento seria possível diante do isolamento social? Outra questão levantada por ele era o aspecto democrático do projeto, que procurou atender a população de maneira geral, mas, principalmente, as pessoas em vulnerabilidade social.¹¹ Para o acolhimento, foram consideradas as pessoas que tinham acesso à internet ou à linha telefônica, respeitando as orientações de isolamento social.

Naquele momento, tinha-se poucas informações sobre o que era o coronavírus, como combatê-lo, como se proteger, além de como e qual seria o tratamento após a contaminação. As informações na mídia diziam que o vírus tinha alta letalidade e sua transmissão ocorria de forma rápida. O medo colocava a vida social à beira do colapso. Supermercados foram invadidos, as pessoas começaram a estocar comida e outros itens de limpeza, todos pareciam estar com os nervos à flor da pele. Os profissionais, a maioria da área de saúde que estava na linha de frente, encontravam-se esgotados física e mentalmente. Em meio a tantas incertezas, havia outra luta em vigência: as *fake news* e o negacionismo, esses foram um dos entraves encontrados por aqueles que acreditavam que a solução só poderia vir da ciência e, consequentemente, da vacinação. O aumento das mortes pela covid-19 transformou a subjetividade e a história de vida do morto em números, familiares não puderam velar seus entes, não houve despedidas, e a impossibilidade dos rituais tornou o processo de luto ainda mais doloroso.

Foi a partir dessa problematização e do objetivo de encontrar uma prática de cuidados psicológicos em pleno contexto pandêmico que pudesse iniciar de forma imediata o atendimento a essas demandas emergentes, que o projeto idealizado pelo Nelson de Abreu Junior foi batizado de *CuidaPsi*. Projeto este de cunho social que está alinhado aos princípios da Organização Mundial de Saúde (OMS) e à Resolução nº 4, de março de 2020, do Conselho Federal de Psicologia, que dispõe sobre a regulamentação dos serviços psicológicos prestados de forma on-line durante a pandemia da covid-19.

Em maio de 2021, após um ano de criação do projeto, infelizmente o professor Nelson foi contaminado pela covid-19 e veio a falecer após 30 dias em decorrência das complicações pulmonares causadas pelo vírus. Da positivação ao falecimento, tudo se sucedeu muito rapidamente, surpreendendo familiares e amigos. O professor estava na lista de espera de vacinação para os profissionais de saúde, mas quando chegou sua vez, ele já estava contaminado e não foi vacinado. Vale ressaltar que a burocracia para a liberação das vacinas acarretou o atraso na vacinação da população em geral. Em função de tais acontecimentos, além do cunho científico deste artigo é uma homenagem ao professor, em sua memória e contra qualquer forma de esquecimento de sua atuação profissional como psicólogo e educador. É também uma forma de testemunhar o evento traumático que foi a pandemia.

¹¹ Algumas das preocupações do professor Nelson eram como o público vulnerável, como dizia ele: "como as pessoas em sofrimento decorrente da covid-19 e sem condições financeiras, irão se cuidar? [...] quem se lembrará dessas pessoas no colapso do sistema?"

Diante do apresentado, este trabalho busca analisar a experiência do projeto CuidaPsi e discorrer a respeito da utilização de narrativas de vida como mediação terapêutica tendo como referencial teórico a Psicanálise. Para essa proposta, foram analisados o projeto escrito do CuidaPsi e a experiência de uma das autoras deste trabalho que, a convite do professor Nelson, desenvolveu e executou o projeto. A análise permitiu observar que a escuta psicanalítica da narrativa de vida, no momento de crise, pode contribuir para o apaziguamento do sofrimento psíquico.

A covid-19 e o sofrimento psíquico

A experiência da pandemia da covid-19 parece ter lançado o sujeito num abismo de insegurança e incertezas. O fato de estar diante de uma ameaça de morte pode despertar um sentimento de desamparo e estranhamento. Além disso, a pandemia no Brasil intensificou o desemprego e, conseqüentemente, a pobreza. Diversas famílias não tiveram a escolha de permanecer em reclusão em casa. A maior parte das famílias mais vulneráveis precisaram se expor ao vírus para garantir o próprio sustento, o que pode ser considerado um fator angustiante e um gatilho para o sofrimento.

Freud (2010a [1930]), em “O mal-estar na civilização”, considera o aspecto social como uma das fontes de sofrimento na modernidade. Isso se deve ao fato de a Psicanálise compreender a subjetividade em sua dimensão social e considerar que os aspectos culturais perpassam o processo de formação subjetiva. Para Freud, a finitude do corpo e o mundo externo são duas das fontes inevitáveis de sofrimento humano. A primeira diz sobre a fragilidade do corpo, enquanto a segunda se refere aos eventos naturais que podem surgir de maneira devastadora, como as pandemias e outras catástrofes, por exemplo. Nesses casos, o sujeito se depara com a iminência da morte, seja a sua ou a de uma pessoa próxima, causando uma perturbação em sua vida psíquica.

Em 2020, a pandemia da covid-19 pegou a todos de surpresa. A alta contaminação, o aumento do número de mortos, o excesso de notícias confusas e desencontradas, a imprecisão inicial na busca por informações, a corrida para criação de protocolos de segurança e o anseio pela descoberta da vacina, causaram medo e inquietude naqueles que não negaram o potencial mortífero do vírus. Todo esse contexto resultou num cenário de incertezas, vivido por algumas pessoas como uma situação traumática.

De acordo com a Organização Pan-Americana da Saúde (Opas, 2020), sete tipos de coronavírus são conhecidos em humanos. São considerados a segunda principal causa de resfriado comum e raramente os seis primeiros ocasionam doenças mais graves. Contudo, esse cenário parece ter mudado com o surgimento do Sars-Cov-2, o novo coronavírus. Apesar de geralmente os sintomas serem leves e terem início gradual, a Opas (2020) alerta que uma em cada seis pessoas infectada por covid-19 fica gravemente doente e apresenta vários sintomas, principalmente a insuficiência respiratória.

No Brasil, o primeiro caso de Sars-Cov-2 foi confirmado no dia 26 de fevereiro de 2020. A vítima, um homem de 61 anos da cidade de São Paulo, havia realizado viagem recente à Itália e foi considerado o primeiro epicentro da doença dentre os países ocidentais. Em menos de um mês do primeiro caso confirmado, já havia registro de covid-19 nos 26 estados brasileiros, bem como no Distrito Federal (Ministério da Saúde, 2020).

De acordo com Sandes (2020), a partir de informações do site UOL no mês de maio, a covid-19 foi classificada como a maior causa de mortes no país. De acordo com o site, a doença matou mais jovens no Brasil do que em outros países afetados pela pandemia. Na primeira metade de 2020, o Brasil passou a registrar mais de mil mortes diárias, sendo que no primeiro dia de junho de 2020 a Organização Mundial de Saúde noticiou que o país ainda não havia atingido o pico da pandemia (Sandes, 2020). Podemos, então, considerar que o ano de 2020 representou um momento crítico no que compete à proliferação do vírus.

Conforme dados do Conselho Nacional de Secretários de Saúde (CONASS, 2020), até 19 de junho de 2020, foram confirmados no Brasil 1.032.913 casos da doença e 48.954 mortes. Os estados de São Paulo, Rio de Janeiro e Ceará, respectivamente, foram os mais afetados. Nessa ocasião, o número de óbitos já havia ultrapassado os estimados 35 mil mortos da pandemia de 1918 no Brasil, conhecida como Gripe Espanhola, segundo reportagem de Tajra e Marins (2020) no UOL.

A situação pandêmica no Brasil afetou diretamente o quadro de transtornos psicológicos e psiquiátricos. Maia e Dias (2020) investigaram níveis de depressão, ansiedade e estresse de estudantes universitários no período pandêmico, buscando compará-los com os períodos anteriores/normais. O estudo foi constituído por dois grupos, sendo a amostra 1 formada por 460 sujeitos com idade média de 20 a 14 anos e a amostra 2 por 159 sujeitos com idade média de 20 a 40 anos. Todos os sujeitos foram submetidos a um questionário sociodemográfico e a escalas de ansiedade, depressão e estresse.

Os resultados da pesquisa de Maia e Dias (2020) sugerem que essa pandemia provocou efeitos prejudiciais à saúde mental dos estudantes universitários, que apresentaram níveis significativamente mais elevados de depressão, ansiedade e estresse em comparação aos que integraram o período normal. Apesar de estarem relacionados a um grupo específico, o de estudantes, a pesquisa traz uma importante amostra dos efeitos psicossociais causados pelas condições pandêmicas em comparação com as condições não-pandêmicas. O estudo de Santos (2020) corrobora esses dados ao apontar para o aumento de doenças psiquiátricas pré-existentes em muitos países tanto pelo efeito prolongado do isolamento social e da pandemia em si, quanto pela interrupção de consultas e acompanhamentos durante a quarentena.

Como observado, a pandemia acentuou os sintomas de ansiedade, depressão e estresse, afetando também a relação de determinados sujeitos com os seus traumas. Para Freud (2010b [1920]), a neurose traumática é constituída pela experiência do indivíduo com eventos externos que colocam a vida em risco. Caracteriza-se pela ruptura abrupta da barreira protetora do aparelho psíquico contra essas perturbações repentinas que impedem que o sujeito se previna de tal fato. O autor ainda destaca que a neurose traumática é marcada

pelo terror e pela paralisia do funcionamento psíquico. Afirmar que a teoria da neurose traumática não considera puramente o fator fisiológico. Assim, não é a excitação somática que, simplesmente, não encontra uma descarga sexual adequada, mas a excitação somática que não encontra o seu fiador a nível psíquico (Freud, 2010b [1920]).

A neurose traumática se fundamentaria na ausência de elaboração, sendo seu destino a compulsão à repetição. Essa última sugere que ocorre uma atualização do trauma, de seus registros e impressões. Podemos dizer que a compulsão à repetição garante a impossibilidade da lembrança do acontecimento como algo que já passou na história do sujeito, ou seja, trata-se de uma dificuldade de simbolização temporal do evento passado. A expressão do traumático dá-se pela via do ato, fixando-se e performatizando-se no presente, em um contínuo esforço de elaboração (Freud, 2010b [1920]).

A dificuldade do psiquismo em assimilar a experiência da pandemia pode ser efeito da compulsão à repetição como tentativa de recordar e elaborar o conteúdo traumático, particular de cada sujeito. Tal repetição é atualizada pelo choque de realidade que a situação pandêmica impôs, produzindo efeitos como a apatia, a solidão, o emudecimento e a perda da dimensão alteritária. Segundo Rosa (2016), esses aspectos impostos pela experiência traumática encobrem a possibilidade de elaboração simbólica que poderiam dar contorno sintomático ao trauma.

Entretanto, Birman (2003, p. 5) considera a capacidade de transformar a dor em sofrimento “uma experiência essencialmente alteritária. O outro está sempre presente para a subjetividade sofrente, que se dirige a ele com o seu apelo e lhe endereça uma demanda”. Seguindo essa lógica, o presente projeto teve como objetivo dar acolhimento ao sofrimento psíquico proveniente da situação pandêmica pela via de uma escuta mais atenta da narrativa de vida das pessoas que se viram envolvidas com a covid-19. Segundo Elia (2007), a experiência da e com a palavra, desde que operada pela fala, pode levar aos caminhos do inconsciente. Cabe à Psicanálise reconhecer que as narrativas de vida não esgotam toda a experiência do sujeito, pois há algo nas entrelinhas da narrativa que não é passível de narração, porém, mais que a interpretação, quem narra seu trauma necessita de reconhecimento e amparo (Antonello, 2016). Isso pode ser considerado um dos motivos para eleger as narrativas de vida como dispositivo mediador na oferta do acolhimento psíquico.

Narração e memória

Antes de apresentar a experiência do projeto CuidaPsi em sua concepção e atuação, faz-se necessário uma breve exposição sobre o que se entende por narração e memória. As narrativas de vida podem ser compreendidas de um ponto de vista mais literário, como na obra de Kehl (2001) e Benjamin (1987 [1936]), por exemplo, ou como método de pesquisa, segundo Bertaux (2010). Contudo, todos dizem dos efeitos terapêuticos em contar uma história pessoal a alguém.

Bertaux (2010) explica que a expressão “narrativa de vida” surgiu na França numa tentativa de contemplar a narrativa contada pelo sujeito. O termo consagrado até então pelas ciências sociais era “história de vida”, expressão que não permitia diferenciar a história vivida por alguém da narrativa que esta pessoa poderia fazer de suas experiências. O caráter dialético da narrativa está essencialmente ligado ao intercâmbio de experiências, à memória, à possibilidade de preservação da história narrada e ao laço social, enfatiza Benjamin (1987 [1936]). Para Silva (2019, p. 48),

compreender a história de vida do indivíduo em seu contexto significa considerar que a história narrada é sempre mais que a simples narração sucessiva dos fatos, mas acima de tudo é preciso implicá-lo na narrativa a ser construída.

Ou seja, a história narrada não é somente uma descrição fiel da imagem do fato capturada pelos sentidos do sujeito, mas é a expressão daquilo que diz do fato a partir da sensibilidade particular do sujeito. Podemos dizer que a narração é um segundo acontecimento que diz sobre um primeiro que foi experimentado pelo sujeito e registrado em sua memória enquanto lembrança. Mas como opera a memória nesse processo?

Para responder a complexidade desse problema, é importante uma breve consideração acerca de “Uma nota sobre o bloco mágico de Freud” (1976 [1925]). Nesse texto, o autor discute o sistema percepção-consciência e as formulações gerais do aparelho psíquico, usando a metáfora do brinquedo do bloco mágico como exemplo. Tal brinquedo é composto por duas camadas de papéis, um de celulose transparente e o outro de um papel encerado bastante sensível e translúcido, e uma prancheta. De acordo com Freud (1976 [1925], p. 139), para usar o bloco mágico basta escrever sobre a primeira camada de celuloide, mas não necessita de lápis ou giz. Trata-se de um retorno ao antigo sistema de escrita sobre plaquinhas de barro ou cera: utiliza-se um estilete com o qual se risca a superfície produzindo ranhuras que funcionará como escrita.

Freud (1976 [1925]) explicita que quando as folhas não fossem mais necessárias, bastava levantá-las e apagava-se o que ali fora anotado. Assim, depois de uma anotação, quando as camadas da folha fossem separadas e descoladas, seria possível ler o que foi escrito apenas no papel encerado. Fazendo uma comparação entre o funcionamento do aparelho psíquico com o bloco mágico, o autor expõe que a folha de celuloide seria como um escudo protetor contra estímulos externos às influências danosas de fora, e a outra camada, a do papel de cera, seria o abrigo e a recepção desses estímulos. Com isso, Freud reafirma a tese de “Além do princípio de prazer” (2010b [1920]) de que as excitações externas são estocadas nos sistemas do pré-consciente (P-Cs), responsável pela recepção e pelo abrigo dos estímulos (papel de cera), representando a segunda camada. A primeira camada, a de proteção dos estímulos externos, teria a função de diminuir a magnitude dos impulsos que lhe chegam. Nessa tese, está inscrito que a consciência nasceria no lugar do traço mnemônico, sendo uma substituição da lembrança e não, necessariamente, um lembrar, um atualizar ou um conservar de um momento passado.

Entender as concepções de memória e lembrança a partir das formulações freudianas permite o avanço no entendimento da narração: aquilo que se expressa na narração não é necessariamente a lembrança recalçada, que poderíamos entender como efeito do primeiro acontecimento – a situação proibida –, mas um segundo acontecimento modificado e transformado pelo recalque que se mantém inconscientemente ligado ao primeiro. Entende-se que o traço mnemônico se mantém enquanto forma e que o conteúdo do primeiro acontecimento é transformado, sendo a narração a evidência expressivo-linguística desse processo. Assim, as narrações dizem do recalçado por meio da expressão de uma lembrança que o encobre, mas que constantemente escapa quando realizada por livre associação, o que possibilita a interpretação e a elaboração. É com o conhecimento desse processo que se procurou realizar o acolhimento das narrativas pandêmicas no projeto CuidaPsi.

Para Souza (2006), as narrativas de vida permitem ao sujeito entrar em contato com sua singularidade, aprofundar no conhecimento de si e aprender com suas experiências de vida. Esse mergulho, na interioridade humana, é caracterizado por ele como atividade formadora e de conhecimento. Muito semelhante ao que faz a Psicanálise, ela se vale dos fragmentos de história de vida contados pelo analisando ao seu analista, que permite ao sujeito dar sentido à sua narrativa em um trabalho de construção e reconstrução de sua história de vida.

De caráter constitutivo do sujeito, Gagnebin (2013, p. 3) define que a importância da narração “sempre foi reconhecida como a da rememoração, da retomada salvadora pela palavra de um passado que, sem isso, desapareceria no silêncio do esquecimento”. A narração das histórias que vivemos ou das histórias que ouvimos é marcada pela troca de experiências, processo dialético que mantém viva nossas memórias. Como mostra Gagnebin (2009, p. 15): “a luta de Ulisses para voltar a Ítaca é, antes de tudo, uma luta para manter a memória e, portanto, manter a palavra, as histórias, os cantos que ajudam os homens a se lembrarem do passado e, também, a não se esquecerem do futuro”.

Essa dimensão criativa e curativa da narrativa é observada em *Recordar, repetir e elaborar*, em que Freud (2010c [1914]) destaca que rememorar implica reviver e repetir um passado esquecido, porém de forma atualizada na relação transferencial e em diversas situações que geram sofrimento na vida do paciente. Segundo ele, essas lembranças são atualizadas via repetição e, por isso, não se reduz apenas ao levantamento dos fatos históricos do sujeito, mas de uma revivência que permite o trabalho terapêutico de recondução e elaboração do passado. Essa pré-disposição criativa deve ser sempre lembrada pelo psicanalista, pois na repetição algo de diferente pode acontecer, como destacou Freud (1996 [1917]), sobre a importância do processo criativo diante das frustrações e adoecimento.

CuidaPsi como dispositivo mediador

No escopo do projeto *CuidaPsi*, foi permitida a livre atuação dos psicólogos de abordagens distintas à Psicanálise e sua proposta pode ser caracterizada como uma prática clínica

extramuros, pois a situação de emergência e o isolamento social por conta da pandemia impossibilitou o enquadre clínico tradicional, ou seja, presencial.

Roussillon (2019), em *Manual da prática psicanalítica em psicologia e psicopatologia*, discute, aprofunda e propõe novos conceitos psicanalíticos a partir da discussão sobre a necessidade de novos dispositivos clínicos, que sustentam a prática psicanalítica em espaços antes não pensados e que permitam a abertura da Psicanálise para situações que fogem à regra do divã. Essa outra clínica, denominada por ele, se desenvolve principalmente nos espaços públicos, com articulação entre o singular, o grupo e as instituições, e outras formas de mediações. Diversas situações e contextos impedem que o encontro clínico ocorra nos moldes do enquadre fixo. Essa problemática permitiu que ele desenvolvesse uma metodologia específica que flexibiliza o enquadre e a técnica de cuidado a partir da demanda do sujeito em sofrimento. Um bom dispositivo clínico é aquele que mais se aproxima e se adequa à necessidade do sujeito e, por consequência, auxilia e facilita o trabalho de subjetivação e simbolização.

O projeto CuidaPsi teve como finalidade criar um espaço para o acolhimento do sofrimento psíquico da população frente à situação emergencial causada pela pandemia. Nele foi utilizado o método da escuta das narrativas de vida como explicitado anteriormente. De acordo com Bertaux (2010), ouvir essas narrativas permite adentremos ao mundo social do indivíduo, isso significa dizer que a história ouvida também descreve as dimensões social, cultural e histórica que atravessam o sujeito.

Inicialmente, o atendimento contemplou profissionais de saúde na linha de frente, a população idosa, pacientes com suspeita ou positivados para a covid-19 e seus familiares. O projeto aconteceu em três etapas simultâneas. A primeira dedicada à captação, orientação, cadastro de psicólogos voluntários e divulgação do projeto via redes sociais e a mídia televisiva. A segunda etapa tratou do cadastro¹² e do acolhimento, via ligação telefônica ou via *WhatsApp*, das pessoas que entraram em contato procurando ajuda. Após essa etapa de escuta e levantamento das demandas, a pessoa era encaminhada para acompanhamento psicológico de curta duração, concluindo a última etapa do projeto. Embora o professor Nelson fosse de orientação psicanalítica e sua aposta fosse na democratização do atendimento psicanalítico, os psicólogos, em sua maioria, voluntários de Anápolis (GO) e alguns psicólogos de Minas Gerais (MG) e Brasília (DF), pertenciam a abordagens diversas, mas alinhados ao pensamento do professor. No decorrer do projeto, fez-se como objetivos centrais incentivar e encorajar a busca por suporte psicológico àqueles que estavam vivendo um sentimento de desamparo e mal-estar decorrente da pandemia.

A partir da quantidade de ofertas de outras atividades de acolhimento no meio virtual, a chegada da vacina e o fim da quarentena contribuíram para o encerramento do CuidaPsi, que teve a duração de aproximadamente seis meses. Iniciado em abril de 2020, o seu

¹² Tanto os psicólogos voluntários quanto quem solicitava acolhimento, precisavam se cadastrar no site (www.cuidapsi.com.br). Após encerramento do CuidaPsi, o site foi retirado do ar.

encerramento se deu em outubro do mesmo ano. Nesse período, foram acolhidas 73 pessoas em Anápolis e outras cidades do Brasil.

Embora as mediações terapêuticas sejam mais utilizadas na clínica dos extremos, a experiência caótica da pandemia foi considerada, neste trabalho, como fator traumático, o que significou que a proposta de escuta das narrativas de vida durante a pandemia pudesse ser considerada mediação terapêutica em Psicanálise e a própria narrativa de vida como dispositivo mediador, como enfatiza Roussillon (2019) ao propor sua teoria do cuidado psíquico.

Brun (2010) observa que os dispositivos de mediações terapêuticas são frequentemente utilizados em práticas institucionais na clínica dos extremos com pacientes psicóticos ou portadores de patologias identitárias narcísicas, que apresentam uma precariedade em seu sistema simbólico. Para a autora, as mediações terapêuticas levam em consideração a linguagem do corpo e do ato, para além da linguagem verbal. Ela destaca, ainda, a associatividade individual ou em grupo como essencial para as mediações terapêuticas em Psicanálise, seja pela linguagem verbal ou corporal.

No acolhimento feito no decorrer do projeto, as narrativas tiveram como teor principal o relato do sofrimento pelo qual as pessoas estavam passando. Homens e mulheres chefes de família, consideraram as dificuldades financeiras como geradoras de sofrimento. Parte deles estavam no subemprego antes da pandemia e se encontraram em vulnerabilidade após o decreto de *lockdown*. As narrativas no acolhimento dos pacientes que testaram positivo para a covid-19 apresentaram a incerteza do tratamento, o medo da morte e o receio de contaminar os familiares como uma situação angustiante e desesperadora. Não diferente, os profissionais de saúde da linha de frente contaram que a intensa jornada de trabalho, a exposição à contaminação, a falta de equipamento de segurança individual, o enfrentamento e o contato diário com a morte eram fatores estressores e com impacto negativo direto na saúde mental.

Nota-se o aspecto facilitador das mediações em abrir caminho ao trabalho de simbolização via transferência. Isto foi observado durante a escuta qualificada, em que as pessoas enfatizaram a necessidade de falar e a importância de ter alguém para ouvi-las. Essa relação transferencial positiva para o estabelecimento de vínculo e, conseqüentemente, para fazer fluir a fala do narrador, é preconizada por Freud (2010d [1912]) ao considerar a transferência um fenômeno fundamental para a relação de confiança durante qualquer tratamento.

Considerações finais

A escuta das narrativas de vida de 73 pessoas acolhidas pelo projeto CuidaPsi mostrou que a falta de informação sobre a pandemia, a restrição da liberdade, o estresse, os conflitos familiares decorrentes do isolamento social e o desemprego, foram alguns dos fatores desencadeantes do sentimento de medo, desamparo, solidão, ansiedade, desilusão e tédio. Algumas pessoas queixaram principalmente de terem seus conflitos potencializados pela pandemia, o que parece intensificar o sofrimento. O que fica evidenciado neste trabalho é o potencial da escuta da narrativa de vida como mediação para o apaziguamento

do excesso de angústia. Sentimentos de alívio, de acolhimento, de segurança e encorajamento foram relatados em diversas narrativas, como consequência da utilização do suporte psicológico oferecido pelo CuidaPsi como dispositivo mediador. Importante destacar como a intervenção proposta contribuiu para o trabalho de simbolização do mal-estar causado pela pandemia, visto que em momentos e situações extremas, a escuta – acolhimento – pode ser a forma mais rápida de estabelecer vínculo e proporcionar um bem-estar imediato durante a urgência subjetiva. Benjamin (1987 [1936]) destaca que a história e o sujeito narrador se transformam à medida em que o ato narrativo é contado e recontado. De acordo com Brun (2010), são essas práticas clínicas renovadas que mostram a força e a fecundidade da Psicanálise contemporânea.

Referências

- ANTONELLO, Diego Frichs. *Trauma, memória e escrita: uma articulação entre a literatura de testemunho e a Psicanálise*. Tese (Doutorado em Memória Social) – Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2016.
- BENJAMIN, Walter. O Narrador: Considerações sobre a obra de Nikolai Leskov (1936). *In: Magia e Técnica, Arte e Política*. 3. ed. Tradução: Sérgio Paulo Rouanet. Brasília: Brasiliense, 1987, p. 197-221. (Obras Escolhidas I).
- BERTAUX, Daniel. *Narrativas de vida: a pesquisa e seus métodos*. São Paulo: Paulus, 2010.
- BIRMAN, Joel. Dor e sofrimento. *In: Estados gerais da Psicanálise: II Encontro Mundial*. Rio de Janeiro, 2003.
- BRASIL, Ministério da Saúde. *Boletim Epidemiológico N17*. Maio, 2020a. Disponível em: <https://www.saude.gov.br/images/pdf/2020/May/29/2020-05-25---BEE17---Boletim-do-COE.pdf>. Acesso em: 6 abr. 2023.
- BRASIL, Conselho Nacional de Secretários de Saúde. *Painel CONASS COVID-19*. 2020b. Disponível em: <http://www.conass.org.br/painelconasscovid19/>. Acesso em: 6 abr. 2023.
- BRUN, A. *Introduction*. *Le Carnet PSY*, v. 1, n. 141, p. 24-27, 2010. Disponível em: <https://www.cairn.info/revue-le-carnet-psy-2010-1-page-24.htm>. Acesso em: 30 abr. 2021.
- CONSELHO NACIONAL DE SECRETÁRIOS DE SAÚDE. *Painel CONASS COVID-19*. 2020. Disponível em: <http://www.conass.org.br/painelconasscovid19/>.
- ELIA, L. A letra: de instância no inconsciente à escrita do gozo no corpo. *In: COSTA, Ana.; RINALDI, Doris. (org.). Escrita e Psicanálise*. Rio de Janeiro: Cia de Freud: UERJ, 2007.
- FREUD, Sigmund. Uma nota sobre o “Bloco Mágico” (1925). *In: Obras psicológicas completas v. 19*. Rio de Janeiro: Imago, 1976.

- FREUD, Sigmund. Luto e melancolia (1917). In.: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. Tradução: Abreu. v. 14. Rio de Janeiro: Imago, 1996.
- FREUD, Sigmund. O mal-estar na civilização (1930). In: *Obras completas*, v. 18. Tradução: Paulo César Souza. São Paulo: Schwarcz, 2010a. (Selo Companhia das Letras)
- FREUD, Sigmund. Além do princípio do prazer (1920). In: *Obras completas*, v. 14. Tradução: Paulo César Souza. São Paulo: Schwarcz, 2010b. (Selo Companhia das Letras).
- FREUD, Sigmund. Recordar, repetir e elaborar (1914). In: *Obras completas*, v. 10. Tradução: Paulo César Souza. São Paulo: Schwarcz, 2010c. (Selo Companhia das Letras).
- FREUD, Sigmund. Observações sobre o amor de transferência (1912). In: *Obras completas*, v. 18. Tradução: Paulo César Souza. São Paulo: Schwarcz, 2010d. (Selo Companhia das Letras).
- GAGNEBIN, Jeanne Marie. A memória dos mortais: notas para uma definição de cultura a partir de uma leitura da Odisseia. In: GAGNEBIN, Jeanne Marie. *Lembrar escrever esquecer*. São Paulo: 34, 2009, p. 13-27.
- GAGNEBIN, Jeanne Marie. *História e Narração em Walter Benjamin*. 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 2013.
- KEHL, Maria Rita. Nós, sujeitos literários. *Textura-revista de Psicanálise*, v. 1, n. 1, p. 35-41, 2001.
- MAIA, B. R.; DIAS, P. C. Ansiedade, depressão e estresse em estudantes universitários: o impacto da covid-19. *Estudos de Psicologia*, Campinas, v. 37, p. 1-8, 2020.
- ORGANIZAÇÃO PAN-AMERICANA DA SAÚDE. *Folha informativa – covid-19 (doença causada pelo novo coronavírus)*. 2020. Disponível em: https://www.paho.org/bra/index.php?option=com_content&view=article&id=6101:covid19&Itemid=875.
- ROSA, Miriam Debieux. A clínica psicanalítica diante do desamparo social e discursivo: impasses e direção do tratamento. In: ROSA, Miriam Debieux. *A clínica psicanalítica em face da dimensão sóciopolítica do sofrimento*. São Paulo: Escuta/Fapesp, 2016.
- ROUSSILLON, René. *Manual da prática psicanalítica em psicologia e psicopatologia*. Tradução: Paulo Sérgio de Souza Junior. São Paulo: Blucher, 2019.
- SANDES, A. Com mais de mil mortes em um dia, Brasil tem um óbito a cada 73 segundos. *UOL*, maio, 2020. Disponível em: <https://noticias.uol.com.br/saude/ultimas-noticias/redacao/2020/05/19/covid-19-mortes-por-segundo-no-brasil.htm>. Acesso em: 6 abr. 2023
- SANTOS, C. F. Reflections about the impact of the SARS-COV-2/ COVID-19 pandemic on mental health. *Brazilian Journal of Psychiatry*, v. 42, n. 3, 2020.

SILVA, M. R. C. *Corpos marcados: desamparo e angústia na clínica psicanalítica com adolescentes*. 2019. Dissertação (Mestrado em Psicologia) – Universidade Federal de Goiás, Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2019.

SOUZA, E. C. Pesquisa narrativa e escrita (auto)biográfica: interfaces metodológicas e formativas. In: SOUZA, E. C.; ABRAHÃO, M. H. B. (org.). *Tempos, narrativas e ficções: a invenção de si*. Rio Grande do Sul: EDIPUCRS, 2006.

TAJRA, A.; MARINS, C. Como há 100 anos. *UOL*, jun. 2020. Disponível em: <https://noticias.uol.com.br/reportagens-especiais/ao-superar-35-mil-mortes-covid-19-se-torna-mais-letal-que-gripe-espanhola-no-brasil/index.htm#como-ha-100-anos>

O psicanalista nos contextos públicos

Observações sobre a transferência

Samuel Ted Almeida de Pereira
Amanda Soares Dias
Márcia Cristina Maesso

O presente capítulo parte de um estudo teórico de textos psicanalíticos a fim de localizar a posição do psicanalista quando inserido em órgãos de atendimento do Estado, dando enfoque para o modo como a transferência ocorre na escuta de pacientes que acessam esses serviços, os quais, muitas vezes, compartilham uma história de exclusão e vulnerabilidade social. É sabido que, cada vez mais, psicanalistas tomam postos em distintas ocupações garantidas por variadas políticas públicas no Brasil. Muitos dos que ocupam paralelamente o cargo de psicólogo em distintas instituições, partem da Psicanálise para realizarem seus trabalhos em equipamentos do Sistema Único de Assistência Social (Suas), do Sistema Único de Saúde (SUS), na rede formal de ensino infantil e/ou adulta, entre outros.

A Psicanálise nos espaços públicos

Ponderando sobre o futuro da Psicanálise no pós-guerra, em conferência que recebeu o nome de “Caminhos da terapia psicanalítica”, Freud (2017 [1919-1918]) avalia que a Psicanálise estava restrita às camadas abastadas da sociedade naquele momento. Chega a defender que o tratamento psicanalítico deveria ser oferecido a um número maior de pessoas, de forma gratuita e ofertado pelo Estado, considerando que as neuroses seriam uma ameaça à saúde da população. Por conseguinte, já nos primórdios da ciência psicanalítica, a inserção dos psicanalistas nos espaços públicos já era debatida.

Na mesma conferência, Freud (1919-1918) fala sobre a criação de instituições de formação onde atuariam psicanalistas no tratamento gratuito e avalia que as novas condições trariam a necessidade de adequação da técnica da Psicanálise, mas que a eficácia do tratamento estaria relacionada à “Psicanálise propriamente dita”. Aqui, faremos surgir

uma interrogação, no intuito de pedir um intervalo em que a certeza possa faltar: como podemos pensar e fazer a “Psicanálise propriamente dita”?

Aspectos da técnica psicanalítica estavam sendo expostos por Freud naquela ocasião: a reiteração do que havia sido formulado até então sobre a transferência, a explicação do que seria uma análise e observações sobre a atividade do analista, por exemplo. Ao falar de uma “Psicanálise propriamente dita”, Freud (2017 [1919-1918]) a contrastava com outras técnicas, como o sugestionamento direto e a hipnose, as quais havia abandonado e excluído da práxis psicanalítica. Além disso, está presente a dimensão ética, como se vê na afirmação de que a Psicanálise não pode servir a uma visão filosófica de mundo, de modo que seria violento impô-la ao paciente.

Outrossim, outros saberes, que não o psicanalítico, já no início do século XX, serviam-se da Psicanálise para definirem sua atuação no campo da política pública. Um exemplo disso está na atuação de August Aichhorn (2006 [1925]), reeducador que trabalhava no âmbito de uma Escola Reformadora (atuação equivalente, na contemporaneidade, à do socioeducador), que, a partir do trabalho educativo, utilizava-se da Psicanálise para reconhecer as manifestações dissociais como resultado de uma interação de forças psíquicas e sugeria que, pelo conhecimento das motivações inconscientes do comportamento, poderia assim promover a conformidade social aos seus atendidos. Freud (2006 [1925]) chegou a produzir um prefácio à obra do autor, de forma a contribuir para o debate de como os processos educativos podem se beneficiar da Psicanálise, recomendando que os professores fizessem análise didática, por mais que compreendesse o impossível educar como distinto do psicanalisar.

Se, por um lado, a entrada de psicanalistas em diferentes políticas públicas, mesmo para além daquelas que comportariam um processo de análise propriamente dito, traz desafios para pensar-se a práxis e formação do analista, por outro, como indica Lacan (2003 [1967]), é na hiância que todo ensino instaura, já que nenhum ensino pode de fato falar sobre o que é a Psicanálise, e que pode se articular na falha que a comporta, a falta, em prol de que o dever da Psicanálise possa ser cumprido.

Lacan (2003 [1967]) versa que, se adotamos o sujeito como representado entre dois significantes, o significante da transferência – o qual poderia ser qualquer um em potencial – denuncia que num plano de dois (o do psicanalista e o do analisando) advém um constituinte ternário, o sujeito suposto saber. Esse último não tem a ver com o deslocamento de um significante ao outro, nem mesmo depende de que o analisando “ativamente” suponha um saber ao psicanalista, mas sim depende que o analista possa figurar o não sabido do paciente como quadro do saber, que é suposto ao Outro, a partir do que o analista registra rigorosamente das letras da cadeia de quem é atendido. Para tanto, Lacan (2003 [1967]) reafirma a posição freudiana de que, em cada novo caso, não se tome as primeiras decifrações como se versassem sobre alguma aprendizagem, no caso aprendizagem sobre o sujeito suposto saber. É importante que advenha, ao psicanalista, como não sabido.

Assim, verificamos que o não saber que comporta a prática dos analistas, essencial tanto para operar com o sujeito suposto saber, e para o próprio ensino em Psicanálise, é evidenciado quando o psicanalisar é inserido em contextos que não o da clínica tradicional. As formas como a falta comparece, no ensino, a partir da falha, muito longe de serem um empecilho à atuação de psicanalistas nos contextos instaurados por diferentes políticas públicas, indicam o real do trabalho com que lidamos nesse âmbito profissional, sendo a porta, igualmente, para que um saber sobre o ofício possa fazer-se presente.

Ao tentar dar conta de tal hiância do ensino, Lacan (2003 [1967]) propõe que a Psicanálise é uma junção entre a extensão e a *intensão*. A extensão traduziria a função da escola como presentificadora da Psicanálise no mundo e a *intensão* consiste na didática propriamente dita, e tudo o que envolve a preparação de operadores da técnica psicanalítica.

Como bem adverte Luciano Elia (2017), faz-se necessário distinguir que a Psicanálise em extensão não se confunde com a Psicanálise aplicada, essa última relativa às práticas psicanalíticas a ocorrerem na rua, nos contextos de saúde pública mental e em tantos outros. A extensão, comportando a dimensão da Escola, é aquela que, diferentemente da *intensão*, não se resume à experiência original entre o analista e o analisando, a ocorrer em uma análise. O desejo do analista, por sua vez, estaria na junção entre *intensão* e extensão, e para que a Psicanálise possa consolidar-se em diferentes esferas de atuação nas distintas políticas públicas, deve servir-se, necessariamente, dessa condição. Lacan (2003 [1967]), ainda sobre o assunto, diz que: “[...] é no próprio horizonte da Psicanálise em extensão que se ata o círculo interior que traçamos como hiância da Psicanálise em *intensão*” (p. 261).

Tal circunscrição da Psicanálise em *intensão* à em extensão, e não o contrário, faz-se notar no trabalho de Neusa Santos (1990 [1983]), *Tornar-se negro*, quando, ao versar sobre o racismo por meio de entrevistas com pessoas negras em ascensão social, não só produziu excelente trabalho sobre a extensão, compreendendo a Psicanálise no mundo como aquela que perpassa o racismo estrutural estabelecido na cultura, como constatou que nem todo significante permite a identificação ao traço, como é o caso do significante “negro”, o qual comparece como insólito, sendo um dos achados de sua pesquisa a partir da experiência entre analista e analisandos, contribuindo, logo, para o debate em *intensão*. Mencionamos também o trabalho de Miriam Debieux Rosa (2016) que, ao pesquisar sobre a adolescência em conflito com a lei e a imigração forçada como aspectos do mundo em que a Psicanálise pode ser inserida, pôde estudar, em *intensão*, os efeitos do desamparo discursivo para a destituição subjetiva dos falantes.

Se, como antecipado por Freud, os psicanalistas atuantes nos variados órgãos que compõem a assistência do Estado à população produzem adequações em sua atividade a partir do que se apresenta nos contextos em que atuam, para Lacan é intrínseco à *intensão* que ela se construa no interior da extensão, ou seja, a Psicanálise edifica uma metapsicologia e uma técnica, em *intensão*, somente a partir do mundo que a comporta.

Outra contribuição para o assunto também pode ser encontrada no conceito de enquadramento, como estabelecido por André Green (2001) em entrevista a Fernando Urribarri.

O enquadramento, orientado por um pensamento clínico, antecede a técnica e configura-se como enquadramento interno do analista, subdividindo-se em duas frações: a matriz ativa e o escrínio. A matriz ativa é o elemento mais estável do enquadramento, comportando a associação livre, por parte do analisando, e a atenção flutuante, pelo analista. O escrínio, sendo o mais variável, corresponde a todas as disposições formais e materiais do enquadramento.

Assim, se todo enquadramento pressupõe uma dimensão variável, a de suporte para que a atenção flutuante e a associação livre possam se dar, é compreensível que o escrínio se altere com a entrada da Psicanálise nas políticas sociais públicas em comparação ao da “clínica tradicional” como forma de possibilitar a matriz ativa.

Assumindo, portanto, que a Psicanálise em *intensão* está em continuidade à Psicanálise em extensão, e destacando que Freud já advertia sobre a necessidade de adaptação da técnica quando os psicanalistas estão em contextos da assistência do Estado à população, discorreremos sobre algumas peculiaridades relativas ao enquadramento e técnica, dada a presença de psicanalistas em serviços de diferentes políticas públicas sociais. Logo, indicamos que a “Psicanálise propriamente dita” é garantida por sua ética. Não-toda que é, porém, é variável quanto ao escrínio e como ela se comporta no mundo – e o mundo sempre desvela novos encontros com o real a partir do que é ocupado pelos psicanalistas desde distintas posições na cena social até distintos pontos de miragem – influencia os modos próprios de como a Psicanálise em *intensão* opera. A relação entre analista e psicanalisante altera-se e conserva intocada, ao mesmo tempo, sua ética.

Outra dimensão importante a considerarmos quando se trata da inserção da Psicanálise em contextos sociais marginalizados ora atendidos pelas distintas políticas públicas sociais que tentam responder ao problema, é o da necessidade de que o psicanalista se tome como agente da política, problematizando sua prática enquanto garantidora ou não de direitos para os atendidos em um mundo colonizado. Para opor-se aos intentos colonizadores e ao que isso se relaciona à prática dos psicanalistas, Cleyton Andrade (2021) defende a necessidade da decolonização do pensamento psicanalítico. Sobre isso, diz:

a decolonização do pensamento passa não apenas pelo texto, mas por aquele que lê e terá que se responsabilizar pelos efeitos de sua leitura. Digo que, no caso dos leitores de Freud e Lacan, por exemplo, a decolonização talvez passe menos por abandonar a leitura que por adotar uma anamorfose discursiva como metodologia (Andrade, 2021, p. 70).

Andrade (2021), fazendo alusão a um violoncelo, salienta a importância de que a Psicanálise considere em suas produções a materialidade histórica ao tratar do sujeito, como forma de evitar que, ao versar sobre o Outro, incorra no sintoma da colonização. A caixa acústica de um violoncelo é chamada de alma do instrumento, e sem ela não haveria a realização do ser do violoncelo. Igualmente, sem a materialidade histórica (alma), tratar de um sujeito representado entre significantes seria como sustentar um violoncelo sem ser.

Para Laurent (1999), a assistência em saúde mental é perfeitamente compatível com o psicanalista que se posiciona como “analista cidadão”, inventivo e atuante. Laurent (1999) convoca os analistas à posição de cidadãos, encoraja que se manifestem por uma rede democrática de assistência em saúde mental, que tomem partido quanto ao desrespeito aos direitos de cidadania do sujeito e que entendam que existe segregação.

Sobre o trabalho do psicanalista nas instituições de saúde, assistência, educação, entre outras em que o sujeito será escutado em contextos distintos dos consultórios tradicionais e particulares, Rosa, Estêvão e Braga dizem:

[...] os casos que se apresentam para os psicanalistas na clínica-política são diferentes, em vários aspectos, daqueles de pacientes encontrados nos consultórios. Distintos, particularmente, quanto à face sociopolítica do sofrimento e, algumas vezes, quanto à falta de uma demanda de intervenção psicanalítica ou mesmo psicológica, substituída por aparentes demandas objetivas voltadas para as carências materiais (Rosa; Estêvão; Braga, 2017, p. 367).

Rosa, Estêvão e Braga (2017) falam da “Psicanálise implicada” a qual, segundo os autores, é uma Psicanálise que, na escuta de sujeitos que passaram por situações de violência e exclusão, deve ser capaz de reconhecer que a ordem social da qual o psicanalista usufrui produz essas situações. Para os autores, o psicanalista que atua nesse tipo de clínica, uma clínica política, favorece que o sujeito possa sair do silenciamento e tenha o seu sofrimento reconhecido de modo que os conflitos produzidos no laço social possam ser desvelados.

Sendo a transferência a via pela qual os analistas cidadãos podem fazer valer a sua ética, a partir de uma Psicanálise implicada e que posta-se em favor da decolonização do pensamento psicanalítico, buscamos compreender, a seguir, especificidades do manejo da transferência em contextos sociais marginalizados, onde estão os assistidos pelas mais diversas políticas públicas que, cada vez mais, têm garantido aos psicanalistas espaço para realizarem seus trabalhos.

Considerações sobre a transferência nos contextos públicos

Freud (1912), ao tratar da transferência, refere-se ao fenômeno como uma força que tem o poder de trazer o sucesso ao tratamento e, ao mesmo tempo, a mais intensa resistência atuando contrária a ele. O fenômeno da transferência não é exclusivo da Psicanálise pois, segundo Freud (1912, p. 110), “nas instituições em que pacientes nervosos não têm tratamento psicanalítico, observamos as maiores intensidades e as formas mais indignas de transferência”, havendo características da transferência que são devidas à neurose e não à Psicanálise.

Segundo Freud (1912), a transferência é produzida a partir do investimento libidinal do analisando à figura do analista, que é colocado em uma posição relativa à peculiaridade do analisando na condução de suas relações. O analista pretende que o analisando utilize o contexto do tratamento e a relação atual com o psicanalista para identificar os conteúdos

inconscientes que têm relação com seu adoecimento, alcançando a capacidade de trazê-los à reflexão consciente. Assim, para Freud (1912, p. 114) “[...] todos os conflitos precisam ser resolvidos no terreno da transferência”.

Em *Lembrar, repetir e perlaborar*, artigo de 1924, Freud designa a transferência como “uma doença artificial”, na qual o analista poderá intervir e da qual o analisando poderá ser curado. Segundo Freud (1924), ocorre no terreno da transferência, uma transição da doença para a vida, conforme se dá aos sintomas da neurose um significado novo. Dessa maneira, a neurose é tratada em sua atualidade: o que foi recalcado é reproduzido como ato, ainda que o analisando não se dê conta. Por meio da transferência, a libido que se encontra inacessível à consciência será colocada à serviço da realidade e o recalcado, que o analisando atua, poderá ser lembrado e superado.

Freud (1937) diz que o objetivo do trabalho analítico é a suspensão dos recalques e sua substituição por reações de maturidade psíquica e, para isso, o analisando precisa lembrar-se de vivências que estão esquecidas. É comum não conseguir levar o analisando a recordar-se do recalcado, mas as construções que o analista faz a partir da fala do analisando terão o mesmo efeito de uma recordação. A transferência, segundo Freud (1937), “é especialmente adequada para favorecer o retorno de tais conexões de afeto” (p. 366).

As construções que o analista realiza dizem respeito à história esquecida do paciente e têm como ponto de partida a fala do analisando, sendo a tarefa do analista, segundo Freud (1937), realizar a construção e comunicá-la àquele que é analisado. Este, por sua vez, produzirá novas falas, como efeito da construção do analista. Freud (1937) chama a atenção para o fato de que tentar convencer o analisando do que o analista acredita consiste em um mau uso da técnica.

A adequação da atividade do analista aos contextos públicos envolve produzir no paciente, pela transferência, efeitos de reconstrução de uma história esquecida, a partir da qual o paciente atua sem saber na transferência e na vida. Para isso, o psicanalista deverá fazer um bom uso da técnica, escutando o que se apresenta como sofrimento para os sujeitos que estão sendo atendidos, de modo que o paciente, que muitas vezes ali aparece destituído de condições dignas de existência, possa ser reconhecido e fazer uma narrativa sobre si. De acordo com Rosa (2011, p. 38) “[...] há situações em que o espaço público, seja na rua ou nas instituições, é o lugar privilegiado de um trabalho analítico onde se pode autenticar outra posição para o sujeito”.

Tomando o conceito de transferência como fundamental para os estudos e para o fazer da Psicanálise, seja no consultório ou em outros locais em que o psicanalista atua, propomos a reflexão sobre o fenômeno da transferência no contexto de atendimento à população por meio de serviços ofertados pelo Estado, serviços que se caracterizam como uma forma de garantia de direitos às pessoas ali assistidas.

A atividade do psicanalista nos contextos públicos envolve o que Freud (1937) apontou sobre o trabalho analítico: “[...] acontece em duas pessoas, e a cada uma delas é atribuída uma tarefa diferente” (p. 367). Conforme Moretto (2017), o sofrimento que se apresenta nos espaços públicos é agravado quando não reconhecido por quem está em posição de tratá-lo, como ocorre quando o sujeito não é escutado em sua singularidade, mas é medicalizado e patologizado.

Adentramos, logo, no debate acerca dos modos como a transferência comparece ao tratar-se de pacientes submetidos às mais diferentes formas de exclusão social, como em muitos dos serviços públicos de assistência à educação ou saúde, pois são eles o grande público atendido pelos psicanalistas. Também indicamos a resistência do analista como um dos principais entraves para a escuta desses sujeitos.

Rosa (2016) disserta acerca da escuta dos sujeitos do desejo que estão submetidos à exclusão social e aos mais diferentes tipos de violência, fazendo ressaltar o silêncio que comparece na transferência durante o tratamento. Esse silêncio por parte do analisando, e que em diferentes momentos pode ser erroneamente associado à estrutura do sujeito, não pode ser compreendido se não analisada a condição de desamparo discursivo a que estão submetidos os marginalizados de nossa sociedade. O desamparo (*Hilflosigkeit*), sendo uma condição fundamental humana que remete ao real da “falta-a-ser”, quando é promovido por uma articulação, no laço social, entre diferentes modalidades de discurso social e político que evocam a dimensão traumática, caracteriza o desamparo discursivo (Rosa, 2016).

Sendo o Outro aquele que negou todos os direitos ao sujeito, aquele pactuado com a segregação, não resta ao sujeito senão a impossibilidade de endereçamento de sua demanda. O sujeito, assim, é desarticulado de sua produção fantasmática, sendo afetado em seu narcisismo, remetido à angústia ante o desamparo que perpetua a condição traumática. A transferência, porém, será a via para que o sujeito fale, fazendo-se representar entre significantes, possibilitando que o paciente possa haver-se com seu desejo frente a um mundo que o exclui. O principal entrave para a escuta, portanto, não estaria nos pacientes que, marginalizados, não possuiriam os recursos culturais para conseguirem dar expressão ao seu sofrimento, mas, no entendimento de Rosa (2016), relaciona-se à resistência do analista.

Rosa (2016) afirma que há uma resistência de classe social nos analistas que escutam os sujeitos marginalizados, esses que tipicamente são atendidos nos serviços públicos. Atender o outro degradado nos discursos social e político, o qual é violentado por uma ordem que o garante a humilhação, o extremo desamparo e a dor, e sabendo-se que tal ordem é usufruída pelo psicanalista, envolve fundamentalmente levantar o recalque que possibilita a distância social e que permite aos privilegiados alegrarem-se, ensurdecerem-se ou tornarem-se paranóicos com o outro miserável. Portanto, para que seja possível o atendimento daqueles submetidos aos diferentes tipos de violência, seja nos contextos educacionais ou da assistência social, há de se romper com o pacto social que exclui os pacientes atendidos, sob a pena de, caso contrário, restar somente a destituição subjetiva e a subordinação de um outro ao desamparo social e discursivo (Rosa, 2016).

Diante do exposto, é importante destacar que um tratamento psicanalítico, independentemente do lócus ou situação em que é proposta sua realização, não pode prescindir da transferência que implica na suposição de saber do lado do analista, mas em função de sua formação, da análise da qual adveio, o analista, diante do compromisso ético, abdica da posição da qual é investido, ou seja, de saber sobre o bem do sujeito. Disso resulta que a formação do analista, contando com sua análise pessoal, estudo da teoria e supervisão,

seja imprescindível para a condução do tratamento, cujo método envolve o manejo ético da transferência como um dos pilares para alcançar uma mudança de posição do sujeito em relação às formas de poder às quais ele se encontra subordinado no tratamento e em outras relações sociais (Maesso, 2020).

Considerações finais

No contexto dos serviços ligados às políticas públicas, a ética da Psicanálise somente poderá ser alcançada pela escuta do sujeito em sua singularidade e através da transferência, sendo esta última um fenômeno que ocorre não apenas em relação à figura do analista, mas também em relação à figura de outros profissionais, à própria instituição, ao espaço público e aos grupos que ali funcionam. Assim, o psicanalista tem uma tarefa que envolve reconhecer o sujeito em seu sofrimento, remetendo-o ao laço social e fazer operar o discurso da Psicanálise, que não se pretende total.

Ao presentificar a Psicanálise a partir da transferência, o psicanalista que escuta o sujeito nos espaços públicos reconhecerá aspectos do sofrimento que são produzidos no laço social. A transferência deverá ser trabalhada pelo analista de modo que o sujeito não seja mais uma vez lançado à exclusão, possibilitando a criação de estratégias singulares fundamentadas na história de vida do sujeito e que deixem espaço para o desejo em detrimento de formas de cuidado que reafirmam as violências, por exemplo, da medicalização como forma exclusiva de intervenção, da patologização da vida cotidiana ou da precarização dos serviços públicos, afetando a escuta da população assistida.

Seguimos com Freud, ao sustentar que um bom uso da técnica depende de que o psicanalista não imponha violentamente o que acredita ao paciente, o que denota que o sujeito possa dizer sobre o seu sofrimento, uma vez que nos serviços das diferentes políticas públicas sociais conecta-se com os modos de exclusão produzidos no laço social. O trabalho de construção da história de quem é atendido nos serviços, ancorado na ética da Psicanálise e na transferência, requer que o psicanalista escute o outro na dignidade de seu sofrimento, provocando simultaneamente um efeito no sujeito, que poderá ele mesmo escutar o que estava esquecido e inventar maneiras singulares de superação dessa história.

O psicanalista que atua nos contextos públicos tem liberdade quanto à forma do enquadramento que utilizará em sua atividade, submetido às condições materiais e simbólicas dos órgãos nos quais desempenha sua atividade ao mesmo tempo em que se implica na cena social, reconhecendo sua condição de privilégio e testemunhando que há situações de violência que atingem os sujeitos atendidos, às quais sua escuta poderá chegar. O psicanalista, cidadão, inventivo e atuante, para retomar Laurent (1999), terá um fazer que suporta e sustenta a falta, imprescindível para a condição desejante dos sujeitos e indicativa do real que comparece na atividade do psicanalista em órgãos de atendimento do Estado.

Referências

- AICHHORN, August. *Juventude desamparada* (1925). São Paulo: Gedisa Editorial, 2006.
- ANDRADE, Cleyton. Viveiros e florestas, onças e xamãs: Decolonizar o pensamento. In: GUERRA, Andréa Marins Campos; LIMA, Rodrigo Goes. *A Psicanálise em elipse decolonial*. São Paulo: N-1, 2021, cap. 4, p. 61-76.
- ELIA, Luciano. O desejo do psicanalista presentifica a intensão na extensão e se estende à política. *XV Jornada da Comissão de Enlace Regional*, Porto Alegre, ago. 2017.
- FREUD, Sigmund. Caminhos da terapia psicanalítica (1918-1919). In: IANINNI, Gilson; TAVARES, Pedro Heliodoro. (org.). *Obras incompletas de Sigmund Freud: Fundamentos da clínica*. Belo Horizonte: Autêntica, 2017, cap. 10, p. 191-204.
- FREUD, Sigmund. Construções na análise (1937). In: IANINNI, Gilson; TAVARES, Pedro Heliodoro. (org.). *Obras incompletas de Sigmund Freud: Fundamentos da clínica*. Belo Horizonte: Autêntica, 2017, p. 365-382.
- FREUD, Sigmund. Prefácio (1925). In: AICHHORN, August. *Juventude Desamparada*. São Paulo: Gedisa Editorial, 2006, p. 23-27.
- FREUD, Sigmund. Sobre a dinâmica da transferência (2012). In: IANINNI, Gilson; TAVARES, Pedro Heliodoro. (org.). *Obras incompletas de Sigmund Freud: Fundamentos da clínica*. Belo Horizonte: Autêntica, 2017, p. 107-120.
- GREEN, André; URRIBARRI, Fernando. *Do pensamento clínico ao paradigma contemporâneo*. São Paulo: Blucher, 2001.
- LACAN, Jacques. Proposição de 9 de outubro de 1967 sobre o psicanalista da escola (1967). In: *Outros escritos*. Rio de Janeiro: Zahar, 2003.
- LAURENT, Eric. O analista cidadão. *Revista Curinga*, Belo Horizonte, v. 1, n. 13, p. 7-13, set. 1999. Disponível em: https://ebp.org.br/mg/wp-content/uploads/2020/06/Curinga-edicao_13.pdf
- MAESSO, Márcia Cristina. A estratégia da transferência na psicanálise como contradispositivo. *Psicologia: Teoria e pesquisa*, v. 36, 2020.
- MORETTO, Maria Livia. Políticas públicas, psicanálise e o lugar do analista. In: BROIDE, Emília; KATZ, Ilana. (org.). *Psicanálise nos espaços públicos*. São Paulo: IP/USP, 2017, p. 66-72.
- ROSA, Miriam Debieux. *A clínica psicanalítica em face da dimensão sociopolítica do sofrimento*. São Paulo: Escuta, 2016.

ROSA, Miriam Debieux; ESTÊVÃO, Ivan Ramos.; BRAGA, Ana Paula Braga. Clínica psicanalítica implicada: conexões com a cultura, a sociedade e a política. *Psicologia em Estudo*, Maringá, v. 22, n. 3, p. 359-369, 2017. Disponível em: <https://periodicos.uem.br/ojs/index.php/PsicolEstud/article/view/35354>

ROSA, Miriam Debieux. Psicanálise implicada: vicissitudes das práticas clinicopolíticas. *Revista Psicanálise: Invenção e Intervenção*, Porto Alegre, n. 41-42, p. 29-40, 2012. Disponível em: https://appoa.org.br/revista/psicanalise_invencao_e_intervencao/793

SOUZA, Neusa Santos. *Tornar-se negro*: as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social. 2. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1983.

Até o osso

Fome, ideologia e psicanálise no Brasil contemporâneo

Fernanda Guerra Roman Náufel do Amaral
Juliano Moreira Lagoas

Considerando o crescimento alarmante dos índices da fome no Brasil durante os últimos anos, a proposta deste capítulo é analisar os impasses ideológicos e os desafios éticos no campo das práticas e políticas alimentares no Brasil atual. Adota-se, nesse sentido, os princípios metodológicos da Análise do Discurso, de matriz francesa, em articulação com os aportes teórico-clínicos da Psicanálise, visando mapear e examinar alguns dos principais marcos das políticas de combate à fome no Brasil na última década (2010-2022). Destacam-se, nas análises, o caráter cínico, individualizante e paranoide das narrativas que permeiam os debates sociais sobre a questão da fome ao longo desse período. Partindo dos marcos eleitos, busca-se evidenciar algumas das operações ideológicas que constituem os discursos sobre a fome no Brasil, e de tentar mostrar, ao termo do percurso, que a criticidade da angústia instaurada pela fome parece elevar-se ao ponto de não poder mais operar como um motor dos processos de simbolização, afastando, assim, qualquer possibilidade de um tratamento psicanalítico desses sujeitos. O que se observa, por fim, é que a crise alimentar pela qual passamos é também uma crise da subjetividade contemporânea, na medida em que apaga e silencia os sujeitos, convocando a Psicanálise ao desafio de criar e recriar as condições de recordação, repetição e elaboração das mazelas estruturais sob o signo das quais foi tramada a história do país e de seus sujeitos. Apesar de seu caráter fortemente imaginário, a ideologia opera em atos. É a partir dessa perspectiva que exploraremos, no decorrer deste capítulo, os discursos que pavimentaram as políticas de combate à fome no decorrer da última década no Brasil. O percurso aqui proposto se constrói a partir do recorte de discursos entre os períodos de atuação dos governantes empossados, a saber: Lula e Dilma (2010-2015), Michel Temer (2016-2018) e Jair Messias Bolsonaro (2019-2022), na tentativa de evidenciar algumas interpelações ideológicas a partir das quais se estruturam as discussões contemporâneas sobre a questão da fome. A Psicanálise, eis o que pretendemos deixar mais claro ao longo do capítulo, nos convida a pensar as intrincadas relações entre linguagem, ideologia e realidade no campo das práticas e políticas alimentares. O objetivo é, portanto, o de tentar evidenciar a dimensão político-ideológica dos discursos sobre a fome no Brasil, bem como esboçar algumas possíveis estratégias, para a Psicanálise, de se inserir e contribuir com esse debate.

O combate à fome entre a solidariedade e a paranoia (2010-2015)

Durante os governos de Lula e Dilma, o Brasil produziu a maior série histórica de investimentos em políticas públicas voltadas ao combate da fome no país. Isso se deu, no decorrer de suas respectivas gestões, a partir do lançamento de uma série de programas governamentais focados na superação da extrema pobreza, por intermédio de ações interseoriais que incidiram sobre processos de geração de renda, inclusão produtiva e ampliação do acesso a serviços estatais pelas classes sociais mais vulneráveis.

Entre os anos de 2010 e 2015, por exemplo, o Brasil traçou a maior série histórica de investimentos em políticas públicas voltadas ao combate da fome no país (Memorial da Democracia, 2022). A aprovação da Emenda Constitucional nº 64, que incluiu a alimentação como direito social a ser garantido pelo Estado, e a instituição da Política Nacional de Segurança Alimentar e Nutricional, ainda em 2010, dataram o início de uma agenda política cujo propósito, nas palavras da presidenta Dilma à época, era “o de gritar, o de afirmar para todos nós que a miséria ainda existe no Brasil”. Em seus pronunciamentos públicos, Dilma enfatizava a necessidade de se trazer à luz o problema da fome do Brasil. Um exemplo disso é o discurso de lançamento do *Plano Brasil Sem Miséria*, em 2013:

a pobreza levou muito tempo, mais de três séculos, para ser tornada um tema no Brasil, para entrar na pauta política ou para fazer parte do debate nas nossas universidades e academias. Foram precisos mais de quatro séculos para que seu combate se convertesse de fato em uma política prioritária de governo. A população pobre, a nossa população pobre, os nossos pobres já foram acusados de tudo, inclusive de serem responsáveis pela sua própria pobreza (Biblioteca da República, 2013).

A estratégia governista de redimensionar, no debate público, a responsabilidade do Estado quanto às mazelas da fome (ou seja, deslocando-as do campo da responsabilidade individual), teve como efeito imediato uma série de reações discursivas por parte de opositores e veículos de imprensa. As manifestações midiáticas durante esse período poderiam ser divididas em dois grupos principais: os que qualificavam os discursos governamentais como falaciosos, acusando o governo de sustentar a falsa ideia de que o Brasil seria “um país de classe média” a partir da criação de uma “nova classe C” (Época, 2013); e os que denunciavam o populismo e o desejo de manutenção no poder como as verdadeiras motivações para a implementação das políticas de combate à fome (O tempo, 2013).

Um dos legados desse período para o campo discursivo foi a disputa político-ideológica em torno do significante *solidariedade*. Referida recorrentemente pelo governo como uma qualidade da sociedade civil, e pela mídia como um valor em declínio frente à ascensão do mérito, a *solidariedade* passou a engendrar uma percepção paranoide da realidade, como se o seu emprego desvelasse algum tipo de interesse oculto ou ganho secundário do outro.

A paranoia, inicialmente tomada por Freud (2011 [1924]) como uma neurose de defesa, foi ganhando no decorrer de seus trabalhos uma diferenciação significativa em relação aos sintomas histéricos e obsessivos. Enquanto a histeria e os rituais obsessivos forjam algum tipo de compromisso possível entre o sujeito e a realidade, haveria, na paranoia, uma ausência de formação simbólica. Em contraponto aos recalques fracassados presentes na neurose, na paranoia “não se trata necessariamente de um recalque, mas de um rechaço que produz não uma projeção, e sim, uma regressão à fixação narcísica” (Calazans; Reis, 2014, p. 94). Essa regressão está relacionada, por sua vez, a “um determinado componente da pulsão [que] deixa de acompanhar os demais ao longo do desenvolvimento, e, em consequência, é deixado para trás em um estágio infantil” (Calazans; Reis, 2014, p. 86). Conforme discutem Calazans e Reis (2014), foram os próprios impasses encontrados por Freud em seu trabalho clínico que criaram as condições para o surgimento de conceitos centrais, tais como o de narcisismo e o de recalque primário, a partir dos quais tornou-se possível a compreensão diferencial acerca dos mecanismos psíquicos presentes nas psicoses.

Trata-se, portanto, de uma dinâmica que opera um desinvestimento dos objetos, mantendo apenas os investimentos das representações pré-conscientes. Com isso, o conflito paranoico, ao invés de ser travado entre o Eu e o *isso* (como nas neuroses transferenciais), ou entre o Eu e o Supereu (como nas neuroses narcísicas), incide na relação entre o sujeito e a realidade exterior, fortalecendo o domínio do *isso* e enfraquecendo a influência do mundo externo sobre o Eu. Disso decorre também seu efeito patológico de enfraquecimento dos vínculos e regressão às formas alucinatórias de compreensão da realidade. A diferença entre a posição paranoide e as demais neuroses de defesas decorre do fato de que, enquanto a histeria e os rituais obsessivos forjam algum tipo de compromisso possível entre o sujeito e a realidade, há, na paranoia, uma ausência de formação simbólica. Em contraponto aos recalques fracassados presentes na neurose, a paranoia “não se trata necessariamente de um recalque, mas de um rechaço que produz não uma projeção, e sim, uma regressão à fixação narcísica” (Calazans; Reis, 2014, p. 94). Essa regressão está relacionada, segundo os autores, a “um determinado componente da pulsão [que] deixa de acompanhar os demais ao longo do desenvolvimento, e, em consequência, é deixado para trás em um estágio infantil” (Calazans; Reis, 2014, p. 86).

Quando pensada sob a perspectiva meritocrática, e capturada por um discurso paranoico, toda postura de solidariedade é denunciada como um artifício que visa unicamente esconder outros interesses de natureza evidentemente escusa. Ora, se, conforme a doutrina neoliberal, o indivíduo deve racionalizar seus investimentos (libidinais e materiais) sempre em busca de algum retorno, é de se imaginar que posturas ou atitudes solidárias acabem por despertar um profundo sentimento de desconfiança. Tendo projetado no outro os interesses que ele percebe em si mesmo (porque universais), e diante das manifestações de um injustificado altruísmo, não resta ao paranoico senão desconfiar. Se a política, como sublinha Safalte (2016), é um circuito de afetos, é preciso reconhecer a especificidade da racionalidade que atravessa a política do paranoico, na medida em que se estrutura em

torno da fantasia narcísica que consiste em dirigir ao outro a acusação de tentar obter uma vantagem injusta, isto é, não condizente com seu “mérito”.

O agronegócio e a comida sem história (2016-2018)

Entre os anos de 2016 e 2018, parte significativa dos avanços que haviam sido traçados na década anterior foram progressivamente assolados. Dentre os principais marcos políticos do governo de Michel Temer, os acordos feitos em prol da expansão do agronegócio no Brasil foram um dos pontos de maior destaque. Sob o lema “O Brasil de Temer: presidente certo, na hora certa”, o governo do ex-presidente adotou muitas das medidas que permitiram ao agronegócio ascender como um dos maiores agentes ativos na economia brasileira contemporânea.

Já em 2016, o corte de 40% no Programa de Aquisição de Alimentos (PAA) significou uma redução drástica de recursos destinados a uma das principais políticas públicas de fortalecimento da agricultura familiar e de enfrentamento da fome e da pobreza no país. Temer também foi o responsável por sancionar, à época, três pautas que há muito assediavam o Legislativo, e que viabilizaram a alteração das regras de demarcação de terras indígenas, permitiram a autorização da compra de terras brasileiras por interesses estrangeiros e mudaram as regras de licenciamento ambiental (El País, 2016). O argumento sustentado por ele na defesa dessas medidas era o de que seria necessário eliminar as “inseguranças jurídicas” que obstaculizavam o avanço do agronegócio no Brasil – um eufemismo para a prática de ilegalidades de forma institucionalizada.

Na medida em que promove uma ruptura com a própria lei e ordem estabelecidas pelo Estado, essa atitude também fabrica uma justificativa em nome da “segurança de um bem-estar social melhor para todos” para dar cabo a sua execução. Não é uma manobra de ocultamento, mas justamente a evidenciação daquilo que precisa ser sobreposto para que se possa promover a agenda da prosperidade econômica. Esse é um exemplo que ilustra perfeitamente a posição de Žižek (2014, p. 24), para quem “a violação das regras públicas não é praticada pelo ego privado, mas imposta por essas mesmas regras públicas, que são redobradas em si mesmas”.

Com isso, áreas antes legalmente reservadas a pesquisas ambientais tornaram-se abertas às atividades de mineração, o que conseqüentemente facilitou a prática de garimpo ilegal em terras até então preservadas. Mas não foi apenas o setor da agricultura familiar a sofrer com as intervenções erráticas do governo: em 2017, mais de 1,1 milhão de famílias foram excluídas do Bolsa Família e as que continuaram a receber o auxílio tiveram os valores do benefício congelados frente à alta da inflação no mesmo ano. Além das pautas relativas à alimentação, Temer também se empenhou na flexibilização dos direitos trabalhistas, em meio à alta histórica de desemprego no país, contribuindo, assim, para o avanço de pautas da ala conservadora no Congresso (El País, 2017).

O cenário era de crise, mas, como também nos relembra Žižek (2012), o capitalismo está permanentemente em crise e é precisamente por isso, segundo o autor, que sua superação parece impossível. A crise capitalista é precisamente a mola que precipita sua constante autorrevolução, adornada de novos produtos, novos *slogans*, novas formas de gozo e, à luz do exemplo anteriormente apresentado, de novos projetos políticos de investimento econômico. Com isso, capitaliza-se a própria crise, e seus sujeitos, alienados, creem estar “fazendo sua parte” para o dito progresso social, ainda que, como nesse caso, isso se dê através de uma sujeição à piora “temporária” das condições de vida.

A própria ideia da agricultura enquanto um negócio – tal como implicado no próprio termo agronegócio, derivado de *agribusiness* –, denota um obstáculo ao reconhecimento das desigualdades do campo, enfatizando-o como um mercado de oportunidades lucrativas e desconectando a produção alimentar de quaisquer dimensões simbólicas, afetivas e de laço social. Destitui-se, com isso, o alimento de sua raiz, para instalá-lo na cadeia de produção que opera a partir de máquinas, e não de sujeitos. Através dessa racionalização, o agronegócio transforma o alimento, com todas as suas vicissitudes, em algo sem história e pobre de referências culturais. O alimento sem história, ao perder sua relação com a cultura, com a comunidade e com os laços que o sustentam no interior de uma rede simbólica, pode, inclusive, ser mais facilmente desterritorializado e apropriado ideologicamente por projetos políticos de interesses escusos.

Assim, através das propagandas de alimentos a-históricos, o agronegócio se instrumentalizou para ocultar a realidade produtiva daquilo que vende – em termos de mão de obra produtiva e dos próprios produtos. Isso se demonstra facilmente no nicho de carnes e seus derivados, cujas propagandas recortam a realidade e emolduram-na de modo a excluir aquilo que geraria um mal-estar ao comparecer na cena. Como parte da lógica industrial, os animais do agronegócio são vistos como um meio para um fim, e “no intuito de atingir seus objetivos, [o agronegócio] produz discursos que euforizam o produto pronto, evidenciando sua qualidade e os benefícios nutricionais e sociais do seu consumo” (Alves Filho; Piovezani, 2020, p. 229). É desse modo que “o animal é desindividualizado e objetificado como matéria-prima de um tipo de mercadoria alimentícia” (Alves Filho; Piovezani, 2020, p. 229), perdendo assim, sua história.

Ademais, as teorias marxistas há muito enfatizam que a mercadoria não pode ser resumida a um objeto que compramos e consumimos. A mercadoria, como a carne, é um objeto investido de sutilezas metafísicas que refletem uma transcendência invisível, como uma qualidade invisível (Marx, 2011 [1996]). As propagandas, então, não abarcam apenas as propriedades positivas do objeto à venda, como os nutrientes e a finalidade do consumo (o de aplacar a fome), mas também essa dimensão de “algo a mais”, um excesso que é próprio do que Lacan (2005 [1962-1963]) denominou como o objeto-causa do desejo, o objeto *a*. Essa dimensão não está contemplada nas propriedades objetivas e factuais da mercadoria, mas no excesso ilusório que as atravessa. Sendo assim, todo objeto comporta em si o equilíbrio delicado de duas dimensões: aquilo que se compra (a carne) e o excedente

(o sentimento de pertencimento a uma classe superior, a ilusão de acesso igualitário ao mercado de consumo, a reprodução imaginária das cenas de comerciais que apresentam um churrasco em família como semblante de uma vida feliz etc.).

É nesse sentido que, em seu funcionamento, a ideologia não opera a partir de um significado fixo que conferimos à realidade. Como nos apresenta Žižek (2012), ela se assemelharia muito mais a uma moldura oca, e que, justamente por ter essa abertura, comportaria a todos os significados possíveis, estruturada em torno daquilo que Laclau denominou “significante vazio”, elo que cria condições para a convergência de significados diversos em um mesmo discurso (Laclau, 2011).

Essa moldura, no entanto, nunca é tão neutra quanto pode parecer. Ao apresentar a carne em sua forma final, limpa e embalada, evita-se que o consumidor entre em contato com a história desagradável daquele produto: as vísceras, o cadáver, o sangue e a violência que marcaram sua produção. O objetivo, aqui, é apagar a história dos alimentos através da construção de uma cena alternativa, que gere um maior nível de identificação – e, conseqüentemente, um maior apelo aquisitivo – por parte dos consumidores.

É assim que, ao capitalizar a própria crise, o capitalismo promove uma autorrevolução permanente adornada de novos produtos, *slogans* e projetos políticos de investimento econômico. O crescimento assombroso do agronegócio, um dos principais legados do período aqui examinado, constituiu-se como um obstáculo aos debates acerca das desigualdades latifundiárias e das problemáticas advindas do aumento massivo de exploração campestre, empobrecendo, com isso, a dinâmica de produção alimentar em suas dimensões simbólicas, afetivas e de laço social.

Até o osso: às voltas da fome (2019-2022)

A chegada de Bolsonaro ao poder representou a catalisação da crise alimentar que, no governo de Temer, já começava a se instaurar. Logo em seu primeiro dia de governo, o ex-capitão extinguiu o maior órgão consultivo promotor de participação da sociedade civil na formulação e avaliação de políticas públicas de segurança alimentar e nutricional, o Conselho Nacional de Segurança Alimentar e Nutricional (Consea). Em 2020, com a chegada da pandemia de covid-19, os índices de fome no Brasil passaram de preocupantes a gravíssimos (Penssan, 2021).

Em uma dinâmica inédita, popularizaram-se matérias jornalísticas que veiculavam alternativas e substituições possíveis para alimentos que estão encarecendo, instruindo as famílias sobre como renunciar à combinação familiar de arroz, feijão e carne. Partes desprezadas da carne, como os pés de frango, a pele, os ossos e alguns restos que antes iam para o lixo, passaram a ser vendidos ou doados em supermercados em todo país, preocupando especialistas da nutrição por serem indicadores claros da piora nas condições alimentares dos brasileiros (UOL, 2021c). Imagens de pessoas comendo lixo e restos em locais de

descarte orgânico também ganharam a cena midiática, sendo recorrentemente divulgadas em jornais, revistas e programas de televisão.

A repetição dessas imagens parece traduzir uma tentativa de digestão de uma nova realidade, em que a fome voltava à cena, agora mais próxima do que nunca. Como postula Žižek (2015, p. 33), no entanto, “não foi a realidade que invadiu a nossa imagem: foi a imagem que invadiu e destruiu a nossa realidade”, já que as próprias coordenadas simbólicas norteadoras da experiência de realidade foram desorganizadas em decorrência das cenas vividas no decorrer da pandemia e da repetição incessante de imagens que anunciavam a volta galopante da miséria.

As imagens da fome permitem, de alguma forma, uma imaginarização desse resto inassimilável, estruturando uma cena simultaneamente pacificadora (a imagem está na TV ou nas revistas, demarcando uma certa distância entre o sujeito e a tragédia) e perturbadora (de difícil assimilação, geradora de angústia), como o retorno do Real por intermédio de um novo semblante. Segundo Žižek:

exatamente por ser real, ou seja, em razão de seu caráter traumático e excessivo, não somos capazes de integrá-lo na nossa realidade (no que sentimos como tal), e, portanto, somos forçados a senti-lo como um pesadelo fantástico (Žižek, 2015, p. 36).

Assim, com cinismo e literalidade, o capitalismo usa dessas imagens para agenciar a gratidão dos sujeitos por sua própria exploração, ao alocá-las como um contraponto à situação de miséria produzida pelo próprio sistema. É cínico na medida em que legitima a desagregação dos próprios normativos da socialização sem implicar uma necessidade de ruptura com essa conjuntura, instaurando-o num lugar de “novo normal”. E é literal, pois expõe sem mediação a crueza do Real em cena. As fotos e matérias de pessoas se alimentando de lixo não buscam disfarçar ou ocultar de quaisquer formas a realidade em jogo, mas, ao contrário, evidenciá-la, de modo a funcionar como uma interpelação ao trabalho, à produção e à manutenção do sistema de exploração vigente. De certa forma, essa estratégia também fratura nossa imaginação política e as possibilidades de devanear um mundo diferente, precarizando, por conseguinte, os recursos para o enfrentamento dessa realidade perversa. É atravessado por essa realidade que o brasileiro se voluntaria às mais precárias condições de trabalho para poder comer; com medo da alternativa de comer do lixo.

A estratégia de noticiar a fome e o aumento da miséria vinculou-se também aos apelos à solidariedade alheia, convocando doações e divulgando projetos sociais com os quais a sociedade civil poderia contribuir. Não nos esqueçamos de que a ideologia, apesar de seu caráter fortemente imaginário, existe em ato. Cada prática cotidiana, nesse sentido, “existe dentro da existência material de um aparelho ideológico, nem que seja numa pequena parte do aparelho” (Althusser, 1996, p. 130), até mesmo como um pequeno ato de doação. A mensagem ideológica latente, nesses casos, é a mesma identificada por Žižek (2014, p. 19) na análise de cenas midiáticas de crianças subnutridas na África

pedindo por ajuda: “não pense, não politize, esqueça as verdadeiras causas da pobreza, apenas aja, dê dinheiro, assim você não terá de pensar”.

A ideologia bolsonarista, ao correlacionar o aumento das taxas de fome com a quarentena imposta, e a conseqüente diminuição da carga produtiva do trabalho com o aumento da inflação, também contribuiu para uma espécie de perda do espaço do Real na realidade. Ao reduzir o problema da fome às questões econômicas, Bolsonaro e Paulo Guedes, seu ministro da Economia, precarizaram as condições de complexidade do debate, retirando dele sua essência e ocultando os fatores sóciohistóricos, antropológicos, nutricionais e, sobretudo, de saúde pública que o compõem.

À luz da narrativa promovida pelo governo, a crise alimentar diria respeito unicamente aos efeitos da deterioração econômica trazida pela pandemia, de modo que conteria ser combatida unicamente pela frente econômica, sem envolver outros domínios da vida pública. Como discute Jappe (2021, p. 27), esse tipo de “totalitarismo de uma única abordagem do fenômeno humano” dialoga radicalmente com o próprio totalitarismo político, uma vez que facilita, ideologicamente, a fragmentação de questões políticas e sociais complexas em favor da ascensão de uma única vertente – no caso, a que endossa o mercado e as instituições financeiras do país.

Segundo o portal de verificação de notícias *Aos Fatos* (2022), Bolsonaro fez 47 declarações criticando “a politicalha do ‘fica em casa, a economia a gente vê depois’” durante os dois primeiros anos da pandemia, agenciando a descredibilização das instruções da Organização Mundial da Saúde (OMS) e dos demais órgãos de saúde em prol do ganho de espaço para a pauta econômica em seu governo. Concomitantemente ao aumento de declarações desse tipo, houveram também as de cunho negacionista, quando, por exemplo, ao ser interpelado sobre a questão da fome no Brasil, o ex-presidente chegou a declarar mais de uma vez que “falar que se passa fome no Brasil é uma mentira” (El País, 2020), qualificando de “populistas” os discursos que alertavam para a piora nos índices alimentares no país.

A negação, como sabemos, comumente desempenha um papel de defesa inconsciente. A própria ideologia, pode-se dizer, corresponde a um “discurso da realidade que tenta *negar* o Real (recalcado e antagônico)” (Sousa Filho, 2016, p. 25). Essa negação se alastra frente à realidade institucionalizada, desestabilizando-a, perturbando-a desacomodando-a de seu semblante estável. Para isso, muitas vezes, lança-se mão de uma narrativa cuja estrutura é projetiva e paranoica, como já vimos anteriormente. O aspecto projetivo, aqui, pode ser observado em alguns dos pronunciamentos de Bolsonaro à época.

Sobre o manejo da crise alimentar em estados cujas gestões governamentais aderiram às políticas de isolamento social, o presidente mencionou, por exemplo, que, em determinada região, “praticamente acabaram os cães e gatos, que foram comidos pela população passando fome” (Correio Braziliense, 2019). Esse exemplo falacioso fazia alusão a como o Brasil, caso continuasse a seguir as restrições impostas pela OMS, viraria “uma Venezuela”, a qual, segundo declarações do presidente, também não teria cães ou gatos, pois estes

estariam sendo comidos pela população para aplacar a fome em meio à crise econômica (Correio Braziliense, 2019). Ou seja, através da denúncia de um suposto viés comunista no manejo da crise pelos estados, Bolsonaro buscou eximir-se de qualquer responsabilidade quanto ao agravamento do problema da fome no país.

Por meio de uma interpretação cínica da realidade, a ideologia bolsonarista tenta provocar uma espécie de deslocamento do problema, que deixa (imaginariamente) de ser a fome e passa a ser, então, “os comunistas”, que estariam se aproveitando da desestabilização econômica do país para ganhar terreno. Essa operação ideológica engendra uma realidade psíquica requintada de fantasias de medo, suspeita e ódio a um inimigo fantasma, fomentando a polarização social, dificultando qualquer tipo de organização da sociedade civil, e, por conseguinte, desviando a atenção de parcela da população dos verdadeiros problemas do país. Em resumo, essa estratégia personifica todos os males sociais em uma imagem (a da bandeira comunista, por exemplo) que condensa e escamoteia, na figura de um invasor externo, os conflitos estruturais dos quais a fome é um dos resultados. Por meio da criação de um inimigo imaginário, os afetos de revolta e busca por proteção encontram um meio de expressão em condutas violentas, individualistas, produzindo, assim, um discurso paranoide sobre a realidade (Furlan, 2018).

Como efeito dessa agenda paranoica, a banalização da fome no Brasil chegou a tal nível que, em 2021, tornou-se comum ver famílias inteiras se alimentando de ossos achados no lixo. Nesse sentido, o caráter ultraindividualista da ideologia bolsonarista não se limitou à querela em torno da necessidade de adesão aos protocolos de saúde, mas também adentrou no campo da alimentação, reiterando a responsabilização do sujeito por sua situação de falência alimentar. À medida que a responsabilidade do Estado foi sendo reduzida, os anseios pelo retorno às atividades de trabalho presenciais foram incentivados como único meio de recomposição econômica, levando as parcelas mais vulneráveis da população a ter que optar entre expor-se ao vírus para garantir um sustento mínimo ou manter-se em isolamento e passar fome.

Ainda em 2020, enquanto os primeiros sinais da crise alimentar começavam a se apresentar através da alta na inflação e das dificuldades de abastecimento das redes de supermercados em função da pandemia de covid-19, figuras políticas do Ministério da Economia comemoravam as taxas de venda de soja e carnes bovinas e suínas no mercado externo, que bateram recordes em suas receitas de exportação, crescendo 29% em comparação ao mesmo período do ano anterior (Globo Rural, 2020). Esta talvez seja a face mais perversa da crise alimentar deflagrada durante o governo de Bolsonaro: a desumanização promovida pelo Estado, que, ao não garantir condições mínimas para uma existência digna à população mais carente, tolheu suas possibilidades de enfrentamento do trauma da fome que se agravou a níveis coletivos, dada a precarização dos recursos simbólicos disponíveis para dar conta da irrupção da angústia daí advinda.

Considerações finais

À guisa de conclusão, caberia perguntarmos: qual é, afinal, o Real para o qual apontam esses discursos? Como pensar a *práxis* psicanalítica no contexto de um país faminto? Acaso a própria dinâmica das refeições à base de ossos poderia nos fornecer coordenadas sobre as formas de inscrição do núcleo traumático em torno do qual uma análise se desenvolve? Em *O osso de uma análise*, Jacques-Allan Miller (1998), na trilha de Lacan, caracteriza o percurso analítico como sendo homólogo ao de uma travessia, partindo do sintoma e do desejo que ele articula e concluindo-se no encontro com o Real, na emergência do sujeito ao nível da singularidade de seus modos de gozo. O Real do qual se trata ao final de uma análise é um resto não simbolizável, ponto irreduzível ao qual a travessia nos permitiria chegar e que, em verdade, está posto desde o princípio, pois o próprio sintoma contém em si, dele, uma parcela. Poder-se-ia dizer que, tal como uma carne que se come até chegar aos ossos (seus restos), a análise é um trabalho orientado à digestão do sintoma até seu núcleo irreduzível, o que Miller (1998, p. 40) denominou como “redução ao osso”.

O osso de uma análise é, então, esse resto que encarna a existência do inconsciente em sua dimensão estrutural. Eliminá-lo significaria curar o sujeito da cisão ontológica da qual ele é efeito, ou seja, curá-lo de sua condição de ser falante (“falta-a-ser”). Na análise, o encontro com o Real não consiste em algum tipo de reconciliação do sujeito consigo mesmo, ou de uma reintegração do gozo, em sua pura contingência, no interior da rede de significantes que sobredeterminam o sujeito. Trata-se, antes, de um encontro muito mais à maneira de um esbarrão, para usar um termo caro à Clarice Lispector (2020), um encontro “de soslaio”, na medida em que implica o impossível da relação sexual, e que, por implicá-lo, não é sem angústia que ele se dá (Miller, 1998). Precisamente, a angústia que Lacan ensinava advir do encontro com o desejo do Outro em sua dimensão radical (Lacan, 2005 [1962-1963]).

Mas, diferentemente da análise, que dá ao sujeito condições de sustentar esse ponto de não-sentido, convocando-o a elaborar o que daí sobrevém, a dinâmica da fome no Brasil traz à cena o Real da fome, encarnada (ou desencarnada) na alimentação baseada em ossos e restos, sem dar aos sujeitos uma possibilidade de se ausentar desse ponto de angústia extrema, ou, em outras palavras, de simbolizá-lo. Escolher todos os dias entre comer lixo ou não comer, ou entre alimentar sua família com restos ou deixá-la à mercê da fome, eis uma imposição do Real que inviabiliza qualquer ética, uma vez que apaga e silencia os sujeitos, exacerbando a angústia ao ponto de suprimir o potencial apaziguador da rede simbólica em bordejar os furos instaurados pelo Real. Queremos dizer com isso, finalmente, que o Real, do qual se trata o termo de um processo analítico, não prescinde da linguagem e da simbolização; antes, os pressupõe.

Gestou-se, ao longo dos últimos anos, um país desnutrido de direitos. A crise alimentar é também uma crise da subjetividade, terreno fértil para o florescimento narcísico do individualismo. Neste cenário, resta à Psicanálise o desafio de criar e recriar as condições de recordação, repetição e elaboração das mazelas estruturais sob o signo das quais foi

tramada a história do país e de seus sujeitos, mas isso depende da construção de um discurso de resistência, em uma linguagem historicizada e crítica, capaz de confrontar os discursos hegemônicos da atualidade e, assim, redefinir o lugar do psicanalista na *pólis*.

Referências

ALTHUSSER, Louis. Ideologia e Aparelhos Ideológicos de Estados (Notas para uma investigação). In: *Um mapa da ideologia*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996, p. 105-142.

ALVES FILHO, Manoel Sebastião; PIOVEZANI, Carlos. Discursos publicitários do agrogócio: sentidos da carne na sociedade brasileira contemporânea. *Cadernos de Linguagem e Sociedade*, v. 21, n. 2, p. 219-239, 2020.

APESAR da pandemia, Brasil bate recorde na exportação de soja, carnes e algodão em abril. *Revista Globo Rural*, 2020. Disponível em: <https://revistagloborural.globo.com/Noticias/Economia/noticia/2020/05/apesar-da-pandemia-brasil-bate-recorde-na-exportacao-de-soja-carnes-e-algodao-em-abril.html> . Acesso em: 7 out. 2021.

BOLSONARO: Falar que se passa fome no Brasil é uma grande mentira, é um discurso populista. *El País*, 2020. Disponível em: https://brasil.elpais.com/brasil/2019/07/19/politica/1563547685_513257.html. Acesso em: 25 abr. 2022.

CALAZANS, Roberto; REIS, Leandro Nogueira dos. O conceito de paranoia em Freud. *Psicologia: Ciência e Profissão*, v. 34, n. 1, p. 80-95, 2014.

CONSUMO de pé de galinha em alta e outros 5 dados que revelam retrato da fome no Brasil. *UOL*, 2021a. Disponível em: <https://economia.uol.com.br/noticias/bbc/2021/10/05/consumo-de-pe-de-galinha-em-alta-e-outros-5-dados-que-revelam-retrato-da-fome-no-brasil>. Acesso em: 2 de outubro de 2021.

COMBATE à fome. *Memorial da Democracia*. Disponível em: <http://memorialdademocracia.com.br/card/combate-a-fome/>. Acesso em: 19 jun. 2022.

DE picanha e cerveja a Louro da Havan: discurso de Lula gera memes na web. *UOL*, 2021b. Disponível em: <https://noticias.uol.com.br/politica/ultimas-noticias/2021/03/10/pronunciamento-lula-memes.htm>. Acesso em: 31 mar. 2022.

DISCURSO da presidenta da república Dilma Rousseff na cerimônia de lançamento do plano de superação da extrema pobreza. Biblioteca da Presidência, 2013. Disponível em: www.biblioteca.presidencia.gov.br/discursos/discursos-da-presidenta/discurso-da-presidenta-da-republica-dilma-rousseff-na-cerimonia-de-lancamento-do-plano-de-superacao-da-extrema-pobreza-2013-brasil-sem-miseria. Acesso em: 31 mar. 2022.

EM 1.220 dias como presidente, Bolsonaro deu 5.375 declarações falsas ou distorcidas. Aos Fatos, 2022. Disponível em: <https://www.aosfatos.org/todas-as-declara%C3%A7%C3%B5es-de-bolsonaro/>. Acesso em: 7 maio 2022.

ESTOQUE de carisma de Lula. *O Tempo*, 2013. Disponível em: <https://www.otempo.com.br/opiniaio/gaudencio-torquato/subscription-required-7.5927739?aId=1.745312>. Acesso em: 31 mar. 2022.

FREUD, Sigmund. (1924). A perda da realidade na neurose e na psicose. *In: Sigmund Freud – Obras Completas*, 2011, v. 16, p. 214-221.

FURLAN, Vinícius. Uma Análise Psicopolítica do Fascismo Brasileiro. *Revista Gestão & Políticas Públicas*, v. 8, n. 1, p. 39-53, 2018.

JAPPE, Anselm. *A sociedade autofágica: capitalismo, desmesura e autodestruição*. Elefante, 2021.

LACAN, Jacques. (1962-1963) *O seminário. Livro X: a angústia*. Rio de Janeiro: Zahar, 2005, v. 10.

LACLAU, Ernesto. *Emancipação e diferença*. Rio de Janeiro, Eduerj, 2011

LISPECTOR, Clarice. *Água Viva*. Rio de Janeiro: Rocco, 2020.

LULA diz que incomoda muita gente que os pobres estejam evoluindo. *G1*, 2013. Disponível em: <https://g1.globo.com/politica/noticia/2013/10/lula-diz-que-incomoda-muita-gente-que-os-pobres-estejam-evoluindo.html>. Acesso em: 31 mar. 2022.

MAIS miséria, mais fome: 2 milhões de famílias caíram na extrema pobreza durante o governo Bolsonaro. *UOL*, 2021c. Disponível em: <https://noticias.uol.com.br/reportagens-especiais/mais-miseria-mais-fome/>. Acesso em: 29 set. 2021.

MARCO Antônio Villa: a década petista é a década da falácia. *Época*, 2013. Disponível em: <https://epoca.oglobo.globo.com/ideias/noticia/2013/11/bmarco-antonio-villab-decada-petista-e-decada-da-falacia.html>. Acesso em: 31 mar. 2022.

MARX, Karl. *O capital: crítica da economia política* (2011). Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1996.

MILLER, Jacques-Alain. [Seminário]. *O osso de uma análise*. Seminário proferido no VIII Encontro Brasileiro do Campo Freudiano e II Congresso da Escola Brasileira de Psicanálise. Bahia: Biblioteca Agente, 1998.

“NÃO tem cachorro nem gato na Venezuela. Comeram tudo!”, diz Bolsonaro. *Correio Braziliense*, 2019. Disponível em: https://www.correiobraziliense.com.br/app/noticia/politica/2019/08/15/interna_politica,777403/nao-tem-cachorro-nem-gato-na-venezuela-comeram-tudo-diz-bolsonar.shtml. Acesso em: 25 abr. 2022.

PENSSAN, Rede. VIGISAN. *Inquérito Nacional sobre Insegurança Alimentar no Contexto da Pandemia da Covid-19 no Brasil*. 2021.

SAFATLE, Vladimir. *O circuito dos afetos: corpos políticos, desamparo e o fim do indivíduo*. Belo Horizonte: Autêntica, 2016.

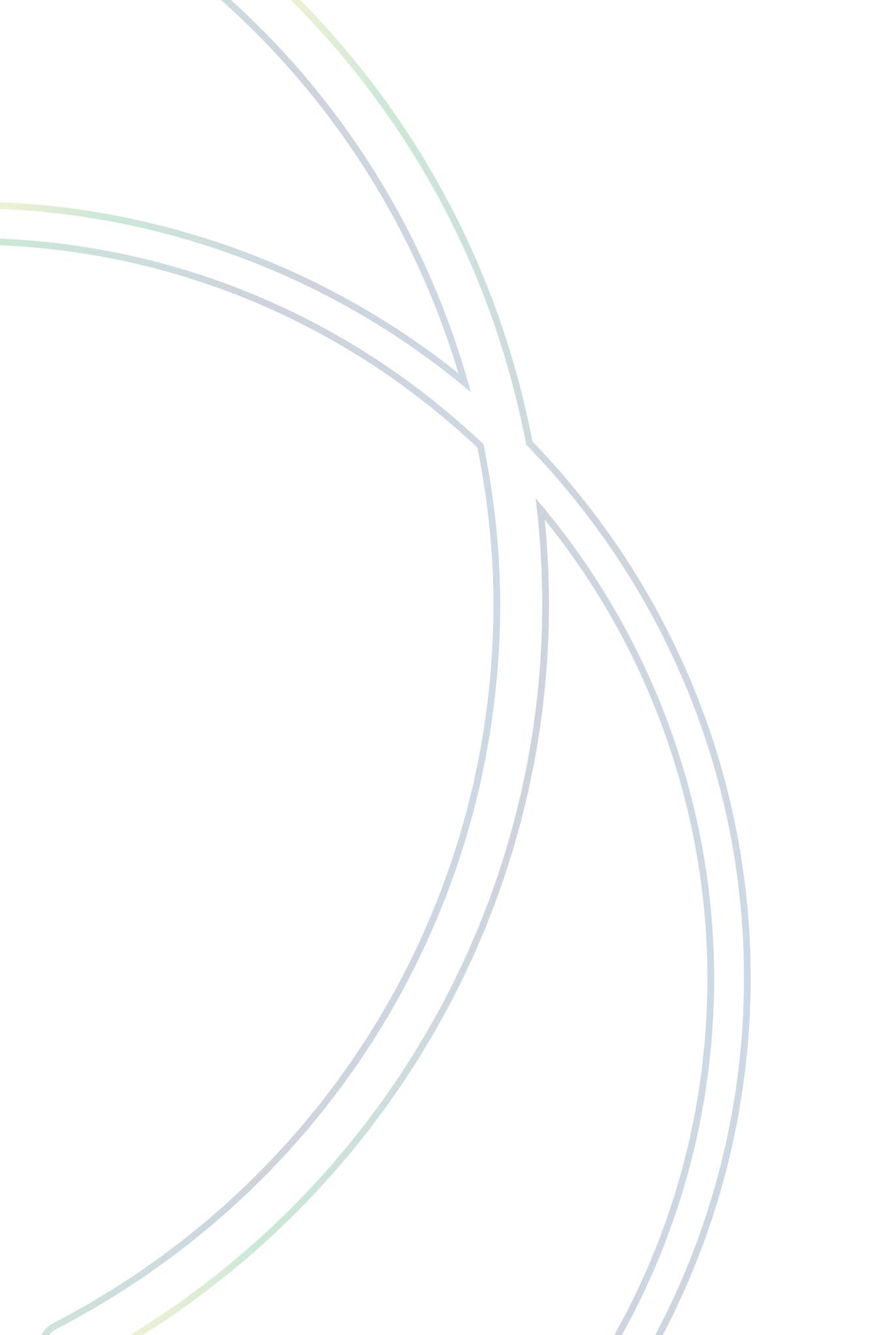
SOUSA FILHO, Alípio. O que é ideologia? A conceituação pós-marxista. In: *O que é Ideologia?* Lisboa: Escolar, 2016.

TEMER acena a ruralistas com apoio a mudança em demarcação de área indígena. *El País*, 2016. Disponível em: https://brasil.elpais.com/brasil/2016/07/13/politica/1468363551_264805.html. Acesso em: 11 abr. 2022.

ŽIŽEK, Slavoj. *Bem-vindo ao deserto do real!:* cinco ensaios sobre o 11 de setembro e datas relacionadas. São Paulo: Boitempo, 2015.

ŽIŽEK, Slavoj. *Vivendo no fim dos tempos*. São Paulo: Boitempo, 2014.

ŽIŽEK, Slavoj. *The pervert's guide to ideology*. Direção: Sophie Fiennes, 2012.



Parentalidade e saúde pública

O uso da mediação por imagem na formação de profissionais de saúde

Ingrid Fernandes dos Santos
Katia Cristina Tarouquella Rodrigues Brasil

O presente estudo apresenta o uso da mediação por imagens na formação de profissionais da saúde pública que atendem gestantes e puérperas em situação de vulnerabilidade. Para tanto, partimos da apresentação de um trabalho de formação oferecido às equipes de saúde em um projeto para a sustentação da função da parentalidade e da prevenção da violência na primeira infância.

A temática da parentalidade tem sido abordada em diversos contextos, inclusive no campo de assistência à saúde, tendo em vista a importância dos primeiros vínculos afetivos para a saúde mental da díade adulto-criança. A parentalidade envolve mobilizações psíquicas intensas que se manifestam no ato de assumir o lugar de ser pai ou mãe de alguém, provocando uma reorganização existencial naqueles que assumem essa posição (Garrafa, 2021). Essa concepção remete à ideia de que tornar-se pai ou mãe implica impactar a vida de um sujeito, ultrapassando a questão biológica ou consanguínea, uma vez que a função parental é eminentemente simbólica e permite que os pais sejam submetidos a processos psíquicos singulares e a mudanças subjetivas significativas (Zornig, 2010; Farinati, 2018). A parentalidade não é uma posição que se assume facilmente de modo solitário, por isso, é crucial o fortalecimento da rede de apoio da gestante, estratégia importante para que essa posição de cuidado possa ser amparada por uma rede de sustentação composta por terceiros.

Nesse sentido, os serviços de saúde são um espaço de prevenção privilegiado para as pessoas em situação de violência (crianças, idosos e mulheres, principalmente) e atuam promovendo atenção integral junto a diversos setores sociais, tais como: saúde, educação, assistência social, justiça, dentre outros (Mendonça *et al.* 2020). As políticas públicas não devem ignorar as condições em que a parentalidade é exercida por adultos, o que inclui aspectos sociais e psicológicos.

Iaconelli (2019) destaca que no contexto da parentalidade muitos profissionais ainda entendem os laços entre adultos e crianças apenas como biológicos e sem conexão com os laços sociais e culturais. Assim, esses profissionais sustentam a manutenção de antigas concepções sem considerar a transmissão geracional, os valores culturais, bem como a vulnerabilidade social e psíquica em que esse grupo familiar está inserido. Esse último aspecto aponta para a dimensão social, mas também para o modo como cada sujeito é mobilizado na sua singularidade para exercer a função parental. Ao lançar um olhar sobre a vulnerabilidade social e psíquica dos adultos que exercem a parentalidade, os profissionais da saúde se voltam para os aspectos psíquicos e sociais que atravessam a relação adulto-criança, como as questões raciais, de gênero e as situações de violência e exclusão (Silva; Maftum; Mazza, 2014).

Para tanto, a formação no campo da saúde aqui apresentada está vinculada a uma política pública de proteção à infância e abarca, de modo importante, o fortalecimento do vínculo entre o cuidador e o bebê. A primeira etapa da formação objetiva capacitar os profissionais de saúde do município de Niterói (RJ). Esses profissionais são responsáveis pelo atendimento de usuários do sistema em situação de vulnerabilidade e que estão assumindo – ou irão assumir – o cuidado de crianças para que possam ampliar sua capacidade de desempenho em função de parentalidade. O intuito foi sensibilizar esses profissionais para que, além de receberem informações enquanto usuários, pudessem também acolher os medos e as contradições associados à experiência da parentalidade. O ato de tornar-se mãe ou pai impõe inapelavelmente tomar o lugar na cadeia de gerações após o próprio pai, a própria mãe e, inclusive, antes do filho ou da filha. Assim, há a implicação da aceitação, de um certo modo, do caráter finito do tempo de vida e a submissão a esta lei da natureza que assinala o acesso à maturidade e prediz, ao mesmo tempo, seu futuro desaparecimento (Debray, 1988).

Houzel (2002) mostra a importância de um olhar menos simplista e menos crítico para a parentalidade por parte de profissionais. O autor destaca que os afetos e as fantasias mobilizadas nos profissionais, a partir dos atendimentos às gestantes, seus companheiros e familiares, podem ter ressonâncias em relação à própria estrutura psíquica do profissional e do lugar dado às suas figuras parentais. Entende-se, então, a importância de sensibilização das equipes de saúde sobre o modo como podem ser impactadas pelo trabalho de intervenção com as gestantes, para que possam atuar em uma posição de suporte e de fortalecimento da parentalidade.

A proposta da formação se apoia nas metodologias ativas em saúde. Essas metodologias oportunizam a posição de um espírito crítico e reflexivo sobre a realidade como uma forma de buscar bons encaminhamentos para os desafios do trabalho. A formação profissional em saúde, tem sido baseada em métodos de ensino tradicionais, fundamentados numa formação conteudista e tecnicista, sem que esses profissionais possam manifestar o modo como são impactados pelos conteúdos tratados nas formações (Colares; Oliveira, 2018). Diferentemente, o modelo de metodologias ativas propõe uma educação mais problematizadora, onde a aprendizagem ocorre através de uma prática reflexiva, considerando a realidade do sujeito e conseqüentemente maior autonomia a atividade (Figueiredo; Rodrigues-Neto; Leite, 2010).

Método

A mediação em grupos caracteriza-se como exemplo de metodologia ativa. No grupo, há o partilhamento de espaços através dos processos e das formações psíquicas inseridas na dinâmica do grupo que giram em torno de conceitos psicanalíticos fundamentais como alianças inconsciente, enquadres, dispositivos, transferência, contratransferência, fantasias, dentre outros que orbitam em torno de uma tarefa articulada (Castanho, 2018). Na mediação em grupo, utiliza-se instrumentos, recursos importantes na relação do sujeito com seu mundo interno e externo permitindo a simbolização que possibilita a recriação e reinvenção do sujeito (Brasil; Drieu, 2016). Assim, ao colocar em jogo os objetos mediadores, há a possibilidade de reestruturação de condições ou de pré-condições que permitem encontrar fontes e traços fundamentais do trauma e favorece a transformação da realidade traumática (Joubert; Drieu, 2016).

Já no que tange à mediação por fotografia, tem como inspiração o método da fotolinguagem®, criado por psicólogos e psicossociólogos em Lyon, na França, por volta de 1965, com o objetivo de promover e incentivar a fala por meio do uso de fotos, ou seja, dossiês temáticos com fotos preto e branco e algumas coloridas. O primeiro experimento ocorreu em um grupo de jovens adolescentes com dificuldades para falar sobre experiências diversas, e muitas vezes dolorosas (Vacheret, 2008). Assim como a mediação em grupo, esse método com uso de fotografias também corresponde a uma metodologia ativa, pois pretende sensibilizar os profissionais para a temática da parentalidade e da violência, colocando-os em uma posição reflexiva sobre a própria prática profissional. No entanto, o método da fotolinguagem® também demonstrou possibilidades com outros públicos, como idosos e adultos, e contextos diferentes, como trabalhos com foco em prevenção, escolhas profissionais, dentre outros (Joubert; Drieu, 2016).

No grupo, é possível falar sobre a mobilização de um espaço psíquico trazido pelo objeto mediador da fotolinguagem® que evoca conteúdos conscientes e inconscientes. Tal dispositivo coloca o imaginário também como função psíquica em que há transformação, evolução e trocas por meio de movimentos pulsionais e identificações (Vacheret, 2008). Assim, para a formação dos profissionais de saúde, foi construído um modelo de intervenção em grupo inspirado no dispositivo da fotolinguagem®, uma vez que não existem dossiês de fotografias relacionados à temática da parentalidade, objetivo da formação.

A formação aqui apresentada, portanto, visa a capacitação e a sensibilização de profissionais de saúde sobre a temática da parentalidade. Essa capacitação consiste em oficinas síncronas e assíncronas com esses profissionais dispendo de diversos métodos de trabalho, sendo um deles a mediação por imagens. Tal dispositivo utiliza a fotografia como objeto mediador e indutor da fala do sujeito, promovendo processos associativos intergrupais e oportunizando a partilha das vivências no grupo sobre a temática da parentalidade. Sendo assim, para atender a proposta de intervenção, foram acrescentadas fotografias

com temáticas de parentalidade e gestação, retiradas de banco de imagens sem direitos autorais, aos dossiês do dispositivo da fotolinguagem® produzidos na França.

Procedimento

A intervenção com o grupo foi realizada em três etapas, envolvendo turmas de 20 profissionais da área de saúde. Na primeira etapa da intervenção, os participantes foram divididos em grupos de no máximo cinco pessoas para que as narrativas pudessem ser construídas posteriormente. Na segunda etapa da intervenção, os participantes foram convidados a circular pela sala livremente em silêncio enquanto observavam as fotografias e foram orientados a escolherem uma foto que representasse a ideia de parentalidade. Após todos manifestarem a escolha da fotografia, o animador da sessão os convidou a se dirigir para o local do grupo e em caso de alguém ter escolhido a mesma fotografia, não haveria problema, pois ela poderia circular entre os participantes. A terceira etapa constituiu na formação dos grupos indicados previamente e foi dado um tempo para a construção das narrativas a partir das fotos escolhidas pelos participantes. Assim, cada grupo discorreu para o grupo maior sobre as narrativas construídas, funcionando como disparador para um debate geral.

Resultados e discussão

Utilizando a mediação por imagem, inspirada no dispositivo da fotolinguagem® na formação com os profissionais de saúde, foi possível identificar uma cadeia associativa grupal em torno de alguns temas. Neste trabalho, privilegiamos as seguintes temáticas: “rede de apoio na parentalidade” e “violência e parentalidade”, por meio da apresentação fidedignas de fragmentos dos diálogos realizados nas oficinas.

Rede de apoio na parentalidade

Este eixo de análise se concentra na temática da rede de apoio na parentalidade destacando a participação das redes de apoio da mulher e o lugar do pai.



Fonte: Imagem: Freepik.com (acesso em 2023)

Seguindo essa linha, a partir da fotografia aqui apresentada, os profissionais de saúde se manifestaram da seguinte forma:

Profissional 1: O apoio do pai na gravidez é um fator de interferência para a saúde na gestação. O papel social do homem é como alguém que não chega muito junto na criação da criança.

Profissional 2: Aprendi a conviver com a minha mãe depois que meu pai morreu, quando tinha sete anos. Ele foi muito presente.

Profissional 3: Já ouvi essa fala atendendo: “eu não consigo ter a mesma relação de afeto que tenho com minha mãe, com o meu pai”.

Profissional 4: Tem pessoas próximas a ela, um homem, talvez o pai, uma criança chorando. A tristeza da gestação. Quando tem um homem presente, não pode ter tristeza. Você tem tudo, como você tá triste? Ela está em sofrimento, mas não pode falar sobre isso, isso pode evoluir com relação a uma violência física com essa criança, precisa ter uma rede de apoio maior do que a gente chama de família estruturada.

Nota-se que os profissionais indicaram o apoio do pai durante a gravidez como fator de interferência na saúde da gestação. É possível perceber que relataram sobre o que escutam durante os atendimentos e incluíram também questões pessoais, de si e da própria relação com o pai, indicando que as histórias pessoais também foram evocadas por meio da imagem.

O grupo pontuou o papel social do homem, como aquele que não tem muita participação junto à criança e a valorização social do homem que assume as responsabilidades parentais. No Brasil, o papel parental é majoritariamente ocupado por mulheres, indicando que a cobrança pelo cuidado ainda recai sobre elas. A não participação do homem, o abandono ou, até mesmo, o não reconhecimento de um filho ainda é tolerado socialmente por parte da população sendo inclusive consentido ou justificado (Brasil, 2019) As estatísticas indicam que cerca de 100 mil crianças que nasceram no ano de 2021 não tiveram o nome do pai no registro civil, além disso, o ano foi marcado por uma redução consecutiva no número de reconhecimento de paternidade (Corsini; Guedes, 2021). Assim, as falas dos profissionais refletem os dados estatísticos que expõem o fato de o lugar da parentalidade não ser ocupado pelo homem ou, quando ocupado, é ocupado com falhas, indicando certa ausência da figura masculina.

Ao pensar sobre a distância da participação dos homens na parentalidade e a imposição do cuidado materno à mulher, Zanello (2018) destaca o dispositivo materno, entendido como um sentimento materno natural, focalizando a mulher como aquela que tem o papel de cuidar. A autora destaca que as mulheres estão em uma posição de “héterocentrismo”, pois desde cedo são ensinadas a priorizar os outros, enquanto os homens constroem suas subjetividades no “egocentrismo”. Dessa forma, a ausência dos pais no cuidado em relação aos filhos é reflexo da subjetivação que ocorreu entre homens e mulheres socialmente e historicamente.

As imagens mobilizaram nos participantes a sua história de filiação, de modo que foram evocadas falas sobre a relação com o próprio pai, mobilizando imagens interiores relacionadas ao afeto (Vacheret, 2008). O pai, como figura de autoridade, constitui papel estruturante importante para a identificação e para a constituição do sujeito. Para além do papel estruturante do pai na formação do Complexo de Édipo e na triangulação edípica, atualmente, tem-se discutido a figura de um pai mais participativo e que compartilha parte da vida dos filhos (Benczik, 2011). Na fala da profissional, é possível observar a figura de um pai que está, ou esteve, em uma posição presente, oposto do que é majoritariamente vivenciado no dia a dia dos serviços de saúde. Em seus relatos, para além da imagem de pai e mãe, os profissionais trouxeram outros atores que podem integrar a rede de apoio familiar, tais como os avós e instituições como creches, conforme ilustrado na seguinte imagem:



Fonte: [Istock.com/monkeybusinessimages](https://www.istock.com/monkeybusinessimages) (acesso em 2023)

Profissional 5: Nas duas últimas duas fotos há avós, é importante o profissional de saúde afirmar e constituir a rede de apoio, que não se limita a família, mas a creche, por exemplo, é também rede de apoio. É preciso falar sobre as redes de apoio secundária e primária, com as gestantes e entre os profissionais de saúde.

Profissional 6: A presença de mais pessoas beneficiaria esse casal que talvez esteja passando por uma gravidez indesejada. O apoio aos pais, todos nós nos desesperamos com as crianças, muitas vezes a gente não tem família na cidade e como faz? Encontro com a rede de apoio, não precisa necessariamente ser sua família, por isso, é necessário construir essa rede.

Devido ao aumento da expectativa de vida, os avós tornaram-se mais participativos na vida dos netos e isso favoreceu para que eles assumissem novos papéis e funções nas configurações familiares (Pinto *et al.*, 2014). Para além do apoio na família, muitos avós também passaram a assumir o papel de cuidadores e exercem função parental principal para os netos devido a circunstâncias adversas, como falecimento dos pais, negligência, pais despreparados por serem adolescentes, dentre muitos outros fatores (Mainetti; Wanderbroocke, 2013). Logo, os avós também são atores importantes na rede de apoio familiar.

Nota-se que a foto possibilitou identificar o casal parental, a solidão e a ambivalência de uma gestação, mas também o impacto para o profissional desse tipo de atendimento, pois quando o profissional fala “nos desesperamos”, é de si mesmo que ele está falando e o que aquele atendimento suscitou nele. Por meio das fotos e ao falar sobre rede de apoio, os profissionais mencionaram também o desespero em relação aos cuidados com as crianças, diante da possibilidade de encontrar na rede de assistência à saúde um apoio quando os familiares não contam com parentes que moram na mesma cidade. Além disso, durante a aplicação do método, as profissionais de saúde relataram sobre os atendimentos das usuárias do serviço, gestantes e puérperas, como também faziam referência a sua própria história de gravidez e puerpério, conforme o relato a seguir:

Profissional 7: Esta foto remeteu a história da minha própria gravidez, idealizei como seria o bebê, a frustração no distanciamento entre o que imaginei e o que apareceu na realidade. Foi importante a presença dos meus pais na construção saudável da gestação.

Violência na parentalidade

Neste eixo de análise temática, os profissionais relataram histórias de extrema violência e como essas histórias chegaram até eles:

— Ágata (nome ficcional). Uma foto de uma mãe pensando em como ajudar sua filha. Uma adolescente que desperta o interesse de um traficante da área e embora ela não fosse sua namorada, o traficante mata o namorado de Ágata para ficar com a adolescente que não o desejava. A mãe de Ágata, ao tentar interferir, também é morta. Ágata chega para a realização do pré-natal, trazendo o desafio de articulação e cuidado dos profissionais de saúde diante da violência do caso. Como fica a cabeça dessa menina?

— É importante um cuidado com os aspectos morais para a condução de um caso como esse.

— É necessário perceber nas entrelinhas o que não é ou não pode ser dito nos relatos de algumas gestantes, especialmente quando estas estão passando por situações de violência.

— Como cuidar de casos de extrema vulnerabilidade com a interferência do poder paralelo? Não tem palavras, mas tem grande sintonia afetiva.

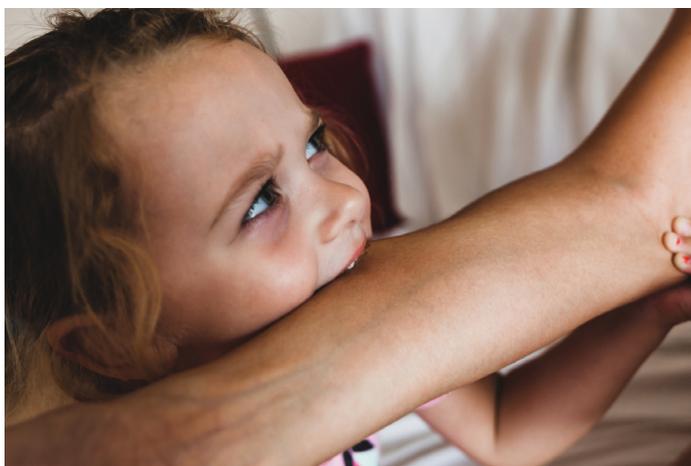
Em seus relatos, os profissionais evidenciaram o desafio de oferecer assistência e articular o cuidado profissional diante da violência. O grupo destacou a importância de um cuidado na condução desses casos, principalmente um cuidado em relação ao julgamento,

um julgamento que não é apenas moral, mas que compreende um mal-estar diante do que é suscitado pela impotência da atuação frente aos casos de violência.

Os profissionais não lidam apenas com uma parentalidade psíquica, mas também com uma fraqueza frente a vulnerabilidades sociais acarretadas pela extrema violência do contexto. Para além do sofrimento psíquico, há um sofrimento sociopolítico, sofrimento que se instaura na clínica do traumático e que se diferencia da clínica do sintoma, característica do modo de escuta tradicional da Psicanálise. O sofrimento sociopolítico diz respeito sobre um desamparo no laço social, em que o lugar de fala é emudecido e oprimido, pois coloca esse sujeito em uma posição de angústia e provém de discursos totalitários e violentos derivados do campo social e político (Rosa, 2015). Há uma falta de presença do Estado dentro das comunidades onde a violência se instaura, que dificulta até mesmo quem está de fora do contexto ouvir o que essas pessoas têm para dizer. Esse silenciamento imposto pela violência, instaura um sentimento de impotência nesses profissionais em virtude de não conseguir proteger essas famílias da violência em que se encontram, e uma vez que isso acontece, os espaços de violência são renovados e se repetem.

A necessidade de sensibilidade recebeu um destaque após os profissionais perceberem, nas entrelinhas do discurso, o que não pode ser dito abertamente no relato das gestantes, principalmente as que estão em alguma situação de violência. O desafio se dá devido ao silenciamento desse discurso, sendo assim, como os profissionais da saúde podem, por meio da linguagem, ressignificar a violência e os traumas? Na relação com o outro, a linguagem e a fala permitem a ressignificação das experiências, possibilitando “operar para tratar a violência e suas marcas traumáticas” (Ferraz *et al.*, 2021, p. 122). Mais uma vez, o discurso é silenciado, o desamparo discursivo permanece e “devora o sujeito e seu lugar de fala” (Rosa, 2022, p. 3).

Em outro momento da dinâmica, o grupo apresentou uma narrativa de uma história sobre a temática da violência de gênero e da solidão na parentalidade a partir da foto de uma criança que está mordendo o braço de um adulto, como pode ser observada a seguir:



Fonte: depositphotos.com (acesso em 2023)

Beatriz e José tiveram seu primeiro filho planejado. O contexto familiar de Beatriz foi saudável, livre de violências e cumpriu com seu desenvolvimento pleno. Sua família nutria tanto fisiológica quanto afetivamente sua gestação. Sua mãe e uma equipe, tipo essa equipe, promoveram um apoio muito bacana. Ao mudarem de Estado, e perderem a rede de apoio, José ficou muito agressivo e passou a usar de força física contra Beatriz. Sendo assim, a criança presenciava diversas cenas de violência em casa, e começou a reproduzir na escola e consigo mesma tal violência. A escola adotou medidas punitivas em relação a esse comportamento. Diante disso, a escola sugeriu que a criança estudasse de casa. É preciso reconhecer a violência para além das falas.

O relato traz a questão da rede de apoio, tanto de familiares quanto das equipes de assistência à saúde, como um fator protetivo contra a violência. A rede de apoio social representa o grupo de pessoas em que há convívio e este não se restringe apenas ao grupo familiar, uma vez que engloba todas as relações interpessoais (Rocha; Galeli; Antoni, 2019). No processo de apoio às mulheres vítimas de violência, a atenção primária à saúde constitui um dos principais meios de atendimento e de acesso a essas mulheres, o que sinaliza a necessidade de capacitação desses profissionais para o acolhimento e escuta qualificada (Junqueira; Duarte; Giuliani, 2019).

Por meio do relato é possível perceber que a fotografia suscitou nos profissionais o impacto da violência na vida da criança e a reprodução das violências vivenciadas em casa. A violência que chega até a criança constitui uma das formas de violação de direitos, desfavorecendo um crescimento saudável, impedindo a liberdade, a dignidade e o respeito. As crianças que são expostas a situações familiares de violência podem ter como possíveis agravos problemas de comportamentos em outros contextos, uma vez que a família é substancialmente importante na estruturação do sujeito (Pesce, 2009).

A violência apareceu também dentro dos serviços de saúde e foi evidenciado o fenômeno da transgeracionalidade no relato de uma profissional que estuda sobre a temática:

como a transgeracionalidade tem um papel importante nas concepções. O passar do tempo importa, a gente vem com outros repertórios, caso não tenha, repetimos a história na narrativa do grupo, se a mãe teve o mesmo acesso a saúde que a filha. A filha teve acesso a equipamentos que podem fazer um pré-natal mais próximo, com profissionais que têm outras ferramentas que fazem diferença para trazer novas coisas para o repertório do cuidado. Na minha pesquisa, temos primeiros os partos vaginais, cheios de violência, que apesar de ser natural é só vaginal, a segunda filha é introduzida a cesárea como resposta a essa violência, e a terceira geração fala do atendimento territorializado nos SUS que tem repertório diferente e que, portanto, lida de forma diferente com a violência. Não é que não tenha violência.

Esse relato evidencia a violência obstétrica dentro dos serviços de saúde e as modificações nos cuidados na gestação e no parto ao longo dos anos. A violência obstétrica é um tipo de violência contra a mulher que envolve o não cumprimento de processos, maus tratos

e a não garantia dos direitos às parturientes (Zanardo *et al.*, 2017). Pode ser definida como um traço da violência institucional que se dá pela manutenção do construto que perpetua o abuso das ações cometidas pelo profissional de saúde, não o considerando um responsável civil pelos seus atos” (Rede Parto do Princípio, 2012, p. 51). A violência obstétrica é uma realidade brasileira instaurada em uma relação de poder que existe entre profissionais de saúde e as usuárias do serviço. Embora seja uma questão que recentemente vem sendo discutida na sociedade, as práticas, muitas vezes, são naturalizadas dentro das instituições, além disso, ainda não há um consenso sobre o que é a violência obstétrica, o que dificulta a criminalização das ações (Zanardo *et al.*, 2017).

Assim, evidencia-se a transgeracionalidade e a possibilidade de rompimento de ciclos de violência. Na transgeracionalidade, ocorre transmissões psíquicas entre as diferentes gerações, é um processo inconsciente e não verbal, vinculado a significantes como a linguagem e símbolos construídos genealogicamente (Rehbein; Chatelard, 2013). Já no espaço familiar, ocorre as identificações e, conforme coloca Rehbein e Chatelard (2013, p. 565), em situações de violência “as funções de contenção e elaboração do grupo familiar ficam comprometidas em duas dimensões – na intrafamiliar, com as agressões de todas as ordens, e na político-social, com as guerras, ditaduras, genocídios e miséria”.

Considerações finais

A formação no campo da saúde, vinculado à política pública de proteção à infância, proporcionou capacitação e sensibilização de profissionais de saúde sobre a temática da parentalidade. O trabalho de proteção à infância constitui espaços importantes de acolhimento e orientação às famílias. Diante das situações de parentalidade vulnerável, os profissionais de saúde devem conduzir suas intervenções em prol do fortalecimento da parentalidade saudável. Uma vez que os trabalhadores da saúde têm acesso a inúmeros casos de violência na prática profissional, é necessário que estejam atentos e sensíveis à essas situações, à condução dos casos bem como ao desenvolvimento de novas ferramentas e estratégias de intervenção.

A parentalidade, além dos aspectos psíquicos, é influenciada pelo laço social em que os sujeitos se encontram, sendo atravessada pelo sofrimento sociopolítico acarretado pela invisibilidade e silenciamento dos discursos e do sofrimento. O desamparo discursivo, por sua vez, é caracterizado pelo emudecimento do sofrimento decorrente da ocupação por esses sujeitos em lugares considerados desqualificados no laço social (Rosa, 2022). Entende-se, portanto, que o sofrimento está intimamente ligado ao laço social e às políticas públicas, nesse sentido, são relevantes, pois objetivam tirar esses sujeitos da invisibilidade social ao colocar uma possibilidade de fala.

De acordo com Vacheret (2008), na imagem escolhida “há o investimento do objeto que ela representa, mobilizando as imagens interiores, que são associadas aos afetos”. As fotos possibilitaram colocar em palavras situações vividas coletivamente, favorecendo o compartilhamento de experiências e trocas identificatórias e contribuindo para formação e reflexões

sobre a prática profissional (Toledo, 2021). Assim, a mediação por foto possibilita uma intervenção de dimensão social, pois os conteúdos são elaborados associativamente pelo grupo, através da colocação em palavras os medos, as angústias e os anseios (Alencar; Brasil; Almeida, 2020).

Conclui-se que esse método pode ser um importante recurso para a capacitação profissional no trabalho da parentalidade vulnerável, uma vez que, com a apresentação das fotos, foi possível mobilizar questões importantes relacionadas à própria história parental e de filiação, bem como à prática profissional em saúde. Diante de uma temática muitas vezes silenciada, como a da parentalidade vulnerável, a mediação grupal por meio de dispositivos de imagens permite que “o objeto mediador serve de suporte, ele suporta as projeções, sustenta as produções, tolera as contradições, não é nem Eu, nem o Outro, ancora os dois, é o terceiro entre o outro e mim, intermediário” (Vacheret, 2008). Assim, as imagens tiveram o poder de articular os vínculos no grupo, mobilizar as próprias imagens interiorizadas e sensibilizar os profissionais para as dificuldades da população, além de favorecer a retirada do silenciamento diante de temas importantes, como a violência.

Referências

- ALENCAR, V. R. BRASIL, K. T.; ALMEIDA, T. M. C. Desamarrando o preconceito: O dispositivo da fotolinguagem® e o estudo de gênero junto às meninas de uma escola da periferia do DF. In: AMPARO, D. M.; MORAIS, R. A. O. BRASIL, K. T.; LAZZARINI, E. R. (org.). *Adolescência: psicoterapias e mediações terapêuticas na clínica dos extremos*. Brasília: Technopolitik, 2020, p. 179-200.
- BENCZIK, Edyleine Bellini Peroni. A importância da figura paterna para o desenvolvimento infantil. *Revista Psicopedagogia*, v. 28, n. 85, p. 67-75, 2011.
- BRASIL, Instituto Promundo. *A situação da paternidade no Brasil 2019: tempo de agir*. Rio de Janeiro: Promundo, 2019.
- BRASIL, K. T. R.; DRIEU, D. *Mediação, Simbolização e Espaço Grupal: Propostas de Intervenções com Adolescentes Vulneráveis*. Brasília: Liber Livro, 2016.
- CASTANHO, P. Conclusão: Conceitos - Chave para pensar e fazer grupos em instituição. In: CASTANHO, P. *Uma Introdução Psicanalítica ao trabalho com grupos em instituições*. São Paulo: Linear A-barca, 2018, p. 369-394.
- CORSINI, Iuri; GUEDES, Mylena. Número de crianças sem o nome do pai na certidão cresce pelo 4º ano seguido. *CNN Brasil*, 07 ago. 2021. Disponível em: <https://www.cnnbrasil.com.br/nacional/numero-de-criancas-sem-o-nome-do-pai-na-certidao-cresce-pelo-4-ano-seguido/#:~:text=N%C3%BAmero%20de%20crian%C3%A7as%20sem%20o%20nome%20do%20pai,nascimento%20cresceu%20pelo%20quarto%20ano%20consecutivo%20no%20Brasil>.

COLARES, Karla Taísa Pereira; OLIVEIRA, Wellington. Metodologias ativas na formação profissional em saúde: uma revisão. *Revista Sustinere*, v. 6, n. 2, p. 300-320, 2018.

DEBRAY, Rosine. *Bebês/Mães em revolta* - tratamentos psicanalíticos conjuntos dos desequilíbrios psicossomáticos precoces. Porto Alegre: Ed. Artes Médicas, 1988.

FARINATI, D. M. Configurações Familiares Contemporâneas. parentalidade: os (des) caminhos do desejo. In: Avelar, C. C.; Caetano, J. P. J. (org.). *Psicologia em Reprodução Humana*. São Paulo: SBRH, 2018.

FERRAZ, Ana Clara Daher Carneiro *et al.* *Clínicas da violência: contribuições da Psicanálise*. Mnemosine, 2021, v. 17, n. 1.

FIGUEIREDO, Maria Fernanda Santos; RODRIGUES-NETO, João Felício; LEITE, Maísa Tavares Souza. *Modelos aplicados às atividades de educação em saúde*. Revista Brasileira de Enfermagem, 2010, v. 63, p. 117-121.

GARRAFA, Thais. Primeiros tempos da parentalidade. In: TEPERMAN, Daniela; GARRAFA Thais; IACONELLI, Vera (org.). *Parentalidade 1*. São Paulo: Autêntica, 2020, , p. 55-69. (Coleção Parentalidade & Psicanálise).

HOUZEL, Didier. Un autre regard sur la parentalité. *enfances & PSY*, n. 1, p. 79-82, 2002.

IACONELLI, V. Dossiê-Parentalidade e vulnerabilidades. *Revista Cult*. São Paulo, n. 251, 2019.

JOUBERT, C.; DRIEU, D. Trabalho grupal com a fotolinguagem: determinante epistemológico e metodológico. In Brasil, K.T; Drieu, D. (org.). *Mediação, simbolização e espaço grupal, propostas de intervenções com adolescentes vulneráveis*. Brasília: Unesco, 2016. p. 89-112.

JUNQUEIRA, M. A. B.; DUARTE, B. A. R.; GIULIANI, C. D. Vítimas de Violência: atendimento dos profissionais de enfermagem em Atenção Primária. *Revista Família, Ciclos de Vida e Saúde no Contexto Social*, 2019, v. 7, n. 3, p. 401-411.

MAINETTI, A. C.; WANDERBROOCKE, A. C. N. S. *Avós que assumem a criação de netos*. *Pensando famílias*, 2013, v. 17, n. 1, p. 87-98.

MENDONÇA, C. S. *et al.* *Violência na Atenção Primária em Saúde no Brasil: uma revisão integrativa da literatura*. *Ciência & Saúde Coletiva*, 2020, v. 25, n. 6, p. 2247-2257.

PINTO, K. L. B.; ARRAIS, A.R.; BRASIL, K. C. T. R. Avosidade x maternidade: a avó como suporte parental na adolescência. *Psico-USF*, 2014, v. 19, p. 37-47.

REHBEIN, Mauro Pioli; CHATELARD, Daniela Scheinkman. Transgeracionalidade psíquica: uma revisão de literatura. *Fractal: Revista de Psicologia*, v. 25, p. 563-583, 2013.

DO PRINCÍPIO, Rede Parto. [Dossiê] Destinatário: CPMI da violência contra as mulheres. *Violência obstétrica “parirás com dor”*. Brasília, DF: Senado Federal. Disponível em: <https://www.senado.gov.br/comissoes/documentos/SSCEPI/DOC%20VCM%20367.pdf>. Acesso em: 10 mar 2023.

ROCHA, R. Z.; GALELI, P. R.; ANTONI, C. Rede de apoio social e afetiva de mulheres que vivenciaram violência conjugal. *Contextos Clínicos*, v. 12, n. 1, p. 124-152, 2019.

ROSA, Miriam Debieux. *Psicanálise, política e cultura: a clínica em face da dimensão sócio-política do sofrimento*. Tese (Doutorado de Psicologia) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015.

PESCE, Renata. Violência familiar e comportamento agressivo e transgressor na infância: uma revisão da literatura. *Ciência & Saúde Coletiva*, v. 14, p. 507-518, 2009.

ROSA, Miriam Debieux. Sofrimento Sociopolítico, Silenciamento e a Clínica Psicanalítica. *Psicologia: Ciência e Profissão*, v. 42, 2022.

SILVA, D. I.; MAFTUM, M. A.; MAZZA, V. A. Vulnerabilidade no desenvolvimento da criança: influência dos elos familiares fracos, dependência química e violência doméstica. *Texto & Contexto-Enfermagem*, v. 23, p. 1087-1094, 2014.

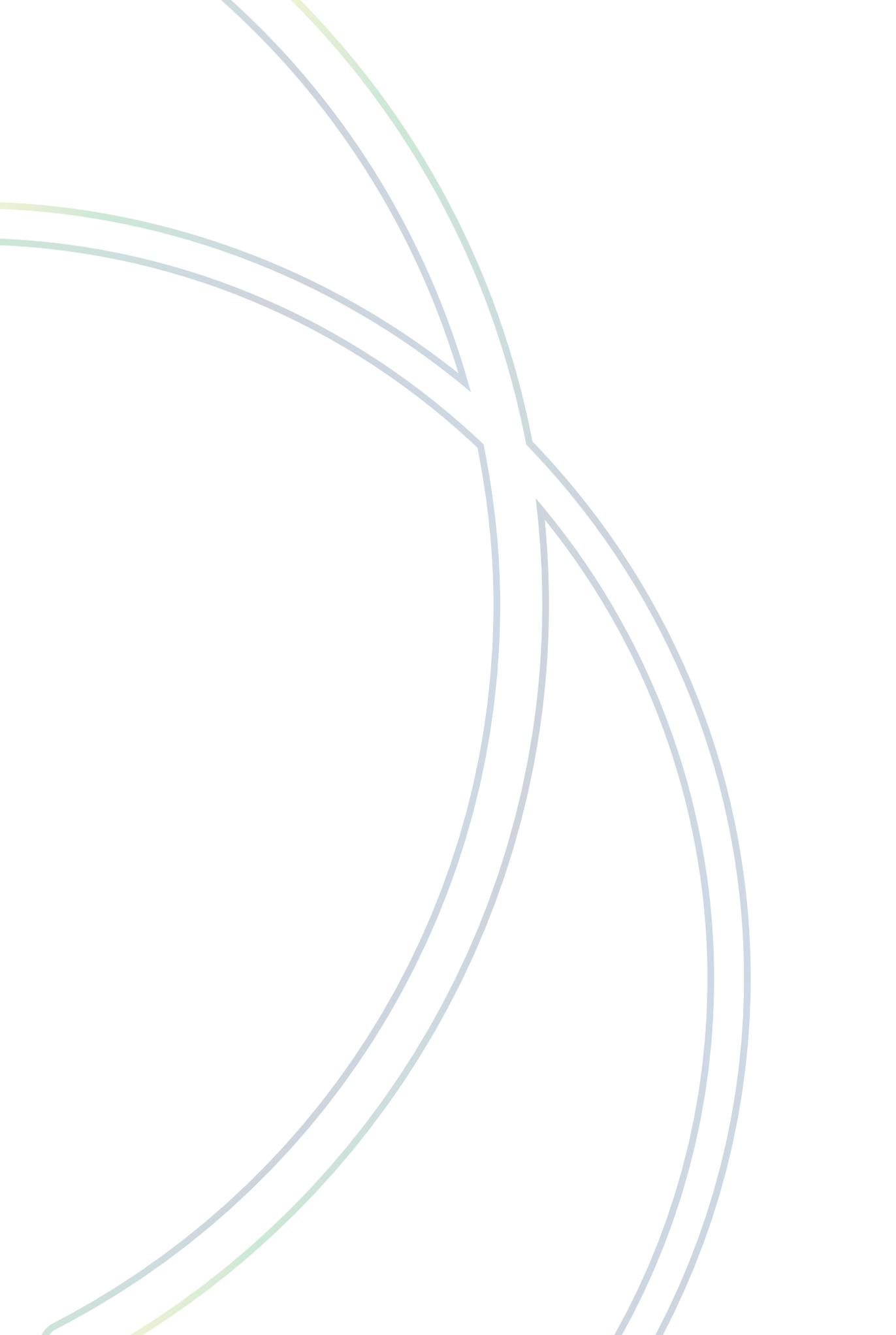
TOLEDO, R. P. O trabalho com fotolinguagem nos grupos de formação de psicoterapeutas e coordenadores de grupos. *Vínculo*, v. 18, n. 2, p. 1-6, 2021.

VACHERET, Claudine. A Fotolinguagem©: um método grupal com perspectiva terapêutica ou formativa. *Psicologia: teoria e prática*, v. 10, n. 2, p. 180-191, 2008.

ZANARDO, Gabriela Lemos de Pinho *et al.* Violência obstétrica no Brasil: uma revisão narrativa. *Psicologia & sociedade*, v. 29, 2017.

ZANELLO, Valeska. *Saúde mental, gênero e dispositivos: cultura e processos de subjetivação*. Curitiba: Appris, 2020.

ZORNIG, Silvia Maria Abu-Jamra. Tornar-se pai, tornar-se mãe: o processo de construção da parentalidade. *Tempo psicanalítico*, v. 42, n. 2, p. 453-470, 2010.



A clínica psicanalítica com o sujeito em condição de rua durante a pandemia

Claudia Rodrigues Pádua Salgado Beato
Daniela Scheinkman
Eduardo Portela
Eduardo Ribeiro Vasconcelos
Patrícia da Cunha Pacheco

Os guardas gritam e correm sob nossas janelas, fechando as ruas. [...] No meio da praça passam apressados uma maca, uma carroça carregando bagagens e um carro fúnebre. [...] Malas, macas e corpos, pessoas chegando e partindo. [...] O tifo está assolando Terezín. O hospital e as enfermarias estão lotados. Esvaziaram um prédio inteiro e transformaram-no numa ala para tratamento da doença. Por toda parte, leem-se placas: ‘Achtung Tifo’. Todas as torneiras têm avisos: “Não se esqueçam de lavar as mãos”, mas quase nunca há água corrente.

(Fernandes, 2022, p. 149)

A clínica psicanalítica, originada dos casos de histeria tratados por Freud, manteve-se em constante transformação ao longo do tempo. Em sua obra, Freud afirma que a criação de espaços de tratamento psicanalítico voltados para o atendimento da população deveria ser algo a ser buscado pela Psicanálise. Iniciativas para a clínica psicanalítica aberta, que alicerçaram as bases teóricas e práticas, surgiram a partir desse movimento de extensão da Psicanálise. Considerando o contexto brasileiro, em que diversos projetos reúnem psicanalistas que se dispõem a realizar, a escuta a sujeitos em sofrimento nos espaços públicos, este artigo apresenta o resultado dos desdobramentos teóricos e práticos fomentados durante a execução dessa clínica durante a pandemia da covid-19. Partindo disso, foi apresentado o

fato de que ao tomar a Psicanálise como guia ético e metodológico, é possível recolocar a fala do sujeito na cena principal, em detrimento das características do *setting* e das condições que o analisando se apresenta, uma vez que a ética e o desejo do analista são eixos norteadores para a prática dessa clínica extramuros.

Do *setting* psicanalítico à Psicanálise nas ruas

É certo que a Psicanálise surgiu a partir dos casos de histeria atendidos por Freud nos consultórios e hospitais psiquiátricos. Todavia, ainda durante os primórdios da teoria freudiana, a prática psicanalítica não se manteve restrita às paredes das consultório, pois ocupava e a se inseria em diversos outros espaços. No decurso de sua obra, Freud (2010 [1917-1920]) corroborava com a ideia de que a Psicanálise também deveria se ocupar de tratar uma grande massa da população – inclusive as classes pobres, demonstrando que a criação de espaços de tratamento psicanalítico voltados para o atendimento da população já estava no horizonte do fundador da Psicanálise.

Notadamente, o contexto geopolítico da Europa favoreceu um cenário de expansão da Psicanálise para além do *setting*. As recorrentes guerras, sobretudo a Primeira Grande Guerra Mundial, foram determinantes para que a Psicanálise conquistasse outros espaços. Assim, passou a ser mais frequente nos hospitais a presença de instituições voltadas para o atendimento dos traumatizados de guerra em conjunto com a prática da Psicanálise. Além das guerras, a Revolução Russa foi um ponto chave para a discussão acerca da Psicanálise fechada nos consultórios médicos e voltada para a classe burguesa, embora a posição freudiana sobre as relações entre política e Psicanálise incluía desde o intervencionismo direto na saúde mental das populações até o desejo de expansão da prática psicanalítica, ambos presentes na conferência de Budapeste de 1918 (Freud, 2010 [1917-1920]).

Conforme aponta Gabarron-Garcia (2023), desde o início, em Viena dos anos 1920, a clínica psicanalítica jamais se reduziu a uma clínica das elites para as elites. A Psicanálise já se fazia presente nas clínicas públicas europeias, tais como o experimento de Lóczy que ocorria nos lares escolares para crianças, de Vera Schmidt e nas clínicas populares da Viena Vermelha. Mais tarde, no período pós-guerra, temos conhecimento da clínica francesa de La Borde e, nos anos 1970, do Coletivo Socialista de Pacientes em Heidelberg, entre outros. Portanto, o que poderia parecer uma novidade, já estava inscrito na história da Psicanálise desde o seu início, apesar de a história dita oficial ter buscado apagar a ligação entre os conceitos psicanalíticos e os conceitos das teorias sociais.

No empuxo desse movimento de extensão da Psicanálise para além das paredes dos consultórios e dos muros das instituições, surgiram algumas iniciativas de inserção da prática e da técnica psicanalíticas em outros contextos, incluindo o atendimento em espaços públicos. Ainda segundo Gabarron-Garcia (2023), teóricos como Wilhelm Reich, Marie Langer e Tosquelles podem ser considerados como precursores de uma dessas empreitadas, alicerçando as bases teóricas para o que viria a ser conhecido como clínica

psicanalítica aberta. Para Freud (2010 [1917-1920], p. 292), “como quer que se configure essa psicoterapia para o povo, quaisquer que sejam os elementos que a componham, suas partes mais eficientes e mais importantes continuarão a ser aquelas tomadas da Psicanálise rigorosa e não tendenciosa”.

Ainda assim, expandir a Psicanálise para outros contextos, indica um horizonte de transformação que demanda algumas reformulações técnicas, teóricas e políticas. É preciso diferenciar os limites do modelo de tratamento, como conduzido nos consultórios, dos limites da Psicanálise como teoria, método, prática e política para a condução das questões que surgem em outros cenários. Nesse sentido, levando em consideração que a clínica psicanalítica em contexto de rua nos convoca a pensar novas formas de intervenção, passamos a nos perguntar como poderia se dar a escuta psicanalítica do sujeito nas ruas sem que deixe de ser uma Psicanálise?

Essa questão pode ser respondida pelo saber construído em iniciativas contemporâneas de clínicas públicas de Psicanálise e pelo desafio constante que o ato de escutar as ruas impõe ao psicanalista que se decide a fazê-lo. Essa é a proposta de grupos de psicanalistas que se dispõem, a escutar o sujeito em sofrimento nos espaços públicos. Embora cada projeto que mencionaremos a seguir tenha sua dinâmica e suas especificidades, entendemos que a condução das intervenções só se faz possível considerando a ética e o desejo do psicanalista – construtos teóricos importantíssimos que atravessam as discussões que apresentaremos neste texto.

Começamos pela Clínica Aberta, projeto precursor dos coletivos de Psicanálise nas ruas, iniciado pelo professor de filosofia da Unifesp, Tales Ab’Saber, que hoje supervisiona e integra a Clínica Aberta localizada na Casa do Povo, no Bom Retiro, em São Paulo. Nessa clínica, psicanalista e analisando sentam-se em frente a uma grande janela, através da qual podem ver a rua durante todo o tempo em que ocorre a Psicanálise. Para além da Clínica Aberta, na antiga estação ferroviária central da cidade de Campinas, funciona a Estação Psicanálise. Também na cidade de São Paulo, destacamos o trabalho desenvolvido por Jorge Broide, bem como o Psicanálise na Praça Roosevelt, no qual os profissionais atendem a céu aberto, sentados em cadeiras de praia. Na cidade de Porto Alegre, colegas psicanalistas se reúnem na Praça da Alfândega para a escuta dos sujeitos que os procuram. O grupo se denomina Psicanálise na Praça. Em Brasília, o Coletivo de Psicanálise na Rua trabalha na praça Zumbi dos Palmares às sextas-feiras e aos sábados na rodoviária do Plano Piloto.

Enfim, muitas são as iniciativas que compartilham do desejo de pensar o cuidado psíquico de maneira ampliada, habitando o espaço público. A atuação nesses espaços é um caminho para levar a Psicanálise a outros lugares e extrapolar muros, quaisquer que sejam eles. Segundo Broide (2013, p. 38),

[...] o trabalho psicanalítico nas situações sociais críticas convoca a responsabilidade do analista frente ao mal-estar na cultura, frente ao desamparo psíquico e social, [...] frente aos interrogantes que colocam desafios e desconfortos ao pensamento teórico, ao exercício clínico e

à práxis psicanalítica. O psicanalista, frente às situações sociais críticas, coloca em relevo o inconsciente lá onde a precariedade e o drama da vida humana se apresentam.

Essa observação nos remete ao ensinamento que Freud (2020 [1930]) apresentou em “O mal-estar na cultura”, quando imprimiu uma marca política à teoria psicanalítica ao refletir sobre a relação do homem com a cultura de sua época. Da mesma forma, no seminário “O avesso da Psicanálise”, Lacan (1991 [1969-1970]) afirmou que o mal-estar na cultura é o mal-estar nos laços sociais e situou a política na configuração discursiva. Isto é, tanto Freud como Lacan nos alertaram para o fato de que o psicanalista deve se articular com o mundo em que vive e com as demandas que cada contexto impõe.

Reforçando ainda mais esses argumentos, Lacan (1998 [1953]), no texto “Função e campo da fala e da linguagem”, afirmou que o psicanalista deve renunciar ao exercício da Psicanálise se não conseguir alcançar, em seu horizonte, a subjetividade de sua época, ou seja, se não conseguir pensar a Psicanálise em sua relação com o discurso de nosso tempo. Nesse sentido, considerar a Psicanálise como direção ética e metodológica é recolocar a fala do sujeito na cena principal, é fazer a aposta de que um sujeito subsiste (apesar das condições em que ele sub-existe) no meio de tanto entorpecimento, de tantos discursos que falam dele, que falam por ele.

Por isso a prática psicanalítica nesses projetos deve estar aberta ao acolhimento do sofrimento de qualquer sujeito e precisa manter-se articulada com a subjetividade desses sujeitos e com as nuances que o ambiente da rua impõe ao trabalho. A rua traz à tona aquilo que escapa, o irrepresentável da morte, um Real que não cessa de não se inscrever, mas escancara a realidade social da pobreza, da violência, da fome, dos sujeitos desumanizados, da fragilidade humana, da perda e da efemeridade da vida.

Além disso, muitas vezes o sujeito que faz uso do trabalho do psicanalista nesses projetos é aquele que tem a rua como morada. O sujeito em situação de rua se encontra desamparado e marcado pelo significante “marginal” – aquele que vive à margem da sociedade. São estrangeiros na própria terra, representantes do “estranho”, a quem ninguém se dispõe a olhar, muitos menos a escutar. O termo “estrangeiro” vem da língua francesa *étranger*, cuja origem é *étrange* (*estrange*, até o século XII), e do latim *extraneus* (estranho, de fora). Na Bíblia, o termo hebraico, *gêr* significa “ser estranho” e, também, “ser inimigo”. Senão vejamos, outrora ser estrangeiro significava ser visto como ameaça e viver ameaçado, já na contemporaneidade esse estigma é endereçado aos próprios filhos da pátria que têm apenas a rua como sua aliada.

Fazendo um paralelo com o sujeito em situação de rua, Agamben afirma (2004) que, desde o direito romano, há a figura do *homo sacer*, aquele que está submetido à vida nua, sem nenhuma proteção da lei e do estado, e que não tem valor nenhum. Por essa mesma razão ele é “matável” e “morrível”. Como pontuado por Jorge Broide, numa entrevista ao blog Inconsciente Coletivo, o morador de rua é aquele que desde sempre a sociedade quer que morra, que não exista, que pelo menos não incomode

(Canal Inconsciente Coletivo, 2021). Diante disso, o sujeito em situação de rua não se sente desejado pelo restante da sociedade. Nessa relação aparece, de forma explícita ou velada, o olhar que expressa a exclusão e a morte. É sobre a prática psicanalítica com esses sujeitos e sobre as confluências teóricas que ela nos apresenta que teceremos mais alguns apontamentos adiante. Por agora, vejamos como a clínica aberta de Psicanálise se articula com a ética e com o desejo do analista.

A ética e o desejo do analista na Psicanálise extramuros

O trabalho do psicanalista não pode ser reduzido à lógica de um manual com regras estabelecidas para operar uma técnica. Freud foi o criador de uma técnica de outra ordem, com outro funcionamento e avessa à lógica médica há mais de 100 anos. Ele escreveu artigos sobre a técnica psicanalítica em forma de recomendações, nos quais considerou a posição ocupada pelo psicanalista como fundamental durante o tratamento (Freud, 2016 [1912]). Nesse sentido, o lugar do psicanalista passou a ser um lugar revolucionário em contraponto à clínica médica clássica.

Em seu livro *Estrutura e constituição da clínica psicanalítica* (2011), Christian Dunker trabalha a diferença entre a técnica em medicina e a técnica em Psicanálise. Para o autor, a primeira “[...] é um conjunto de procedimentos que podem ser descritos e praticados a partir da confiança em sua regularidade repetitiva. A técnica se reproduz com exatidão, tanto pelo saber que a determina quanto pelo resultado que produz” (Dunker, 2011, p. 469). No que se refere à Psicanálise, é uma técnica diferenciada. Para ele, a Psicanálise é uma clínica que se submete a uma elaboração de conceitos e organização próprios, subvertendo os princípios da clínica que a originou.

Nesse sentido, a novidade inaugurada pela Psicanálise é um outro posicionamento em relação àquele que conduz o tratamento, o que a torna distinta dos outros campos do saber. De acordo com Dunker (2011, p. 473) “isso significa dizer que no centro da técnica terapêutica está algo que não é mais técnica, está o desejo do analista e a produção da verdade”. Por isso Freud (2016 [1912]) é enfático ao afirmar a necessidade de o psicanalista trabalhar as suas resistências, de se destituir do seu Eu, de abrir mão dos seus julgamentos e preconceções, a fim de que o seu inconsciente esteja voltado à escuta do inconsciente do paciente. Essa posição de escuta, inovada pelo fundador do método psicanalítico, possibilita que o paciente possa falar de si, trabalhar suas dificuldades e avançar em seu processo analítico. Para Freud, o psicanalista deve abrir mão desse lugar de saber/poder a fim de permitir ao analisante associar livremente, quer seja no *setting* psicanalítico, quer seja na Psicanálise em extensão, conforme complementa Lacan (2001 [1967]) ao falar sobre uma Psicanálise no mundo; extramuros.

Em sua retomada freudiana, Lacan (1998 [1958]) faz uso de elementos norteadores à direção do tratamento em intensão ou extensão. Segundo o autor, o psicanalista paga um preço ao exercer sua função: paga com a palavra, paga com sua pessoa e com o seu ser.

O trabalho na clínica implica a travessia do percurso do psicanalista como analisante e que ele se submeta à experiência do inconsciente primeiramente. O analista, segundo Lacan, estará mais seguro de sua ação se estiver menos ancorado em seu ser. Nesse sentido, Dunker (2011, p. 479) corrobora a noção de Freud e Lacan ao dizer que:

[...] a Psicanálise não pode ser dissociada do desejo do analista e do desejo do analisante. Se um médico emprega as técnicas sem o desejar, isso não afeta seu fazer enquanto clínico; se um analista fizer sem desejo de analista, ele simplesmente não estará fazendo Psicanálise, mas outra coisa qualquer.

Cabe ao analista estar afinado tanto com a ética da Psicanálise como com o próprio desejo para que esteja disponível à escuta daquele que se apresenta em um contexto clínico ou em uma situação para além do *setting* analítico, como a escuta psicanalítica na rua. Essa escuta implica recolocar a fala do sujeito na cena principal e dar-lhe voz. Abandonar o *setting* clássico exige um esforço no sentido de não apenas inventar novos dispositivos, como também formular novos enquadres teórico-conceituais e de, sobretudo, escutar demandas provenientes de posições às quais o psicanalista não está acostumado. Para Broide (2013), não se trata de uma simples transposição de um espaço para outro. Cada situação exige a criação de um dispositivo diferente, construído a partir dos significantes que surgem da escuta territorial e da urgência social da demanda.

A fim de analisarmos sobre como o trabalho psicanalítico nas ruas pode se dar, uma das primeiras questões que compareceram é sobre como a aproximação pode ocorrer. Colocar o corpo disponível para que qualquer encontro possa acontecer se mostra como uma possibilidade, pois, na medida em que ofertamos uma presença no espaço público, colhemos uma demanda que pode servir de endereçamento a um apelo, que pode ser escutado a depender da posição em que o psicanalista se coloca. Oferecer o corpo, o olhar, a escuta para quem está emudecido pelo sofrimento, bem como oferecer-lhe palavras para que possam falar de si.

No *Seminário 1: os escritos técnicos de Freud*, Lacan (1975 [1953-1954], p. 272-273) afirma que:

[...] uma palavra não é uma palavra a não ser na medida exata em que alguém acredita nela. [...] é nessa dimensão que uma palavra se situa antes de tudo. A palavra é essencialmente o meio de ser reconhecido. Ela está aí antes de qualquer coisa que haja anteriormente.

Oferecer-se não apenas simbolicamente, mas imaginariamente como corpo na escuta territorial, abre caminho para que o sujeito se aproxime e possa falar da sua história, permitindo-lhe tornar-se narrador singular. A partir da escuta clínica na rua, é possível verificar a importância da narratividade para a construção de um suporte transferencial necessário para que uma escuta psicanalítica aconteça. Pois, discurso e narrativa, história e acontecimento, articulados pela fala do sujeito, apontam para a existência de um dizer. Isto é, põe em cena

a palavra e, com isso, a possibilidade de assunção do sujeito do inconsciente. A linguagem, pelos seus efeitos narrativos, vivifica e temporaliza as condições de sofrimento que podem ser ressignificadas e, assim, reinseridas na história do sujeito e nas suas relações com o social. A palavra, para a Psicanálise, tem um valor ético e é com ela que o psicanalista trabalha.

A articulação entre a Psicanálise lacaniana e as ciências da linguagem sempre foi atravessada pela noção de discurso, que se apresenta como a estrutura de apresentação do sujeito como ser social de linguagem, mostrando as posições que podem ser ocupadas por ele no laço social. A narrativa é uma forma de linguagem que articula discurso e história, como estilo de enunciação. Assim, entre o real do discurso e o simbólico do significante, há um imaginário da narrativa que não podemos preterir. A escuta clínica, a análise social e a conduta ética só são possíveis quando articuladas através desse particular narrativo, que funda a existência de um sujeito a partir de seu reconhecimento.

A narrativa, portanto, opera como um método que produz uma verdade associada à sua contingência significante: uma estrutura para o estabelecimento de um dispositivo de escuta clínico-social. Segundo Sobral (2014, p. 82), “a fala é o modo pelo qual o sujeito se apresenta ao outro, estabelece laços e é, também (ou por isso), instrumento, veículo de acesso ao inconsciente na experiência analítica”. Mas, como já dito, para que isso aconteça, no trabalho clínico com o sujeito em situação de rua, é necessário oferecer o próprio corpo enquanto analista. Rosa (2009) nos fala da “presença da palavra” em contraponto ao que Lacan (1993 [1964]) denomina de “presença do analista”, pois essa presença visa os limites da palavra, e na clínica com sujeitos em situação de desamparo social a “presença da palavra”, suportada pela “presença do analista”, sustenta e dá corpo a um sujeito dessubjetivado pelo sofrimento e pelo medo, sem palavras para poder falar de si.

Broide (2013), no texto *A clínica psicanalítica na cidade*, afirma que a rua tem cheiros, bichos, uma ética e uma estética definitivamente fora de controle. A rua pulsa e tem, de acordo com as relações que ali se estabelecem, distintos graus de temperatura e pressão. O cheiro é muito forte e marcante no trabalho de acolhimento e escuta psicanalíticos com sujeitos em situação de rua. É algo contra o qual não se tem barreiras, possui algo incontrollável que invade o inconsciente. Nesse sentido, o cheiro nos aponta para a questão de como a miséria desumaniza o humano. O cheiro originado pela miséria nos remete ao que há de mais deteriorado no tecido social.

E, em razão disso, o corpo do psicanalista, em contexto de trabalho na rua, é afetado por sensações, emoções e elementos do ambiente, como desejos, repulsa, curiosidade, medo, fascínio, calor, suor, chuva e sol que o remete a uma situação de fragilidade e desamparo. Se em uma situação normal o corpo do analista já se encontra afetado pelo trabalho na rua, assujeitado aos seus sabores e dissabores diante do desconhecido, como se dará essa atuação frente a uma ruptura da normalidade nunca vivenciada pela maioria dos nossos contemporâneos? A pandemia causada pela covid-19 representa essa ruptura e é em relação aos impactos, aos desdobramentos, às confluências e aos ensinamentos que tal evento impôs à clínica psicanalítica nas ruas que discutiremos no próximo tópico.

A escuta psicanalítica do sujeito em condição de rua durante a pandemia

No período correspondente ao final do ano de 2019 e início de 2020, fomos pegos de surpresa pelo desconhecido que trouxe à tona aquilo que escapa: o irrepresentável da morte, um Real que não cessa de não se inscrever. O cenário da pandemia global da covid-19 desvelou um traumatismo social que se articulou com o traumatismo singular de cada um, fazendo com que cada sujeito respondesse a partir de sua fantasia, de seu sintoma e de seu gozo. Tendo em vista as inquietações que surgiram na prática da clínica psicanalítica com sujeitos em situação de rua durante a pandemia, podemos apresentar algumas elaborações teóricas que entrelaçam as particularidades e as confluências dessa atuação à ética psicanalítica e ao desejo do analista.

A clínica psicanalítica do sujeito em situação de vulnerabilidade social é uma clínica construída com a proposta de escutar sujeitos ligados à vida da exclusão social, ao mundo sem proteção da rua, sujeitos sem destino, paralisados e desesperançados. Além disso, durante o momento pandêmico, novos desafios se impuseram. O mundo parou, o isolamento social se tornou imprescindível, ocorreu a suspensão da vida como cada um a conhecia. Medo, morte, isolamento social, suspeita, contaminação, tais significantes tentavam dar conta daquilo que não é possível representar, daquilo que escapa, do irrepresentável da morte. E, para além desse Real que se apresentava, foi importante considerar que estados de desigualdade, de injustiça social e de privação material podem produzir um outro tipo de sofrimento. É preciso ter em conta que a pandemia foi devastadora para toda a humanidade, mas para a população de rua ela se agravou na medida em que as condições de higiene, de moradia e de distanciamento social já não existiam.

No Brasil pandêmico, vivemos um momento de muitas mudanças e perdas. Momento em que as políticas públicas, além de não atuarem de forma uníssona no combate ao vírus e aos efeitos da pandemia, aparentaram não reconhecer, nem dar lugar à dor das perdas – vividas ou morridas durante a pandemia – quando as vidas perderam o valor e os corpos passaram a ser apenas corpos, e, por isso, descartáveis, inúmeros corpos, sem identidade, sem uma lápide.

No trabalho clínico com o sujeito em situação de rua durante a pandemia, no contato com o viver e com o morrer, surgiram histórias permeadas pela violência, pela morte, pelas perdas sofridas, muitas vezes repetidas e atuadas na forma de drogadição, autodestruição e ataque aos vínculos sociais, tendo em vista que são sujeitos calados, calados pela vida e pela morte, mortos em vida, e novamente calados. Mas será que calados, se nunca tiveram voz, tampouco ouvidos para serem ouvidos.

A fim de oferecer palavras e escuta para essa comunidade, foi criado um dispositivo clínico de atenção ao sofrimento psíquico em que o cuidado com essa população em estado grave de vulnerabilidade social estava presente respeitando as suas particularidades. Como falado, o objetivo era um reposicionamento do sujeito no discurso, pois, em situações

como essa, é frequente que sobrevenha um déficit narrativo. Nesse sentido, essa clínica pretendeu, também, amparar a legitimidade da perda. Como observa Rosa (2018, p. 43):

diante do impacto traumatizante de uma consciência clara da impotência diante do Outro [...] o sujeito cala-se. Constrói uma barreira sólida e necessária, que tem sua expressão no que chamo de emudecimento do sujeito e de apatia necessária [...] observa-se nessa suspensão temporária [ou não tão temporária assim] um modo de resguardo do sujeito ante a posição de resto na estrutura social. Pensamos assim [...] que algumas situações de escuta fazem surgir ali o sujeito desejante, vivo, onde parecia haver vidas secas.

Diante da urgência da situação que se instalou, o ato do analista se impôs para além dos consultórios, adentrando os espaços públicos e as ruas. E, nesse contexto específico, a Psicanálise passou a ser interrogada sobre seu alcance e sobre sua capacidade de ajustar sua prática e sua teoria a fim de trabalhar com sujeitos em situação de vulnerabilidade social em um momento pandêmico. Mas, como ir às ruas diante de um inimigo invisível que aterrorizava a todos e fazia com que qualquer um ou todos se tornassem uma ameaça?

O estrangeiro, aquele que mora nas ruas, e o inimigo se tornaram o mesmo diante da possibilidade de contágio. Desse modo, frente ao medo da morte, do risco de contágio, para que fosse possível ao psicanalista sustentar uma escuta do sujeito em situação de rua naquele momento, era necessário lembrar que apenas por meio da ética e do desejo do analista é possível que o trabalho aconteça. Nesse sentido, o psicanalista, como no consultório, deve sustentar uma posição de suposto saber, saber que nada sabe sobre o sujeito. Como diz Lacan (1985 [1972-1973]), o saber deve estar do lado do sujeito, assegurando que aquilo que não cessa de não se inscrever não será enquadrado ou domado, mas bordejado para dar continência à experiência e tornar possível que um sujeito ali compareça.

Broide (2021, p. 69) reassegura essa posição ao dizer “que a Psicanálise deve estar onde a vida está e [...] que devemos ir em busca de qualquer brecha de vida que pulsa no sujeito e no meio social”. Na escuta desses sujeitos mostrou-se importante pensá-los em face de um intenso sofrimento. Sendo assim, o que caracterizou este trabalho foi que ele operava na vigência de situações de risco social ou mesmo risco de vida; nas urgências de intervenção, na concretude e na amplitude daquilo que falta; e na grande quantidade de pessoas que precisavam ser acolhidas.

Além disso, durante esta pesquisa, foi se configurando uma urgência pela busca da constituição de um saber que poderia contribuir para o debate sobre novas práticas e estratégias para uma escuta psicanalítica nas ruas; discutir algumas possibilidades de atuação psicanalítica com sujeitos que têm a rua como espaço de existência; e promover a ressignificação do trabalho extramuros e dos seus sujeitos como sujeitos de fala. Para isso, foram utilizadas referências de Freud e Lacan, além de autores contemporâneos pertinentes ao tema desenvolvido, com a finalidade de que novos aportes teóricos pudessem fundamentar a clínica psicanalítica com sujeitos em situação de rua durante a pandemia.

Considerações finais

A experiência demonstrou que a clínica psicanalítica com sujeitos em situação de rua durante a pandemia foi possível porque, ainda que todos os elementos de estabelecimento do *setting* clássico estivessem suspensos, a ética da Psicanálise, reguladora da clínica, encontrou lugar na função “desejo de analista” para sustentar a realização desse trabalho em rua. Considerar a Psicanálise como direção ética e metodológica, recoloca a fala do sujeito na cena principal, apostando que um sujeito subsiste (apesar das condições em que ele sub-existe) no meio de tanto entorpecimento, de tantos discursos que falam dele, que falam por ele.

Como pontuado por Jorge Broide, na entrevista

eu escuto a vida como ela é. Nessa clínica escuto interessantemente como estão misturados o horror e o belo e como se a gente aguentar o horror, o belo surge. Essas pessoas geralmente nunca tiveram quem as escutasse de verdade e nunca tiveram, pela urgência social terrível que viveram, alguém que as olhasse de verdade. Quando a pessoa percebe que está sendo verdadeiramente escutada ela fala, fala daquilo que nunca falou, fala verdadeiramente da sua vida e é aí que surge alguma coisa. (Canal Inconsciente Coletivo, 2021).

Certamente, o cenário apresentado e as elaborações possíveis a partir do arcabouço psicanalítico nos levam a apostar que a Psicanálise, no âmbito coletivo, é uma possibilidade para que o sujeito desejante advenha, a fim de narrar a sua história, se presentificar e, com isso, ressignificar seus sofrimentos.

Referências

AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer: O Poder Soberano e a Vida Nua*. Tradução: Henrique Burigo. 1. ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2004.

BROIDE, Jorge. *A clínica psicanalítica na cidade*. São Paulo: Instituto Sedes. Departamento de Psicanálise, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2013. Disponível em: https://www.sedes.org.br/Departamentos/Psicanalise/arquivos_comunicacao/A%20clinica%20psicanalitica%20na%20cidade.pdf. Acesso em: 23 mar. 2023.

BROIDE, Jorge. *Clínica psicanalítica na rua*. 1. ed. Curitiba: Juruá, 2021.

O HORROR e o belo: a Psicanálise com moradores de rua. Publicado pelo Canal Inconsciente Coletivo. 1 vídeo (55 min 25 s). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=cyrd7ZDXtG4>. Acesso em: 23 mar. 2023.

DUNKER, Christian. *Estrutura e constituição da clínica psicanalítica*. 1. ed. São Paulo: Anne Blume, 2011.

FERNANDES, L. B. L. *Onde as borboletas não habitam: a história de crianças e adolescentes que enfrentam o nazismo com arte*. 1. ed. Belo Horizonte: Aletria, 2022.

FREUD, Sigmund. *Fundamentos da Clínica Psicanalítica* (1912). Tradução: Claudia Dornbusch. Belo Horizonte: Autêntica, 2016.

FREUD, Sigmund. *História de uma neurose infantil: (“O homem dos lobos”): além do princípio do prazer e outros textos (1917-1920)*. Tradução: Paulo César de Souza. 1. ed. São Paulo: Schwarcz, 2010. (Selo Companhia das Letras).

FREUD, Sigmund. O mal-estar na cultura. In: *Cultura, sociedade, religião: O mal-estar na cultura e outros escritos* (1930). Tradução: Maria Rita Salzano Moraes. 1. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2020.

GABARRON-GARCIA, Florent. *Uma história da Psicanálise popular*. Tradução: Célia Euvaldo. 1. ed. São Paulo: Ubu, 2023.

LACAN, Jacques. Função e campo da fala e da linguagem em Psicanálise (1953). In: *Escritos*. Tradução: Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

LACAN, Jacques. *O Seminário livro 1. Os escritos técnicos de Freud (1953-1954)*. Tradução: Betty Milan. Rio de Janeiro: Zahar, 1975.

LACAN, Jacques. A direção do tratamento e os princípios de seu poder (1958). In: *Escritos*. Tradução: Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

LACAN, Jacques. *O Seminário livro 11. Os quatro conceitos fundamentais da Psicanálise (1964)*. Tradução: M. D. Magno. Rio de Janeiro: Zahar, 1993.

LACAN, Jacques. Proposição de 9 de outubro de 1967 sobre o psicanalista na Escola (1967). In: *Outros escritos*. Tradução: Angelina Harari; Marcus André Vieira. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

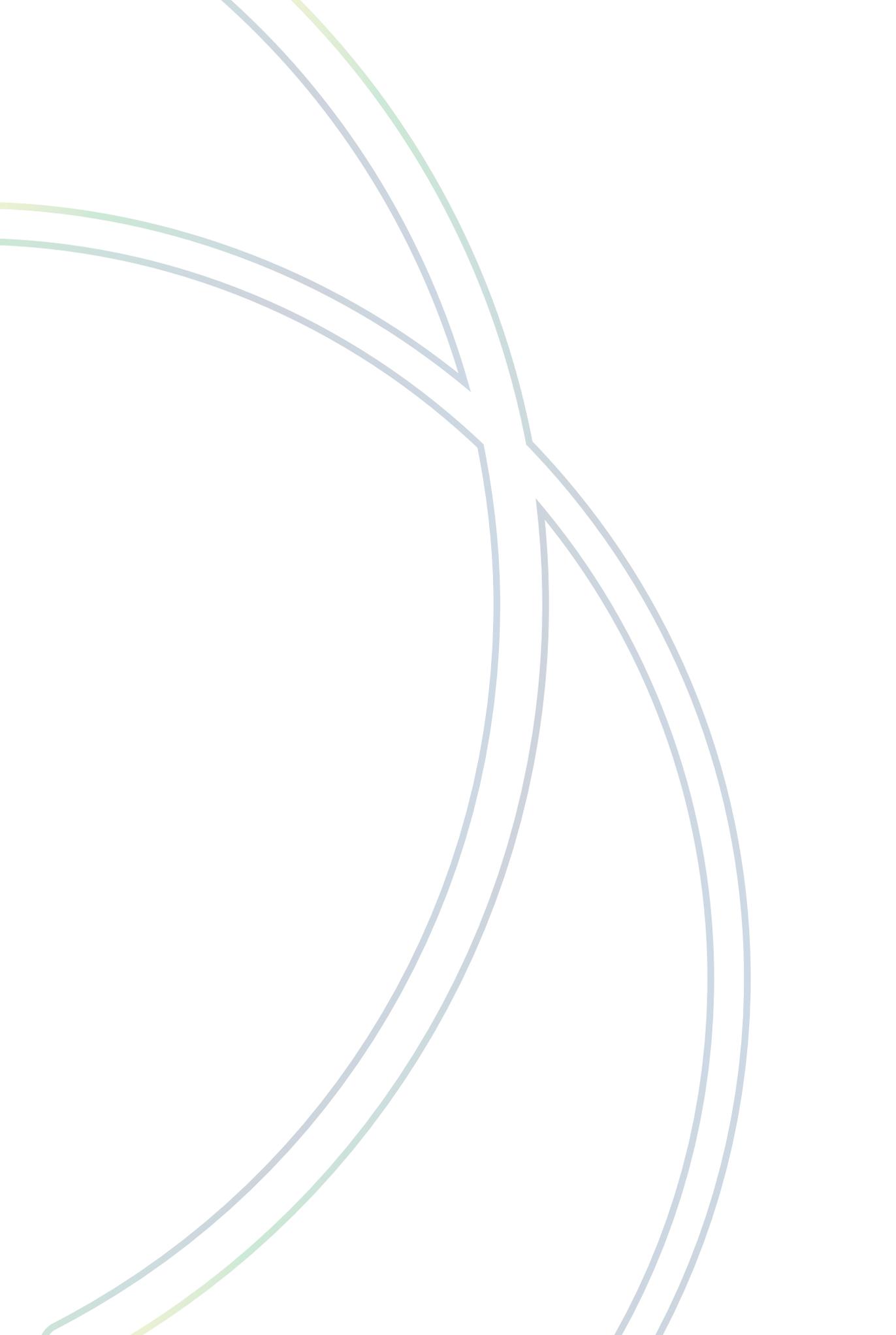
LACAN, Jacques. *O Seminário livro 17. O avesso da Psicanálise (1969-1970)*. Tradução: Ary Roitman. Rio de Janeiro: Zahar Editor, 1991.

LACAN, Jacques. *O Seminário livro 20. Mais, ainda (1972-1973)*. Tradução: M. D. Magno. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.

ROSA, Miriam Debieux. *A clínica psicanalítica em face da dimensão sociopolítica do sofrimento*. 2. ed. São Paulo: Escuta/Fapesp, 2018.

ROSA, Miriam Debieux. A condição errante do desejo: Os imigrantes, migrantes e refugiados e a prática psicanalítica clínico-política. *Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental*, v. 12, n. 3, p. 497-511. 2009. Acesso em: 22 mar. 2023.

SOBRAL, Paula Oliveira. *O feminino e o irrepresentável*. Tese (Doutorado em Psicologia Clínica e Cultura) – Instituto de Psicologia, Universidade de Brasília, Brasília, 2014. Acesso em: 22 mar. 2023.



Freud e os primeiros trabalhos para uma nova psicopatologia

Renato Palma
Marco Antonio Coutinho Jorge
Jean-Michel Vivès

“A façanha de demolição e reconstrução empreendida por Sigmund Freud só se revela plenamente se contraposta ao modo como se via – ou melhor, como *não* se via – o universo dos impulsos humanos antes da Guerra”, é o que revela Stefan Zweig (2017, p. 207) ao dizer que não compreenderemos o feito freudiano se não transportarmos nosso pensamento para o seu tempo. Se fizermos um trabalho de retrospectiva, perceberemos a reviravolta epistêmica propiciada por Freud em um período que vivenciou uma certa “embriaguez da razão” devido aos inúmeros progressos da ciência.

Lembremos que no decorrer da Idade Média e do Renascimento a loucura comportava um saber, como experiência trágica do homem no mundo, inacessível à razão. No entanto, na Época Clássica, entre os séculos XVI e XVIII, destituiu-se cada vez mais a experiência enigmática da loucura em proveito de um saber racional, amparado por uma percepção social e moral. A *razão* passa a ser motivo para diferenciar, isolar e excluir uma população que fugia dos moldes sociais produzidos pela família, pela Igreja, pela justiça e pela polícia. Ao longo de três séculos, a exposição dos problemas subjetivos, como questões sexuais, de comportamento, os enigmas das paixões etc., pouco se manifestou. Os mais misteriosos segredos do homem eram silenciados sob a exigência moral de que o indivíduo culto e civilizado tinha que reprimir os seus impulsos via razão. Para tanto, Zweig (2017) esclarece o baixíssimo nível da psicologia em meio a uma cultura de elevado nível intelectual.

O método de investigação que se tinha na época era correlativo à tradição médica, o qual durante o século XVIII adentrou na era científica com o nascimento da clínica a partir do estudo científico do corpo. Na vertente francesa, Pinel partiu da observação empírica dos fenômenos, visando agrupá-los e classificá-los em função de suas analogias e diferenças,

conferindo uma perspectiva nominalista dos fenômenos. Já a corrente germânica enraizou a epistemologia clínica na anatomia patológica, constituindo o *método anátomo-clínico*. O importante a destacar aqui é que, tanto em uma vertente quanto em outra, os problemas subjetivos foram mantidos à margem das investigações científicas daquele tempo, ou seja, o conhecimento buscado visava uma tal objetividade de modo que ele seria mais verdadeiro quanto mais o sujeito estivesse elidido do processo. Faltava nesse momento o que poderíamos chamar de “antropologia médica”, um estudo que permitisse entender não apenas a doença, mas também o homem doente em conjunção às relações paradoxais do sujeito com o seu adoecimento e padecimento.

Que tipo de corte Freud instituiu no campo da clínica? De que maneira ele trouxe, não só no registro da clínica, mas sobretudo no campo que mais nos interessa, o da psicopatologia, uma nova possibilidade de leitura do fenômeno patológico? Para responder tais questões, é importante situá-las em seu tempo.

Freud tem uma formação médica em um dos centros de pesquisa mais avançados da época. Quando aluno de medicina da reconhecida Universidade de Viena, ele fez sua iniciação científica em um laboratório de fisiologia extremamente sofisticado, onde se trabalhava com questões naturalistas. Ainda como aluno de medicina, fez pesquisas sobre as paralisias e sobre o tecido cerebral infantil e, ao mesmo tempo, começou a se orientar para a neurologia, em especial para a neuropatologia infantil. Ele escolheu a neurologia como especialidade de formação e de pesquisa e se ocupou da anatomia do cérebro. Reiteramos que naquele tempo não havia qualquer conhecimento sobre a psicologia, sendo todo e qualquer problema subjetivo considerado uma anomalia nervosa, resultado de uma alteração orgânica.

A postura científica dominante da segunda metade do século XIX foi o fisicalismo, de raiz alemã. Como uma espécie de radicalização do naturalismo, o fisicalismo considerava que uma proposição só poderia ser chamada de científica se ela fosse formulada em termos de linguagem da física ou da química. Freud foi formado nesse meio. Sua iniciação científica foi realizada com os famosos anatomistas Brücke e Meynert e já aos 29 anos de idade tornou-se docente da Universidade de Viena. Ele estava inserido em um meio de pesquisa que tinha um trabalho clínico-investigativo metódico, de enorme precisão anatômica. Nesse meio, predominava a crença de que a partir de um conhecimento preciso dos órgãos poderia ser possível corrigir qualquer doença, inclusive aquelas que se davam no nível do comportamento e do pensamento.

Imerso em investigações sobre a neuropatologia, Freud se confrontou com um tema altamente difícil para a psiquiatria, para a neurologia, como para toda a medicina da época: a conhecida, porém não digna de atenção científica, histeria. Ela era uma espécie de epidemia na Europa, como costuma ser uma epidemia em sociedades que têm um controle social muito forte e repressivo da sexualidade. Quadros de possessão demoníaca, de paralisia, de dissociação do pensamento, de anestesia eram muito comuns. Na Alemanha e em grande parte da Europa Oriental, tinha-se uma preocupação com a histeria,

mas de uma forma muito particular, pois ninguém sabia como defini-la do ponto de vista psicopatológico, pois havia a tendência de achar que era uma forma de simulação, de infantilidade, um modo de chamar atenção.

Por outro lado, na França havia toda uma tradição de concebê-la como uma doença como as outras, uma afecção de base biológica. Tal tradição era devido quase exclusivamente aos trabalhos do neurologista Jean-Martin Charcot sobre o tema. O verdadeiro projeto de Charcot era demonstrar que essa doença proteiforme era uma enfermidade neurológica. A partir do seu método anátomo-clínico, Charcot descrevia todas as principais formas de doença neurológica. Suas descobertas eram não só conhecidas como ainda têm relevância no campo neurológico nos dias de hoje. Seu método organizava-se do seguinte modo: no exame cadavérico de pacientes que já tinham sido por ele acompanhados, Charcot procurava lesões anatômicas que, para ele, poderiam ser uma pista para justificar as doenças e os sintomas neurológicos apresentados.

No entanto, ele chegou a um impasse quando se deparou com duas categorias em especial: a histeria e a epilepsia. Isso se dava porque quando ele aplicava esse mesmo método em geral, não encontrava nenhuma lesão anatômica. É de se saber que para o neurologista, a histeria era uma doença como as outras, de base biológica, mas ao não encontrar nenhuma lesão cerebral que explicasse os quadros de histeria, Charcot propôs algo novo, que a lesão presente nessa doença não deve ser anatômica, mas sim funcional. Havia para ele uma perturbação funcional do sistema nervoso na histeria e na epilepsia que era hereditária,¹³ mas desencadeada por fatores ulteriores, sendo eles de natureza física ou mesmo emocional. Tinha-se, portanto, uma predisposição mórbida herdada, mas que, em si, não era suficiente para desencadear a doença. Era necessária uma situação segunda, traumática, que causasse uma hiperexcitação, estando na base da formação da histeria, e, uma vez instalada, ela seguiria um curso próprio, com uma matriz típica de funcionamento. Portanto, a ideia de uma histeria traumática, de causa não anatômica, é charcotiana, e pela primeira vez se desenhou uma definição da histeria de um modo psicopatológico, e não anatomopatológico.

Em 1885, Freud, com vinte e nove anos, recém-formado, mas já docente de neurologia da faculdade de medicina da Universidade de Viena, estava extremamente familiarizado com os métodos de análise da anatomia do cérebro para o conhecimento das doenças. Por outro lado, ele tinha conhecimento de que se praticava a medicina em Paris de um modo mais abrangente, menos reducionista daquele exercitado em seu meio. Um ano depois, Freud pleiteou um afastamento temporário da universidade, visando realizar um estágio em neuropatologia infantil em Paris. Sua demanda foi rapidamente apoiada por seu mestre Brücke, que concedeu uma bolsa de estudos durante cinco meses.

Já em Paris, ele passou a saber que um neurologista, Jean-Martin Charcot, fazia experiências em pacientes histéricos por meio da hipnose, método que destoava daquele

¹³ Vale observar que a teoria da degenerescência, do psiquiatra franco-austriaco Bénédict Morel, ofereceu forte influência a diferentes pesquisas médicas, dentre elas as de Freud e de Charcot, principalmente quanto as considerações sobre a influência hereditária para a causa de diferentes doenças.

praticado em seu laboratório e que era altamente malvisto pela sociedade científica de Viena. Mas as investigações charcotianas despertaram-lhe uma enorme curiosidade, uma vez que ele se deparou com uma neurologia que não levava em conta apenas a anatomia patológica, mas também valorizava as causas psíquicas para o desencadeamento da doença. Sobre esse aspecto, é digno de nota que Charcot escreveu um livro em 1897, intitulado *La foi qui guérit* (A fé que cura), em que analisou as influências dos fatores psicológicos e simbólicos nos milagres de fé religiosos. Em suas famosas “apresentações de pacientes”, Charcot tentava demonstrar para a plateia a tese de que havia uma patologia na histeria, de que ela era uma doença e não um mero fingimento, tese essa que os alemães ridicularizavam.

No final de sua obra, Charcot se interessou ainda mais pela influência do fator traumático na etiologia da histeria, acreditando que o trauma produziria *estados hipnoides* em sujeitos predispostos à histeria, que os faziam ficar à mercê de sugestões alheias, passando a funcionar de modo autônomo e parasitário no psiquismo. Se esses estados demonstravam um assujeitamento à sugestão, Charcot acreditava que o tratamento deveria seguir a mesma linha, ou seja, que era necessário colocar o sujeito em estado hipnótico para que, sujeito às sugestões do médico, este pudesse ab-reagir a força do trauma.

Freud ficou tão encantado com o que viu que após o estágio na *Salpêtrière* com Charcot que se dirigiu à cidade de Nancy, ainda na França, para fazer um curso de hipnotismo por algumas semanas com Bernheim e Liébeault, como abordagem terapêutica para retirar o sintoma por meio da sugestão. Para James Strachey (1996), Freud buscou aperfeiçoar sua técnica da arte de hipnotizar porque não se considerava um grande adepto da prática da hipnose, ou mesmo por reconhecer, já desde o início, as limitações desse método.¹⁴

Após seu retorno de Paris em 1886, Freud tinha em suas mãos diferentes linhas de análise do fenômeno psicopatológico: a neurologia e a anatomia cerebral do seu laboratório de Viena; a histeria como uma doença de causa funcional de Charcot; o tratamento a partir da sugestão de Bernheim e de Liébeault; e a descoberta do método catártico do seu professor vienense, Joseph Breuer. Vale observar que Breuer tinha descoberto de uma maneira empírica e revolucionária um método de tratamento da histeria, a *talking cure*. Esse método se resumia na ideia de que, ao começar a falar, era possível ao paciente entrar em um estado catártico que o possibilitaria lembrar de que modo tinha começado o seu sintoma e como se estruturava. Era como se, a partir da fala, ele começasse a apreender o que ocasionava a sua doença.

Freud buscou conciliar esses diferentes campos de saber, e um trabalho publicado em 1891 mostrou-se inovador, distanciando-o cada vez mais das hipóteses anatômica e físico-química dos processos mentais, aceitas quase que universalmente nesse tempo. O trabalho denominado *Afásias*, é um marco que constituiu o primeiro rompimento com uma psicopatologia procurada, estudada e baseada apenas como fenômeno da *physis*. Ainda que seja um texto de neurologia, o trabalho se inspirou nas proposições

¹⁴ Este e outros comentários são encontrados na nota de James Strachey em *Artigos sobre hipnotismo e sugestão*, de Freud (1996 [1888-1892]).

do neurologista inglês Hughlings Jackson que contestou a teoria localizacionista das afasias, conceituada por Wernicke e Lichtheim.

Esses distúrbios de linguagem eram até então definidos – e muito bem aceitos pelo meio científico – como resultado de uma destruição ou de uma lesão dos centros responsáveis à linguagem ou das suas vias de condução, ambas localizadas no cérebro. Mas desde as primeiras páginas, Freud foi categórico ao afirmar que por mais que esses centros sejam armazéns que registram os mais diversos tipos de imagens mnêmicas motoras e sensoriais, pois

não podemos procurar o substrato fisiológico da atividade psíquica na função dessa ou daquela parte do cérebro, mas compreendê-lo como resultante de processos que abarcam o cérebro em toda a sua extensão (Freud, 2014 [1891], p. 33).

Em outro trecho, ele reitera essa afirmação ao observar que, para uma maior segurança, foi obrigado a abandonar a explicação localizacionista porque os resultados de autópsias a contradiziam (Freud, 2014 [1891]). Ou seja, o autor apresentou uma hipótese funcional no lugar de uma crença limitada a regiões cerebrais, sendo a afasia uma redução do estado funcional dos processos que abrangem o cérebro como um todo. Luiz Alfredo Garcia-Roza (2014 [1991]) sinaliza que Freud não recusou a referência a lugares anatômicos; ao contrário, o que ele fez foi repensar a relação entre funções e localizações, de forma que os elementos tópicos passaram a ser analisados pelo ponto de visto da funcionalidade.

É possível pontuar nesse trabalho subversões conceituais que fornecerão as bases para as primeiras contribuições da Psicanálise ao campo da psicopatologia. Uma delas remete à posição freudiana de que “a cadeia dos processos fisiológicos no sistema nervoso provavelmente não tem uma relação de causalidade com os processos psíquicos. [...] O processo psíquico é um processo paralelo ao fisiológico (*a dependent concomitant*)” (Freud, 2014 [1891], p. 72, grifo do autor). Ele demonstrou que o processo psíquico não é efeito da fisiologia, mas que há duas ações concomitantes: se, de um lado, há um processo nervoso no nível cortical, como, por exemplo, uma sensação, de outro, há um mecanismo que alude ao campo das representações sob a forma de um registro de imagens mnêmicas. Não se trata de dois processos, mas de dois aspectos de um mesmo processo, ou seja, uma sensação no nível fisiológico deixa uma marca mnêmica, como representação, no nível psicológico.

As noções de *representação* e de *associação* entre as representações contribuíram para que o autor não mais baseasse esse aparelho na anatomia, mas o concebesse como um *aparelho de linguagem*, termo divulgado repetidamente nesse trabalho, sendo uma antecipação da noção psicanalítica de *aparelho psíquico*, introduzida alguns anos depois, no capítulo VII de “A interpretação dos sonhos” (1900). Esse aparelho não é concebido como um somatório de áreas corticais com funções diferenciadas, mas é analisado em termos estruturais, como uma totalidade. Dentro desse sistema, os chamados “centros de linguagem” não são mais definidos a partir de locais anatômicos, pois seus limites são indefinidos. Sendo assim, na perspectiva freudiana, as afasias não são concebidas a partir

de lesões específicas no córtex cerebral, mas todas elas têm como base a interrupção na associação, isto é, um bloqueio na condução, tratando-se de lesões nas vias de linguagem.

Com essas proposições, Freud foi na contramão da concepção que se tinha em voga sobre as afasias, ao priorizar pela primeira vez um aparelho de linguagem sobre um aparelho anatômico. Soma-se a isso o rompimento da distinção rígida entre a normalidade e a patologia ao demonstrar que o mau funcionamento desse aparelho de linguagem (que pode causar uma afasia, um distúrbio ou uma perturbação) não significa necessariamente uma doença, mas que também ocorre em pessoas saudáveis, seja por cansaço, por estresse, por desatenção etc., o que ratifica sua hipótese de que a lesão é funcional. Com essa perspectiva, Freud fornece uma notória contribuição ao campo da patologia de sua época, redirecionando-a para o estudo da psicogênese de tais afecções, principalmente da histeria.

O editor inglês James Strachey, em uma nota no artigo *Charcot*, de 1893, afirma que o estágio de Freud na *Salpêtrière* em Paris com Charcot, de outubro de 1885 a fevereiro de 1886, foi o marco determinante que transferiu os interesses de Freud da neuropatologia para a psicopatologia, da ciência física para a psicologia (Strachey, 1996a). Acrescentamos a esse comentário a argumentação de John Forrester (1983) de que o trabalho freudiano sobre as afasias contribuiu significativamente para a origem da teoria psicanalítica ao priorizar o poder das palavras para a formação dos sintomas.

Marco Antonio Coutinho Jorge (2014) cita ainda dois outros trabalhos precursores que podem ser lidos junto ao texto das afasias e que redirecionaram a perspectiva patológica de uma organogênese para uma psicogênese: “O verbete sobre a histeria”, escrito em 1888 para a enciclopédia médica Villaret; e o “Ensaio sobre o tratamento psíquico”, redigido em 1890.¹⁵ No primeiro, Freud (1996 [1888]) descartou a ideia de que na origem da histeria esteja situada alguma doença orgânica ao acreditar que haja uma influência de processos anímicos sobre o corpo, chegando a dizer que as alterações psíquicas são o fundamento do estado histérico e que elas “ocorrem *inteiramente* na esfera da atividade cerebral *inconsciente*” (p. 86, grifo nosso). Já no segundo trabalho, o autor creditou um poder à *palavra* por acreditar que através dela seria possível eliminar os sintomas patológicos, sendo ela o elemento essencial para o tratamento.

Embora seja no texto sobre as afasias que Freud tenha anunciado a presença de um aparelho de linguagem sobre o anatômico, é no “Projeto de uma Psicologia” (1895) e em “A interpretação dos sonhos” (1900) que a dimensão da linguagem é mais bem desenvolvida. No primeiro trabalho, ele constrói uma teoria a partir da qual demonstra que a relação do recém-nascido com a realidade deixa como resultado uma inscrição mnêmica, isto é, uma lembrança dos primeiros objetos com os quais o *infans* teve experiências de prazer e de desprazer. Para o autor, a percepção (*Wahrnehmung*) do objeto nunca ocorre por si mesma, mas é atravessada pela representação (*Vorstellung*) que se tem dele. Já no trabalho sobre os

¹⁵ Embora esse trabalho tenha sido publicado no volume 7 da edição standard brasileira das obras completas, como um ensaio de 1905, descobriu-se em 1966 que a data supracitada se refere à terceira edição do trabalho, sendo o texto original datado em 1890.

sonhos, Freud desenvolve de outra maneira a mesma questão ao reconhecer que há leis não pautadas na anatomia que promovem os mecanismos de formação de imagens no sonho. Para ele, os sonhos se apresentam como um nó que se entrecruzam e superpõem elementos heterogêneos do sonoro, do visual e do sensitivo, a partir dos quais se verifica uma dimensão mais originária e basilar, constituída antes mesmo do sentido que se dá a eles.

Na análise desse ponto estruturante na formação dos sonhos, Freud é reconduzido ao campo da palavra e, portanto, da linguagem. Ele constata que no sonho, uma palavra é decomposta em uma pluralidade de outras palavras, levando o sujeito para novas associações. Gilles Bourlot e Jean-Michel Vivès (2012) ressaltam que Freud privilegia a dimensão *sonora* da palavra, sendo o sonoro aquilo que há de mais elementar na linguagem – o bebê, por exemplo, começa a ouvir palavras muito antes de compreender o que é dito no entorno dele. Fora da significação, a palavra é, portanto, um reservatório de sonoridades, a partir da qual produz os enlaçamentos mais inesperados devido a assonâncias e associações fonemáticas. Freud, então, vem demonstrar que a figuração simbólica dos sonhos, bem como dos sintomas, se serve das proximidades sonoras das palavras e de suas equívocas, distanciando-se de uma perspectiva anatomista e biológica em sua explicação.

Apresentado no texto das afasias e mais bem desenvolvido nos dois trabalhos subsequentes, o *aparelho de linguagem* é, portanto, uma metáfora a partir da qual Freud, por um lado, enfatiza o sonoro na linguagem e, por outro, demonstra que ele é alheio ao pensamento e que, por isso, emerge sem reflexão. É justamente essa dimensão que é uma inovação freudiana. A relação com a linguagem é desde o início parte da história singular do sujeito, história na qual o som assume uma dimensão originária. Freud constrói uma análise psicogenética dos sonhos, dos sintomas, das afasias e demonstra que essas manifestações ocorrem a partir de associações que se dão fora do ato intencional de pensar. Tal construção teórica ressoa no modo de entendimento das patologias e na direção da cura.

Por outro lado, Freud observava que a maioria dos médicos de sua época tinham como característica restringir o interesse ao corporal, dando pouco crédito sobre o efeito do psíquico sobre o corpo, como se isso fosse sinônimo de um abandono do terreno da cientificidade. Sobre esse tema, é relevante observar que a medicina dos séculos XVIII e XIX seguia o postulado determinista e objetivista em voga. Georges Canguilhem (2019) reitera que enquanto a patologia ainda era sobrecarregada de conceitos pré-científicos, havia uma físico-química fisiológica muito mais próxima do conhecimento científico, com leis quantitativas possíveis de serem verificadas pela experimentação. Pela ciência, ao repelir o indeterminado, a fisiologia se tornou o elemento central de explicação dos fenômenos patológicos, reduzindo a patologia à fisiologia. Tal redução é claramente presente no postulado determinista de um dos mais influentes fisiologistas da época, Claude Bernard, que trazia o princípio de que “fisiologia e patologia são uma só e mesma coisa” (Canguilhem, 2019, p. 66).

A partir de outra perspectiva de análise, Alexandre Koyré (1985) revela que o principal motor da revolução científica foi introduzido nos séculos XVI e XVII a partir da inclusão da medida no real, transformando o mundo qualitativo da ciência aristotélica ao universo

da precisão e à matematização dos fenômenos da natureza a partir da ciência galileana. Em consonância com essa perspectiva, destacaram alguns personagens, como o médico fisiologista francês François Broussais, o filósofo positivista Augusto Comte e o fisiologista Claude Bernard, que buscavam estabelecer o uso do método científico para descrever o que é saúde e o que é doença. Tal perspectiva embasava, inclusive, os métodos de análise do laboratório de neurologia da Universidade de Viena ao qual Freud esteve vinculado.

Contra-pondo-se a tudo isso, Freud (1996 [1890]) evidenciou, através de vários exemplos, a etiologia de diversas doenças e o poder do psíquico sobre o corpo. Trouxe como exemplo o fenômeno da *dor* para mostrar que ela pode ser produzida, intensificada ou mesmo diminuída diante das diferentes condições psíquicas; citou, ainda, que a *expectativa angustiada* pode contribuir para produzir ou intensificar o adoecimento, e que a *expectativa confiante* e o poder que o doente fornece à pessoa do médico podem influenciar no processo de cura da doença. Em suma, Freud demonstrou que tanto os estados patológicos quanto os processos de cura são influenciados, ou mesmo promovidos, por um campo para além dos mecanismos físico-químicos da fisiologia, campo esse da palavra, da dimensão simbólica da palavra, capaz de “provocar modificações anímicas naquele a quem são dirigidas” (p. 279).

Caminhando um pouco mais ao longo dos primeiros trabalhos freudianos para uma nova visão da psicopatologia, verificamos que Freud começou a interrogar como deveria ser o funcionamento do cérebro para estar à altura de representar os processos simbólicos dessa natureza. Esse questionamento o levou ao inconcluso trabalho *Projeto de uma Psicologia*, redigido em 1895. Nesse momento, Freud estava ainda muito ocupado com o problema da relação entre a neurologia e a psicologia, e é visível já no parágrafo de apresentação do seu *Projeto* a sua matriz fisicalista:

a intenção é prover uma psicologia que seja ciência natural: isto é, representar os processos psíquicos como estados quantitativamente determinados de partículas materiais especificáveis, tornando assim esses processos claros e livres de contradição. Duas são as ideias principais envolvidas: [1] A que distingue a atividade do repouso deve ser considerada como Q, sujeita às leis gerais do movimento. [2] Os neurônios devem ser encarados como as partículas materiais (Freud, 1950 [1895/1996], p. 339).

Para ele, os processos mentais deveriam ser descritos em termos de unidades singulares materiais, chamadas de neurônios, e que iriam dar suporte aos fenômenos psíquicos; barreiras de contato que as separariam; e uma energia Q livre, que circularia entre os neurônios, respondendo às leis da termodinâmica. Freud então concebeu um cérebro hipotético. Ele não negou que esse cérebro devesse ter um suporte material, mas questionou como ele deveria funcionar para não falsear o efeito linguístico e simbólico proposto por ele.

No capítulo dois desse trabalho, intitulado “Psicopatologia” – observamos que a psicopatologia de Freud está explicitada no Projeto e tem até nome próprio – Freud se

deve sobre a relação entre o cérebro, a linguagem e essa energia Q circulante, cujo investimento energético em um neurônio poderia gerar desprazer e ativar mecanismos automáticos de defesa. Ele partiu de um exemplo clínico – o caso da jovem Emma – para tecer explicações sobre os processos patológicos de defesa frente a uma vivência traumática, e se interrogou por quê em determinadas compulsões, que acredita serem do tipo histérica, estas persistem, não são esquecidas, nem solucionadas com a atividade do pensamento, e ao mesmo tempo são incongruentes ou até mesmo absurdas.

A compulsão, que ele chamou de A, é uma representação que irrompe intensamente na consciência de modo frequente e sem nenhuma forma de controle. Ao observar a elaboração da sua paciente durante o tratamento, Freud supôs que a compulsão incongruente tivesse ligação com uma vivência traumática anterior que foi esquecida, ou seja, ele descobriu que havia uma outra representação, B, relativa a uma vivência passada, não lembrada e que seria a razão do trauma. Devido a associações simbólicas entre as duas representações, o autor concluiu que a situação B, causa da compulsão, foi substituída por A, e chegou à seguinte conclusão: “A é compulsiva e B está recalcada [...] Para cada compulsão existe um *recalque* correspondente e, para cada intrusão excessiva na consciência, existe uma amnésia correspondente” (Freud, 1996 [1895], p. 397, grifo do autor).

No exemplo de Emma, o que Freud chamou de cena A é o relato de uma experiência embaraçosa vivenciada por ela. A paciente conta que, ao entrar em uma loja, se defronta com dois vendedores conversando, que olham para ela, e fica perturbada pelos seus risos. Isso redundava em uma crise de pânico em que ela sai correndo da loja e desenvolve a partir daí um quadro de agorafobia. No entanto, a partir do tratamento catártico com Freud, Emma se lembra da cena B, que ocorre na primeira infância, sendo, portanto, anterior à cena A. Esta se remete à ida a uma confeitaria em que ela foi agarrada pelo proprietário da loja, que tocou as suas partes genitais por cima da roupa. No trabalho associativo com Freud, Emma recorda essa cena e a ressignifica como abuso. Freud observa que Emma não fornece uma conotação sexual sobre a investida do dono da loja naquela ocasião, voltando inclusive à confeitaria em uma situação seguinte.

A ressignificação da cena ocorre apenas em um segundo tempo, redundando em uma forte crise de angústia, um afeto de susto, a partir do qual ela temeu a repetição do atentado pelos vendedores e saiu correndo. Ela, portanto, inconscientemente, fez uso de uma defesa patológica (um quadro de agorafobia) para evitar entrar em um estado de trauma sem limites com a lembrança da primeira cena, ou seja, ela usou uma defesa patológica e abafou a lembrança e a conseqüente excitação que esta traria.

Nessa perspectiva, o trauma ocorreria em dois tempos, entre uma cena A e uma cena B. É a cena A consciente, em um trabalho de *Nachtraglich*, de retroação, que evoca a primeira cena e a traumatiza. Nesse momento há o recalque. Freud chega, com isso, à conclusão de que o processo patológico é um mecanismo eminentemente simbólico que é acionado por deslocamento. Eis aí o pressuposto inicial da psicopatologia psicanalítica. Nessa construção primeira, ele tenta buscar em que momento o sujeito entra embaraço, enfatizando as relações

simbólicas entre as representações. A psicopatologia descrita por Freud aqui, a partir do caso Emma, teria então uma etiologia sexual, traumática, infantil e em dois tempos.

Cinco anos depois, em “A interpretação dos sonhos”, ele reafirma que para poder chegar à matriz etiológica do sofrimento, é necessário dar ao sujeito a palavra, de modo que, ao se servir da palavra, o sujeito reconstrói essa escrita simbólica por imagens. É como se a imagem tivesse um valor significante capaz de dar expressão para esse ponto traumático.

Na medida em que ele vai dando a palavra às suas pacientes histéricas, e para dar conta dos fenômenos simbólicos que vai descobrindo, Freud percebe que não é possível lidar do ponto de vista clínico simplesmente a partir de uma psicopatologia geral, de algo que valha para todos os casos. Para tratar das situações psicopatológicas na sua especificidade simbólica, ele busca entender como que a situação sintomática e conflitiva é válida para aquela pessoa em particular. Na mesma linha de pensamento, no capítulo um de “A interpretação dos sonhos”, Freud faz um recenseamento das grandes teorias de interpretação dos sonhos e contesta a possibilidade de se fazer um dicionário dos sonhos em que uma única significação valha para todo mundo.

Portanto, é fundamental compreender que a psicopatologia criada por Freud começa na psicopatologia singular, como um impasse de realização da vida subjetiva. Para ele, é necessário conhecer não apenas a biologia da doença, mas sobretudo o padecer humano, aquilo que faz com que o sujeito procure assistência clínica. A posição freudiana interpela desde o início uma leitura da psicopatologia a partir do sujeito singular. Esse é o principal passo para entendermos a virada dialética que a teoria freudiana promove no campo da psicopatologia.

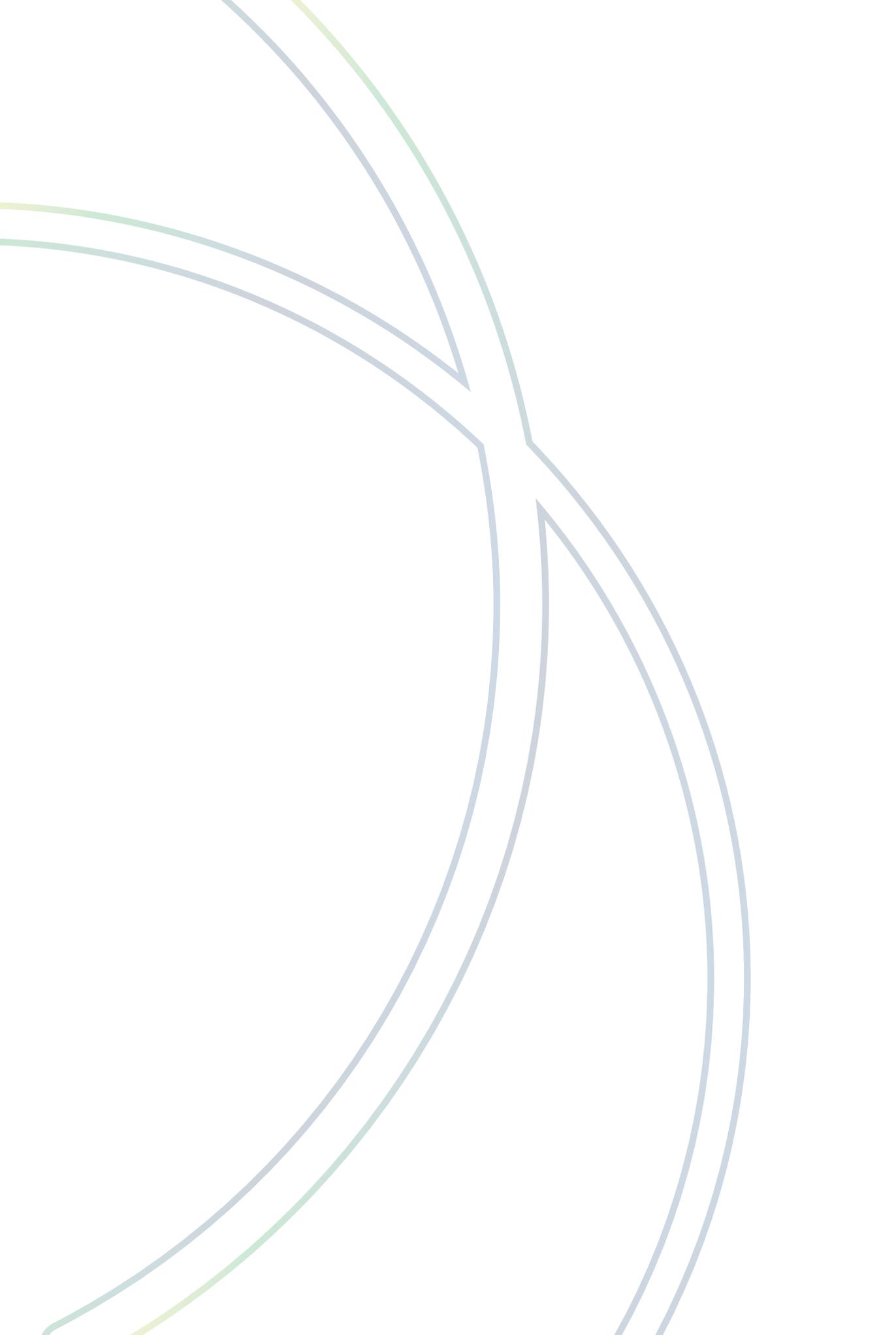
Freud retrata questões que subjazem ao campo médico-psiquiátrico e que implicam em um escopo conceitual característico desse domínio (como cérebro, neurônios, sistema nervoso etc.), redutíveis à materialidade. Mas, mais do que isso, ele traz observações que são fundacionais na formulação de hipóteses sobre a psicopatologia que implicam uma outra ordem – o campo subjetivo e a influência da ordem simbólica em sua constituição, como a linguagem, a cultura, a leis, os mitos. Freud, então, deixa um legado ao demonstrar que abolir a perspectiva subjetiva em qualquer clínica ou serviço de atenção voltados à saúde significa eliminar a possibilidade de construção de uma psicopatologia merecedora desse nome; simplesmente se perderia o critério para que alguma manifestação humana fosse de fato caracterizada como *pathos*.

Referências

BOURLLOT, G; VIVÈS, J. M. Freud et la dimension sonore du langage. In: *L'évolution psychiatrique*. Paris, v. 77 n. 4, p. 503-517, 2012. Disponível em: www.sciencedirect.com. Acesso em: 12 mar. 2023.

CANGUILHEM, Georges. *O normal e o patológico*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2019.

- COUTINHO JORGE, Marco Antonio. Prefácio. In: FREUD, Sigmund; GARCIA-ROZA, Luiz Alfredo. *Sobre a concepção das afasias: As afasias de 1891*. Rio de Janeiro: Zahar, 2014.
- CHARCOT, Jean-Martin. *La foi qui guérit*. Paris: Félix Alcan, 1897.
- FORRESTER, John. *A linguagem e as origens da Psicanálise*. Rio de Janeiro: Imago, 1983.
- FREUD, Sigmund. Histeria (1888-1892). In: *Sigmund Freud: obras completas*. Buenos Aires: Amorrortu Editores. 1996. v.1.
- FREUD, Sigmund. Tratamiento psíquico (tratamiento del alma) (1890). In: *Sigmund Freud: obras completas*. Buenos Aires: Amorrortu Editores. 1996. v.1.
- FREUD, Sigmund. Sobre a concepção das afasias (1891). In: FREUD, Sigmund.; GARCIA-ROZA, Luiz Alfredo. *Sobre a concepção das afasias: As afasias de 1891*. Rio de Janeiro: Zahar, 2014.
- FREUD, Sigmund. Proyecto de psicología (1950 [1895]). In: *Sigmund Freud: obras completas*. Buenos Aires: Amorrortu Editores. 1996. v.1.
- FREUD, Sigmund. La interpretación de los sueños (1900). In: *Sigmund Freud: obras completas*. Buenos Aires: Amorrortu Editores. 1996. v. 4-5.
- GARCIA-ROZA, Luiz Alfredo (1991). As afasias de 1891. In: FREUD, Sigmund; GARCIA-ROZA, Luiz Alfredo. *Sobre a concepção das afasias: As afasias de 1891*. Rio de Janeiro: Zahar, 2014.
- KOYRÉ, Alexandre. *Études d'histoire de la pensée scientifique*. Paris: Gallimard, 1985.
- STRACHEY, James. Nota do Editor Inglês aos “Artigos sobre hipnotismo e sugestão”. In: FREUD, Sigmund. *Edição Standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1996. v.1.
- STRACHEY, James. Nota do Editor Inglês ao artigo “Charcot”. In: FREUD, Sigmund. *Edição Standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1996a. v.1.
- ZWEIG, Stefan. *A cura pelo espírito: em perfis de Franz Mesmer, Mary Baker Eddy e Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Zahar, 2017.



Sobre os autores e organizadores

Alessandra Carvalho Vieira da Silva. Psicóloga e Psicanalista. Mestre em Psicologia Clínica pelo Programa de Pós-Graduação em Psicologia Clínica e Cultura da Universidade de Brasília (PPGpsiCC-UnB). Contato: alessandravcs@gmail.com

Alexandre Staerke Vieira de Rezende. Psicólogo clínico familiar sistêmico. Mestrando pela Universidade de Brasília (UnB). Gestor em Políticas Públicas do DF. Especialista em Psicologia Clínica e em Gestão Governamental. Contato: alexandre.staerke@gmail.com

Aline Vidal Varela. Psicóloga e Psicanalista. Mestranda do Programa de Pós-Graduação em Psicologia Clínica e Cultura na Universidade de Brasília (PPGpsiCC-UnB). Membro da Escola de Psicanálise dos Fóruns do Campo Lacaniano (EPFCL) Brasil e do Fórum do Campo Lacaniano de Brasília. Contato: alinevidalpsi@gmail.com

Alvinan Magno Lopes Catão. Psicólogo. Mestre em Psicologia pela Universidade Federal de Goiás (UFG). Doutor em Psicologia Clínica e Cultura pela Universidade de Brasília (PPGpsiCC-UnB). Contato: alvinanmagno@gmail.com

Amanda Soares Dias. Psicóloga da Universidade Federal dos Vales do Jequitinhonha e Mucuri (UFVJM). Mestranda do Programa de Pós-Graduação em Psicologia Clínica e Cultura na Universidade de Brasília (PPGpsiCC-UnB). Contato: diasam.asd@gmail.com

Ana Giulia de Araújo Conte. Psicanalista. Doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Psicologia Clínica e Cultura na Universidade de Brasília (UnB). Mestre em Psicologia Clínica e Cultura (PPGpsiCC) pela Universidade de Brasília. Especialista em Teoria Psicanalítica pela Faculdade Inspirar. Contato: giulia_conte@hotmail.com

Ana Isabel Pereira. Psicóloga pela Universidade de Brasília (UnB). Pós-graduada em Docência do Ensino Superior pelo Centro Universitário de Brasília (UniCEUB). Contato: anaisabelpsi@outlook.com

Antônio Trevisan. Doutorando do Programa de Pós-Graduação em Psicologia Clínica e Cultura na Universidade de Brasília (PPGpsiCC-UnB). Mestre em Psicologia pela Universidade Federal do Mato Grosso do Sul (UFMS). Contato: netogarcia8@gmail.com

Carla Sabrina Xavier Antloga. Doutora pela Universidade de Brasília (UnB). Professora Associada do Departamento de Psicologia Clínica (PCL) e do Programa de Pós-Graduação em Psicologia Clínica e Cultura pela Universidade de Brasília (PPGpsiCC-UnB), Coordenadora do Grupo de Estudos em Psicodinâmica do Trabalho Feminino (Psitrafem). Contato: antlogacarla@gmail.com

Cintia da Silva Lobato Borges. Psicóloga e Psicanalista. Professora e pesquisadora do Programa de Pós-graduação em Psicologia Clínica e Cultura da Universidade de Brasília (PPGpsiCC-UnB). Contato: cintialobato@yahoo.com.br

Claudia Rodrigues Pádua Salgado Beato. Psicanalista. Mestre e Doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Psicologia Clínica e Cultura da Universidade de Brasília (PPGpsiCC-UnB). Bolsista da FAP-DF. Membro do Laço Analítico – Escola de Psicanálise, Varginha (MG). Contato: claudia.beato1@gmail.com

Daniela Scheinkman Psicanalista. Doutora em Filosofia e Mestre em Psicanálise pela Université de Paris 8. Professora Titular do Departamento de Psicologia Clínica e do Programa de Pós-Graduação em Psicologia Clínica e Cultura da Universidade de Brasília (PPGpsiCC-UnB). Membro da Escola de Psicanálise dos Fóruns do Campo Lacaniano (EPFCL) Brasil e do Fórum do Campo Lacaniano de Brasília. Membro do GT da ANPEPP: *Psicanálise, Clínica e Política*. Pesquisadora do CNPq com o projeto: *Temporalidade e elaboração do sofrimento psíquico na pandemia da covid-19: corpo e trauma na psicanálise*. Contato: daniela.scheinkman@gmail.com

Eduardo Ribeiro Vasconcelos. Psicólogo da Diretoria de Serviços de Saúde do Superior Tribunal Militar. Mestre em Psicologia Clínica e Cultura pela Universidade de Brasília (PPGpsiCC-UnB). Contato: eduardo_vasconcelos82@hotmail.com

Eduardo Portela. Psicanalista. Mestre em Psicologia Clínica e Cultura pela Universidade de Brasília (PPGpsiCC-UnB). Contato: eduardopnb@gmail.com

Eliana Rigotto Lazzarini Psicanalista. Doutora e Mestre em Psicologia (PPG-PsiCC) pela Universidade de Brasília (UnB). Professora do Departamento de Psicologia Clínica e do Programa de Pós-Graduação em Psicologia Clínica e Cultura da Universidade de Brasília. Membro do GT em Psicanálise e Clínica Ampliada da ANPEPP. Pós-doutora pela Université Sorbonne Paris 13 (França). Contato: elianalazzarini@gmail.com

Elzilaine Domingues Mendes. Doutora em Psicologia Clínica e Cultura pela Universidade de Brasília (PPGpsiCC-UnB) com Estágio Doutoral na Université Lumière Lyon II. Professora Associada do curso de Psicologia da Universidade Federal de Catalão (UFCAT). Contato: elzilaine_mendes@ufcat.edu.br

Fabrcio Gonçaves Ferreira. Psicólogo. Mestrando do Programa de Pós-Graduação em Psicologia Clínica e Cultura da Universidade de Brasília (PPGpsiCC-UnB). Membro da Articulação Nacional de Psicólogas(os) Negras(os) e Pesquisadoras(es) (ANPSINEP-DF). Contato: fabricioferreira.psicologia@gmail.com

Fernanda Guerra Roman Náufel do Amaral. Psicóloga. Licenciatura em Filosofia pela Universidade de Brasília (UnB) e pós-graduanda em Psicanálise com Crianças e Adolescentes pelo Instituto de Ensino Superior em Psicologia e Educação (ESPE). Contato: ssvnta@gmail.com

Guilherme Henderson. Psicanalista. Doutor em Psicologia Clínica e Cultura pela Universidade de Brasília (PPGpsiCC-UnB). Professor do Centro Universitário de Brasília (UniCEUB). Membro da Associação Lacaniana de Brasília (ALB). Contato: guilhermefh@gmail.com

Hugo Martins Gomes da Silveira. Psicólogo pela Universidade de Brasília (UnB). Pesquisador de Percepção de Qualidade em Prestação de Serviços. Pesquisador de Saúde Mental e Cultura. Contato: hugomgs11@gmail.com

Igo Gabriel dos Santos Ribeiro. Psicólogo. Mestre em Psicologia e Sociedade (UNESP). Doutorando pelo Programa de Pós-Graduação em Psicologia Clínica e Cultura da Universidade de Brasília (PPGpsiCC-UnB). Membro do Instituto AMMA Psique e Negritude e da Articulação Nacional de Psicólogas(os) Negras(os) e Pesquisadores. Contato: igoribeiro@gmail.com

Ingrid Fernandes dos Santos. Psicóloga pela Universidade de Brasília (UnB). Mestranda em Psicologia Clínica e Cultura (PPG-PsiCC) pela Universidade de Brasília. Contato: ingridfernandes2628@gmail.com

Ingrid Mello Pereira Soti. Psicóloga. Educadora em Diabetes pela Associação Nacional de Atenção ao Diabetes (ANAD). Mestranda do Programa de Pós-Graduação em Psicologia Clínica e Cultura na Universidade de Brasília (PPGpsiCC-UnB). Contato: ingridsoti.psi@gmail.com

Isadora Fane Carvalho e Silva Lustosa. Psicanalista. Bacharelado em Psicologia pela Universidade Fundação Mineira de Educação e Cultura (FHC/FUMEC). Membro da Escola de Psicanálise dos Fóruns do Campo Lacaniano (EPFCL) Brasil e do Fórum do Campo Lacaniano de Brasília. Contato: isafane.c@gmail.com

Jean-Michel Vivés. Psicanalista e Professor de Psicopatologia Clínica da Université Côte d'Azur (Nice, França). Membro do Corpo Freudiano – Escola de Psicanálise (seção Rio de Janeiro). Contato: jeanmichelvives@gmail.com

Jéssica Nayara Cruz Pedrosa. Psicanalista e Psicóloga. Mestre em Letras e Artes (UEA). Doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Psicologia Clínica e Cultura (PPG-PsiCC) da Universidade de Brasília (UnB). Membro da Escola de Psicanálise dos Fóruns do Campo Lacaniano (EPFCL) Brasil e do Fórum do Campo Lacaniano de Brasília. Contato: jessicancpedrosa@gmail.com

Joyce Juliana Dias de Avelar. Psicóloga. Mestranda em Psicologia Clínica e Cultura (PPG-PsiCC) pela Universidade de Brasília (UnB). Contato: joyce.avelarpsi@gmail.com

Juliano Moreira Lagoas. Psicanalista. Doutor em Psicologia Clínica e Cultura (PPG-PsiCC) pela Universidade de Brasília (UnB). Professor de Psicologia do Centro Universitário de Brasília (UniCEUB). Contato: julianolagoas@hotmail.com

Laene Pedro Gama. Psicanalista. Psicóloga da Universidade de Brasília (UnB). Doutora em Psicologia pela École doctorale Sociétés, Humanités, Arts et Lettres da Université Côte d'Azur (França). Doutora em Psicologia Clínica e Cultura pela UnB (PPG-PSICC). Contato: laenegama@gmail.com

Lara Gabriella Alves dos Santos. Psicóloga. Doutoranda em Psicologia Clínica e Cultura (PPG-PsiCC) pela Universidade de Brasília (UnB). Professora do departamento de Psicologia da Universidade Estadual de Goiás (UEG). Contato: laragabriellapsi@hotmail.com

Katia Cristina Tarouquella Brasil. Psicanalista. Doutora em psicologia pela Universidade de Brasília (UnB). Professora do Departamento de Psicologia Clínica e do Programa de Pós-graduação em Psicologia Clínica e Cultura (PPG-PsiCC) pela Universidade de Brasília. Pesquisadora associada da Universidade de Rouen (França) e membro da Associação Internacional de Psicodinâmica do Trabalho. Contato: ktarouquella@gmail.com

Márcia Cristina Maesso. Psicanalista. Doutora e Mestre pelo Instituto de Psicologia Clínica da Universidade de São Paulo (USP). Professora do Departamento de Psicologia Clínica e do Programa de Pós-graduação em Psicologia Clínica e Cultura (PPG-PsiCC) da Universidade de Brasília (UnB). Membro da Escola de Psicanálise dos Fóruns do Campo Lacaniano-EPFCL-Brasil e do Fórum do Campo Lacaniano de Brasília. Membro do GT da ANPEPP: Psicanálise, Clínica e Política. Contato: maessomc@gmail.com

Marco Antônio Coutinho Jorge. Psiquiatra e Psicanalista. Professor associado e Procientista do Departamento de Psicanálise da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). Diretor do Corpo Freudiano – Escola de Psicanálise (seção Rio de Janeiro). Membro da Sociedade Internacional de História da Psiquiatria e da Psicanálise (Paris, França). Membro da Association Insistance (Paris). Contato: macjorge@corpofreudiano.com.br

Melissa Souza Silva. Psicóloga Clínica. Mestranda em Psicologia Clínica e Cultura (PPG-PsiCC) pela Universidade de Brasília (UnB). Associada ao Corpo Freudiano Escola de Psicanálise (Núcleo Brasília). Pós-graduada em Psicopatologia, Psicanálise e Clínica Contemporânea e Fundamentos da Psicanálise: teoria e clínica. Pesquisadora da saúde mental de mulheres e pessoas pretas. Contato: melissasouza.psicologia@gmail.com

Muriel Romeiro da Costa e Silva. Psicóloga. Mestre em Psicologia (UFG). Doutoranda em Psicologia Clínica pelo Programa de Pós-Graduação em Psicologia Clínica (PPG-PsiCC) e Cultura pela Universidade de Brasília (UnB). Contato: murielrcosta.silva@gmail.com

Nelson de Abreu Júnior. (*in memoriam*). Foi psicanalista e psicólogo. Mestre em educação pela Universidade de Havana. Doutor em educação pela Universidade de Brasília (UnB) e professor titular na Universidade Estadual de Goiás (UEG), até a data de seu falecimento em 2021, decorrente da covid-19.

Patrícia da Cunha Pacheco. Psicanalista. Mestre em Psicologia Clínica e Cultura (PPG-PsiCC) pela Universidade de Brasília (UnB). Contato: ppacheco.psicanalise@gmail.com

Renato Palma. Psicólogo e Psicanalista. Doutor em Psicologia pela École Doctorale Sociétés, Humanités, Arts et Lettres na Université Côte d'Azur (França); doutor e mestre em Psicanálise pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro e especialista em Psicanálise e Saúde Mental pela mesma universidade. Analista membro do Corpo Freudiano - escola de psicanálise (seção Rio de Janeiro). Atua como professor, supervisor clínico e psicanalista.

Roberto Medina. Doutor em Teatro e Literatura (Póslit-UnB) e Doutorando em Psicanálise (PPG-PsiCC-UnB). Tradutor, escritor, dramaturgo, crítico de teatro, de literatura e de cinema e diretor de teatro. Contato: prof.medina@gmail.com

Samuel Ted Almeida de Pereira. Psicólogo de um Serviço de Acolhimento Institucional em Residência Inclusiva de Unaí/MG, Psicanalista e Trabalhador do Sistema Único de Assistência Social (SUAS). Mestre em Psicologia Clínica e Cultura pelo Programa de Pós-Graduação em Psicologia Clínica e Cultura da Universidade de Brasília (UnB). Contato: samueltedpereira@gmail.com

Valéria Brisolara. Doutora em Letras (PPGLetras-UFRGS). Professora da Universidade do Vale do Rio do Sinos (UNISINOS). Tradutora Pública e Intérprete Comercial do Estado do Rio Grande do Sul (JUCIS-RS) e membro da Associação de Tradutores Juramentados do Estado do Rio Grande do Sul (ASTRAJUR-RS) e da ABRATES (Associação Brasileira de Tradutores e Intérpretes). Contato: valeriabrisolara@gmail.com

Vanessa Correa Bacelo Scheunemann. Psicóloga da Universidade de Brasília (UnB). Mestre em pela Universidad Kennedy de Buenos Aires (Argentina). Doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Psicologia Clínica e Cultura (PPG-PsiCC) pela Universidade de Brasília. Contato: vcbscheunemann@gmail.com

Valéria Machado Rilho. Psicanalista. Psicóloga da Universidade de Brasília (UnB) Mestre e Doutora em Psicologia Clínica e Cultura (PPG-PsiCC) pela Universidade de Brasília. Membro da Associação Psicanalítica de Porto Alegre. Contato: valrilho@gmail.com

Vitor Luiz Neto. Psicólogo Clínico. Doutor em Psicologia Clínica e Cultura (PPG-PsiCC) pela Universidade de Brasília (UnB). Professor substituto no departamento de Psicologia da Universidade Federal de Catalão (UFCAT). Pesquisador em Psicanálise e Cultura e em Psicologia Social Crítica. Contato: vitorluiz.neto@gmail.com

A Editora UnB é filiada à



Este livro foi composto em UnB Pro e Liberation Serif.

INTERFACES EM PSICANÁLISE

Subjetivações e Cultura

O livro surge do trabalho de pesquisa do Laboratório de Psicanálise e Subjetivação do PPG-PsiCC da Universidade de Brasília, que culmina no desejo de aprofundar na leitura psicanalítica contemporânea do sofrimento psíquico. O discurso analítico toma a linguagem como possibilidade de construção de novas narrativas e tem como compromisso ético-político transmitir e promover debates sobre o mal-estar na atualidade. O livro divide-se em cinco eixos-temáticos: “Psicanálise e parentalidade”: abordamos a elaboração psíquica e a construção de estratégias dadas pelas mulheres, uma a uma, frente à maternidade, além de costurar a concepção da parentalidade à clínica analítica; “Psicanálise e relações raciais”: propomos pesquisas sobre o sofrimento sociopolítico e suas consequências para a subjetividade dos sujeitos negros; “Psicanálise, arte, literatura e cultura”: trabalhamos a articulação entre psicanálise e arte, pensando a arte estruturada como uma linguagem do inconsciente, este, por sua vez, também estruturado como uma linguagem; “Psicanálise e trabalho feminino”: busca-se promover reflexões referentes à associação da subjetividade com as relações de gênero e trabalho, além de construir paradigmas que repensem as relações de trabalho e feminilidade; “Psicanálise extramuros/políticas públicas”: destaca-se a presença do psicanalista em espaços antes não pensados e que permitem a abertura de dispositivos clínicos adequados ao contexto social e às políticas públicas.

EDITORA



UnB



Pesquisa,
Inovação
& Ousadia