

66  
DAY TO  
UNHAPPINESS

Erótica



# Calibán

Revista Latino-Americana  
de Psicanálise



## Erótica

Volume 21, Nº 1, Ano 2023

ISSN 2311-3642 - Semestral

### Publicação oficial da Fepal

(Federação Psicanalítica da América Latina)  
Luis B. Cavia 2640, apto. 603, esq. Av. Brasil  
Montevideo, 11300, Uruguay  
revistacaliban.rlp@gmail.com

www.facebook.com/RevistaLatinoamericanadePsicoanalysis

www.instagram.com/caliban.rlp

## Staff

### Editores

- Carolina García Maggi (Uruguai, APU), Editora-chefe
- Cecilia Moia (Argentina, APA), Editora-chefe suplente
- Eloá Bittencourt Nóbrega (Brasil, SBPRJ), Editora associada
- Silvana Rea (Brasil, SBPSP), Editora associada suplente
- Cecilia Rodríguez (México, APG), Editora associada
- Alicia Briseño (México, SPM), Editora associada suplente

### Comissão Executiva

Raya Ángel Zonana (Brasil). **Argumentos:** Soledad Sosa (APU, Uruguai, Editora), Abigail Betbedé (SBPSP, Brasil, Editora), Silvia Gadea (APU, Uruguai), Samantha Nigri (SBPRJ, Brasil), Marina Meyer (SPM, México), Miriam Grinberg (SFCM, México), Claudio Danza (APU, Uuruguai), Daniel Castillo (APU, Uruguay), Pedro Colli (SBPSP, Brasil), Tiago Mussi (SBPRJ, Brasil), Esteban Jijon ( GPO, Quito). **Vórtice:** Eloa Bittencourt (SBPRJ, Brasil, Editora), Wania Maria Coelho Ferreira Cidade (SBPRJ, Brasil, Editora), Cecilia Rodríguez (APG, México), María Luisa Silva Checa (SPP, Perú), Claudia Carneiro (SBPsb, Brasil), Regina Estevez (SPFor, Brasil), Ana Córdoba (SPC, Venezuela), Nilza Campos (SPBsb, Brasil). **Dossiê:** Silvana Rea (SBPSP, Brasil, Editora), Suzanne Robell Gallo (SBPSP, Brasil), Claudia K. Halperin (SBPde PA, Brasil), Paula Ramalho (SBPSP, Brasil). **De Memória:** Adriana Pontelli (APC, Argentina, Editora). **Extramuros:** Griselda Sanchez Zago (APG, México, Editora). **Clássica & Moderna:** María Luisa Silva Checa (SPP, Peru, Editora). **O Estrangeiro:** Gabriela Levy (APU, Uruguai, Editora). **Incidente:** Cecilia Moia (APA, Argentina, Editora), José Galeano (Apdea, Paraguai). **Cidades Invisíveis:** Claudia Carneiro (SBPsb, Brasil, Editora). **Arte e Comunicação:** Mariana Mantiñán (APU, Uruguai, Editora).

### Editores de Revisão

Versão em espanhol: Soledad Sosa (APU, Uruguai)

Versão em português: Tiago Mussi (SBPRJ, Brasil, Editor), Daniel Senos (SBPRJ, Brasil) André Luis Vale (SBPRJ, Brasil)

Versão em inglês: Analía Wald (APA, Argentina)

### Conselho de Editores Regionais

Fernanda Borges (SBPRJ, Brasil), Raquel Plut Ajzenberg (SBPSP), Sandra Selem Ferreira Adami (SPMS), Jacó Zaslavsky (SPPA), Daniela Morábito (SPM), Ramón Florenzano (APCH), Rosa Martínez (APCH), Eduardo Kopelman (APC), Jorge Bruce (SPP), Rómulo Lander (SPC), María Arleide da Silva (SPR), Cristina Bisson (APdeBA), Ana María Paganí (APR), Julia Braum (SAP), Paolo Polito (AsoVeP), Julia Casamadrid (APM), Carlos Frausino (SPBsb), Cristina Curiel (SPM)

### Conselho Consultivo

Abel Fainstein (Argentina, APA), Bernardo Tanis (Brasil, SBPSP), Dominique Scarfone (Canadá, CPS), Elias Mallet da Rocha Barros (Brasil, SBPSP), Laura Verissimo de Posadas (Uruguai, APU), Leopoldo Bleger (França, APF), Leopoldo Nosek (Brasil, SBPSP), Marcelo Viñar (Uruguai, APU), Marta Labraga de Mirza (Uruguai, APU), Moisés Lemlij (Peru, SPP), Olgária Chain Feres Matos (Brasil, FFLCH/USP, EFLCH/Unifesp), Stefano Bolognini (Itália, SPI), Sudhir Kakar (Índia, IPS)

**Colaboradores:** Iliana Horta (SBPSP), Admar Horn (SBPRJ)

## Comissão Diretiva

### Presidente

Wania Cidade (SBPRJ)

Suplente: Sergio Lewcovicz (SPPA)

### Secretária Geral

Joyce Goldstein (SPPA)

Suplente: Ana Velia Vélez (SPB)

### Tesouraria

Pablo Marcelo Santander Toro (APCh)

Suplente: Juan Dittborn (APCh)

### Coordenadora Científica

Marina Massi (SBPSP)

Suplente: María Cristina Fulco Fernández (APU)

### Diretora de Publicações

Adriana María Pontelli (APC)

Suplente: Lúcia Palazzo (SBPRJ)

### Diretora de Sede

Ana Irigoyen (APU)

Suplente: Alberto Moreno (APU)

### Diretora de Comunidade e Cultura

Diana Zac (APdeBA)

Suplente: Alicia Briseño Mendoza (SPM)

### Diretora de Conselho Profissional

María Pía Costa Santolalla (SPP)

Suplente: Martha Patricia Infante (Socolpsi)

### Coordenadora de Crianças e Adolescentes

Zoila Beatriz Ortiz (Socolpsi)

Suplente: Anabella Sosa de Brostella (APAP)

### Revista indexada em Latindex

· · *As opiniões dos autores dos artigos são de sua exclusiva responsabilidade e não refletem necessariamente as dos editores da publicação. Autoriza-se a reprodução citando a fonte e apenas com autorização expressa por escrito dos editores.*  
· *Se você é responsável por alguma das imagens e não entramos em contato, por favor, comunique-se conosco por e-mail.*

## Créditos das imagens:

### Em capas e interiores::

*Sophie Calle* - © Sophie Calle / ADAGP, Paris 2023.

Courtesy Perrotin

### Ilustrações de abertura das seções:

Lucas Di Pascuale (pp. 12, 132, 142, 168,194, 228, 254, 270 y 290)

### Tradução, correção e normatização de textos:

Alejandro Turell, Natalia Mirza, Gastón Sironi, Schirlei Schuster, Laura Rodríguez Robasto, Mariné Fernández Gianni, Denise Mota, Ricardo Duarte e Denise Tamer

**Assistente editorial:** Arena Hernández

**Direção de arte e diagramação:** Di Pascuale Estudio

# Índice

8

Editorial

**Deslizes de eros**

*Carolina García Maggi*

12

Argumentos: Erótica

14

**“Os corpos e os prazeres” contra-atacam: Dispositivo de sexualidade, dispositivo de raça e *queer* colonial em psicanálise**  
*Thamy Ayouch*

36

**A psicanálise é um saber sobre a sexualidade?**

*Luis Campalans Pereda*

48

**Tempo ao tempo: O gênero em psicanálise**

*Patricia Gherovici*

64

**A vida erótica dos preconceitos: Infantilismo transfóbico e suas implicações para a clínica psicanalítica contemporânea**

*Marco Posadas*

74

**A ascensão dos desejos transgênero e o equilíbrio psicanalítico entre diversidade e uniformidade**

*Heribert Blass*

86

**Eros e o masoquismo erotopolítico**

*Fernanda Magallanes*

98

**Fazer amor: A regressão sensual e os trincos do corpo**

*Bernard Chervet*

109

**Erótica da clínica: Memórias de um analista-escritor**

*Edgardo Adrián Grinson*

120

**Os caminhos do amor**

*Raúl A. Yafar*

132

O Estrangeiro

134

**Morrer de desejo: O *Cântico dos Cânticos* segundo Dalton Trevisan**

*Eliane Robert Moraes*

<b>142</b>	<b>Vórtice: LGBTQIAPN+</b>	<b>194</b>	<b>Dossiê: Ao revés</b>
<b>144</b>	<b>LGBTQIAPN+</b> <i>Eloá Bittencourt Nóbrega e Wania Maria Coelho Ferreira Cidade</i>	<b>196</b>	<b>Ao revés</b> <i>Silvana Rea</i>
<b>148</b>	<b>Entre roupas carcomidas</b> <i>André Luiz A. Vale</i>	<b>198</b>	<b>Imagens despudoradas: Extimidade, pornificação e capitalização de si</b> <i>Paula Sibilia</i>
<b>151</b>	<b>Psicanálise: <i>Scientia sexualis</i> ou <i>ars erotica</i>?</b> <i>Silvia R. Acosta</i>	<b>205</b>	<b>Ars: <i>C'est la vie</i></b> <i>Raúl Antelo</i>
<b>154</b>	<b>Diversidade e dissidências sexuais e de gênero: Desafios para a psicanálise na contemporaneidade</b> <i>Almira Correia de Caldas Rodrigues</i>	<b>210</b>	<b>Através do vidro: Novos olhares sobre as representações eróticas pré-colombianas</b> <i>Giannina Isabel Bardales Aranibar</i>
<b>157</b>	<b>Mutação da diferença sexual: Mutação da psicanálise?</b> <i>Mariana Pombo</i>	<b>217</b>	<b>Peripécias de Eros na revolução digital</b> <i>Victor J. Krebs</i>
<b>160</b>	<b>LGBTQIAPN+ Transfobia: Os violentos laços do mundo com o eu trans</b> <i>Sergio Lewkowicz</i>	<b>223</b>	<b>Masculinidades violentas e erótica criminal no tsunami neoliberal</b> <i>Victoria Brocca</i>
<b>164</b>	<b>Tecendo laços entre a psicanálise e a comunidade LGBTQIAPN+</b> <i>Gloria Seddon</i>	<b>228</b>	<b>Textual</b>
<b>168</b>	<b>Incidente: Inclúide a linguagem?</b>	<b>230</b>	<b>“Entendi imediatamente que esse senhor – meu analista – precisava de histórias”</b> <i>Uma conversa com Sophie Calle</i>
<b>170</b>	<b>Inclúide a linguagem?</b> <i>Cecilia Moia</i>	<b>238</b>	<b>Striptease emocional em três atos</b> <i>Uma conversa com Leonardo Sbaraglia</i>
<b>172</b>	<b>Inclusão e linguagem: Uma aposta na hospitalidade</b> <i>Entrevista com Débora Tajer</i>	<b>254</b>	<b>Clássica e Moderna</b>
<b>176</b>	<b>A linguagem inclusiva como desobediência à gramática</b> <i>Analía Wald</i>	<b>256</b>	<b>Revisitando Marie Langer</b> <i>Leticia Glocer Fiorini</i>
<b>179</b>	<b>O mal-estar diante do preconceito linguístico</b> <i>Entrevista com Emília Bouzada e Mylene Cristina Santiago</i>	<b>264</b>	<b>Marie Langer no México: Sua intenção formativa e sua prática</b> <i>Julio Ortega Bobadilla</i>
<b>190</b>	<b>Reflexões sobre a linguagem inclusiva</b> <i>Olga Montero Rose</i>		

**270** Fora de Campo

**272** Crises sociais e neutralidades: O problema dos negacionismos

*Néstor Carlisky, Rubén Zukerfeld e Raquel Zonis Zukerfeld*

*Coautores: Alcira Baldin, Susana Boz, Olga Cartañá, Marita Cayupan, Juan José Falcone, Ricardo Frigerio, Nilda Rodriguez Raffaelli e Mabel Tripcevich Piovano*

**290** Bitácula

**292** Artista neste número

**Sophie Calle: Encontros possíveis**

*Raya Angel Zonana*

**294** Autores neste número

**298** Orientações aos autores



Sophie Calle  
*Coeur de cible / Target 4*, 2003. Photographer: Claire Dorn  
© Sophie Calle / ADAGP, Paris 2023. Courtesy Perrotin

## Deslizes de eros

*Não há erotismo sem “objeto”, mas também não há sem vacilação do sujeito: está tudo ali, nessa subversão, nessa oscilação da gramática.*

Roland Barthes

O campo do erotismo supõe transitar pela obscuridade, um lado enigmático que desafia o saber. Precisamente, a subversão da erótica pode estar em sua resistência a qualquer formalização. Todos gostaríamos de saber o que é, mas não admite a essência, a definição. Ela também desestabiliza a linguagem, e qualquer atributo para decifrá-la é inútil. Poderíamos sugerir que, se fosse prosa, teria mais a estrutura de um fragmento, da ficção ou talvez da confissão destinada a um outro. “Ninguém tem vontade de falar de amor, se não for *para* alguém”,<sup>1</sup> diz Barthes (1977/2002, p. 93).

A foto da capa mostra a perspectiva de uma cama desfeita, uma cena da qual ficam alguns rastros e fragmentos. Essa imagem faz parte da obra *Douleur exquise*, da artista Sophie Calle. A série é o retrato íntimo da dor pela separação amorosa, o ritual de luto. Com palavras, fotografias, solicitando a intervenção de outros em sua própria intervenção, Calle ambienta sua *performance* e constrói ficções. Partindo de sua insinuada melancolia, ela fala do desejo de amor. Como se pudesse falar do amor através do que vacila, do que não anda. Ou por meio de um saber pobre, minimalista, que precisa de outras vozes, outros ouvidos, outros olhares.

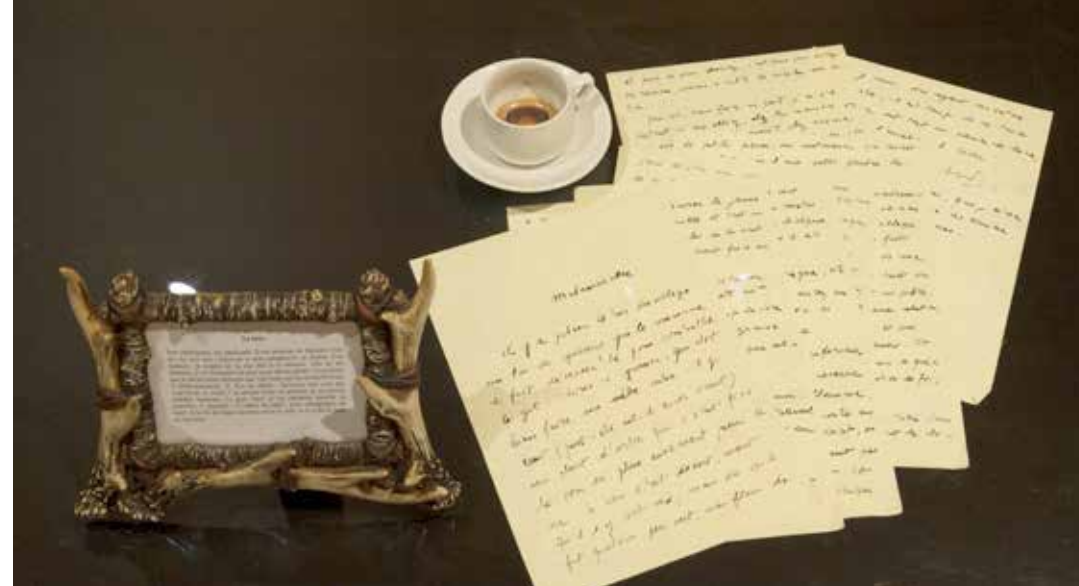
Parecemos estar mais dispostos a obter provas de não sermos amados; o próprio desejo nos destina ao *páthos*, ao sofrimento.

Com esses obstáculos em seu caminho, a erótica ocupa um lugar central em nossa prática e na escuta de cada analisante. Põe em marcha nossas teorizações, especulações, e ainda assim nos devolve seu resto de estranheza e assombro.

Em certa ocasião, Borges descreveu a psicanálise como o ramo erótico da ficção científica. Essa associação travessa expressa bem o jogo entre a erótica e a posição do analista. Com base no próprio dispositivo analítico, se prepara a ficção, e a partir daí não há nada em nossa atividade que possa ser um protocolo padronizado ou um percurso pré-moldado. Poderíamos dizer que estamos mais do lado da *in*sciência, na medida em que é da ordem de um dizer do inconsciente. E nesses artifícios de nosso dispositivo de escuta acontecem deslizes de Eros, esse pequeno deus alado e amante destinado a desaparecer caso se queira vê-lo sob a luz. Metáfora do encontro do sujeito com seu desejo, só sugerido em deslizes, ao mesmo tempo que esse desejo evanescente constitui o sujeito.

Sabemos que a erótica não é a sexualidade, entendida como harmonia, que produz relação ou complementaridade. Também não é a genitalidade, enquanto síntese e maturidade, como Freud (1925[1924]/2004) adiantou: “O que a psicanálise chamava

1. N. do T.: tradução de H. Santos. A tradução da citação está na p. 65 de: Barthes, R. (1981). *Fragments de um discurso amoroso*. Francisco Alves. (Trabalho original publicado em 1977)



View of the exhibition "Beau doublé, Monsieur le marquis ! Sophie Calle et son invitée Serena Carone" curated by Sonia Voss at Musée de la Chasse Paris (France), 2017. Sophie Calle / ADAGP, Paris 2023. Photographer: Claire Dorn. Courtesy Perrotin

'sexualidade' não coincidia de forma alguma com o esforço feito para a união dos sexos (...), e sim, muito mais com o Eros do Banquete de Platão, o Eros que tudo abraça e tudo conserva".<sup>2</sup> (p. 231).

Freud se aproxima de outras figuras, encontra outras retóricas, como indica nessa citação. O Eros freudiano é o Eros socrático; Sócrates empresta seu ouvido e se serve de Eros, desencadeando a declaração de amor de Alcibiades, que irrompe ébrio, a escandalizar o ágape. O analista não fica fora desses labirintos. Freud, antecipado pelo ensino socrático, serve ao pequeno deus para se servir dele. Aí onde Breuer retrocede horrorizado diante da "ordália" da quimera transferencial,<sup>3</sup> sua "ruína pessoal", Freud descobre a chama de nosso trabalho citando Goethe: "Estás então aliado ao Diabo e ainda queres te poupar ao fogo?"<sup>4</sup> (Freud & Jung, 1978, p. 257).

Só o ser falante faz da sexualidade uma atividade erótica. Esses movimentos eróticos produzem fascínio e espanto, suas formas transgressoras põem a vida em questão, transformam e desorganizam as formas constituídas.

São as múltiplas maneiras pelas quais cada um configura seu "arranjo" com o amor, o desejo e o gozo, com o desarranjo. Paradoxalmente, o sexo está em todo lugar onde não deveria estar. E onde deveria, falta a possibilidade de haver relação sexual (Allouch, 2017).

A seção **Argumentos** nos propõe atravessar essas complexidades. Apresenta um importante número de trabalhos, muitos deles questionadores. Em diversos sentidos, desafiam nos-

2. N. do T.: tradução de P. C. Souza. A tradução da citação está na p. 260 de: Freud, S. (2011). As resistências à psicanálise. Em S. Freud, *Obras completas* (vol. 16, pp. 252-266). Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1925[1924])

3. "É impossível para um médico tratar tais casos sem que sua prática e sua vida privada se vejam completamente arruinadas por isso. Na época, jurei nunca mais me submeter a tal 'ordália'" (Breuer, citado por Leff, 2011, p. 33).

4. N. do T.: tradução de L. Fróes e E. A. M. Souza. A tradução da citação está na p. 261 de: McGuire, W. (org.). (1976). *Freud-Jung: correspondência completa*. Imago.

sas referências e situam a psicanálise numa perspectiva antiopressora. Tratam das minorias e suas vulnerabilizações, e denunciam as violências estabelecidas, a partir de certas metapsicologias, sobre as subjetividades que se afastam do binarismo normossexual.

Vários trabalhos mostram a experiência clínica com analisandos que apresentam gênero não normativo, muitos deles com o desejo de *transicionar*. Interpela-se o saber da psicanálise sobre a sexualidade retomando-se o que esta tem de equivocidade e enigma estrutural. São revisitadas as propostas freudianas em relação a Eros e a influência que Sabina Spielrein teve nesses desenvolvimentos. O campo da erótica se abre também às dimensões da sensualidade, do amor e do laço com a escrita.

A seção **O Estrangeiro** nos oferece um trabalho sensual e poético de Eliane Robert Moraes. A autora analisa um texto de Dalton Trevisan que reinterpreta o livro bíblico O Cântico dos Cânticos. A voz feminina como labareda do desejo e sua provocativa sedução, a exuberância da paixão, o dizer obsceno são analisados dentro das sutilezas dos jogos verbais nos tempos transtornados da erótica.

Desta vez, a seção **Vórtice** questiona os modelos instituídos de sexualidade, o regime normativo com suas taxonomias classificatórias, para incluir as múltiplas expressões do desejo e das práticas sexuais. Com o tema LGBTQIAPN+, os seis ensaios problematizam o campo de nosso trabalho, sem deixar de lado as instituições psicanalíticas e suas políticas.

Assim como um incidente é algo que se produz no transcurso de um relato e repercute nele alterando-o, a seção **Incidente** de *Calibán* leva o sugestivo título *Incluíde é linguagem?* A linguagem inclusiva inaugurou um modo de intervenção na gramática, assinalando o que está naturalizado, “alterando” hegemonias discursivas que reproduzem desigualdades e opressões. É como interrogação que se abre o diálogo com os distintos autores.

**Dossiê** propõe o tema *Ao revés*, como o reverso da vida contemporânea, as formas como se distribuem os gozos e suas opacidades. As palavras que criam o erotismo, o Eros em nossa vida digital, as maneiras performáticas que tornam instáveis noções como realidade e verdade, outro olhar para as representações eróticas do Peru pré-colombiano, a análise de masculinidades violentas e a erótica criminal.

Como dissemos, as fotografias na capa e no interior deste número são da artista Sophie Calle. **Textual** nos dá a oportunidade, pouco frequente, de conversar com ela, visto que Calle é cuidadosa com suas aparições públicas. *Des histoires vraies* são as histórias que ela conta a seu analista, como que tomando ao pé da letra a ideia de que não é possível falar do amor senão contando histórias, ao modo de Platão. Imagens de *Des histoires vraies* ilustram as páginas de *Calibán*.

O famoso ator Leonardo Sbaraglia nos deleita com um diálogo generoso e animado. Artistas atravessados pela psicanálise nos relatam suas experiências com lucidez, com detalhes que não poderíamos alcançar em nossos intercâmbios, e nos oferecem um material inigualável para nossa exploração.

**Clássica & Moderna** propõe visitar a obra de Marie Langer a partir do olhar de dois analistas, do sul e do norte da América Latina.

Leticia Glocer faz um percurso pelas contribuições dessa analista de antecipação, que ressaltou as relações entre o social, o psicanalítico e a construção de subjetividade nas mulheres.

O relato de Julio Ortega tem mais o aspecto de um testemunho, ao lembrar o modo como

Langer desenvolveu sua prática e a influência que teve nas gerações que se formaram com ela.

Reunindo as contribuições de psicanalistas latino-americanos, a seção **Fora de Campo** apresenta o trabalho que recebeu o Prêmio Psicanálise e Liberdade 2022, Fepal. Os autores exploram em profundidade a relação da clínica psicanalítica com a realidade sociopolítica latino-americana e suas crises tão dramáticas. Consideram os distintos aspectos da neutralidade, e em especial os efeitos do negacionismo e sua influência na psicanálise.

## Identidade – instabilidade

A erótica não deixa de nos fazer falar – por suas errâncias, suas equivocidades, que a afastam das linearidades. Assim nos informamos sobre ela. Na própria etimologia, encontramos a derivação: *errante, errar*. Eros é o deambular (Barthes, 1977/2002). Ao mesmo tempo, delimita o que faz errar, ou seja, faz fracassar o que se sabe.

Nesse ponto fica pensar o sujeito e a erótica a partir de categorias estáveis como a identidade. O que significa o eu consciente estar disposto a revelar sua sexualidade, sendo ele talvez o último a saber o significado do que diz? – se pergunta Butler (2000).

Por outro lado, qualquer adequação que se estabiliza, ao coincidir consigo mesma, se esteriliza (Jullien, 2021). Na instabilidade, na dissidência em relação às coerências estabelecidas, podem se produzir mutações, traços diferenciais.

Benjamin via no erotismo um aspecto importante para a transformação do político. Diante do começo de uma guerra, lhe atribuiu um papel significativo no devir dos laços. Os amores, suas aventuras, seus sofrimentos falam de uma época, permitem pensá-la e resistir a ela.

Passados 10 anos do nascimento de nossa revista, chegamos à edição 21. Em cada número, contamos com uma equipe de mais de 70 colegas, de toda a região, trabalhando diretamente na construção editorial. Quem percorrer as páginas de *Calibán* poderá se dar conta da mestiçagem de línguas e saberes, da hibridação de texto e imagens, cada número sendo tratado como peça única.

Cada edição é uma nova aposta e um desafio de ampliar o umbral do que é publicável, sendo audaz nas possibilidades de questionar as coerências estabelecidas e mostrar traços diferenciais. Tentamos estimular o debate, promover leituras para vislumbrar o que ainda não se deixou identificar. Manter viva a subversão psicanalítica.

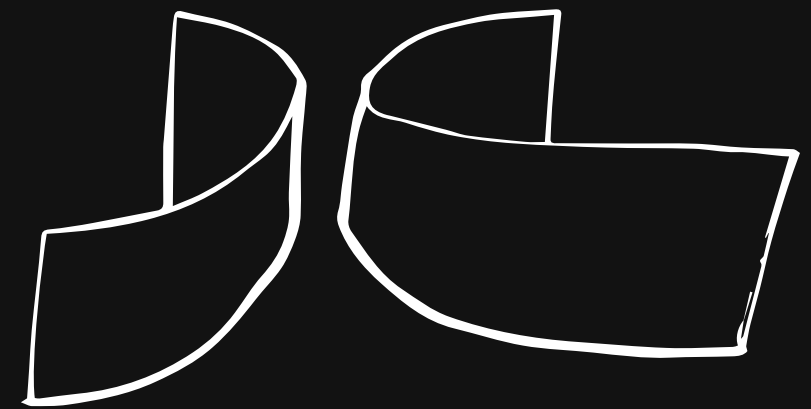
**Carolina García Maggi**

Editora, *Calibán* – RLP

## Referências

- Allouch, J. (2017). *No hay relación heterosexual*. Peele.
- Barthes, R. (2002). *Fragments de un discurso amoroso*. Siglo XXI. (Trabalho original publicado em 1977)
- Butler, J. (2000). Imitación e insubordinación de género. Em R. Giordano & G. Graham (coord.), *Grafiyas de Eros* (pp. 87-113). Edelp.
- Freud, S. (2004). Las resistencias contra el psicoanálisis. Em S. Freud, *Obras completas* (J. L. Etcheverry, trad., vol. 19, pp. 223-238). Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1925[1924])
- Freud, S. & Jung, C. (1978). *Correspondencia*. Taurus.
- Jullien, F. (2021). *Des-coincidencia: de donde viene el arte y la existencia*. El Cuenco de Plata.
- Leff, G. (2011). *Juntos en la chimenea*. Epeele.

Tradução do espanhol: Ricardo Duarte



Argumentos:  
Erótica



# “Os corpos e os prazeres” contra-atacam: Dispositivo de sexualidade, dispositivo de raça e *queer* colonial em psicanálise

*Contra o dispositivo de sexualidade, o ponto de apoio do contra-ataque não deve ser o  
sexo-desejo, mas os corpos e os prazeres.*<sup>1</sup>

Michel Foucault

## Problematizações: Além da polícia de trânsito do falo

Essa frase, que encerra o livro *A vontade de saber* (Foucault, 1976), tem uma longa posteridade entre a militância *queer*. Também valeu a Foucault uma das críticas mais severas, e provavelmente menos fundamentadas, feitas em nome da psicanálise:

Por acaso não está claro que seu contra-ataque ao dispositivo de sexualidade, com a psicanálise em seu centro, não se apoiava em nenhuma disciplina, em nenhuma prática, exceto na utopia de um corpo situado fora do sexo, cujos prazeres múltiplos não estariam reunidos sob a palmatória unificadora da castração? Esse apoio, cabe dizer, era muito fraco. Não passava de uma área de perversão, para a qual, em *A vontade de saber*, Michel Foucault dava a consistência de um ponto utópico necessário, exterior à psicanálise [...]. Essa utopia se realizava não por uma sexualidade feliz, mas por um corpo de prazeres plurais, em que as coisas do amor não constituiriam um todo unificado pelo falo castrado. (Miller, 1989)

*Ite, missa est.* O significado e as implicações de “os corpos e os prazeres” e o questionamento que dirigem às normas de gênero e sexualidade são assim descartados num só golpe, com desdém e intimidação. A ferramenta imaginária do “falo castrado” serve, mais que de palmatória, de cassetete para instaurar a ordem, e, por um hábil psicologismo, a “perversão” de Foucault se converte em condição de possibilidade de seu pensamento, reduzido a uma recusa da castração.

Esses corpos e prazeres que pululam nos bordéis onde não impera a lei do falo castrado continuam a ser inaceitáveis para muitos/as psicanalistas, que se aferram a assumir o papel de polícia de trânsito do falo e a pregar a lei da “diferença dos sexos”.

Diante de tal posição defendida em nome da psicanálise, me parece pertinente analisar essa exortação a “os corpos e os prazeres” naquilo que permite pensar, psicanaliticamente, sobre os gêneros e as sexualidades, e desconstruir as inflações imaginárias de uma psicanálise demasiado

\* Psicanalista. Professor titular do Departamento de Estudos Psicanalíticos da Universidade Paris-Cité.

1. N. do. T.: tradução de M. T. C. Albuquerque e J. A. G. Albuquerque. A tradução da citação está na p. 147 de: Foucault, M. (1988). *História da sexualidade, 1: a vontade de saber*. Graal. (Trabalho original publicado em 1976)

preocupada em vigiá-los. Mas também se trata de tentar pensar as implicações que “os corpos e os prazeres” têm para as relações sociais de raça e seus efeitos psíquicos.

Que fenômenos sociopolíticos, que relações sociais de poder “os corpos e os prazeres” possibilitam ao mesmo tempo designar e desfazer? Que silenciamentos, opressões e discriminações “os corpos e os prazeres” possibilitam identificar em metapsicologias majoritárias? Como pensar um enfoque psicanalítico a partir dos corpos e dos prazeres, e que consequências teria isso sobre a clínica e a teoria psicanalítica?

A exortação aos corpos e aos prazeres completa o programa de *A vontade de saber*. O objetivo dessa obra é realizar uma história da sexualidade no nível dos corpos, afastando-se da confusa e polissêmica noção de “sexo”, à qual se aplica um exame arqueológico e genealógico. No sintagma *sexo-desejo*, os termos se associam num duplo sentido: na desejabilidade do sexo, que impõe a cada um/a o mandamento de conhecê-lo para se compreender a si mesmo/a, mas também numa hipótese repressiva, que Foucault contesta.

Trata-se, assim, de revelar o dispositivo de sexualidade nos dois pilares que o sustentam:

1) A regulação das sexualidades e sexuações se fundamenta na ideia de que a verdade do sujeito está vinculada aos discursos (próprios e leigos, mas também doutos e disciplinares) sobre sua sexualidade. O discurso sobre a sexualidade é um dos principais agentes de controle social, que dá origem ao indivíduo nas sociedades disciplinares. *A vontade de saber* pretende fazer uma história do desejo de verdade sobre a sexualidade, dessa *scientia sexualis* baseada na confissão.

2) O segundo princípio do dispositivo de sexualidade consiste na ideia de que o poder é exercido somente através da repressão. Ao sistema de poder jurídico-monárquico centralizado e unificado que proíbe, reprime e age por meio da lei, Foucault opõe o sistema disciplinar de disseminação de micropoderes, que valoriza, multiplica e faz proliferar aquilo sobre o que age, e é exercido através da norma. O conceito foucaultiano de poder desenvolvido em *Vigiar e punir* (1975) e depois em *A vontade de saber* (1976) refuta, portanto, o paradigma jurídico único da repressão, modelo inadequado para dar conta das estratégias de normalização na base do poder disciplinar. Na sequência, Foucault questiona a noção psicanalítica de desejo e seus traços de infração, lei e proibição, que a inscrevem nessa hipótese repressiva, cuja discursividade os corpos e os prazeres pretendem romper.

De acordo com Foucault, se de fato aconteceu uma transição da lei e do regime de soberania para a norma e o regime de disciplina, desde o século XIX, no entanto, houve um esforço teórico para reinstalar o tema da sexualidade no sistema da lei, da soberania e da ordem simbólica, esforço em que Foucault inscreve a psicanálise. Esta aparece, portanto, como outro elemento dentro do grande dispositivo de saber-poder constituído sobre o sexo. A psicanálise não libera a sexualidade; antes,

lhe impõe um maior controle, ao exercer um poder disciplinar sobre ela e seguir usando o paradigma do poder monárquico-jurídico para promover um levantamento da repressão. Assim, a psicanálise oferece a expressão mais pura ao princípio de que a verdade do sujeito está no discurso sobre sua sexualidade. E o senhor J.-A. Miller segue lembrando isso a todos os dissidentes de sexualidade e gênero.

Por conseguinte, essa discursividade outra, articulada pelos “corpos e prazeres”, me parece suscetível de inspirar uma psicanálise desejosa de se retirar do dispositivo de sexualidade ao qual Foucault a limita. Vou tentar, então, refletir sobre as mudanças introduzidas pelos corpos e prazeres na escuta psicanalítica do político no psíquico, a partir de dois campos: os gêneros e sexualidades, e a raça.

### **Pervertendo os regimes discursivos: Corpos e prazeres na boca**

Vou começar apresentando uma questão central na concepção dos corpos e dos prazeres: a exortação foucaultiana se refere a práticas sexuais ou aos discursos que as acompanham, condicionam sua aparição e dão conta delas? Trata-se aqui de realidades, ontologizadas, ou de modos de discursividade?

Várias vezes, Foucault afirma em *A vontade de saber* (1976) que a história da sexualidade deve ser desenvolvida primeiro a partir do ponto de vista de uma história dos discursos, do que se diz sobre ela. Anos depois, Foucault (1984/1994b) define com mais precisão essa relação entre práticas e discursos através da ideia de problematização:

Que fique claro que não faço uma história dos costumes, dos comportamentos, uma história social da prática sexual, mas uma história da maneira com que o prazer, os desejos, os comportamentos sexuais foram problematizados, refletidos e pensados na Antiguidade em relação a uma certa arte de viver. [...] Problematização não quer dizer representação de um objeto preexistente, nem tampouco a criação pelo discurso de um objeto que não existe. É o conjunto das práticas discursivas ou não discursivas que faz alguma coisa entrar no jogo do verdadeiro e do falso e o constitui como objeto para o pensamento (seja sob a forma da reflexão moral, do conhecimento científico, da análise política etc.).<sup>2</sup> (pp. 669-670)

Desse modo, se considerarmos os corpos e os prazeres como uma discursividade, não será problemático o alcance dessa discursividade? Ao estendê-la aos corpos, Foucault, passando da episteme ao dispositivo, a converte numa discursividade que diz respeito não só aos significantes linguísticos. Contudo, aí está uma forma de entender a transição que Foucault faz da arqueologia para a genealogia. O objetivo da arqueologia era descrever a transformação dos tipos de discurso e suas modalidades, e historicizar os procedimentos de nomeação e classificação. Embora Foucault pareça ter abandonado o tema dos discursos depois de 1971, a favor de uma análise das práticas e estratégias, passando assim a uma “dinastia do saber”, ele mantém constante a análise das relações entre os discursos e as condições sociais, políticas e econômicas de sua aparição.

Os dispositivos, o poder e a resistência têm uma base discursiva, ou seja, as modalidades de governamentalidade nunca estão dissociadas de modalidades de verificação. Dito de outro modo, e talvez em termos psicanalíticos, não existem práticas prévias a um espaço de discurso: são es-

2. N. do T.: tradução de E. Monteiro e I. A. D. Barbosa. A tradução da citação está nas pp. 241-242 de: Foucault, M. (2006). O cuidado com a verdade. Em M. Foucault, *Ditos e escritos* (vol. 5, pp. 240-251). Forense Universitária. (Trabalho original publicado em 1984)

sencialmente os discursos que permitem sua emergência, dão sentido a elas e as erigem em práticas inteligíveis. Esses discursos podem ser diretamente linguísticos, mas também plurais, no mesmo sentido que Foucault (1981/1994a) confere ao dispositivo, definido como uma rede com elementos decididamente heterogêneos de “discursos, instituições, disposições arquitetônicas, decisões regulamentares, leis, medidas administrativas, enunciados científicos, propostas filosóficas, morais e filantrópicas, enfim, o dito e o não dito” (p. 299).

Portanto, meu propósito aqui é ressaltar que o dispositivo é também e fundamentalmente discursivo; contra-atacá-lo implica meios discursivos e a introdução de resistências discursivas.

O chamado foucaultiano a “os corpos e os prazeres” adquire, assim, um significado preciso. Opor os corpos e os prazeres ao sexo-desejo significa propor, como resistência e a partir do poder que investe e torna possíveis certos discursos sobre o corpo, outros discursos, que os contraçam.

E isso não deixa de lembrar a irredutível discursividade que está na base do gênero, definido por Judith Butler (2005) como “o meio discursivo/cultural pelo qual ‘a natureza sexuada’ ou ‘um sexo natural’ é produzido e estabelecido como ‘pré-discursivo’, anterior à cultura, uma superfície politicamente neutra sobre a qual age a cultura”<sup>3</sup> (p. 69).

Vou apresentar a pergunta principal desta reflexão nestes termos: como a agentividade dos corpos e dos prazeres intervém na discursividade da teoria psicanalítica, que relações de poder e resistência estão em jogo aqui na instituição psicanalítica, e que efeitos de subjetivação essa discursividade de resistência pode produzir na teoria e na clínica analítica?

Notemos, primeiro, que esse contra-ataque dos corpos e dos prazeres ao dispositivo de sexualidade provém do interior do próprio dispositivo. Para Foucault, o poder é um conjunto de relações entre “sócios”, uma conduta que dá lugar a estratégias de poder, mas que também abre um campo de respostas e estratégias de resistência. Logo, não há exterioridade ao poder: as resistências discursivas não são anteriores nem transcendentais ao poder; antes, são coextensivas a ele. Resistir não é negar nem reprimir, mas criar, transformar e participar ativamente nos processos de poder: no cerne das relações de poder estão liberdades resistentes, estratégias de luta, que são os limites e condições das estratégias de poder.

O chamado foucaultiano aos corpos e aos prazeres pretende, assim, historicizar o discurso único do sexo-desejo, que estabelece um caminho obrigatório (binário, hétero e ciscêntrico) do gênero à sexualidade. Continua a ser verdade que a sexualidade se estrutura por normas que assumem uma teleologia natural heterossexual e que, por sua vez,

3. N. do T.: tradução de R. Aguiar. A tradução da citação está na p. 25 de: Butler, J. (2003). *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. Civilização Brasileira. (Trabalho original publicado em 1990)



View of the exhibition "Modus vivendi" at La Virreina Centre de la Imatge Barcelona (Spain), 2015. Photographer: Pep Herrero © Sophie Calle / ADAGP, Paris 2023. Courtesy Perrotin

produzem minorizações e vulnerabilizações. O discurso resistente dos corpos e dos prazeres permite, portanto, desnaturalizar e dessencializar essas normas, mostrá-las como procedentes de uma história e uma discursividade particulares, as do sexo-desejo. Além de *A vontade de saber*, em 1984, Foucault analisa as “práticas pelas quais os indivíduos foram levados a prestar atenção a eles próprios, a se decifrar, a se reconhecer e se confessar como sujeitos de desejo”<sup>4</sup> (p. 11). No entanto, não se trata aqui do sexo-desejo, mas de formas de subjetivação da Antiguidade grecoromana, formas de relação consigo mesmo e discursos que as acompanham. Essas práticas de si se distinguem da hermenêutica de si implicada no sexo-desejo, que por conseguinte se revela historicamente situada. Essa limitação diacrônica do sexo-desejo também é sincrônica: em outros textos de 1984, Foucault promove práticas e discursividades dos corpos e dos prazeres em pleno contexto do sexo-desejo, perpetuando o chamado a dessexualizar o prazer, desgenitalizar os corpos (por meio do “*devir gay*”, do BDSM ou do *fist-fucking*<sup>5</sup>) e conceber a sexualidade além da identidade sexual.

### Por uma psicanálise incorporada e lúbrica

O regime discursivo dos corpos e dos prazeres me parece particularmente interessante para o que chamo de *psicanálise menor*, segundo o modelo de literatura menor definido por Gilles Deleuze e Félix Guattari (1975). Uma literatura menor não é escrita numa língua menor, mas redigida por uma minoria numa língua maior: a língua é desterritorializada, como é o caso do alemão para os/as autores/as judeus/júdiás de Praga. Da mesma forma, uma psicanálise menor procura desterritorializar a linguagem psicanalítica maior: examina que uso se pode fazer das noções psicanalíticas maiores no caso específico das minorias clínicas – de gênero, classe ou raça. Essa psicanálise menor propõe a questão de saber se as noções analíticas são suscetíveis de universalização ou se

4. N. do T.: tradução de M. T. C. Albuquerque. A tradução da citação está na p. 11 de: Foucault, M. (1998). *História da sexualidade, 2: o uso dos prazeres*. Graal. (Trabalho original publicado em 1984)

5. Ver, por exemplo, Foucault (1984/2001b, 1978/2001c, 1982/2001e).

sua situação histórica não limitaria sua extensão à particularidade do sujeito branco, ocidental, com frequência “masculino”, de classe média ou privilegiada, heterocêntrico e ciscêntrico.

A segunda característica das literaturas menores é uma dimensão predominantemente política, pela qual cada assunto individual se conecta imediatamente com o político: uma psicanálise menor tem o objetivo de inscrever qualquer questão subjetiva no espaço social, histórico e político do sujeito.

Na literatura menor, a terceira característica é não haver uma enunciação individuada separada de uma enunciação coletiva: “O que o escritor sozinho diz, já constitui uma ação comum, e o que ele diz ou faz, é necessariamente político, ainda que os outros não estejam de acordo” (p. 31). Uma psicanálise menor procura, então, considerar como um dizer ou um agir individual, subjetivo, pode corresponder a uma ação comum. Nessa psicanálise menor, assim como na literatura menor, a escura é aplicada aos “agenciamentos coletivos da expressão”<sup>6</sup> (p. 33).

Essa psicanálise pretende realizar uma minorização da linguagem maior da psicanálise ou de seus usos hegemônicos: o regime discursivo dos corpos e dos prazeres lhe permite desterritorializar a linguagem da psicanálise maior, politizá-la e inscrevê-la numa enunciação coletiva.

Contudo, isso não significa que essa discursividade analítica dos corpos e dos prazeres transcenda o gênero: as atribuições de gênero existem e expõem os que escapam delas a uma vulnerabilidade maior. Abandonar o regime discursivo do sexo-desejo para o dos corpos e dos prazeres possibilita a essa psicanálise menor não perpetuar a vulnerabilidade operada pelas prescrições majoritárias de gênero e sexualidade.

Toda a questão que se coloca aqui é a da descrição diante da prescrição: em seus modelos teóricos e em seus efeitos clínicos, a psicanálise é simplesmente descritiva das modalidades de subjetivação, das disposições de gênero, das configurações historicamente situadas das sexualidades e das sexualidades, ou se torna prescritiva de um modo único de subjetivação, excluindo a variedade e relegando-a à patologia? Recorrer à discursividade do sexo-desejo é reduzir o ininteligível da sexualidade, da multiplicidade psíquica e do enigma do sexual-infantil à familiaridade do binário de gêneros, da unidade do sexo, do desejo e da lei jurídica. Em contrapartida, a discursividade dos corpos e dos prazeres permite à psicanálise seguir escutando o ininteligível que as configurações antropológicas contemporâneas apresentam para modelos de inteligibilidade histórica e culturalmente definidos.

Essa inteligibilidade do sexo-desejo define as rígidas prescrições de subjetivação feitas por incontáveis psicanalistas. Na França, por exemplo, além das ineptas bravatas midiáticas sobre o Pacte Civil de Solidari-

6. N. do T.: tradução de J. C. Guimarães. A tradução das citações está nas pp. 27-28 de: Deleuze, G. & Guattari, F. (1977). *Kafka: por uma literatura menor*. Imago. (Trabalho original publicado em 1975)

té (PaCS),<sup>7</sup> o casamento igualitário ou a homoparentalidade,<sup>8</sup> os discursos “psicanalíticos” – que se pretendem mais “científicos” ou “acadêmicos” – reproduzem os tópicos mais batidos com uma roupagem de eterna metapsicologia. Exemplos do que chamo de *insultos diagnósticos* são infelizmente numerosos na literatura analítica. Certas noções analíticas, literalizadas, prescrevem uma performatividade de gênero, atribuindo um itinerário específico ao desenvolvimento psíquico – desde a primeira mamada até a cópula marital. Essa trajetória serve antes de explicação da adversidade ou da infelicidade com que se deparam os/as que escapam dela. Assim, a homossexualidade continua a ser definida por alguns/algumas como imaturidade sexual (incapacidade de integrar a corrente emocional edípica), regressão pós-edípica, síndrome depressiva que busca uma compensação narcísica ou psicose que reconstrói a realidade de maneira delirante (Bergeret, 2003). Essa “falha narcísica precoce” provém de uma “fixação infantil à mãe [...] que põe o sujeito num estado de trauma narcísico” (Gérard, 2003, p. 115). Para outros, a homossexualidade é uma “impostura perversa” (André, 1993): a lésbica pretende dar seu pênis imaginário ao objeto para ocultar sua carência (Julien, 2000), e assim confirma ao mesmo tempo a castração do homem e sua própria não castração. Se a homossexualidade masculina parece muitas vezes paradigmática da renegação que constitui a perversão, a homossexualidade feminina, mediante o desafio, perpetra ao mesmo tempo uma negação e uma prova da lei fálica, “um hino ao falo” (Reznik, 2006, p. 45). Essas formas de atender pacientes *gays* ou lésbicas mostram, sob uma lente de aumento, as vicissitudes do tratamento da clínica em certos escritos analíticos: a-historicidade, permanência de nosografias antiquadas, patologização<sup>9</sup> e esquecimento da singularidade do/a analisante, em benefício de uma teoria generalizadora.

A mesma normatividade predomina em 90% dos escritos de analistas sobre transidentidades. Usando a noção de “transexualismo” (“transtorno de identidade de gênero” ou “disforia de gênero”, segundo diferentes versões do DSM), esses discursos definem um perfil, o do/a “transexual”, que deve surgir assim em todo encontro analítico. A maioria dos estudos analíticos se desenvolvem em duas direções: um freudismo norte-americano medicalizado, que institui um acesso à redesignação regulado e condicionado por garantias de conformidade de gênero,<sup>10</sup> e um lacanismo justiceiro, que critica o forçamento da realidade por parte da medicina.<sup>11</sup> Embora os/as freudianos/as procurem identificar os/as “verdadeiros/as transexuais”, os/as únicos/as a quem se concede um acesso protocolado à transgenitalização, a vertente lacaniana, mais categórica, apresenta liturgicamente o diagnóstico de psicose. Nas trilhas do mestre, a abordagem de muitos/as lacanianos/as não passa de variações sobre o mesmo tema: um considera a “transexualidade” uma identificação psicótica simbiótica do menino com a mãe por “forclusão do Nome-do-Pai” (Safouan, 1974), outro a situa no limite entre a psicose e a perversão (Dor, 1987), um terceiro a transforma no paradigma da identidade sexual patológica que caracteriza toda organização psicótica (Dor, 1987), e muitos/as expulsam os sujeitos trans para “fora do sexo” (Frignet, 2000; Millot, 1983; Morel, 2004), por sua recusa a reconhecer o falo simbólico (Frignet, 2000). Numa

7. União civil entre casais possivelmente do “mesmo” sexo. Lei votada na França em 1999 e acompanhada por inúmeros sermões de psicanalistas que condenavam a ameaça à civilização encarnada por essa lei.

8. Ver, por exemplo, Anatrella (1998a, 1998b, 1999, 2005), Balmory (2013), Flavigny (1999), Korff-Sausse (1999), Legendre (1997, 2001), Lesourd (1999), Magoudi (1997), Schneider (2002), Schneider e Mongin (2002), Winter (2000, 2010) e Winter e Vacquin (2012).

9. Ver, por exemplo, Bergeret (2003), Botella (1999), Boucherat-Hue (2002), Bourdellon (2003), Gérard (2003), Pommier (2002), Roudinesco (2002) e Torres et al. (2010).

10. É o que foi instituído por Stoller (1968) e continuado na França por Colette Chiland (1997, 2003, 2005).

11. Seguindo a análise de Lacan sobre a confusão entre órgão e função, no seminário ...*Ou pior* (2011), e suas intervenções com pacientes trans – transcritas em Lacan (1992, 1996) –, vários/as autores/as franceses/as retomaram a concepção de “transexualismo” como forclusão do Nome-do-Pai. Ver Czermak (1996a, 1996b, 1998), Dor (1987), Frignet (2000), Morel (2004) e Safouan (1974).

hábil junção de evolucionismo sexual e lembrete da Ordem simbólica, a perversão ou a psicose servem para dar conta, por regressão, fixação, excisão ou exclusão, dos fracassos na via libidinal normalizada do sexo-desejo.

Perpetuando um abuso teórico, clínico e ideológico preocupante, essas metapsicologias partem de visões essencializadas dos sexos e dos gêneros, e repetem os dogmas de uma masculinidade e de uma feminilidade supostamente fundadas, de maneira evidente, no biológico ou no simbólico, ou de uma concepção historicizada do falo, do gozo, das sexuações e das sexualidades. Assim, se esforçam por aplicar, a todo custo, instrumentos teóricos imutáveis e inquestionáveis a situações que escapam a sua normatividade e apresentam o interesse clínico de desconstruir as identidades de gênero: práticas e discursos de “corpos e prazeres” que a perspectiva do “sexo-desejo” torna ininteligíveis.

A questão principal é então como escutar os sujeitos minorizados e não binários sem reduzi-los às categorias hipertrofiadas de uma metapsicologia do sexo-desejo: o Édipo, o Nome-do-Pai, o falo, o *Penis-neid*, o gozo fálico e o outro gozo, e inclusive os homens e as mulheres (como categorias imaginárias). Propor, em psicanálise, o regime discursivo estratégico dos corpos e dos prazeres contra o do sexo-desejo equivale a conceber que a “diferença dos sexos” não existe em estado puro, nem biológica nem simbolicamente. De fato, ela não provém da observação de um único fator. O sexo biológico remete a inúmeros indicadores que se apresentam em variados graus; a unificação desses dados heterogêneos e sua redução a um só é um ato social, que produz uma percepção-interpretação da diferença de dois genitais. A “diferença dos sexos” não é psiquicamente operativa em si mesma; permanece antes inserida num sistema de oposições instituídas simbólica, social e fantásticamente. Essa simbolização pode se basear nas discursividades do sexo-desejo ou, de modo alternativo, nas dos corpos e do prazer.

Mas a “diferença dos sexos” também não existe como Simbólico irreduzível e eterno, instituindo a binaridade insuperável do fálico e do não-todo. As fórmulas lacanianas da sexuação pretendem definir posturas masculinas e femininas em relação ao falo e ao gozo. No entanto, abandonando a referência a um sexo naturalmente definido, visível na diferença anatômica, essas fórmulas invocam dois grupos universais, “os homens” e “as mulheres”, e o menos-um já sexuado, o pai da horda primitiva. Cabe perguntar em que consiste essa definição universalizada de homens e mulheres, e que compreensão e extensão recebem esses dois grupos. Onde está o traço unitário, que unifica dois grupos diferenciados dentro de uma binaridade? Não há aqui uma petição de princípio que, postulando uma binaridade de base, consiste em invocar a diferença dos sexos (a de dois grupos sexuais distintos) para explicar a diferença dos sexos (a de dois gozos distintos)? Embora a inscrição do lado homem ou mulher seja deduzida de uma sexualidade, isto é, de duas relações distintas com o gozo (gozo fálico e gozo não-todo)

que, supostamente, se encontrariam tanto em homens quanto em mulheres, o caminho procede, contudo, de uma sexualização, a de dois grupos socialmente definidos, para uma sexualidade, perpetuando assim o regime do sexo-desejo. O espaço epistemológico em que se desdobram as fórmulas da sexualização continua a ser o de uma binaridade social postulada (os dois grupos), que exclui a possibilidade de pensar o psíquico a partir da multiplicidade. E é precisamente isso o que o regime discursivo dos corpos e dos prazeres vem a desconstruir.

Uma psicanálise dos corpos e dos prazeres historicizaria, então, o Simbólico lacaniano, ao considerar que o nível simbólico está sempre irredutivelmente carregado de inflações imaginárias. As categorias habituais do Simbólico (pai, mãe, Nome-do-Pai, falo, *Penisneid* etc.) não deixam de ser portadoras de uma concepção completamente imaginária das relações sociais de um tempo e de um lugar determinados. O Simbólico poderia ser apreendido aqui, à maneira de Judith Butler (2006), como uma sedimentação de práticas sociais, um conjunto de normas cuja contingência foi obscurecida pela reificação teórica.

Considerar que a psicanálise, como teoria e prática, retome uma discursividade dos corpos e dos prazeres, mais que do sexo-desejo, implica – como quer Foucault – conceber o poder fora do regime jurídico unicamente. Para a psicanálise, trata-se então de pensar os processos de subjetivação em seu vínculo não com a lei e a repressão, mas com as normas e o poder disciplinar que produzem a função-sujeito. Isso supõe entender o desejo e os processos psíquicos além da simples negação. O que seria uma metapsicologia não baseada no negativo? Em psicanálise, esse termo designa uma série de mecanismos de fracasso: repressão, forclusão, negação, desmentido, alucinação e alucinação negativa – como destaca André Green em *O trabalho do negativo* (1993) –, mecanismos que contrariam, reprimem, negam, proíbem e suprimem. Aparece assim a questão da repressão: em termos foucaultianos, um poder não funciona apenas proibindo. É possível que essa categoria do proibido encontre outro sentido na psicanálise, que se historicize e se mostre como uma modalidade contingente do desejo?

Essa psicanálise dos corpos e dos prazeres propõe uma reflexão sobre as sexualidades e as sexualizações não binárias, não a partir da perspectiva da diferença dos sexos, mas a partir das modalidades de relacionalidade apresentadas por essas experiências. Com isso, articula não tanto uma teoria da sexualidade, mas um estudo das relações de poder e dos efeitos de domínio, subjetivos e coletivos, através dos quais um sujeito se subjetiva sujeitando-se.

Sim, porque as relações sociais de poder de gênero e sexualidade estão em intersecção com as relações sociais de poder de raça, classe e valor. Agora, que implicações teria, no que diz respeito à raça, uma psicanálise dos corpos e dos prazeres?

Os corpos e os prazeres contrariam dois tipos de poder: no que se refere aos indivíduos, trata-se do poder disciplinar; no que se refere à formação de grupos, trata-se do biopoder. E aqui entra a questão da raça. Eu gostaria agora de analisar isso retomando o estudo de Foucault num curso apresentado no Collège de France em 1975-1976, *Em defesa da sociedade* (1997).

### Raça, biopolítica e corpos sem prazeres

Ao aparecer como um dos últimos produtos da modernidade, do mesmo modo que nasce dentro do dispositivo de sexualidade, a psicanálise também se inscreve no centro da colonialidade e do capitalismo. Embora questione fundamentalmente muitos dos princípios do sistema capitalista

ou do dispositivo de sexualidade, a psicanálise com frequência se exime de investigar a forma como a colonialidade age dentro de seu dispositivo clínico ou teórico.

Além disso, enquanto os estudos de gênero (estudos de mulheres, feministas, *gays*, lésbicos, *queer*, intersexuais, trans) conseguiram rastrear múltiplas afirmações psicanalíticas binárias, heterocisnormativas, androcêntricas e às vezes até masculinistas, nas quais os preconceitos de gênero e sexualidade são evidentes, essa desconstrução não aconteceu da mesma maneira no que diz respeito à raça. Na psicanálise, a raça só aparece, digamos assim, por sua invisibilidade, por sua ausência generalizada, como que o ponto cego de um discurso analítico supostamente não situado cultural, racial e etnicamente – um discurso universal, e mesmo atemporal. A raça é, portanto, um fantasma do discurso analítico majoritário, um eixo narcísico invisível que o mantém unido, o furo em sua estrutura significante, que o produz segundo uma coerência cultural racial hegemônica. Eu diria que o discurso desenvolvido há pouco tempo por vários/as psicanalistas do hemisfério sul, retomando tanto Fanon (1952, 1959, 1961) quanto teóricos/as afrofeministas, decoloniais, pós-coloniais ou dos estudos críticos da raça e da branquitude, no Brasil, na Argentina, no Uruguai e em outros países, vem introduzindo a raça por meio de um regime dos corpos e dos prazeres.

Meu propósito aqui é mostrar como esse regime dos corpos e dos prazeres que desestabiliza a psicanálise no que se refere ao gênero também pode questioná-la no que se refere à raça, à luz da biopolítica da raça desenvolvida por Foucault no curso *Em defesa da sociedade* (1997).

Foucault explicita seu projeto no início do texto: trata-se de retomar a teoria da guerra, princípio histórico do funcionamento do poder, em relação ao problema da raça, porque – observa – “é no binarismo das raças que foi percebida, pela primeira vez no Ocidente, a possibilidade de analisar o poder político como guerra” (p. 18). A análise prossegue até o fim do século XIX, quando a luta de raças e a luta de classes se convertem nos dois esquemas que identificam as relações de força dentro da sociedade política. O objetivo desse curso, assim como de outros textos do autor da mesma época – *A hermenêutica do sujeito* (2001a), curso apresentado em 1981-1982, “O sujeito e o poder” (1982/2001d) etc. –, é refinar a definição do poder, lançar luz sobre duas formas de poder que escapam ao poder soberano: o poder disciplinar e o biopoder. O primeiro, nova mecânica do poder que aparece nos séculos XVII e XVIII, diz respeito aos corpos e têm por objetivo aumentar tanto as forças sujeitadas quanto “a força e a eficácia daquilo que as sujeita” (p. 32). De acordo com Foucault, esse poder disciplinar e os sujeitos que produz são contemporâneos à ideia de que a guerra constitui o tecido ininterrupto da história, age sobre a sociedade e a divide ao modo binário de uma “luta de raças”<sup>12</sup> (p. 51). As diferenças étnicas, linguísticas e de civilização são a base de uma concepção da sociedade como “conflito entre raças”.

A primeira transcrição biológica dessa luta permanente entre raças se articulou, no século XVII, sobre os movimentos das nacionalidades na Europa, suas lutas contra os grandes aparelhos estatais e a política de colonização europeia. A segunda transcrição, diz Foucault, se centrou, no século XIX, no tema da guerra social: conflito de raças e luta de classes. Desenvolve-se então um discurso biológico-racial, discurso de um poder centralizador constituído em torno de uma raça que detém o poder e sustenta uma norma diante dos que ameaçam a herança biológica. O discurso da degeneração e as instituições que põem em movimento o discurso da luta entre raças como princípio de eliminação, segregação e normalização da sociedade seguem de mãos dadas. A temática racista se converte numa estratégia global dos conservadorismos sociais e funda um racismo de Estado, “racismo que uma sociedade vai exercer sobre ela mesma, sobre os seus próprios elementos, sobre os seus próprios produtos; um racismo interno, o da purificação permanente, que será uma das dimensões fundamentais da normalização social”<sup>13</sup> (p. 53).

Em oposição à contra-história revolucionária que transforma o discurso da luta de raças em luta de classes, aparece um contradiscurso reacionário, biológico-médico e pós-revolucionário de luta pela vida. Esse discurso promove uma sociedade monista ameaçada por elementos heterogêneos, estrangeiros e infiltrados, cuja integridade, superioridade e pureza de raça deve ser protegida pelo Estado. Assim, no século XIX a ideia da pureza racial substituiu a ideia da luta entre raças do século XVIII.

Portanto, o racismo não é, afirma Foucault, um acidente da política antirrevolucionária do Ocidente, mas sua contrapartida irredutível:

O racismo é, literalmente, o discurso revolucionário, mas pelo avesso. [...] À custa de uma transferência que foi a da lei para a norma, do jurídico para o biológico; à custa de uma passagem que foi a do plural das raças para o singular da raça; à custa de uma transformação que fez do projeto de libertação a preocupação da pureza, a soberania do Estado assumiu, tornou a levar em consideração, reutilizou em sua estratégia própria o discurso da luta das raças. A soberania do Estado transformou-o assim no imperativo da proteção da raça.<sup>14</sup> (p. 71)

Segundo Foucault, o racismo de Estado adotou duas formas principais: o nazismo o reinscreveu na lenda das raças em guerra, e o regime soviético tornou o inimigo de classe um perigo biologizado, o do doente, desviado ou louco.

Notemos que Foucault limita seu discurso à Europa, parecendo deixar de lado a produção, mediante a escravidão e o regime colonial, da noção de raça e do racismo além desse etnocentrismo. Esse não era seu propósito, uma vez que afirma claramente, em 4 de fevereiro de 1976, que não pretende fazer uma história do racismo no sentido geral e tradicional do termo, mas analisar a emergência de uma discursividade própria do Estado, suas instituições e seus mecanismos de poder. No entanto, Foucault assinala os efeitos da prática colonial nas estruturas jurídico-políticas ocidentais, pelas quais o Ocidente pôde “praticar também em si mesmo algo como

12. N. do T.: tradução de M. E. Galvão. A tradução das citações está nas pp. 26, 42 e 49 de: Foucault, M. (1999). *Em defesa da sociedade: curso no Collège de France, 1975-1976*. Martins Fontes.

13. N. do T.: tradução de M. E. Galvão. A tradução da citação está na p. 73 de: Foucault, M. (1999). *Em defesa da sociedade: curso no Collège de France, 1975-1976*. Martins Fontes.

14. N. do T.: tradução de M. E. Galvão. A tradução da citação está nas pp. 95-96 de: Foucault, M. (1999). *Em defesa da sociedade: curso no Collège de France, 1975-1976*. Martins Fontes.

uma colonização, um colonialismo interno”<sup>15</sup> (p. 89). Indiretamente, trata-se aqui de mostrar que a colonização é central na constituição de um tipo particular de poder na Europa, que não só se inscreve na relação da Europa com os territórios fora de suas fronteiras, mas também funda mecanismos de poder com numerosos efeitos sobre as próprias sociedades europeias. E isso tem efeitos psíquicos irredutíveis dentro e fora da Europa.

No século XIX, o tema da raça foi retomado num racismo de Estado, através do investimento do vivo pelo poder, uma espécie de “estatização do biológico”. De fato, de acordo com Foucault, de forma paralela e contemporânea às tecnologias disciplinares, surgem tecnologias biopolíticas: as primeiras asseguram a distribuição espacial dos corpos individuais, aumentam sua força, os treinam, os vigiam e inventam uma anátomo-política do corpo humano; as segundas se dirigem ao homem vivo, ao homem-espécie, regulam os processos de natalidade, mortalidade e longevidade, e definem uma biopolítica da espécie humana. Tecnologias de adestramento e mecanismos disciplinares do poder se articulam assim com tecnologias de segurança e mecanismos de regulação da população.

A sexualidade, foco das doenças individuais e núcleo da degeneração, representa o ponto de articulação do corpo e da população, numa sociedade de normalização em que se cruzam a norma da disciplina e a da regulação. Portanto, a sexualidade enquanto centro do dispositivo de sexualidade comporta muito mais que as relações sexuais e o sexo. Em outras palavras, o dispositivo de sexualidade é também, de maneira interseccional, o que chamo de *dispositivo de raça*: envolve e determina relações sociais de poder de raça. Do mesmo modo que o sexo-desejo está no centro do poder disciplinar, ele constitui a base do biopoder articulado em torno da raça. E aqui aparece de novo o valor subversivo e desconstrutivo dos corpos e dos prazeres.

Segundo Foucault, o surgimento do biopoder é o que permite inscrever o racismo nos mecanismos do Estado, de maneira que “não haja funcionamento moderno do Estado que, em certo momento, em certo limite e em certas condições, não passe pelo racismo”<sup>16</sup> (p. 227). O evolucionismo, entendido no sentido amplo de hierarquia das espécies, de luta pela vida e de seleção, se converte na forma central de pensar as relações no âmbito da colonização e através dos genocídios colonizadores. O massacre de populações e civilizações se torna a condição de manutenção da civilização europeia. Só o racismo permite introduzir um corte entre o que deve viver e o que deve morrer, estabelecer uma cesura de tipo biológico no seio da sociedade e fazer com que a morte

15. N. do T.: tradução de M. E. Galvão. A tradução da citação está na p. 121 de: Foucault, M. (1999). *Em defesa da sociedade: curso no Collège de France, 1975-1976*. Martins Fontes.

16. N. do T.: tradução de M. E. Galvão. A tradução da citação está na p. 304 de: Foucault, M. (1999). *Em defesa da sociedade: curso no Collège de France, 1975-1976*. Martins Fontes.

(física, social, política) do/a outro/a, da “raça má”, da “raça inferior” (ou do “degenerado”, do “anormal”), seja a condição de um reforço da espécie. É o que Foucault já desenvolvia no primeiro volume da *História da sexualidade* (1976): a temática do sangue sustenta o tipo de poder exercido por meio do dispositivo de sexualidade, de uma política de povoamento, família, casamento e hierarquia social destinada a proteger a pureza do sangue e o triunfo da raça. Pois bem, foi uma “honra política para a psicanálise” (p. 198) ter se dissociado da neuropsiquiatria degenerativa, dando como princípio à sexualidade a lei da aliança, da proibição do incesto e do Pai-Soberano. Ao se situar “em oposição teórica e prática ao fascismo”<sup>17</sup> (p. 198), a psicanálise se desvinculou do racismo de Estado.

Contudo, como Foucault ressalta em *A vontade de saber*, a psicanálise não pensa o dispositivo de sexualidade segundo as formas de poder que lhe são contemporâneas. Nem pensa, acrescentaria eu, o dispositivo de raça que proponho como contemporâneo e consubstancial ao dispositivo de sexualidade. Essas formas de poder são o poder disciplinar (com consequências para os gêneros e as sexualidades) e o biopoder (com consequências para a raça). Os corpos e os prazeres, esta é minha hipótese, permitem pensar ambos os poderes e articular uma resistência aos dois.

Já ressaltai como eles possibilitam desconstruir, no discurso psicanalítico, o sexo-desejo e o poder disciplinar que constitui gêneros e sexualidades a partir de um binarismo cis-heterocêntrico. Vejamos agora como o regime discursivo dos corpos e dos prazeres pode revelar e subverter a maneira como o biopoder e seu dispositivo de racialização dos corpos agem na psicanálise.

### Metapsicologia da raça: O sexual e o racial-infantil

Considerar o biopoder e a centralidade do racismo é pensar de outro modo o sexual-infantil, definindo-o também em termos de raça. Levar em conta a invenção da raça no Ocidente tem efeitos irredutíveis sobre a metapsicologia e a forma de pensar as subjetivações como sujeições a normas de gênero, sexualidade, raça e classe.

Todavia, não se trata aqui de fazer uma metapsicologia do racismo ou do sujeito racista, o que levaria ao risco de redução a generalizações. Quando nos centramos em mecanismos psíquicos globais do racismo – como processos de identificação projetiva, clivagem, negação do outro, negação da diferença, castração, projeção do gozo roubado –, perdemos a singularidade de cada situação. Sobretudo, perdemos a dimensão política da questão: intrapsicologizar e metapsicologizar o racismo acaba despolitizando a raça enquanto sistema de classificação hierarquizada dos grupos humanos.

Além disso, e junto com essa despolitização, uma metapsicologia do racismo termina por considerá-lo um produto de indivíduos, isolados, possivelmente patologizados, o que nega as relações sociais de poder de raça e o fato de que o racismo é um sistema.

Vou usar aqui o regime discursivo dos corpos e dos prazeres, no que revela sobre o dispositivo de raça, para propor, além de qualquer metapsicologia do racismo ou do sujeito racista, uma metapsicologia baseada no racismo como sistema, como estrutura, como instituição social e historicamente situada, e invisibilizada enquanto tal. Tomando a raça como centro, essa metapsicologia pretende descentrar-se do provincianismo branco europeu; pretende performar relocações e deslocamentos, que são, a meu ver, o próprio sentido do movimento metapsicológico.

17. N. do. T.: tradução de M. T. C. Albuquerque e J. A. G. Albuquerque. A tradução das citações está nas pp. 140-141 de: Foucault, M. (1988). *História da sexualidade, 1: a vontade de saber*. Graal. (Trabalho original publicado em 1976)

Toda metapsicologia deve permanecer deslocalizada: seu único objetivo é perpetuar um deslocamento constante, a fim de não se enrijecer em doutrina ou dogma.

Essa metapsicologia também pretende lançar luz sobre o modo como a metapsicologia habitual (freudiana, lacaniana, winnicottiana etc.) não está descentrada: centra-se num sujeito historicamente situado, inteiramente preso à certeza de que para ele a raça não existe, e que por isso desqualifica, excluindo-os/as, aqueles/as para quem a raça é uma questão central que estrutura sua vida cotidiana. Trata-se, portanto, de não seguir invisibilizando ou desescutando, no dispositivo psicanalítico, os efeitos da biopolítica da raça de ontem e de hoje.

Primeiro, é preciso definir o que entendo por *raça*. Ao contrário da categorização biológica plural de “raças”, teorizada no século XIX, a raça não se refere a nenhum pertencimento fenotípico e naturalizado, mas a relações sociais de poder; não é biológica nem ontológica, e *sim* relacional. A raça não caracteriza um indivíduo ou um grupo separado, mas sempre remete a uma relação. É um princípio de divisão e articulação do corpo social. É uma construção social, o resultado da categorização e hierarquização das populações segundo suas línguas, culturas, práticas, religiões e interesses econômicos na divisão internacional do trabalho. Falar de raça ou de racialização é, portanto, desviar o olhar dos grupos divididos para o princípio da divisão. Isso tem raízes numa história antiga que parece preciso recordar.

Convém, pois, estabelecer uma dupla genealogia da raça na modernidade: na Península Ibérica, de forma religiosa, a partir da (re)Conquista e das imposições da Inquisição, mas também no movimento de expansão colonial rumo às Américas e nas necessárias hierarquizações de populações que o fundamentaram. A raça é uma invenção europeia contemporânea aos reinos árabes (muçulmanos e judeus) da Península Ibérica e, posteriormente, à (re)Conquista. A adoção dos Estatutos de Limpeza do Sangue no século XV regulamentou o acesso às promoções sociais estabelecidas por alianças matrimoniais: os descendentes de um/a antepassado/a convertido/a ficavam excluídos dessa possibilidade. Mais que diretamente nas crenças ou em qualquer criptojudaísmo ou criptoislamismo, a recusa se baseava na presença de sangue judeu ou muçulmano na ascendência. Tratava-se, assim, da primeira naturalização da raça.

A Espanha de Isabel de Castela e Fernando de Aragão, vituperada na Inglaterra, na França e na Itália como reino bastardo, mourisco, africano e “judeizado”, teve que levar a cabo esses expurgos internos para se enobrecer: tratava-se de decidir quem podia ser sujeito do rei. Os julgamentos da Inquisição definiram, então, os que não podiam: a presunção de culpabilidade, mais que na prática de ações heréticas ou sacrilégios verbais, se assentava sobretudo na genealogia dos indivíduos. Retrocedendo-se até o/a tatatatataravô/ó não cristão/ã de um sujeito (ou seja,

uma sexagésima quarta parte na ascendência), podia-se atestar a transmissão pelo sangue da *mácula*, uma mancha religiosa.

A conquista dos impérios asteca e inca no México e no Peru deu lugar a uma regulação similar dos frutos das uniões hispano-ameríndias. Mais que uma simples organização das uniões ou da promoção social, na América a raça justificou a divisão do trabalho (semiescravidão ou escravidão) e o tratamento atroz recebido pelos indígenas e pelos/as deportados/as africanos/as. Sua condição de inferioridade podia ser fundada na religião, na metafísica, na moral e depois na hierarquia dos povos, na “ciência” e na missão civilizadora da Europa. A raça se biologizou nos séculos XVIII e XIX, quando a comunidade acadêmica se apropriou do termo – que inicialmente designava uma linhagem ou uma família – e o tomou como base para classificar os povos do mundo. Esses avanços “científicos” legitimaram a divisão desigual de favores e privilégios entre os sujeitos das metrópoles europeias e os das colônias, os descendentes de brancos/as e os de indígenas. Mais tarde, os “zoológicos humanos” das Exposições Universais, as representações histriônicas da diferença física e cultural, a literatura, a imprensa, os cartões-postais, o cinema e, de maneira mais global, as produções socioeconômicas popularizaram a raça e a inscreveram nas representações coletivas.<sup>18</sup>

Enquanto na Europa floresciam as teorias de Gobineau sobre a inevitável decadência da mestiçagem, as de Le Bon sobre a desigualdade das raças e as de Vacher de Lapouge sobre a eugenia, as políticas para atrair imigrantes europeus/europeias à América aplicavam essa engenharia social literalmente. Em repúblicas como a Argentina, o Uruguai e o Brasil, o branqueamento civilizatório foi acompanhado do extermínio de populações ameríndias e afrodescendentes.

Esse darwinismo social deu lugar a múltiplas leis sobre a raça (como as leis Jim Crow de segregação nos Estados Unidos e o aparelho jurídico da Alemanha nazista, da França de Vichy e da África do Sul) e culminou, em solo europeu, com a atrocidade do genocídio judeu e cigano. A Shoah parecia marcar um retorno do que tinha sido reprimido fora das fronteiras europeias. Reatualizava o que tinha sido criado na Europa no século XV, tinha ocasionado as piores crueldades nas colônias e se reproduzia em solo europeu: a raça.

O antissemitismo europeu é, portanto, a matriz do racismo moderno, é a base da essencialização, naturalização e atemporalidade da criação da raça no Ocidente cristão. No entanto, não se trata aqui de definir uma raiz das dominações de raça, mas de inscrever a racialização específica do mundo atual numa história do Ocidente. É inegável que a desumanização e o tratamento monstruoso infligido aos/as afrodescendentes durante mais de cinco séculos, cujos efeitos ainda se fazem sentir hoje em dia, concentram aspectos inéditos da criação da raça. Negrofobia e antissemitismo têm suas próprias especificidades, e nenhum deles pode por si só constituir uma origem da raça. Esses racismos se articulam de forma particular na história do Ocidente moderno e se combinam com outros tipos – racismos contra os povos indígenas da América e da Oceania, contra os/as ciganos/as, arabofobia ou islamofobia, por exemplo – para formar a nebulosa da raça.

Assim, a raça é uma criação da modernidade, que a converte em matriz privilegiada das técnicas de dominação. Designa a desumanização, expropriação e exploração de homens e mulheres não cristãos/ãs iniciada no fim do século XV e que segue vigente, passados os processos de descolonização, na estruturação das sociedades pós-imperiais e pós-coloniais. Também estrutura as circulações internacionais, as migrações provocadas, reguladas ou recusadas.

18. Ver, por exemplo, o livro coletivo organizado por Pascal Blanchard e Sandrine Lemaire (2011).

Portanto, a raça é uma relacionalidade que define, ao longo de uma história social, política e econômica internacional, na interação entre sujeitos ou grupos, duas posições sistêmicas de minoria e maioria, exclusão e inclusão, desvantagem e vantagem, insegurança (social, simbólica, econômica e até física) e estabilidade, anormalidade e normalidade, excepcionalidade e norma, diferença e mesmidade. O uso sociológico da raça, mais que o uso pseudocientífico das “raças”, invalida as classificações essencializantes e naturalizantes dos povos, e assinala a permanência dessas classificações nas relações sociais e seus efeitos psíquicos.

Por conseguinte, uma metapsicologia fundamentada na raça, que vá além do familismo da psicanálise, se revela inscrita numa epistemologia localizada. Ou seja, mostra que a metapsicologia que pretende não ser localizada de fato é isso de maneira irremediável: na experiência dominante e colonial majoritariamente branca, ocidental, cristã (que colonizou e segue impregnada de colonialidade), e também correlativamente masculina, hétero, ciscentrada e burguesa. Não se trata aqui de uma metapsicologia dos/as racializados/as, dos/as colonizados/as, mas de um descentramento quanto à metapsicologia do colonizador/branco, na medida em que leva em conta não só as relações sociais de poder de gênero e sexualidade, mas também as relações de poder de raça.

Introduzir na metapsicologia o regime dos corpos e dos prazeres enquanto centro do biopoder permite repensar a questão do sexual-infantil como uma questão localizada. Assim, que o inconsciente tenha sido inventado somente a partir do sexual (as práticas sexuais e o dispositivo de sexualidade) parece valer para uma parte limitada da humanidade. Trata-se daquela parte, essencialmente europeia, que teve o luxo de poder negar as relações sociais de raça sobre as quais se construíram sua cultura e seu conforto. Isso lhe permitiu pôr no centro de suas preocupações as questões sexuais, um dispositivo de sexualidade, uma classificação dos corpos e dos desejos. Para o resto da humanidade, ao mesmo tempo, essa classificação do sexo-desejo era também uma classificação racial: o inconsciente sexual inventado por Freud revela-se também um inconsciente racial.

Portanto, além do sexual-infantil apenas, proponho aqui a noção de *racial-infantil* como princípio de organização psíquica. Além de práticas genitais, o sexual-infantil se refere, em geral, à série de excitações e atividades que manifestam a busca de um acréscimo de prazer irredutível à satisfação de uma necessidade fisiológica fundamental (respiração, fome, excreção etc.). Eu definiria o racial-infantil como busca de sobrevivência (forma básica de busca de prazer e evitação de desprazer) numa relação coletiva e subjetiva de subordinação e controle, que não pode ser reduzida a nenhuma naturalização dos corpos que justifique a opressão e a hierarquia. Sobrevivência e



prazer, construção social do desejo e da naturalização dos corpos seguem de mãos dadas: o dispositivo de raça é indissociável do dispositivo de sexualidade.

Provavelmente, o racial-infantil sofreu maior repressão nas metrópoles, do mesmo modo que as questões de raça foram remetidas às colônias e invisibilizadas nas metrópoles durante séculos. Contudo, a colonização e o racismo inerente ao biopoder são a matriz dos dispositivos de poder que transformam profundamente não só as sociedades colonizadas, mas também as sociedades europeias modernas e, por conseguinte, o tipo de sujeito produzido em todas elas. Hoje em dia, a constituição das sociedades pós-coloniais – herdeiras da colonização e da escravidão, mas também a das sociedades pós-imperiais, atravessadas por migrações pós-coloniais – implica de forma evidente o racial-infantil.

Assim, trata-se aqui de contrapor o regime discursivo dos corpos e dos prazeres ao do sexo-desejo, não apenas para desconstruir a matriz do dispositivo de sexualidade em que foi inventado o sexual-infantil freudiano, mas também para revelar a matriz do dispositivo de raça, em que surge, consubstancialmente ao sexual-infantil, um racial-infantil particular, constituído pelas relações sociais de poder de raça, pelos vínculos entre o norte e o sul globais, e pelas relações hierárquicas entre grupos sociais.

### Conclusão: O que o *queer* latino-americano ensina à psicanálise

Como Héctor Domínguez-Ruvalcaba (2019) destaca, o *queer* latino-americano nasce num espaço de fronteiras. O *queer* se refere a uma forma de entender as políticas do corpo: implica uma crítica à cultura hegemônica, ao sistema legal e à estrutura de gênero. Mas sobretudo implica uma leitura interseccional, pois os estudos *queer* latino-americanos empreenderam um diálogo transnacional, e as dissidências *queer* foram atravessadas pela tensão implícita do colonialismo e da descolonização da América Ladina.<sup>19</sup>

Desse modo, o *queer* envolve uma política de tradução cultural que acontece precisamente de forma interseccional: ao passar a essa América Ladina, ao conhecer traduções transnacionais e translinguísticas, o *queer* se tornou, em espanhol, *cuir*, *jotería*, *putedad*, *lo marica* e *teoría torcida*,<sup>20</sup> e deu lugar a várias ressignificações e inovações. Acabou pondo à mostra opressões de gênero e sexualidade combinadas com opressões de raça, classe, capacidade etc. Permitiu, então, formas de desidentificação com os fios invisíveis do colonialismo sexual.

Segundo Héctor Domínguez-Ruvalcaba, na América a colonização tentou invisibilizar e silenciar todas as práticas sexuais que ficaram fora da aprovação católica: todas foram reduzidas ao conceito de sodomia. O efeito dessa violência epistêmica foi o de deslocar uma concepção mais fluida de gênero e sexo, e condenar práticas que eram concebidas de modo distinto nas culturas pré-colombianas. Foi imposto um sistema normalizador da sexualidade como estratégia política de controle dos corpos, juntando, em termos foucaultianos, tecnologias disciplinares e tecnolo-

gias biopolíticas, tecnologias de adestramento individual e mecanismos de regulação coletiva da população. O sexo-desejo fundamentou tanto o sistema disciplinar do dispositivo de sexualidade quanto o sistema biopolítico do dispositivo de raça, seguramente numa temporalidade diferente da assinalada por Foucault na Europa.

A colonização submeteu o sexo a códigos estritos de heterossexualidade obrigatória. No entanto, embora a sexualidade dos/as colonizados/as passasse a ser objeto de escrutínio e vigilância, práticas clandestinas do sexo não legítimo permaneceram. Essa zona silenciada e negada da sexualidade latino-americana, com todas as intersecções que tem com a raça e a classe, foi o centro de atenção dos estudos *queer* latino-americanos.

O *queer* aparece, de fato, como instrumento de descolonização: estudos sobre as sexualidades indígenas ou sobre a fluidez de gênero no candomblé abrem a discussão às sexualidades não ocidentais e têm por objetivo descolonizar as questões de gênero, sexualidade e usos do corpo, bem como limitar a pretensão universal do sistema ocidental de sexo e gênero.

19. América Ladina é uma América indígena e africana, “cuja latinidade, por inexistente”, escreve Lélia Gonzalez (1988), “teve trocado o T pelo D para, aí sim, ter o seu nome assumido com todas as letras: *América Ladina*” (p. 69).

20. N. do T.: nessa lista, aparecem termos que vêm passando pelo mesmo processo de ressignificação do termo *queer* em inglês e de termos como *veadolveadagem* (uma boa tradução para *jotería*) no português brasileiro – de insultos a instrumentos de afirmação política.



Sophie Calle. *Voir la mer. Old Man* | *Voir la mer. Le Vieil homme*, 2011

. © Sophie Calle / ADAGP, Paris 2023. Courtesy Perrotin

Director of photography : Caroline Champetier. In Istanbul, a city surrounded by tsea, I met people who had never seen it. I filmed their first time. I took them to the Black Sea.They came to the water's edge, separately, eyes lowered, closed or masked.

I was behind them. I asked them to look out to the sea and then to turn back towards me to show me these eyes that had just seen the sea for the first time.

Portanto, o *queer* decolonial envolve aqui não centrar-se apenas no sexual implicado pelo dispositivo de sexualidade ocidental: não é uma questão de sexualidades, mas de levantamento de opressões. Trata-se, para além da sexualidade, de vários elementos que excedem a linguagem da sexualidade, isto é, de relações sociais de poder (de gênero, sexualidade, raça, classe, exploração etc.) e de seu efeito e seu rastro no inconsciente. Trata-se da raça de forma interseccional.

Com isso, parece possível dizer que o *queer* decolonial retoma o chamado aos corpos e aos prazeres como dupla resistência à discursividade hegemônica do dispositivo de sexualidade e do dispositivo de raça. O *queer* decolonial tem assim muito a ensinar ao discurso analítico. Isso é o que demonstra, com paixão e rigor, criatividade e encarnação, Fernando Barrios (2023), através da psicanálise de-generada que (des)constrói em seu livro, oferecendo um belo exemplo de psicanálise que procede do regime discursivo dos corpos e dos prazeres. O autor mobiliza as discursividades de um “(im)possível campo *queer*”, um combinado de desconstruções, decolonizações e degenerações, para as quais às vezes a psicanálise interessa bem pouco, mas que incontornavelmente atingem, a afetam, a transtornam e a tiram da soporífera comodidade de gênero, sexualidade, raça e classe em que se instalou. Esse regime dos corpos e dos prazeres aparece nos discursos dos feminismos, e de várias vertentes, decolonial, antissocial, afetivo, ético, pós-pornografia, ecológico ou pós-humano. Degenerar a psicanálise, essa psicanálise que “deu o discurso à heterossexualidade”, é deseterossexualizá-la para eliminar a relação endêmica entre ela e o patriarcado, com todas as opressões de gênero e sexualidade associadas a esse último. Degenerar a psicanálise é dessacralizá-la e revelar as discriminações que certa psicanálise faz e ao mesmo tempo escamoteia. Mas é também apontar as implicações coloniais de determinados dispositivos, confrontar, por exemplo, o Simbólico lacaniano, de matriz cristã, com o que o candomblé produziu, como faz Fernando Barrios (2023) no texto “De por qué Olodumare no es Dios”:

Falar de um grande Outro, de onipotência divina, do gozo do Outro dá conta desses outros modos de estar em relação ao divino? Inclusive, a própria noção de divino, de espírito, de Graça, talvez deva ser revisitada à luz de espiritualidades outrxs, até agora objeto de um desconhecimento, de uma inadvertência.

O *queer* que Fernando Barrios desenvolve se articula dentro da colonialidade, estabelece uma cartografia do abjeto, do minorizado; se situa no meio, retoma e subverte a linguagem do império, está constantemente atravessando divisórias epistêmicas, linguísticas e culturais para se instalar no espaço fronteiro dos corpos e dos prazeres. Nesse espaço, o autor mostra os efeitos subjetivos, eróticos e linguageiros da colonialidade, a “impossibilidade e impotência para transmitir algo da língua que nos constitui” ou a “submissão à imaginária unidade da chamada língua espanhola”.

E assim, centrando-se no regime discursivo dos corpos e dos prazeres, se aposta numa teoria “Queer Sul que tentará fazer falar quem não se sente dita, dito, dite, ditx pelo sistema sexo-gênero”, contra os efeitos subjetivos, eróticos e linguageiros da colonialidade, contra a “pretensão eurocêntrica de primazia na produção de sentidos”. Que outra coisa se pode esperar a não ser

que essa psicanálise dos corpos e dos prazeres, produzida a partir do sul global, floresça, se estenda e contra-ataque o dispositivo de sexualidade e o dispositivo de raça, que seguem colonizando a psicanálise majoritária...?

### Resumo

O autor pretende analisar a exortação foucaultiana a “os corpos e os prazeres”, naquilo que permite pensar, psicanaliticamente, sobre as relações sociais de poder de gênero, sexualidade e raça, e seus efeitos psíquicos. Que silenciamentos, opressões e discriminações “os corpos e os prazeres” possibilitam identificar em metapsicologias majoritárias? Como pensar um enfoque psicanalítico a partir dos corpos e dos prazeres, e que consequências teria isso para a clínica e a teoria psicanalítica? Com base em textos foucaultianos, o autor pretende analisar o que a discursividade dos corpos e dos prazeres, e particularmente o *queer* decolonial, faz à psicanálise.

**Palavras-chave:** *Psicanálise, Gênero. Candidatas a palavras-chave: Foucault, Michel; Raça.*

### Abstract

This text aims to analyse the Foucauldian exhortation to “bodies and pleasures” in what it allows to psychoanalytically understand about gender, sexuality and race social power relations and their psychic effects. What silencing, oppressions and discriminations may “bodies and pleasures” reveal in mainstream metapsychologies? How could one imagine a psychoanalytic approach based on bodies and pleasures, and what consequences would this have on psychoanalytic clinical practice and theory? Drawing on Foucauldian texts, the author aims to analyse what the discursivity of bodies and pleasures, and particularly of decolonial *queer*, does to psychoanalysis.

**Keywords:** *Psychoanalysis, Gender. Candidates to keywords: Foucault, Michel; Race.*

## Referências

Anatrella, T. (1998a). *La différence interdite*. Flammarion

Anatrella, T. (1998b, 16 de junho). Ne pas brouiller les repères symboliques. *Le Figaro*.

Anatrella, T. (1999, 26 de junho). À propos d’une folie. *Le Monde*.

Anatrella, T. (2005). *Le règne de Narcisse: les enjeux de la différence sexuelle*. Presse de la Renaissance.

André, S. (1993). *L'imposture perverse*. Seuil.

Balmary, M. (2013, 1º de fevereiro). Mariage pour tous: la parole en danger. *La Vie*.

Barrios, F. (2023). *De-generar psicoanálisis* [texto não publicado].

Bergeret, J. (2003). L'importance de l'illusoire dans le concept d'homosexualité tel que l'entend un psychanalyste. *Revue Française de Psychanalyse*, 67, 27-40.

Blanchard, P. & Lemaire, S. (org.) (2011). *Culture coloniale 1871-1931: la France conquise par son empire*. Autrement.

Botella, C. (1999). L'homosexualité(s): vissitudes du narcissisme. *Revue Française de Psychanalyse*, 62, 1317.

Boucherat-Hue, V. (2002). Clinique de l'homosexualité masculine: Homo-Éros et les vicissitudes de l'organisation névrotique. *Cliniques Méditerranéennes*, 65, 145-167.

Bourdellon, G. (2003). La relation homosexuelle, une révélation divine dans une vie de chien. *Revue Française de Psychanalyse*, 67, 95-112.

Butler, J. (2005). *Troubles dans le genre: le féminisme et la subversion de l'identité*. La Découverte.

Butler, J. (2006). *Défaire le genre*. Amsterdam.

Chiland, C. (1997). *Changer de sexe*. Odile Jacob.

Chiland, C. (2003). *Le transsexualisme*. PUF.

Chiland, C. (2005). Problèmes posés par les transsexuels aux psychanalystes. *Revue Française de Psychanalyse*, 69, 563-577.

Czermak, M. (1996a). Entretien avec Nicolas P. Em M. Czermak & H. Frignet (org.), *Sur l'identité sexuelle: à propos du transsexualisme* (pp. 355-396). Association Freudienne.

Czermak, M. (1996b). Préface. Em M. Czermak & H. Frignet (org.), *Sur l'identité sexuelle: à propos du transsexualisme* (pp. 11-24). Association Freudienne.

Czermak, M. (1998). Le cas Amanda: le réel est sans représentation, même s'il a des représentants. Em M. Czermak, *Patronymies: considérations cliniques sur les psychoses* (pp. 30-40). Masson.

Deleuze, G. & Guattari, F. (1975). *Kafka: pour une littérature mineure*. Minuit.

Domínguez-Ruvalcaba, H. (2019). *Latinoamérica queer: cuerpo y política en América Latina*. Ariel.

Dor, J. (1987). *Structure et perversion*. Denoël.

Fanon, F. (1952). *Peau noire, masques blancs*. Seuil.

Fanon, F. (1959). *L'an V de la révolution algérienne*. La Découverte.

Fanon, F. (1961). *Les damnés de la terre*. La Découverte.

Flavigny, C. (1999, 19 de outubro). Le PaCs, l'enfant et Freud. *Libération*.

Foucault, M. (1975). *Surveiller et punir: naissance de la prison*. Gallimard.

Foucault, M. (1976). *Histoire de la sexualité, 1: la volonté de savoir*. Gallimard.

Foucault, M. (1984). *Histoire de la sexualité, 2: l'usage des plaisirs*. Gallimard.

Foucault, M. (1994a). Le jeu de Michel Foucault. Em M. Foucault, *Dits et écrits* (vol. 3). Gallimard. (Trabalho original publicado em 1981)

Foucault, M. (1994b). Le souci de la vérité (entretien avec F. Ewald). Em M. Foucault, *Dits et écrits* (vol. 4, pp. 668-678). Gallimard. (Trabalho original publicado em 1984)

Foucault, M. (1997). *Il faut défendre la société: cours au Collège de France*. Gallimard; Seuil.

Foucault, M. (2001a). *L'herméneutique du sujet: cours au Collège de France*. Gallimard; Seuil.

Foucault, M. (2001b). Sexe, pouvoir et politique de l'identité. Em M. Foucault, *Dits et écrits* (vol. 2, pp. 1554-1565). Quarto Gallimard. (Trabalho original publicado em 1984)

Foucault, M. (2001c). Sexualité et politique. Em M. Foucault, *Dits et écrits* (vol. 2, pp. 522-531). Quarto Gallimard. (Trabalho original publicado em 1978)

Foucault, M. (2001d). Le sujet et le pouvoir. Em M. Foucault, *Dits et écrits* (vol. 2, pp. 1041-1061). Quarto Gallimard. (Trabalho original publicado em 1982)

Foucault, M. (2001e). Le triomphe social du plaisir sexuel: une conversation avec Michel Foucault. Em M. Foucault, *Dits et écrits* (vol. 2, pp. 1127-1134). Quarto Gallimard. (Trabalho original publicado em 1982)

Frignet, H. (2000). *Le transsexualisme*. Déclée de Brower.

Gérard, C. (2003). La relation homosexuelle est-elle une relation incestueuse? *Revue Française de Psychanalyse*, 67, 113-128.

Gonzalez, L. (1988). A categoria político-cultural de amefricanidade. *Tempo Brasileiro*, 92-93, 69-82.

Green, A. (1993). *Le travail du négatif*. Minuit.

Julien, P. (2000). *Psychose, perversion, névrose: la lecture de Jacques Lacan*. Erès.

Korff-Sausse, S. (1999, 7 de julho). PaCS et clones: la logique du même. *Libération*.

Lacan, J. (1992). Entretien avec Gérard Lumeroy. *Le Discours Psychanalytique*, 7, 55-92.

Lacan, J. (1996). Entretien avec Michel H. Em M. Czermak & H. Frignet (org.), *Sur l'identité sexuelle: à propos du transsexualisme*. Association Freudienne.

Lacan, J. (2011). *Le séminaire, livre 19: ...ou pire, 1971-1972*. Seuil.

Legendre, P. (1997). “L'essuie-misères”, entretien avec Marc Dupuis. *Le Monde de l'Éducation*, 35-37.

Legendre, P. (2001, 23 de outubro). Nous assistons à une escalade de l'obscurantisme. *Le Monde*.

Lesourd, S. (1999, 14-15 de março). [Sem título]. *Le Monde*.

Magoudi, A. (1997, 5 de novembro). [Sem título]. *Le Monde*.

Miller, J.-A. (1989). Michel Foucault et la psychanalyse. Em F. Ewald (ed.), *Michel Foucault philosophe*. Seuil. <https://amzn.to/3GbMKDn>

Millot, C. (1983). *Hors-sexe: essai sur le transsexualisme*. Points Hors-Ligne.

Morel, G. (2004). *Ambiguïtés sexuelles*. Anthropos.

Pommier, G. (2002). *Que veut dire “faire” l'amour?* Gallimard.

Reznik, S. (2006). Ce que l'homosexualité féminine enseigne sur la loi. *Che vuoi?*, 25.

Roudinesco, E. (2002). Psychanalyse et homosexualité: réflexions sur le désir pervers, l'injure et la fonction paternelle. *Cliniques Méditerranéennes*, 65, 7-34.

Safouan, M. (1974). Contribution à la psychanalyse du transsexualisme. Em M. Safouan, *Études sur l'Oedipe: introduction à une théorie du sujet*. Seuil.

Schneider, M. (2002). *Psychopathologie de la vie politique*. Odile Jacob.

Schneider, M. & Mongin, O. (2002). Désir, sexe, pouvoir. *Esprit*, 284(5), 5-34.

Stoller, R. J. (1968). *Sex and gender: the development of masculinity and femininity*. Karnac.

Torres, M., Faraoni, J. & Schnitzer, G. (2010). *Uniones del mismo sexo*. Grama.

Winter, J.-P. (2000). Gare aux enfants symboliquement modifiés. *Le Monde des Débats*, 107-109.

Winter, J.-P. (2010). *Homoparentés*. Albin Michel.

Winter, J.-P. & Vacquin, M. (2012, 4 de dezembro). Non à un monde sans sexes. *Le Monde*.

Recebido: 1/2/2023 – Aprovado: 1/3/2023

Tradução do espanhol: Ricardo Duarte

## A psicanálise é um saber sobre a sexualidade?

*A história, essa velha plagiadora, repete-se após cada descoberta. Os doutores combatem cada nova verdade no começo. Depois procuram monopolizá-la.*<sup>1</sup>  
Sigmund Freud, entrevista a George Viereck

### Qual sexualidade?

É bem sabido por todos que a psicanálise se ocupa da sexualidade. Contudo, de maneira nenhuma é óbvio a partir de que lugar de questionamento e em que sentido ela aborda a sexualidade enquanto humana, esclarecimento imprescindível, visto que se trata de como a humanização afeta, altera irremediavelmente essa sexualidade, enquanto natural ou biológica. Sobre isso, acreditamos haver um sem-número de mal-entendidos, deslizamentos, equívocos e extravios – especialmente nos próprios analistas – que fundamentam a pergunta formulada no título, pergunta-chave, que assinala diferenças em relação a como pensar a posição do analista e a clínica que dela deriva.

A abordagem da psicanálise quanto à sexualidade não indica o exercício desta, embora possa implicá-lo, e menos ainda um ensino ou educação sexual, em particular sobre o que consistiria ser homem ou ser mulher, ou sobre como deveria ser a relação entre os sexos. Sua ligação com a sexualidade se circunscreve e se limita à articulação de três categorias: o desejo, o gozo e o amor, enquanto marcadas pelo inconsciente e por uma impossibilidade essencial (que chamamos de “castração”), e que podemos agrupar sob o nome de “Eros”, que não existe sem sua interação com a destrutividade da “pulsão de morte”. Por outro lado, sonhos, sintomas e fantasias conformam o campo clínico específico em que a psicanálise atua sobre a sexualidade, ou seja, uma dimensão de relato, e não de práticas ou condutas sexuais.

É bastante conhecida e mencionada a ideia de Foucault em *História da sexualidade* (1976/2008) acerca das duas formas de constituir um saber sobre a sexualidade: como uma *scientia sexualis*, mais própria da cultura ocidental e baseada no racionalismo do século XIX, ou como uma *erótica*, mais própria das culturas e tradições orientais.

No primeiro caso, trata-se de estabelecer e formalizar um conhecimento objetivante e racional sobre as formas e o exercício da sexualidade, que determine, como discurso, uma normatividade em termos psicopatológicos, valorativos e socialmente aceitos. Isso produz uma relação incontestável entre esse discurso como posse de um saber estabelecido e o poder que exerce na vida cotidiana dos indivíduos.

Encontram-se aí desde os tratados clássicos de psiquiatria, como *Psychopathia sexualis*, de KrafftEbing (incluindo algum de psicanálise, como *Teoria psicanalítica das neuroses*, de Otto Fenichel), até os modernos manuais ao estilo do DSM, passando pelas sexologias, como a de Kinsey ou a de Masters e Johnson, e englobando pitorescos personagens contemporâneos a Freud,

\* Psicanalista.

1. N. do T.: tradução de P. C. Souza. A tradução da citação está na p. 55 de: Viereck, G. S. (1988). O valor da vida (uma entrevista rara de Freud). *Ide*, 15, 54-58. (Trabalho original publicado em 1927[1926])

como Wilhelm Reich. Este, embora tenha intuído – como aquele – que a sexualidade estava implicada na infelicidade da vida, se propôs fazer do orgasmo a meta, a solução que tornaria “normais” as pessoas. Para isso, criou um aparelho, o *acumulador de orgônio*, cujo objetivo era quantificar a libido como uma energia bioelétrica. Sobre isso, lembro que, nos 1960 e 1970, era bastante comum que os analistas considerassem o orgasmo bem-sucedido nas mulheres e o êxito econômico nos homens como metas sexuais que davam alta de uma análise.

Por *erótica* – como substantivo, que inclui num amplo leque a arte e a literatura, a fotografia e o cinema (e que distinguimos da pornografia) – entendemos, sobretudo, a posse e difusão de um saber ou ensino, inclusive técnico, sobre Eros, sobre o prazer e os gozos sexuais, abrangendo o estabelecimento do que seria o gozo próprio de cada sexo, do homem e da mulher, em busca de um tipo de realização hedônica do indivíduo. Aqui seria possível citar desde o milenar livro hindu *Aforismos sobre o amor* (ou *Kama sutra*), de Vatsyayana – que contém um total de 64 artes para obter o gozo sexual, com suas respectivas posições –, até o que poderia ser uma moderna erótica psicanalítica, como o clássico *A arte de amar*, de Erich Fromm, que marcou toda uma época. Nele, a resposta ao mal-estar de nossa civilização já não passa pelo orgasmo, mas pelo amor como realização subjetiva, para a qual ele daria a chave.

Entendemos que, na psicanálise, não se trata nem de uma nem de outra, nem de uma ciência sexual nem de uma erótica. Ela se situa nesta condição que Freud chamou de *extraterritorialidade* em relação aos discursos circundantes, que de maneira nenhuma é fácil de manter, pelo rigor conceitual e pelo permanente questionamento que exige.

J. Allouch (1998/2006), com base em Lacan, propõe a psicanálise como uma *erotologia*, o que torna a centrar sua abordagem nos enigmas e questionamentos do Eros, em vez de pensá-la como um saber formalizado e normativizante sobre a sexualidade. Um Eros que, por sua estrutura, não pode ser absorvido por nenhum Logos, deixando um resto “carnal” e uma “opacidade” essencial em relação ao saber.

Não há dúvida de que Freud (influenciado por autores como Krafft-Ebing e Havelock Ellis) acreditou, a princípio, poder fazer da psicanálise um tipo de *scientia sexualis*, e sua pretensão era incluí-la como uma nova ciência, respeitada pelas demais. Assim, em 1905, estabeleceu uma “teoria sexual”, que nunca deixou de corrigir e ajustar ao longo dos 25 anos seguintes.

Somente sua grande honestidade intelectual e seu rigor no questionamento, à luz da clínica, o levaram, depois de postular “a reunião das pulsões [...] a serviço da reprodução”<sup>2</sup> (Freud, 1905/1986g, p. 179), a refutar isso e realizar uma mudança decisiva nos rumos da teoria, admitindo a impossibilidade de esclarecer “a essência do que é chamado de ‘masculino’ e

2. N. do T.: tradução de P. C. Souza (adaptada). A tradução da citação está na p. 110 de: Freud, S. (2016). Três ensaios sobre a teoria da sexualidade. Em S. Freud, *Obras completas* (vol. 6, pp. 13-172). Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1905)

‘feminino’<sup>3</sup> (Freud, 1920/1986f, p. 164), para enfim concluir que “o que constitui a masculinidade ou a feminilidade é uma característica desconhecida, que a anatomia não pode apreender”<sup>4</sup> (Freud, 1933/1986b, p. 106). Da mesma forma, em 1930 propôs um desarranjo estrutural na sexualidade humana que determinaria uma infelicidade essencial, um “mal-estar”, *Unbehagen*, na civilização, termo que também significa “desassossego” e “desconcerto”.

Disso resulta que a sexualidade humana é uma sexualidade desnaturalizada ou “degenerada” (do latim *degenerare*, formado pelo prefixo negativo *de* e pelo verbo *generare*, que significa “procriar”), tanto em relação ao gênero que lhe vem da espécie quanto em relação a sua meta sexual, em que o prazer chamado “preliminar” ou “pré-genital”, sempre menosprezado pela ortodoxia psicanalítica, assume o comando, deixando ver que essa sexualidade vai muito além da procriação, e inclusive se opõe a ela. Se as chamadas “perversões” foram tão discriminadas, isso talvez se deva ao fato de que, no plano manifesto, elas testemunham ou representam, mais que nenhuma outra, essa “desnaturalização” ou “degeneração” da sexualidade humana enquanto algo biológico, o que não é um problema da perversão, mas dessa sexualidade como tal.

Lacan (1958/1985) parte de onde Freud parou e é ainda mais radical: “A fenomenologia que se desprende da experiência analítica é de natureza a demonstrar, no desejo, o caráter paradoxal, desviante, errático, excentrado, e até mesmo escandaloso, pelo qual ele se distingue da necessidade”<sup>5</sup> (p. 658).

### O engodo fálico

Se falamos de *sexuação* como processo, é porque a natureza não dá “o sexo psíquico” (o fato de haver pessoas que cheguem ao extremo de precisar alterar o sexo com que nasceram mostra isso com clareza), e portanto o sexo e a relação entre os sexos é algo que deve ser simbolizado. Que se trata de um processo acidentado, inacabado e insuficiente é algo que nossa experiência cotidiana nos ensina, o que não impediu os analistas, já há algumas décadas, de imaginar ou propor um ponto de chegada, uma culminação dessa sexuação numa “normalização” ou “maturação genital adulta e responsável”, reduzindo a sexualidade ao exercício genital. Pois bem, se a anatomia e a necessidade biológica não são o referente, o eixo, dessa sexuação, então o que é? Como demonstrou Foucault, ela depende claramente dos discursos e valores de época, que fixam a norma do que se entende por feminino ou masculino no âmbito cultural, estabelecendo o socialmente aceito ou rejeitado, o correto e normal, o incorreto e anormal, para cada sexo.

A proposta e a resposta da psicanálise foi “o complexo de castração” inconsciente, e por isso foi acusada (e ainda é) por seu *falocentrismo*, em geral incorretamente entendido com um *peniscentrismo*, e que bem poderíamos denominar *faltocentrismo*, pois o que está no centro – não só da sexuação, mas da própria constituição da realidade humana – é uma falta, um furo real na simbolização, que também designamos como *castração*. Esta seria o preço a pagar pela hominização, pelo acesso à linguagem, a *Spaltung* inicial por efeito do corte significante, pelo qual o sujeito perde sua unidade, sua completude mítica originária; aquele que não só usa a linguagem como também é “usado” por ela, pois ali se constitui, advém e habita como sujeito. Não se trata de uma falta de algo que exista e possa resolvê-la, mas de uma falta que existe como

tal, irreduzível, sendo o falo nada mais, nada menos que o significante dessa falta, que a inscreve no Outro, sempre operando de forma velada ou reprimida.

Para a modernidade ocidental, o *phallus* ficou reduzido à anatomia do pênis (ou do clitóris), do qual recebe o nome. Para a Antiguidade greco-romana, por exemplo, sua rica simbologia expressava, além do Eros dionísíaco, o fluxo vital, a potência ou fertilidade da natureza, o próprio enigma da vida. Era um objeto de culto, constituindo inclusive uma deidade como Priapo.

J. Derrida (1994) denunciou um *falo-logocentrismo*, do qual deriva uma concepção do gênero como uma questão de poder que deu lugar à supremacia e coerção do patriarcado, ao empoderamento dos homens, o que “colonizou” o gênero feminino – questão que, é preciso dizer, desde a psicanálise clássica vem recebendo aval. Pensamos que aqui, embora não se confunda com o pênis, o falo se torna puro símbolo, sem ancoragem real, do qual derivam significações culturais que fazem do homem um dominador do logos, ou seja, da linguagem, da fala e da escrita. A luta entre esse *falo-logocentrismo* e a reação *ginocêntrica* coincidem, em sua oposição aparente, num idealismo, isto é, numa paixão imaginária pela significação, no que diz respeito a pensar que, se há uma implicação do logos (palavra, pensamento, discurso) na noção de falo, é a de sua insuficiência (de saber, de dizer, de significar), ou seja, a implicação do real.

Segundo Lacan (1958/1985), o falo é o que dá a “razão”, a *ratio*, que organiza o desejo, seu referente. Em outras palavras, sem significação fálica, não há função do desejo, o que levaria ao transbordamento psicótico.

O termo *razão* (da mesma forma que o termo *rapport* como “relação”) é empregado por Lacan em seu sentido matemático. Sem muito rigor, diremos que uma razão é aquele elemento (um ponto, um sinal, por exemplo) que estabelece uma relação binária entre duas magnitudes aritméticas ou geométricas ( $X = Y^2$ , por exemplo), e cuja função é estabelecer e produzir uma relação entre elas, de comparação, de proporção ou equivalência, de correspondência ou complementaridade. O autor diz também que o falo tem uma “função de algoritmo”, que podemos definir como uma sequência de passos ou um conjunto de regras que permitem resolver ou solucionar um problema ou realizar uma tarefa. Quanto ao que nos interessa, digamos que a tarefa e o problema a resolver seja estabelecer a relação sexual. É importante ressaltar o esforço e a intenção teórica de Lacan de formular o problema por meio de notações e matemáticas, de abstrações puras, os quais permitem esvaziar a questão de conteúdos de significação ou de valor que, inevitavelmente, a obstruem com preconceitos.

O que a psicanálise nos ensina é que esse ordenamento ou regulação fálica, como determinante do que é significável de cada posição sexual subjetiva, se mostra sempre parcial e insuficiente para responder cabalmente, definitivamente, às vicissitudes e diversidades do Eros.

Se a função fálica, o complexo de Édipo, tem então algo de “normalizante” – uma vez que ordena e organiza o conjunto das significações, permitindo criar vínculos, laços sociais e sexuais entre os indivíduos –, ao mesmo tempo, em sua duplicidade, “desnormaliza” ou neurotiza.

3. N. do T.: tradução de P. C. Souza. A tradução da citação está na p. 149 de: Freud, S. (2011). Sobre a psicogênese de um caso de homossexualidade feminina. Em S. Freud, *Obras completas* (vol. 15, pp. 114-149). Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1920)

4. N. do T.: tradução de P. C. Souza. A tradução da citação está na p. 266 de: Freud, S. (2010). A feminilidade. Em S. Freud, *Obras completas* (vol. 18, pp. 263-293). Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1933)

5. N. do T.: tradução de V. Ribeiro. A tradução da citação está na p. 697 de: Lacan, J. (1998). A significação do falo. Em J. Lacan, *Escritos* (pp. 692-703). Jorge Zahar. (Trabalho original publicado em 1958)

Subjaz a isso uma questão estrutural radical. Se a função primeira do significante é produzir a significação, e o falo é o significante de uma falta – ou, o que é equivalente, o falo é o único significante que significa a si mesmo, pois não precisa se apoiar no par da oposição significante: branco/preto, homem/mulher etc. –, fica claro que a significação fálica, forçosamente, só pode ser enigmática, indecifrável. Esse déficit estrutural é o que tentará ser preenchido, resolvido, pelos modelos, valores e preconceitos dos diferentes discursos, histórica e geograficamente variáveis, a respeito da sexualidade.

A questão fálica, a castração, torna-se assim “a razão da sem-razão” do desejo e da relação sexual, porque o falo como significante é ímpar, ou “unissex”, isto é, em si não tem gênero. Com isso, estabelece uma assimetria irreduzível, que não serve para sustentar com consistência a bipartição homem/mulher, pois se o significante da mulher, aquele que responderia ou a representaria de maneira inequívoca, “não existe”, o mesmo acontece com o do homem. Ponhamos nestes termos: o homem é tão castrado (sujeito à falta) quanto a mulher; não há nada no simbólico que determine inequivocamente a bipolaridade do sexo, a certeza do ser masculino ou do ser feminino, que sofrem – ambos – da “falta-a-ser”.

A castração como função de corte simbólico limita e reordena o gozo pulsional, mas é insuficiente, sempre deixa um resto *mal-dito* que resiste a entrar na norma fálica. Há um saldo de gozo, um excedente libidinal incoercível que persiste mais além, por fora da significação fálica, que Freud (1937/1986a), no fim de sua obra, nomeou de várias maneiras (fator quantitativo, inércia psíquica, viscosidade da libido), e que clinicamente se manifestou para ele como uma “rocha básica”, como um limite para o alcance da análise. O que para Freud constituiu um limiar, Lacan (1981) procurou incluir (como êxtimo) e integrar na equação da sexualidade, denominando-o *a* ou *mais-de-gozar*, propondo, por exemplo, suas “fórmulas da sexuação” (p. 95). Na proposta formal de um gozo *feminino*, não se trata de outro do *masculino*, mas de outro do fálico, e seu estatuto, se existisse, seria o do inefável, daquilo que escapa à significação. Por outro lado, a assimetria na escrita dos gozos é outra maneira de formalizar, de escrever o aforismo – que sofreu alguns abusos, é verdade – “não há relação sexual”.

Então, há uma “não relação”, uma “não proporção”, que confere equilíbrio, igualdade, equivalência, correspondência e complementaridade, mas existe uma razão, a razão fálica, que permite uma “relação de não relação”, que participa dessa lógica paradoxal que estrutura a psicanálise desde a própria noção de inconsciente. Se não fosse assim, por exemplo, não haveria casais ou, se o leitor preferir, “descasais”. A significação fálica fracassa em proporcionar a relação sexual, e ao mesmo tempo a possibilita como “o que há” para tentar se acertar com o sexo, produzindo substitutos, acordos, transações e soluções parciais, que têm sempre algo de *sui generis*, cujo catálogo é inabarcável, e em que o amor costuma ser o remédio humano mais comum para tentar preencher o furo do ser. Em outras palavras, o falo opera como um engodo, ou seja, um artifício, um chamariz, um engano, inclusive para causar atração e produzir circulação libidinal.

Freud propôs o par ativo/passivo sabendo de sua insuficiência, embora ao menos remeta a uma posição subjetiva independente da anatomia, ao contrário do par fálico/castrado, entendido como dado empírico, supostamente baseado na percepção.

Lacan, por sua vez, formulou o *ser* e o *ter* como posições subjetivas que, basicamente, são lugares de identificação inconsciente em relação ao falo, independentes do sexo biológico e, portanto, do fato de se tratar de um vínculo hétero ou homossexual. Um *ser* e um *ter* que estão em exclusão mútua, ao menos simultaneamente (“se tem, você não é” e “se é, você não tem”), determinando movimentos e reposições libidinais que não se superpõem nem representam a bipartição homem/mulher. Ao mesmo tempo, Lacan não deixa de assinalar que o estatuto desse *ser* e desse *ter* é o de um *semblant*, fálico, de um “como se” simbólico-imaginário que, embora cumpra sua função para a “vida cotidiana”, não escapa à significação e, por conseguinte, ao preconceito e ao deslizamento rumo a certo grotesco ou ridículo das respectivas posições. Menciona a respeito “o extravio do feminino” e a “impostura masculina”, também bastante cotidianos.

## Sexo e gênero

Sem dúvida, já não é possível aos psicanalistas eludir ou desconhecer a contemporânea e candente questão da identidade de gênero, promovida pelos diversos movimentos LGBT+, ainda que seja pela simples razão de que não vivemos em Marte nem atendemos marcianos. Ela está, digamos assim, batendo na porta de nossos consultórios.

O termo gênero foi classicamente usado, sobretudo num sentido classificatório, pela história natural (as espécies), pela gramática (as línguas) e pela literatura (as artes). Seu sentido atual, como identidade sexual, social e culturalmente atribuída, foi formulado por R. Stoller (1968), que o distinguiu e diferenciou do *sexo* (como biológico).

Acreditamos ser necessário separar dois níveis nessa questão, articulados mas diferentes. Primeiro, sua dimensão sociocultural e política, em que o reconhecimento da diversidade de gênero é uma bandeira de luta ideológica e política global contra a discriminação e pela igualdade de direitos (casamento e adoção homossexual, por exemplo). Isso coexiste e se alinha com outras lutas e militâncias, igualmente globais, contra outras formas de discriminação e exclusão social: os diversos movimentos feministas, a luta contra a segregação racial, étnica ou religiosa, e também o ativismo ambiental.

Evidentemente, isso não impede que tais movimentos contestatórios ou subversivos em relação ao poder sejam progressivamente absorvidos e incluídos por esse mesmo poder, pela hipocrisia do discurso dominante *neoliberal*, seja para abrir novos mercados de novos produtos globais, seja para alimentar a gula da indústria farmacêutica e dos serviços médicos. Há mais de 60 anos, a luta, também universal, contra a dominação do poder capitalista tinha como bandeira principal o marxismo e a revolução socialista. Isso não evitou, por exemplo, que camisetas com a imagem de Che Guevara fossem vendidas com muito sucesso, também universal, e até os dias de hoje.

Pensamos que tudo isso implica, sem dúvida, os psicanalistas, enquanto habitantes da pólis, e ao mesmo tempo ultrapassa a psicanálise como discurso, com respeito à preponderância de outros discursos adjacentes (política, filosofia, antropologia etc.), lembrando que Freud questionou a ideia de que ela fosse uma cosmovisão ideológica (*Weltanschauung*), o que nos obriga a pensar outro nível mais propriamente psicanalítico da questão.

Em princípio, a *identidade* para a psicanálise é uma função imaginária, do eu, situada no eixo da relação especular com o semelhante, sendo também o que a cultura delega e atribui para que se possa ter um lugar nela e criar vínculo social. A identidade de gênero, em especial, torna a orientação sexual um ato de *autopercção* voluntário e eletivo. Isso se choca com a consideração de qualquer determinismo, não só biológico, mas também do inconsciente e de suas produções, a não ser que se pense que o inconsciente é apenas outra construção discursiva valorativa e historicamente condicionada. Acreditamos que, embora tenha sido “descoberto” entre o fim do século XIX e o começo do XX, ele sempre esteve presente, atuando sobre o

destino e os atos humanos como algo atemporal, universal e extramoral, por assim dizer, que funciona além das significações e dos conteúdos imaginários.

Para a psicanálise (um esclarecimento que parece necessário fazer vez ou outra), a ideia de gênero como busca ou pretensão de uma certeza ou completude da posição sexual confere uma consistência ao ser (“sou mulher”, “sou homem”, “sou *gay*”, “sou *trans*” etc.) que reprime ou desmente o que a sexualidade tem de equívocidade, ambiguidade e enigma estrutural. A dimensão do ser como completude é imaginária para a psicanálise, uma ilusão de completude, do Um, do igual, que em contrapartida dá conta de uma incompletude irreduzível, de uma “falta-a-ser” ou “de ser”, de uma fragilidade existencial que questiona toda ontologia ou propõe uma ontologia “furada” ou “negativa”.

Por outro lado, não é porque a diferença sexual vacila e se sustenta mal em sua simbolização pela linguagem – por estar apoiada numa função cuja essência é uma falta (incluindo uma falta de saber) – que ela deva ser apagada, a favor de um *não binarismo* que deixa o sujeito numa rua sem saída e à beira do abismo psíquico. Isso pela simples e contundente razão de que, sem a função da diferença significativa como algo intransigente que impede o idêntico, não há sujeito nem desejo, visto que, segundo Lacan, o desejo é desejo da “outra coisa”, do *heteros* como tal, e o sujeito é “o que representa um significante para outro significante”. Em outras palavras, o fato de reconhecer a diversidade de gênero não implica apagar a diferença pura como suporte do sexo; que sejam apenas dois os significantes a nomear a diferença não quer dizer que possam resolvê-la. A transmissão de sua significação, seu conteúdo ideativo ou valorativo – ou seja, o que faz signo –, é sempre cultural, histórica e contingente, e portanto inevitavelmente política, implicando assim relações de poder.

Trata-se então de uma outridade radical, de uma alteridade constitutiva ou essencial entre o “sexo um” e o “sexo outro”, mas como irreduzíveis, não complementares, como dois que não podem fazer Um. Pensamos que os problemas e a confusão começam quando se reduz ou se equipara o sexo ao gênero; o sinal + depois da sigla LGBT deixa ver que, além dos cinco reconhecidos pela OMS, a lista de gêneros ou *orientações sexuais* está aberta, enquanto, no que se refere ao sexo (cuja etimologia remete a *seção* ou *separação*), há sempre dois. Lacan (s.d.) é claro a respeito: “Isso de que se trata quando se trata de sexo é do outro, do outro sexo, mesmo quando se prefere o mesmo”<sup>6</sup> (p. 36).

De acordo com D. Gil (2020), a pergunta-chave seria: para a psicanálise, o sexo é só uma construção discursiva de época? Uma mera atribuição do Outro cultural, como o gênero? Algo puramente nominalista, sem nenhuma outra ancoragem “natural”? Um idealismo subjetivo, uma *percepção pura* sem ligação com nenhum real não discursivo?

Entendemos esse real como tendo duas vertentes: um real *empírico* e um real *simbólico*, funcionando ambos como um limite. No primeiro caso, trata-se do ineludível determinismo biológico do sexo, o da diferença macho/fêmea da espécie, que o acaso da natureza atribui a cada um. É claro que o sujeito pode não querer saber nada dessa atribuição ou acreditar que os conflitos derivados de seu sexo anatômico se resolverão ao mudar para o outro, embora não tenha outro remédio a não ser enfrentar o obstáculo apresentado por esse real, que hoje encontra uma resposta na redesignação de sexo cirúrgico-hormonal ofertada pelos serviços médicos e sua razão instrumental, utilitarista, aquela que rege o capitalismo e sua pseudomoralidade.

Por sua vez, no segundo caso, trata-se desse resto ou saldo pulsional incoercível à simbolização, aquilo que fica fora dela, impedindo um fechamento discursivo, e que Lacan designou como o real. Nele reside o acultural, extramoral e extraideológico do sexo. É a causa de sua *mal-dicção* e da impossibilidade da complementaridade sexual, porque faz a diferença ser irreduzível, o mesmo resto real

que excede e impede a psicanálise, como prática discursiva, de ser um saber formalizado (completo, acabado) sobre a sexualidade.

O aviltado termo *normativo* é considerado hoje “politicamente incorreto”, e nos parece necessário um esclarecimento mais rigoroso acerca de uma confusão entre a norma como lei fundante da cultura e do laço social inter-humano, como ordenadora ou organizadora, e a norma como valorativa e moralizante, ou seja, quando é aplicada na definição do “normal” e, logicamente, do anormal, do correto e do incorreto – nesse caso, em relação à sexualidade. Ela é sempre cultural e historicamente condicionada, e por isso é discriminatória e política, sendo sujeita à hipocrisia cultural e servindo a propósitos de dominação e poder.

Como princípio, não há cultura sem uma norma fundacional – a interdição do incesto, por exemplo. A antropologia mostra que não existe civilização que não se apoie em alguma proibição ou interdição primordial, que evidentemente não é natural. Em outras palavras, sem a norma como lei, constituída sobre a base de uma renúncia ou perda (de gozo) simbolizada como interdição ou proibição, não haveria corte entre natureza e cultura, ou aquela seria apenas uma construção discursiva.

Pensamos que a psicanálise tem sua versão dessa articulação, desse salto e ruptura entre natureza e civilização a que se chama pulsão (*Trieb*), que Freud (1915/1992) definiu como um conceito que está no limite ou situado “entre o psíquico e o biológico” (p. 117). Seria possível dizer que o falo também é o significante dessa encruzilhada, dessa passagem à perda que condena o sujeito ao “não sem mal-estar”, à insatisfação do gozo pleno como algo incurável?

Pois bem, tudo o que dissemos não exclui – antes, exige – confrontar a indiscutível participação histórica da psicanálise “oficial” ou “ortodoxa” em avaliar e apoiar políticas culturais que regulam a sexualidade e a relação entre os sexos com aquela que deveria se encarregar. Em geral, essa crítica veio de *fora* da psicanálise, da filosofia, da sociologia e da política, por parte de intelectuais contemporâneos a Lacan, como Foucault, Deleuze e Derrida, aos quais é preciso acrescentar autores provenientes do campo dos “discursos de gênero”, como J. Butler – autores que, para além de suas disciplinas, abordaram seriamente os textos de Freud e Lacan.

O que se questiona é, essencialmente, o deslizamento normativo, classificatório, taxonômico, objetivante e moralizante da psicanálise, em que o analista acaba ficando no lugar do “normalizador” (ao estilo de Reich), daquele que detém o poder de determinar o normal e o patológico.

O “normal” é o que se ajusta a certas normas ou regras que fundamentam uma práxis, e se estabelece por acordo ou convenção (por exemplo, os valores normais do colesterol ou da pressão arterial). Portanto, o normal não é natural; ele tem uma condição sociocultural e histórica. A propósito, *norma* deriva do latim *normalis*, que significa “o natural”, e este do grego *gnórimos* (*gnosis* = conhecimento), que designa “o conhecido” ou “o sabido”, aquilo de que temos saber. Assim, o “anormal” serviria para indicar o que não sabemos ou não conhecemos, e especialmente para ocultá-lo. Por acaso não nos apressamos a “anormalizar” aquilo que não entendemos?

6. N. do T.: tradução de A. I. Corrêa, L. P. Fossá e N. Z. Frej. A tradução da citação está na p. 99 de: Lacan, J. (s.d.). *O saber do psicanalista*. Centro de Estudos Freudianos do Recife.

De maneira paradoxal, a posição “militante” que luta para confirmar e incluir dentro do normal a homossexualidade ou práticas como o casamento gay não é mais que sua outra face, visto que invoca a norma e, com isso, não é menos *normativa* que aquela posição que os exclui dela. Não se trata, então, de um debate para determinar ou definir qual conduta sexual é “normal” e qual é “patológica”, mas de questionar o próprio conceito de “normalidade” como tal e o lugar de enunciação a partir do qual se estabelecem as “psicopatologias”. Por exemplo, quando Freud abordou a *Psicopatologia da vida cotidiana* (1901/1986d) ou a “psicopatologia da vida amorosa”, não fez isso para propor nenhuma “normalidade” em seu lugar.

Dito isso, surge a pergunta quanto a se é possível o psicanalista evitar ou deixar de assumir um compromisso ou tomada de partido ideológica ou política em relação à sexualidade. Como sempre, é preciso diferenciar o lugar ou a função da pessoa que a exerce, distinguir a psicanálise dos psicanalistas, em conflito constante, e reformular a pergunta: existe uma política da posição do analista em sua clínica? Política no que se refere ao poder e às relações de poder que os dispositivos discursivos exercem. É incontestável que há uma dimensão política dos psicanalistas (pessoas, grupos e instituições), enquanto “agentes culturais” (o que também são em seus consultórios), ainda que seja a de abster-se de tê-la.

O que o lugar do analista sem dúvida tem é uma ética (da função, além da pessoa), e ela implica saber do poder que lhe confere o discurso com que a sociedade o apresenta. É possível o analista desprender-se de seus preconceitos? A ética de sua função exige, no mínimo, que os conheça e eventualmente os questione, visto que, mesmo sem saber e, em certo sentido, de maneira inevitável, pode usar sua função como correia de transmissão desses valores e preconceitos na clínica, em especial se se considerar possuidor de um saber completo e, portanto, que não tem nada a se perguntar. Pensamos antes que se trata de considerar o novo, inclusive o que pode ser só uma moda, para produzir novas perguntas à psicanálise, que desafiem a teoria e a clínica, que enriqueçam e permitam obter o desenvolvimento de nossa disciplina.

## Morte e sexualidade

Enfim, homem/mulher, masculino/feminino, heterossexualidade/homossexualidade etc. não passam de meras oposições significantes, esvaziadas de conteúdo, e que em si mesmas não significam nada mais que essa diferença pura enquanto tal, sendo sua função sustentar essa diferença como irreduzível. Sobre isso, ouvimos dizer que é preciso buscar outros termos, menos equívocos e confusos, para nomear a diferença, e nos perguntamos: por acaso é possível evitar ou escapar da ambiguidade e do mal-entendido, que são a essência do significante? No plano teórico e conceitual estrito nos questionamos: por que não falar “simplesmente” de “a” e “b”, ou então de “x” e “y”, para designar a diferença sexual? Sem dúvida, isso pode ser válido, mas essa austeridade, essa aridez da letra pura, lhe retiraria ou anularia toda a rica equívocidade e duplicidade enganosa, própria da dimensão literária, poética e ficcional que é a graça do dizer, bem como da escuta e da leitura desse dizer.

Ao fim e ao cabo, se trataria da astúcia e da armadilha do significante, que pode ao menos nomear o impossível de simbolizar, aquilo que não sabe nem poderá saber nunca – por exemplo, “morte e sexualidade”. É assim que Freud (1901/1986d) denomina esse umbigo real ou limite da palavra que está na base de toda a desconstrução metonímica de significantes que produz a partir do esquecimento do nome Signorelli. Essa articulação de Freud eleva a sexualidade ao mesmo estatuto da morte, uma vez que compartilham a categoria de real inacessível, de enigma indecifrável, de furo no saber, em que se situa a origem ou a causa do que faz falar sem parar.

A psicanálise como práxis é uma clínica do desejo inconsciente, e isso quer dizer que é uma clínica de suas formações, das fantasias e da realidade como ficção, o que implica dizer que não é

uma clínica da observação e da adequação da conduta, nem da prescrição ou da educação. É também uma clínica na qual o particular não confirma nem conforma o universal (como regra), pois o particular (como exceção) impede, se opõe ao universal. Isso envolve deixar sempre abertas as perguntas sobre a significação – “O que é?” ou “O que quer dizer?” (ser uma mulher ou um pai, por exemplo) –, e que cada um, se puder, encontre a melhor resposta.

Assim, na demanda manifesta em relação a questões de gênero, como com qualquer outra, não existe “outra coisa” para escutar? Não há implicação do inconsciente, deslocamentos, sintomas, fantasmas? Isso também requer retomar a questão das diferentes “formas de gozar” do sexo e dos corpos, ou melhor, de ser gozado por eles, em consonância com o polimorfismo pulsional e sua falta de objeto próprio. Digamos de maneira mais expressiva: ninguém pode escolher como se erotiza, pois ali se impõe o determinismo do fantasma, que também condiciona que cada um goze não tanto como quer, mas como pode, como ele permite. Se a psicanálise tem algum objetivo no sentido da cura no que se refere à sexualidade, é o de que cada um se relacione da melhor forma possível com a sua.

O psicanalista não autoriza ou desautoriza nada em matéria de sexo e gênero, menos ainda questiona o direito de cada um fazer aquilo que quiser com seu corpo; não é seu lugar, não é sua função. O que não pode fazer é renunciar à escuta do inconsciente. Sua tomada de partido, sua implicação ética, se situa no “não faltar à falta”, aquela que impede a relação sexual, e se baseia em não responder à demanda de saber sobre ela com uma resposta que obture, que preencha. Nisso, sem dúvida, há uma “responsabilidade sexual”, como diz Lacan (citado por Allouch, 1998/2006, p. 98), da posição do analista.

A epígrafe deste texto pertence a uma entrevista realizada com Freud enquanto ele escrevia em defesa da “análise leiga” [*análisis profano*] (1926/1986e), e também, se poderia acrescentar, de um caráter profano consubstancial à psicanálise. Ou seja, ela não é um saber sagrado, intocável, mas um saber profano e profanável, um saber leigo, ou seja, “ignorante”. *Laien*, em alemão, é “profano”, “laico” ou “leigo”. *Profano* deriva do latim *profanus*, que literalmente significa “o que está fora do templo”, sem sua cobertura, a céu aberto, por assim dizer. A propósito de templos e seus rituais, é evidente que, quanto mais a psicanálise se apresenta como um saber acadêmico (ou “universitário”), mais exerce o poder que a posse de um saber (suposto) confere e, por conseguinte, o poder de selecionar, ensinar e autorizar os analistas. Da mesma forma, o poder de estabelecer e conceder títulos e graus por meio de mestrados, especializações, graduações e outras caricaturas do saber formal. Não se trata de questionar que sejam estabelecidos ou ofertados, pois muitos podem de fato querer estar informados sobre a psicanálise; nem de discutir o direito dos institutos e academias de se financiarem através desses recursos. O problema é acreditar ou sugerir que, com isso, alguém se torna analista.

Em suma, o que a psicanálise sabe sobre a sexualidade? Sabe que o saber que tem valor de verdade é o saber não sabido do inconsciente. Sabe também que o saber que melhor funciona, o que faz o sujeito falar, é o saber



suposto. O de Freud é um saber que termina admitindo, confessando, um obstáculo, um *impasse* insuperável, e oferecendo, por assim dizer, o consolo ou a compensação da sublimação. O de Lacan seria mais um saber socrático, uma “douta ignorância”, que não é querer não saber, mas que é a causa da paixão de saber; um saber da falta, cuja contribuição para repensar, oxigenar e atualizar criativamente as categorias psicanalíticas segue em plena vigência. Isso em consonância com a atualização da pergunta estruturalmente não resolvida sobre o sexo ou a relação sexual, respeitando e evitando obturar com o saber “o grande enigma da sexualidade” (Freud, 1937/1986a, p. 254). De qualquer modo e inevitavelmente, a psicanálise foi, é e será o que os psicanalistas fizeram dela, em especial em sua clínica.

No mesmo texto da “análise leiga”, Freud (1926/1986e) se refere às diretrizes de uma “escola ideal” de psicanálise, e diz que se aprenderia mais sobre o que interessa à psicanálise com a arte e a literatura, inclusive com a religião, do que com tratados e manuais de psiquiatria. A propósito da literatura, em especial dos autores clássicos, ou seja, aqueles que, apesar da passagem do tempo, sempre têm algo novo a dizer, concluímos com um trecho de *Romeu e Julieta* (Shakespeare, 1597/1966) que mostra como a intuição shakespeariana capta a função arbitrária do nome, do determinismo do significante, que “enquanto tal não significa nada”, e sua insuficiência, limitação e mesmo dificuldade para dizer as coisas da paixão, para dizê-la toda, por inteiro, assim como Julieta se oferece.

Julieta:

É só seu nome que é meu inimigo:

Mas você é você, não é Montéquio!

O que é Montéquio? Não é pé, nem mão,

Nem braço, nem feição, nem parte alguma

De homem algum. Oh, chame-se outra coisa!

O que há num nome? O que chamamos rosa

Teria o mesmo cheiro com outro nome;

E assim Romeu, chamado de outra coisa,

Continuaria sempre a ser perfeito,

Com outro nome. Mude-o, Romeu,

E em troca dele, que não é você,

Me entrego por inteiro.<sup>7</sup> (p. 772)

## Resumo

Neste trabalho, o autor se pergunta se a psicanálise é um saber, formalizado e acadêmico, sobre a sexualidade humana, na medida em que a condição falante produz sua desnaturalização no que concerne à biologia. Por isso, há uma relação complexa com o gozo do corpo e um extravio estrutural para estabelecer a relação entre os sexos. Aborda a questão da diversidade de gênero, distinguindo-o do sexo, e sua sustentação no irredutível da diferença significante. A insuficiência do simbólico para dar uma resposta cabal ao enigma da sexualidade determina um real que impede a completude da relação sexual e torna a psicanálise um saber incompleto e inacabado sobre ela.

**Palavras-chave:** *Saber, Sexuação, Gênero, Falo, Complexo de castração, Mal-estar, Diferença entre os sexos, Relação sexual.*

## Abstract

This paper questions whether psychoanalysis is a formalized and academic knowledge about hu-

man sexuality, while the speaking condition produces a denaturation with respect to biology. Therefore, it suffers from a complex relationship with the jouissance of its body and from a structural misdirection to establish the relationship between the sexes. The theme of gender diversity is addressed, distinguishing it from sex and its support in the irreducible of the signifying difference. The insufficiency of the symbolic to give full answer to the enigma of sexuality determines a real that prevents the completeness of the sexual relationship and makes psychoanalysis an incomplete and unfinished knowledge about it.

**Keywords:** *Knowledge, Sexuation, Gender, Phallus, Castration complex, Discomfort, Difference between the sexes, Sexual relationship.*

## Referências

- Allouch J. (2006). *El psicoanálisis: una erotología de pasaje*. El Cuenco de Plata. (Trabalho original publicado em 1998)
- Derrida, J. (1994). *Márgenes de la filosofía*. Cátedra.
- Foucault, M. (2008). *Historia de la sexualidad, 1: la voluntad de saber*. Siglo XXI. (Trabalho original publicado em 1976)
- Freud, S. (1986a). Análisis terminable e interminable. Em S. Freud, *Obras completas* (J. L. Etcheverry, trad., vol. 23, pp. 211-254). Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1937)
- Freud, S. (1986b). La femineidad. Em S. Freud, *Obras completas* (J. L. Etcheverry, trad., vol. 22, pp. 104-125). Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1933)
- Freud, S. (1986c). El malestar en la cultura. Em S. Freud, *Obras completas* (J. L. Etcheverry, trad., vol. 21, pp. 215-222). Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1930)
- Freud, S. (1986d). Psicopatología de la vida cotidiana. Em S. Freud, *Obras completas* (J. L. Etcheverry, trad., vol. 6). Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1901)
- Freud, S. (1986e). ¿Pueden los legos ejercer el psicoanálisis? Em S. Freud, *Obras completas* (J. L. Etcheverry, trad., vol. 20, pp. 165-244). Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1926)
- Freud, S. (1986f). Sobre la psicogénesis de un caso de homosexualidad femenina. Em S. Freud, *Obras completas* (J. L. Etcheverry, trad., vol. 18, pp. 137-164). Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1920)
- Freud, S. (1986g). Tres ensayos de teoría sexual. Em S. Freud, *Obras completas* (J. L. Etcheverry, trad., vol. 7, pp. 109-224). Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1905)
- Freud, S. (1992). Pulsiones y destinos de pulsión. Em S. Freud, *Obras completas* (J. L. Etcheverry, trad., vol. 14, pp. 105-134). Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1915)
- Gil, D. (2020). *Sobre algunas de las formas más comunes de degradación de la vida cotidiana*. El Pago.
- Lacan, J. (s.d.). *El seminario de Jacques Lacan, libro 19 bis: el saber del psicoanalista*. <https://bit.ly/3HiOQ3Z>
- Lacan, J. (1981). *El seminario de Jacques Lacan, libro 20: aun*. Paidós.
- Lacan, J. (1985). La significación del falo. Em J. Lacan, *Escritos 2*. Siglo XXI. (Trabalho original publicado em 1958)
- Shakespeare, W. (1966). *Romeo y Julieta*. Edaf. (Trabalho original publicado em 1597)
- Stoller, R. J. (1968). *Sexo y género*. Casa de la Ciencia.
- Viereck, G. S. (1995). Reportaje a Freud (B. Castillo, trad.). *Conjetural*, 31, 69-79. <https://bit.ly/3Dp316o> (Trabalho original publicado em 1927[1926])

Recebido: 15/11/2022 – Aprovado: 22/12/2022

Tradução do espanhol: Ricardo Duarte

7. N. do T.: tradução de B. Heliodora. A tradução da citação está no ato 2, cena 2 de: Shakespeare, W. (2018). *Romeu e Julieta*. Em W. Shakespeare, *Grandes obras*. Nova Fronteira. <https://amzn.to/40cv1xj> (Trabalho original publicado em 1597)

## Tempo ao tempo: O gênero em psicanálise\*\*

Sempre que alguém nos consulta, o tempo é essencial. Com frequência, o tempo urge. Alguém poderia perguntar: “Por que agora?”. O mais provável é que quem nos procura esteja numa encruzilhada. Pode ser uma variação do “Não consigo suportar isso nem mais um segundo!”. Em minha própria prática psicanalítica, como também é o caso para muitos de meus colegas, observei um grande aumento na carga de trabalho desde o começo da pandemia. A oferta de atendimento, presencial ou virtual, adquiriu um renovado senso de urgência. Recebi muitos pacientes novos em meio a uma catástrofe mundial, e vários deles seguem fazendo um bom progresso. Não há nada como uma ameaçadora pandemia global para nos lembrar de nossa precariedade, tornando presente nossa iminente mortalidade. Diante da morte, muitos sentiram que não havia tempo a perder.

“Cometi um erro ao escolher o momento de minha transição” – foi assim que Hera começou a sessão.

Eu devia ter esperado, para começar com os hormônios, até que eu tivesse dinheiro suficiente para pagar a cirurgia. Mas eu não devia perder meu tempo ou o seu falando disso. Nem sequer estou segura de poder confiar em você. A confiança é uma mercadoria que está em falta em mim.

Embora eu estivesse um pouco desconcertada, as palavras saíram de minha boca imediatamente: “Então, a confiança é uma mercadoria?”. Hera ficou pensativa por um momento, e por fim disse: “Bem, suponho que confiança é uma coisa que se tem ou não tem”. E acrescentou: “Talvez eu tenha escolhido confiar em você. Você ganhou minha confiança”.

O comentário de Hera corresponde a uma suposição bastante corrente sobre a mercantilização de questões como o amor, o sexo, o gênero e a aparência corporal. Foi importante para mim afirmar o óbvio: que alguns sentimentos, emoções e até inclinações inconscientes podem resistir à comercialização. A ilusão ideológica de que as regras do mercado nos liberam da carga de complexos antiquados, na verdade, é a chave para o que emerge como suposta democratização do transgênerismo numa sociedade baseada na liberdade de escolha. Num mercado livre, as pessoas devem ser livres para escolher a mercadoria preferida. O que poderia ser mais democrático, mais essencialmente estadunidense, que dar a todos a opção de ser transgênero, com um gênero que se pode mudar à vontade? Nesse contexto, a tecnologia e as regras do mercado desempenham um papel crucial, porque, para as pessoas trans de hoje em dia, as transições com frequência dependem de uma transformação medicalizada, na qual o sujeito é reduzido a um corpo considerado como fenômeno natural moldável, cuja plasticidade se estende à sexualidade. Como observa o filósofo Charles Shepherdson (2000), a medicina oferece a possibilidade de uma transformação com base

\* Philadelphia Lacan Group, Das Unbehagen y Pulsion.

\*\* Uma versão prévia de algumas passagens deste texto foram publicadas em: Gherovici, P. (2022). *Psicoanálisis transgénero*. Paradiso.

na suposição de que estamos tratando de um organismo, e não de um corpo. A crença seria de que a pessoa trans busca uma mudança anatômica, e não uma evolução de outra natureza. Shepherdson diz ainda que

o cirurgião trabalha com uma concepção da anatomia que pressupõe uma fantasia de escapar por completo do enigma da diferença sexual, tanto para a comunidade médica que oferece o tratamento corretivo quanto para o transexual que demanda a mudança de sexo. (p. 101)

A psicanalista Colette Chiland (2003) afirma que a transexualidade vem sendo trivializada porque “o fenômeno transexual é um produto de nossa cultura individualista apoiada na tecnologia; é uma mostra de suas contradições” (p. 2). Nos Estados Unidos, é comum se referir à mudança de sexo como outra opção de estilo de vida consumista, comparável a se tornar vegetariano ou se mudar para uma comunidade no subúrbio. Como escreve Jennifer Finney Boylan em *She’s not there: a life in two genders* (2003) – relato autobiográfico sobre sua transição de gênero –, isso é exatamente o que *não* é a experiência transgênero:

Definitivamente, não é um “estilo de vida”, como não é um “estilo de vida” ser mulher ou ser homem. Quando imagino uma pessoa com um “estilo de vida”, penso num *playboy* milionário chamado Chip que gosta de andar de iate em Bimini, ou num contador, talvez, que se veste com uma armadura medieval nos fins de semana. Ser transgênero não é assim. Gênero é muitas coisas, mas uma coisa que não é, com certeza, é um *hobby*. Ser mulher não é algo que você faz porque é inteligente ou pós-moderno, ou porque é um iludido ou um narcisista transtornado. (p. 22)

Este é meu argumento principal neste texto: ser trans não é uma experiência ligada ao *ter*, mas uma estratégia relativa ao *ser*. Como minha experiência clínica me demonstrou, transicionar é uma questão de vida ou morte. Esta é uma das lições mais importantes que aprendi trabalhando como psicanalista com pessoas que apresentam gênero não normativo e se identificam como trans: para ellxs, a preocupação não tem a ver com o gênero nem com a sexualidade; é uma questão de vida ou morte.

Não levei em conta essa dimensão em 2010, quando publiquei *Please select your gender* (cujo título poderia ser traduzido como *Por favor, escolha seu gênero*), meu primeiro livro sobre pessoas transgênero e histeria, que tem por subtítulo *Da invenção da histeria à democratização do transgênero*. Ali argumentei que as questões transgênero são relevantes para além dos confins da patologização das experiências trans e podem, portanto, ser consideradas universalmente válidas. Contudo, como muitos psicanalistas lacanianos, eu me centrei no problema da sexualidade e das

linhas divisórias do gênero, sem ver que, na realidade, o limite em pauta era a fronteira entre vida e morte, como um de meus analisandos confirmou ao dizer: “Eu não tinha outra opção. Hoje eu estaria morto se não tivesse feito a transição, teria me suicidado”. O que está em jogo nesses casos é menos a fluidez do gênero que a capacidade de encontrar uma forma de ser, uma forma de existir.

### Entre viver ou morrer

No último Festival de Cinema de Veneza, em setembro de 2022, o premiado diretor italiano Emanuele Crialese, ao apresentar seu filme *L’immensità*, revelou que tinha nascido mulher. Protagonizado por Penélope Cruz, o filme conta a história de uma família romana da década de 1970, cuja filha mais velha se identifica como menino.

“É um filme inspirado em minha infância e em minha própria história”, explicou Crialese ao dizer publicamente pela primeira vez que era um homem transgênero. “Nasci biologicamente mulher, mas isso não significa que eu não tenha uma grande parte [...] feminina. Essa é provavelmente minha melhor parte.” E acrescentou: “Em certo momento, tive que tomar uma decisão [...] entre viver ou morrer. Não se escolhe tomar esse caminho”.

Viver ou morrer. Esse tipo de declaração dramática não é de forma nenhuma excepcional. De fato, uma importante lição que aprendi com minha experiência de quase três décadas como psicanalista com analisandos que se identificam como trans é que, por trás do que aparenta ser um problema de sexo ou gênero, está uma questão de vida ou morte.

Minha experiência clínica me pôs em contato com analisandos para quem todo o seu ser está consumido por essa questão. O projeto de transicionar, que atravessa a comunidade transgênero, é um esforço para, digamos assim, ganhar a vida. O crítico Jay Prosser (1998) observa: “Como diz o chiste, transicionar é aquilo a que se dedicam os transexuais (nosso ofício, tão demandante quanto um trabalho)” (p. 4). Um de meus pacientes, um homem trans que vou chamar Maxwell, me disse recentemente: “Transicionar é complicado. É a experiência mais maravilhosa e horrível pela qual se pode passar. Mas eu não tinha escolha”. E acrescentou: “Essa oportunidade de ser quem você é, de seu corpo coincidir com o que você sente, é incrível, mas também pode ser aterradora. Você não sabe de fato o que vai acontecer”. Fez uma pausa, sorriu e, assentindo com assombro, prosseguiu:

Quando comecei minha transição, há 10 anos, eu não sabia o que ia acontecer. Foi uma experiência devastadora. Agora deve ser mais comum. Há jovens que começam a transicionar aos 17 ou 18 anos. Eu tenho 39. Não sei o que teria acontecido se eu tivesse transicionado antes, aos 18 ou 20 anos.

Notei sua expressão de surpresa. “Meu processo foi tão intenso, tão interno, tão angustiante. Eu não sabia o que pensar. Pensei que estava ficando louco, me sentia doente, sozinho, isolado. Foi muito importante. Foi a transformação de toda a adolescência em apenas dois meses.”

Escutei muitos relatos marcados por essa peculiar temporalidade de premência e precipitação em meu consultório. É uma narrativa bastante habitual em nossa prática clínica e, ainda que ao leitor ela pareça excêntrica, de fato não é. Lembra quando, em 2013, a atriz Angelina Jolie revelou que tinha uma condição genética pouco comum, que a predispunha a desenvolver câncer no aparelho reprodutor? O público ficou escandalizado. Diante da possibilidade de desenvolver um câncer, aterrorizada pela morte, a atriz decidiu se submeter a uma dupla mastectomia, seguida pela

remoção de ovários e trompas de Falópio. Jolie escolheu amputar partes saudáveis de seu corpo na esperança de evitar seu destino genético. Assumiu o controle de seu corpo, desafiando as determinações anatômicas. Com a extirpação dos ovários, já não produz hormônios femininos, e uma cirurgia com implantes lhe reconstruiu os seios. Sua situação não seria então semelhante à de muitas mulheres transexuais? Por acaso a identidade sexual de Jolie é realmente a soma de todas as partes de seu corpo? A identidade sexual de qualquer um de nós é realmente a soma de todas as partes de nosso corpo?

A identidade sexual não pode ser determinada pela quantidade de hormônios nem pelo hábil trabalho do bisturi de um cirurgião. A história de Angelina Jolie nos mostra algo que devemos aprender: a identidade sexual transcende a anatomia, ao mesmo tempo que permanece um mistério. Por acaso podemos entender a transformação de Angelina Jolie – sua mastectomia e a subsequente cirurgia reconstrutiva – e a de meu analisando Maxwell num mesmo contexto?

Maxwell, como muitos outros analisandos que se identificam como trans, me garantiu que, se não tivesse transicionado, agora estaria morto. Esse comentário reverbera nas altas e alarmantes taxas de suicídio na comunidade transgênero. Mesmo que Angelina Jolie tenha escolhido fazer cirurgias profiláticas para evitar o desenvolvimento de um câncer de mama ou de ovários, essa foi uma decisão de vida ou morte. Depois da cirurgia, seu marido na época, o ator Brad Pitt, fez um comentário revelador aos jornalistas. Pitt quase negou a mortalidade dela dizendo: “Ela não vai morrer...”, e só depois de uma pausa acrescentou: “disso”! Até a famosa Caitlyn Jenner tomou a decisão de sair do armário como mulher trans pensando na morte: “Se eu estivesse deitada em meu leito de morte e nunca tivesse feito nada a respeito, estaria ali dizendo: ‘Você acaba de desperdiçar toda a sua vida’” (citada por Bissinger, 2015, par. 21).

### Não há tempo a perder

No encontro terapêutico, cada sessão nos dá a oportunidade de observar, analisar e pensar as vicissitudes ou as urgências do agora, um tempo que pouco tem a ver com a ideia de uma sucessão ordenada de passado, presente e futuro. Num tratamento, não existe um conceito linear do tempo; na psique, o tempo pode tanto se desenrolar para trás, por retroação, quanto avançar rapidamente, por antecipação. Para a subjetividade humana, uma concepção cronológica do tempo é insuficiente. A *Nachträglichkeit* de Freud (1918[1914]/1992) – “ação diferida”, segundo Strachey, ou ação com posterioridade ou posterioridade

1. Declarações de Brad Pitt à imprensa em 2 de junho de 2013, em Londres, durante a estreia do filme *World war Z*, no cinema Empire, Leicester Square.

retroativa – se refere à forma como, na psique, os eventos presentes afetam os eventos passados, *a posteriori*. Um evento num momento do tempo, que podemos chamar tempo 2, se conecta a uma lembrança, tempo 1, e o evento (tempo 2) se torna traumático como se sempre tivesse sido traumático. A conexão entre o evento (tempo 2) e a lembrança (tempo 1) não é aleatória; ela se estabelece por associação a uma lembrança que de algum modo espera, antecipando o evento que se tornará traumático. Isso introduz uma noção de tempo e causalidade que não é linear; algo cronologicamente posterior pode ser logicamente anterior, e vice-versa.

Esse modelo de temporalidade é muito pertinente em questões de gênero. Em psicanálise, a diferença entre os sexos não pode ser reduzida a um problema de anatomia ou de gênero. Lembremos que Freud evitou escolher entre anatomia e convenção social. Para a psicanálise, o sexo nunca é um fato natural, nem pode ser reduzido a uma construção discursiva. A alternativa “sexo ou gênero” é falsa. Vou insistir neste ponto: a diferença sexual não é nem sexo nem gênero, porque o gênero precisa ser encarnado e o sexo precisa ser simbolizado. A diferença sexual é uma categoria comparável a outras formas de diferença em jogo na construção da identidade (social, racial, de classe)? Ou a diferença sexual é outro tipo de diferença?

Voltemos à clínica. Stanley é um homem transexual de pouco mais de 40 anos, criado pela avó, que diz ter sido a única pessoa que o amou. A avó de Stanley rejeitou a filha – mãe de Stanley – porque “só gostava dos homens”. No entanto, quando Stanley era uma menina pequena, foi morar com essa avó, que cuidou dele com muito carinho.

A mãe de Stanley, Marika, saiu de casa aos 14 anos para se casar com Robert, que tinha 15 anos. Marika já estava grávida quando partiu. O pai de Stanley era polono-estadunidense; Robert era o tipo de homem musculoso, divertido, amoroso e beberrão que a mãe de Marika, Gilda (também de ascendência polonesa), preferia. Quando Marika foi morar com a família de Robert, estabeleceu um laço muito próximo com eles.

Todos eram muito pobres. Alguns trabalhavam (os da família da mãe), enquanto outros estavam sempre desempregados (os da família do pai). Os pais de Stanley morreram muito novos. Robert morreu num acidente de carro, mas Stanley suspeita que ele tenha se suicidado. Marika morreu de uma *overdose* acidental de remédios. Meu analisando diz que cresceu sendo uma moleca [*tomboy*]. Sua avó dizia: “Não engravide”. E Stanley respondia: “Nunca vou fazer isso”.

Stanley admite que ser um homem trans tem muito a ver com não engravidar. Evitar a gravidez adolescente de sua mãe lhe permitiu não repetir um destino que, segundo ele, a maioria das meninas de sua escola tiveram. Hoje, Stanley é um homem casado, satisfeito com seu trabalho como assistente médico. Sua esposa – enfermeira – é uma mulher heterossexual que nunca saiu com ninguém *queer* antes de conhecê-lo. Eles têm uma filha concebida por inseminação artificial. São um casal normal, cujo problema no momento é o desejo da esposa de Stanley de ter um segundo filho.

Meu analisando teme ter um filho homem e silenciosamente se opõe à ideia, já que pensa que seria difícil para ele ser “pai de um homenzinho”. Um lapso revelador acompanha essas palavras: “Não posso ser um pai trans”. De fato, Stanley já é um pai trans, pois tem uma filha. Ele acredita que criar um filho homem vai trazer à superfície uma insuficiência, sua falta de saber sobre a masculinidade. Stanley se apresenta como “homem feminista”, etiqueta que remete ao outro sexo (outra diferença), inscrita em sua identidade. Diz que não é como um homem biológico. Ele se sente confortável entre homens, mas também se sente diferente (isso é importante porque não é psicótico).

Recentemente, Stanley contou um sonho: “Estava fazendo amor com um homem. Ele não sabe que sou trans. Toco o pênis dele, mas encontro uma coisa estranha, translúcida, de plásti-

co, que tem um tubo vermelho dentro”. E acrescentou, como que explicando: “Uma coisa de plástico transparente [*transparent*]”. Nesse ponto, interrompi a sessão e repeti: “Uma coisa de plástico trans-parental [*trans-parent*]”.

O sonho de Stanley nos remete à descoberta mais radical da psicanálise: que o sexo está ligado à pulsão de morte. A “castração” de Stanley tem a ver com a aceitação de sua própria mortalidade, fato que não se desvincula de seu conflitivo desejo de ser pai. A reprodução evidencia a mortalidade do indivíduo. Não compramos ações de imortalidade ao ter filhos. Muito pelo contrário. Como diz Jacques Lacan, a reprodução sexual significa que “o ser vivente, por estar sujeito ao sexo, fica submetido à morte individual”. A reprodução não garante a imortalidade, mas a impossibilidade de nos reproduzirmos demonstra a singularidade (mortalidade) de cada indivíduo. No caso de Stanley, isto fica absolutamente claro: sua esposa vai engravidar com o esperma de um doador anônimo, e Stanley tem consciência disso. Ele se sente bastante aliviado pelo fato de que – graças à inseminação artificial – seus filhos não serão portadores dos genes “defeituosos, que predisõem ao vício”, de sua família. Para Stanley, o corte da castração (ou a mortalidade), que está lutando para aceitar, é também uma expressão de sua singularidade como sujeito, como homem feminista, como alguém “trans-parental” [*trans-parent*].

Lidar com a diferença sexual é aceitar uma perda primordial. Mais uma vez, o sexo precisa ser simbolizado e o gênero precisa ser encarnado. Os significantes mais importantes – *trans*, *parental*, *plástico* – em ação no inconsciente de Stanley talvez possam ser renovados de maneira criativa. Esse autodenominado homem feminista está tranquilo, visto que com sua aparência masculina socializa sem problemas. Com efeito, sua masculinidade nunca é questionada. É alto, magro, musculoso e bonito, e tem todas as características que nossa sociedade atribui ao aspecto viril da masculinidade. Com frequência, Stanley diz em sessão que é “estranho” [*weird*] ser um homem trans. Vemos novamente que não é psicótico. Observa que sua transição é difícil de explicar até para si mesmo, mas que precisava inventar alguma coisa para sobreviver. Nos anos anteriores a sua transição, estava submerso numa depressão profunda, bebia muito e tinha ideias suicidas.

Quero destacar quão forte é o impulso para o belo que se mostra na transformação transexual. Encontramos muitas pessoas trans que esperam ser vistas ou decodificadas no gênero com o qual se identificam. Essas pessoas falam de “passar ou não passar”, e sua aparência, se bela, acaba sendo mais aceitável socialmente. Não posso deixar de me perguntar: por acaso isso é pura beleza imaginária ou se assemelha à de Antígona, filha de Édipo e Jocasta, em quem Lacan (1988) vê uma grande luminosidade, puro resplendor ou “brilho insuportável” (p. 298), que obrigava quem quer que olhasse para ela a fechar os olhos, uma beleza depurada do imaginário? Lacan (1962/2002) considera a

beleza dela tão intensa que cega, como uma “barreira extrema que proíbe o acesso a um horror fundamental” (p. 737). Para Lacan, a beleza de Antígona é uma tela que nos protege do poder destrutivo do impossível, aquilo que Lacan denomina o real. O belo pode ser um limite para o gozo imprudente e um lugar intermediário entre duas mortes. Isso pode nos levar à conclusão de que os indivíduos transgênero querem ser reconhecidos em seu ser. Quando dizem “Eu sou bonito/a”, a ênfase está mais em “Eu sou” do que em “bonito”. Sua preocupação estética também é uma questão ética: o belo que afirma o direito à vida.<sup>2</sup>

Nossa vida, no entanto, é marcada pela morte. Como escreve o autor irlandês Samuel Beckett em *Fim de partida* (1957/1986), “o fim está no começo e no entanto continua-se” (p. 97). O processo de envelhecimento é um lento e incontornável naufrágio. “Mas nós respiramos, mudamos! Perdemos os cabelos, os dentes!”<sup>3</sup> (p. 97). Mas a morte é por acaso o único futuro?

Hera – mencionada no início deste texto e que dizia que, no passado, uma pessoa como ela teria sido considerada “um homem com problemas mentais”, mas que era “justamente o contrário, porque sou uma mulher com um problema físico: nasci com um pênis” – concluiu que o melhor era continuar com os hormônios e postergar a cirurgia de redesignação de gênero “para mais tarde”, “quando for o momento certo”. O adiamento era uma estratégia que lhe permitia se projetar no futuro.

Aqui uma passagem pela etimologia é esclarecedora: enquanto a palavra *sexo* remete à noção de corte, o termo *differentia* – que significa “qualidade do que distingue duas ou mais coisas” – compartilha suas raízes em latim com *diferir* ou *pospor*.<sup>4</sup> Seus componentes lexicais são o prefixo *dis* (separação) e *ferre* (levar [*llevar*]), o que revela que a diferença comporta [*conllevar*] uma qualidade espacial e temporal. O aspecto temporal da diferença sexual remete a um primeiro momento miticamente “natural”, antes de cairmos nas armadilhas binárias, antes de alguém qualificar nossa chegada ao mundo com a declaração cheia de peso ideológico: “É uma menina” ou “É um menino”.

Ao reexaminar as contribuições freudo-lacanianas, Geneviève Morel (2000) propõe três tempos da diferença sexual. Depois de um segundo tempo do discurso sexual, em que a *anatomia* é interpretada segundo valores de diferença construídos culturalmente, vem um terceiro tempo, de assunção da diferença propriamente dita, não como o binário fálico *versus não fálico* (*sabemos que o falo é uma solução fracassada*), mas como a assunção de duas formas de ser: uma em que o sujeito, em relação ao outro sexo, está totalmente preso à função fálica (quando a pessoa é um homem), e outra em que o sujeito, em relação ao outro sexo, *não está totalmente preso à função fálica* (quando a pessoa é uma mulher). Durante a segunda fase, o universal fálico se impõe à percepção dos corpos, determinando se o corpo é o de um menino ou de uma menina. Frases rejeitadas como “Você é um menino” ou “Você é uma menina” podem simbolizar uma forma de gozo. Se essas frases se transformam erroneamente em chaves mestras do discurso sobre o sexo, então o falo já não é um significante (ou seja, um instrumento para introduzir uma diferença), mas um significado. O paradoxo é que essa lógica, mais que liberar o sujeito do falo, torna o falo uma condição real. A demanda de extração de um órgão pode ser a exigência de extração de um significante que se tornou demasiado real. O aspecto espacial da diferença sexual emerge, por exemplo, nos debates so-

bre o acesso aos banheiros públicos. Essa “segregação” foi abordada de maneira irônica por Lacan em 1957.<sup>5</sup> Ao mesmo tempo que Lacan propunha que a linguagem instaura a diferença sexual como um *impasse*, pode-se dizer que respondia com antecipação às recentes controvérsias, se lembramos que, para ele, a vida pública está sujeita às desigualdades da “segregação urinária”. Lacan ilustrou isso com um exemplo de trânsito, que talvez se possa ler hoje como uma viagem rumo à transição: um irmão e uma irmã viajam de trem, sentados um diante do outro; quando chegam à estação, olham pela janela e o menininho exclama: “Chegamos a Mulheres!”, enquanto a menina responde: “Imbecil! Não está vendo que nós estamos em Homens?”. Como Lacan destacou, parece impossível que cheguem a um acordo.

A partir desse momento, Homens e Mulheres serão para essas crianças duas pátrias para as quais a alma de cada uma puxará sua brasa divergente, e a respeito das quais lhes será tanto mais impossível fazer um pacto quanto, sendo elas em verdade a mesma, nenhum deles poderia ceder da primazia de uma sem atentar contra a glória da outra.<sup>6</sup> (p. 480)

A ordem binária pela qual se dividem os banheiros públicos cria duas posições mutuamente excludentes. O menininho e a menina se situam de modo diferente em relação a portas idênticas. Somente os signos as tornam diferentes. Na realidade, nenhuma das crianças chegou a “Mulheres” nem a “Homens”, como acreditam. Ambas estão equivocadas, e com base em sua perspectiva enviesada, terão que fazer uma escolha. Cada vez que alguém usa um banheiro público, se vê obrigado a tomar uma decisão de gênero e optar pelo mundo dos homens ou pelo das mulheres. Mas para quem expressa seu gênero de formas não normativas, a escolha de um banheiro público pode representar uma situação com potencial de pôr a vida em risco.

Isso me lembra um de meus analisandos que transicionou de mulher para homem, a quem vou chamar Lou. Com 4 anos de idade, durante o banho, ao se comparar com o irmãozinho mais novo, seu pai lhe informou que não era um menino, como acreditava, mas uma menina. Primeiro, Lou pensou que o pai tinha se enganado, mas ainda que ele tivesse razão, e que fosse então uma menina, se tornaria mais tarde um menino. Por fim, Lou aceitou que poderia ser uma menina e seguiria sendo, com o que reconheceu diferenças anatômicas entre homens e mulheres. Supunha ser uma menina porque lhe faltava um órgão, um órgão que

2. Para um desenvolvimento detalhado a respeito do papel do belo na transição de gênero, ver Gherovici (2022), especialmente as pp. 216-230 e o capítulo 14, “Ese oscuro objeto: de la belleza al excremento”, pp. 231-248.

3. N. do T.: tradução de F. S. Andrade. A tradução das citações está nas pp. 113 e 49 de: Beckett, S. (2010). *Fim de partida*. Cosac Naify. (Trabalho original publicado em 1957)

4. O filósofo Jacques Derrida explorou brilhantemente essa noção no ensaio “Différance” (1982).

5. Num ensaio de 1957, Lacan observa que, uma vez fora de casa, na hora de satisfazer as necessidades naturais mais básicas, o ser ocidental deve se submeter “às leis da segregação urinária” (1957/2008, p. 479).

6. N. do T.: tradução de V. Ribeiro. A tradução das citações está nas pp. 503-504 de: Lacan, J. (1998). A instância da letra no inconsciente ou A razão desde Freud. Em J. Lacan, *Escritos* (pp. 496-533). Jorge Zahar. (Trabalho original publicado em 1957)

esperava eventualmente crescer nela. Lou tomou o falo como um objeto real, não só como uma especulação, mas como algo diretamente ligado à anatomia. Quando criança, pensou que esse “erro” um dia seria corrigido e, desafiando o pai em sua firme discordância em questões de gênero, concluiu que, mesmo que não fosse ainda um menino, se tornaria um, diferentemente de sua mãe, que tinha escolhido se tornar uma mulher.

O desejo de Lou de adiar sua diferença tomou um rumo inesperado, que remetia a sua mãe e à gravidez que trouxe Lou ao mundo, já que meu analisando tinha decidido esperar um tempo preciso antes de sua cirurgia “top” (mastectomia), que fixou numa data determinada e que aconteceria exatamente nove meses depois. Aparentemente, Lou tinha uma relação próxima com a mãe. Assim, de maneira metafórica, Lou foi dar à luz seu próprio corpo, através de uma transformação que punha o pai a certa distância, já que sua cirurgia era algo que a mãe apoiava com grande entusiasmo, enquanto o pai desaprovava discretamente. O ódio de Lou às características femininas de seu corpo ecoa uma renúncia à feminilidade que podemos interpretar como a atuação do ódio da mãe à própria feminilidade, entendida como função reprodutiva e expressa numa obesidade extrema desencadeada após a gravidez da qual Lou nasceu. De fato, a mãe de Lou, antes de se casar, havia tido um primeiro filho em segredo, numa gravidez complicada, levada adiante às escondidas, da qual nasceu um menino prematuro, que morreu poucos dias depois do parto. Lou tinha se identificado com esse menino morto, convertendo-se no menino que foi, mas não pôde ser.

O que você é? Sou homem, sou mulher, ou – como alguns de meus analisandos – nem homem nem mulher, mas um ser que se situa entre ambos os extremos do binário, buscando uma alternativa diante da não tão simples dicotomia entre fêmea e macho. Declarar-se homem ou mulher é um fato discursivo, e essa declaração pode ou não coincidir com a atribuição do sexo biológico. É preciso tomar partido e escolher um lado homem, mulher ou algo mais.

O binário é uma construção social não determinada pela biologia, mas por uma lógica inconsciente de investimentos. Talvez já seja hora de a psicanálise fazer uma transição ou, por que não, uma mudança de sexo. Costumo usar bastante esta frase: “A psicanálise precisa de uma mudança de sexo”. Embora pareça uma declaração engraçada, o que tal mudança implica talvez não fique claro, visto que essa “transição de sexo” modificaria nossa prática e nossa teoria. Graças ao que aprendi em minha experiência com analisandos que se identificam como trans, insisto na ideia de que o encontro com analisandos com gêneros e sexualidades não normativos tem o potencial não só de nos ajudar a mudar nossas concepções de gênero, sexo e identidade sexual, mas também de fazer essa evolução reorientar a prática psicanalítica. Historicamente, os psicanalistas assumiram uma posição normativa ao interpretar a transexualidade como signo de patologia severa. Nada poderia estar mais distante daquilo que se aprende sobre a sexualidade na experiência clínica.

Quando nascemos, nos atribuem um gênero, somos nomeados por nossos pais e pelas instituições sociais. Essas normas se impõem com distintos graus de violência, e a violência se mostra mais severa com aqueles que ficam fora das normas, os quais frequentemente se veem forçados a abandonar seu lar e suas oportunidades de vida por causa de sua orientação sexual ou de sua identidade de gênero, vivendo, de maneira metafórica ou literal, uma sentença de morte em vida. O gênero e a sexualidade de cada um determinam se uma vida será vivível ou não.

No que diz respeito a minha crítica da psicanálise e da diferença sexual, ela surgiu através de minha prática clínica no bairro latino da Filadélfia. Comecei a escutar algo inesperado de meus analisandos. Alguns de meus pacientes se perguntavam: “Sou heterossexual ou bissexual?”. Percebi que expressavam assim uma variante da pergunta “Sou homem ou mulher?” ou “O que é



View of the exhibition "Modus vivendi" at La Virreina Centre de la Imatge Barcelona (Spain), 2015. Photographer: Pep Herrero

© Sophie Calle / ADAGP, Paris 2023. Courtesy Perrotin

uma mulher?”. Isso me fez relacionar tal incerteza sobre o gênero com o problema mais geral da população trans, porque essa pergunta assumia o lugar de uma resposta, o que surge de maneira “transparente” na fala de uma analisanda: “Tenho o pior defeito de nascença que pode ter uma mulher: nasci com um pênis e um par de testículos”. Ou na fala de outro analisando: “Eu sabia que era um menino desde que era uma menina pequena”.

## Quando?

Sabemos que, em psicanálise, o passado existe na psique apenas como um conjunto de lembranças constantemente reelaboradas e reinterpretadas à luz da experiência presente. Assim, toda lembrança é uma reconstrução não isenta de distorção. O que interessa à psicanálise não é a sequência real dos eventos passados em si mesmos, mas a forma como esses eventos existem agora na memória, junto com o modo único como os pacientes os relatam a nós. Se o objetivo do tratamento psicanalítico é uma reconstituição da história, essa “história” não é simplesmente uma sequência real de eventos passados, mas “a síntese presente do passado” (Lacan, 1981, p. 63). A história não é o passado; a história se torna passado quando se historiciza no presente. Se a retroação se refere à maneira como o presente afeta o passado, a antecipação marca a estrutura do discurso; as primeiras palavras de uma oração se ordenam em antecipação às palavras que virão a seguir. O significado será dado a partir do final. A estrutura da antecipação é mais bem ilustrada linguisticamente com o tempo verbal designado em algumas línguas como *futuro perfeito*: “terei sido”. Em francês, esse tempo é chamado de *futuro anterior*.

Há uma suposição bastante comum, ou talvez uma crítica recorrente, de que numa psicanálise ou numa psicoterapia psicanalítica só se fala do passado. Prefiro pensar que o momento em que mais nos centramos no tratamento é o futuro. Pode soar paradoxal falar do futuro, uma vez que Freud afirmou que o inconsciente desconhece o tempo e foi acusado de enfatizar uma determinação do passado através das experiências infantis.

Sabemos a firmeza com que Freud se negou a ver os sonhos como proféticos, como afirmavam tantas interpretações antigas dos sonhos. Jung o atacou nesse ponto, objetando uma excessiva consideração do passado. No entanto, nos sonhos, que se supõe ser o caminho real para o inconsciente, observamos uma temporalidade diferente: nos sonhos, o passado, o futuro e o presente coexistem. Além disso, os sonhos introduzem a imediatez do agora; sempre são contados em tempo presente, num tempo de urgência. William Butler Yeats (1916) escreveu que “nos sonhos começa a responsabilidade”, o que sugere uma noção ética do sonhar. A responsabilidade introduz a ideia de liberdade. Quando entendemos o que a liberdade implica, começamos a tomar distância do determinismo do passado. Portanto, não é exagerado afirmar que a psicanálise propõe uma consciência ética e se abre à dimensão do futuro. Quando repetimos, com Martin Luther King, “Eu tenho um sonho”, a frase demonstra que ambos estamos voltados para o passado e para o futuro: os sonhos reciclam sem cessar imagens anteriores e invocam um futuro possível e habitável de desejos realizados.

Recalcando essa orientação para o futuro, o filósofo Giorgio Agamben cita a introdução de Foucault ao livro *Sonho e existência*, de Ludwig Binswanger. Diz Foucault:

O ponto essencial do sonho, mais do que aquilo que ele ressuscita do passado, é o que anuncia do porvir. Pressagia e anuncia o momento em que a doente revelará finalmente para seu analista aquele segredo que ainda não conhece e que é, contudo, a carga mais pesada de seu presente [...]; o sonho antecipa o momento da libertação.<sup>7</sup> (citado por Agamben, 2008/2010, p. 143)

7. N. do T.: tradução de A. Santurbano e P. Peterle. A tradução da citação está na p. 153 de: Agamben, G. (2019). *Signatura rerum: sobre o método*. Boitempo. (Trabalho original publicado em 2008)

Aqui o desejo aparece como um encontro com a liberdade, uma liberdade que nos permite projetar-nos em direção ao futuro. No livro *O tempo que resta*, Agamben (2000/2006) desenvolve a proposta de Walter Benjamin sobre o tempo messiânico, e seu comentário é esclarecedor para nossa prática. Agamben propõe que o sujeito existe em “um tempo suplementar que se acrescenta, de fora, ao tempo cronológico; ele é, por assim dizer, um tempo dentro do tempo – não ulterior, mas interior – que mede apenas minha defasagem em relação a ele”<sup>8</sup> (p. 72). Essa *defasagem* é crucial em questões de gênero. Aqui os termos gregos *kairós* e *chronos*, que designam duas dimensões temporais, iluminam o funcionamento desses dois tempos heterogêneos. *Kairós* é um conceito da filosofia grega que representa um período indeterminado em que algo importante acontece, cujo significado literal é “momento adequado ou oportuno”, enquanto *chronos* é o monótono tempo sequencial. Vou destacar o *kairós* como o instante fugaz ou o momento adequado em que algo importante acontece porque nos remete à intervenção psicanalítica, já que de uma interpretação eficaz, assim como do *kairós*, depende uma oportunidade que muda o destino de alguém. O tempo do gênero é o do *kairós*.

## Em conclusão

Alguém vai ver um analista para imaginar um futuro diferente, ainda que esse futuro dependa daquilo que o filósofo Martin Heidegger denominou consciência da finitude radical, ser-para-a-morte, que para Heidegger é a condição de uma relação “autêntica” com a vida. Nessas ressonâncias tanto de Lacan quanto de Jung, a psicanálise aparece menos centrada no passado (“me fale de sua infância”) e mais orientada para o futuro; ela atua para nos reconciliarmos com a vida na medida em que aprendemos a viver com a pulsão de morte. Em psicanálise, o futuro abre um caminho que vai do individual (os acontecimentos que caem nas rachaduras do trauma) ao coletivo, já que a ideia de futuro envolve outros (podemos ir à guerra para salvar a nação, defender um ideal, redimir outros). O trabalho clínico abre um caminho para conviver com a pulsão de morte, que paradoxalmente torna possível a vida. O futuro depende de uma força vital: o desejo. O desejo está sempre orientado para o futuro, e a psicanálise é uma prática que permite o advento do desejo.

A importância do desejo é destacada num recente trabalho da ativista trans Andrea Long Chu (2019), que se apropriou da alegação de que os homens vivem aterrorizados pela “descoberta de que somos todos mulheres” (p. 11). Segundo Chu, as coisas poderiam piorar, porque na realidade “somos todos – homens e mulheres, cis e trans – mulheres”

8. N. do T.: tradução de D. Pessoa e C. Oliveira. A tradução da citação está na p. 85 de: Agamben, G. (2016). *O tempo que resta: um comentário à Carta aos Romanos*. Autêntica. (Trabalho original publicado em 2000)

(p. 11). Nesse livro, ironicamente intitulado *Females* [Fêmeas], Chu afirma que “todo mundo é mulher e todo mundo detesta isso” (p. 11). Essa é a grande lição que podemos aprender de Chu, porque considera a transição não em termos de identidade, mas de desejo. Ela diz: “Como você pode querer ser algo que já é? O desejo implica uma deficiência, uma carência. [...] O que faz com que as mulheres como eu sejam transexuais não é a identidade, mas o desejo” (Chu, 2018b, par. 36). Evitando o discurso da autenticidade, Chu concebe o desejo, em seu fracasso constitutivo, como um verdadeiro motor: “As mulheres trans também querem coisas” (par. 38). O desejo, para Chu, é a força centrífuga do transgênero.

Com um título deliberadamente provocador – “My new vagina won’t make me happy. And it shouldn’t have to” [Minha nova vagina não vai me fazer feliz. E não há razão para que o faça] – Chu publicou, em 2018, um artigo de opinião no jornal *The New York Times*. Ali, recusa explicitamente o ideal eudemônico que prescreve uma transição para alcançar a “felicidade”:

Não quero fazer a transição porque se supõe que isso vai me fazer feliz. Se deixam a pessoa decidir por conta própria, raramente ela procura aquilo que vai fazê-la feliz. O desejo e a felicidade não têm nada a ver um com o outro. (Chu, 2018a, par. 13)

Chu desarma com agudeza o mito da “felicidade”, com frequência invocado como o impulso na maquinaria da transição.

Nesse sentido, a psicanálise nos ajuda a entender que a satisfação é obtida sempre com meios limitados. Ao adiar a satisfação, a própria insatisfação, paradoxalmente, tem seus benefícios. Lembremos a interpretação de Freud (1900/2007) do sonho do salmão defumado. Uma mulher histórica cria um desejo insatisfeito; seu sonho representa essa renúncia consumada. Embora ela tenha vontade de comer caviar, não quer que lhe deem. Para poder manter eternamente vivo seu desejo de caviar, limita sua satisfação e evita de maneira deliberada encontrar um objeto para seu desejo. A insatisfação resultante reenvia seu desejo para um ideal distante do ser.

Consideremos outros exemplos. Muitos de meus analisandos que se identificam como homens trans chegaram à análise bastante jovens, habitualmente enviados pelos pais, como aconteceu com Dora ou com a jovem homossexual, ambas tratadas por Freud. Como o caso de um analisando de 14 anos, a quem vou chamar Leslie. Leslie mudou seu nome feminino atribuído ao nascer por um de gênero neutro; prefere o uso de pronomes masculinos; caminha devagar, levantando os pés com dificuldade, como se um peso indescritível estivesse sobre seus ombros; e se descreve como alguém tranquilo, que fala pouco, um “introvertido”. Quando não está na colégio, passa longas horas fechado no quarto jogando *video game* e fumando maconha, e não está em dia com suas tarefas escolares.

Leslie me conta que com frequência se sente cansado e triste. Quando volta do colégio, quer “se desconectar”. Então, vai dormir e não se preocupa com a escola. A única coisa que o entusiasma é o boxe. Nesse ponto, vem à tona uma questão interessante. Leslie tem um surpreendente poder de nocaute, um equilíbrio incrível e pés velozes – para uma mulher. Mas se Leslie competisse com homens, seu rendimento seria exíguo. Ele se destaca quando considerado uma mulher boxeadora, mas não é tão forte em comparação com os boxeadores masculinos. Não tem certeza do que fazer a respeito desse dilema. É como se apenas no boxe Leslie conseguisse se perguntar: “O que eu sou? Sou homem ou sou mulher?”

Os torneios de boxe dos quais escolheu participar na categoria feminina com outras mulheres

puseram Leslie várias vezes em situações de empate, em que os juízes não puderam definir quem tinha ganhado com a força dos punhos. O interessante aqui é que Leslie não ganhava por nocaute; vencia por ter maior controle, melhor estilo e técnica – de fato, por exibir um conhecimento superior do esporte, um saber-fazer. Esperamos que a análise produza outro tipo de saber-fazer, ou *savoir-faire*, sobre sua identidade subjetiva. Até agora, Leslie mudou seus pronomes e seu nome. Chegará o momento de decidir se é um homem ou uma mulher.

O gênero não é uma simples *performance*, como argumentou Judith Butler nos anos 1990, mas um “rostro”, pelo menos na forma como o filósofo Emmanuel Levinas o apresentou em *Totalidade e infinito* (1985/1999). Quando encontramos um estranho na rua, atribuímos a ele um gênero não olhando seus genitais, mas seu rosto. Para Levinas, o rosto é uma categoria metafísica e ética para conceber minha relação com o Outro. Meu reconhecimento da existência do outro me leva a uma necessidade de deixar que o outro viva, e não morra ou seja assassinado.<sup>9</sup>

Um sintoma linguístico das recentes controvérsias em torno dos sujeitos identificados como trans é a palavra *deadnaming* (nome morto), considerada um ato violento cometido por pessoas cis que recordam a um sujeito trans seu nome de nascimento recusado. Isso lembra a forma como Frank B. Wilderson III retoma, em seu livro *Afropessimismo* (2020), a figura do negro estadunidense, que paradoxalmente nega o sistema que o nega. Para Wilderson III, a escravidão não é assunto do passado, já que seus efeitos se perpetuam e a posição minoritária dos negros impede seu reconhecimento como seres humanos plenos. Uma estrutura tão excludente os destina a sofrer, o que o sociólogo jamaicano Orlando Patterson (2018) chama *uma morte social*, visto que a precária sobrevivência dos negros é saturada de mortalidade, e ali se põe em jogo uma questão de vida ou morte. Essa posição, que eu gostaria de denominar ontológica porque se refere ao ser dessas pessoas, está por baixo das questões de gênero, oculta. Diante da encruzilhada, a psicanálise pode intervir de maneira original porque é capaz de abordar a conjunção da pulsão de morte com as modalidades subjetivas de não vida. Esse vínculo nos leva a uma dimensão ética, porque é a existência do outro o que está em questão.

O que distingue aqueles que mudaram de gênero, no entanto, é que a distância quase infinita entre um rosto e outro é percorrida no interior de uma só pessoa. Do mesmo modo que um racista do sul dos Estados Unidos vê em qualquer pessoa negra uma lembrança da escravidão, rememorando uma determinação racial considerada um destino ineludível de sujeição, alguém que supõe que o sexo declarado ao

9. A possibilidade de uma morte violenta espreita a vida das pessoas trans. Os ataques motivados pelo ódio (de intimidações a espancamentos, e até assassinatos) são recorrentes e numerosos. Entre 2008 e 2021, o mundo registrou 4.042 mortes por assassinato de pessoas trans e gênero-diversas.



nascer é irrevogável exercitaria um essencialismo similar. Se aceitamos que as hierarquias de raça são produto do racismo, uma invenção sociocultural sem fundamento biológico (se a raça é uma definição de uma espécie, todos pertencemos a uma mesma raça, a humana), e concordamos que o gênero também é uma construção social, por que não considerar tanto o gênero como a raça determinações que podem ser transformadas? Se há uma estrutura em comum entre o racismo e o sexismo, é a imposição de um limite entre a vida e a morte, no intervalo entre duas mortes. Se antes da transição as pessoas trans podem se sentir como mortos-vivos, elas passam dessa primeira morte para uma segunda. Como afirma Griffin Hansbury (2005), psicanalista trans, a transição de gênero em si mesma “é uma espécie de morte” (p. 22). Essa segunda morte é a condição para um potencial renascimento social e físico.

Se o sexo está vinculado à morte e a reprodução à mortalidade, o sexo fala de uma violência, dentro da vida, que está entrelaçada à perda e que, às vezes, pode impedir qualquer vida. Diante disso, a psicanálise, como dizia o filósofo Hegel, olha a morte de frente e com isso aposta na possibilidade de viver. Como escreveu T. S. Eliot (1927), “eu gostaria de outra morte”.<sup>10</sup> Para aquelas pessoas, jovens e mais velhas, que cruzam ou transcendem categorias de gênero construídas culturalmente, a transição não é um destino, mas uma estratégia de sobrevivência, uma transformação necessária que lhes permite viver. A patologização de expressões não normativas de gênero e sexualidade é uma forma de discriminação e violência social. Visto que a incongruência de gênero não é em si mesma uma patologia, a redesignação sexual não deve ser considerada uma cura ou um tratamento, mas um salva-vidas que deve chegar na hora certa.

## Resumo

“Se não tivesse feito a transição, teria me suicidado.” A identidade sexual transcende a anatomia conservando um mistério que o simbólico recobre, mas não elimina. Tomando como ponto de partida a experiência de analisandos que se identificam como trans e que experimentam suas questões de gênero como uma situação de vida ou morte, a autora aborda a temporalidade não só do gênero, mas também em psicanálise. Destaca a dimensão ética da psicanálise, ao incluir a dimensão da “pulsão de morte” em consonância com a vida.

**Palavras-chave:** *Gênero, Transexualismo. Candidata a palavra-chave: Ética da diferença sexual.*

## Abstract

“If I hadn’t transitioned, I would have committed suicide.” In order to think about sexual identity, we must transcend anatomy while preserving the mystery that the symbolic covers over but does not eliminate. The author takes as a starting point the experience of analysands who identify as trans and experience their gender issues as a life and death situation. Addressing the temporality not only of gender but also in psychoanalysis, the ethical dimension of psychoanalysis is highlighted by including the dimension of how to live with the “death drive.”

**Keywords:** *Gender Transsexualism. Candidate to keyword: Ethics of sexual difference.*

## Referências

10. T. S. Eliot, “Jornada dos magos”: “Voltamos ao nosso lugar, estes Reinos,/ Mas não mais à vontade aqui, na vida de sempre,/ Com um povo estranho agarrado a seus deuses./ Eu gostaria de outra morte”. (N. do T.: tradução de C. W. Galindo. A tradução da citação está em: Eliot, T. S. [2018]. *Poemas*. Companhia das Letras. <https://amzn.to/3lph2LO>)

- Agamben, G. (2006). *El tiempo que resta* (A. Piñero, trad.). Totto. (Trabalho original publicado em 2000)
- Agamben, G. (2010). *Signatura rerum: sobre el método* (F. Costa & M. Ruvituso, trad.). Anagrama. (Trabalho original publicado em 2008)
- Beckett, S. (1986). Endgame. Em S. Beckett, *The complete dramatic works*. Faber. (Trabalho original publicado em 1957)
- Bissinger, B. (2015, 25 de junho). Caitlyn Jenner: the full story. *Vanity Fair*. <https://bit.ly/3yOWtvb>
- Boylan, J. F. (2003). *She's not there: a life in two genders*. Broadway Books.
- Chiland, C. (2003). *Transsexualism: illusion and reality* (P. Slotkin, trad.). Wesleyan University. (Trabalho original publicado em 1997)
- Chu, A. L. (2018a, 24 de novembro). My new vagina won't make me happy. And it shouldn't have to. *The New York Times*. <https://nyti.ms/2AjNYd9>
- Chu, A. L. (2018b). On liking women: the Society for Cutting Up Men is a rather fabulous name for a transsexual book club. *n + 1*, 30. <https://bit.ly/3yOEGEs>
- Chu, A. L. (2019). *Females*. Verso.
- Criales, E. (diretor). (2022). *L'immensità* [filme]. Wildside, Warner Bros. Entertainment Italia, Chapter 2, Pathé, France 3 Cinema.
- Derrida, J. (1982). Différance (A. Bass, trad.). Em J. Derrida, *Margins of philosophy* (pp. 3-27). University of Chicago.
- Eliot, T. S. (1927). *Journey of the Magi*. Faber & Gwyer.
- Freud, S. (1992). De la historia de una neurosis infantil. Em S. Freud, *Obras completas* (J. L. Etcheverry, trad., vol. 17, pp. 1-112). Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1918[1914])
- Freud, S. (2007). La interpretación de los sueños. Em S. Freud, *Obras completas* (J. L. Etcheverry, trad., vol. 4). Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1900)
- Gherovici, P. (2010). *Please select your gender: from the invention of hysteria to the democratizing of transgenderism*. Routledge.
- Gherovici, P. (2022). *Psicoanálisis transgénero*. Paradiso.
- Hansbury, G. (2005). Mourning the loss of the idealized self: a transsexual passage. *Psychoanalytic Social Work*, 12(1), 19-35.
- Lacan, J. (1981). *El seminario de Jacques Lacan, libro 1: los escritos técnicos de Freud, 1953-1954*. Paidós.
- Lacan, J. (1988). *El seminario de Jacques Lacan, libro 7: la ética del psicoanálisis, 1959-1960*. Paidós.
- Lacan, J. (2002). Kant con Sade. Em J. Lacan, *Escritos 2* (pp. 727-751). Siglo XXI. (Trabalho original publicado em 1962)
- Lacan, J. (2008). La instancia de la letra en el inconsciente, o La razón desde Freud. Em J. Lacan, *Escritos 1* (pp. 473-509). Siglo XXI. (Trabalho original publicado em 1957)
- Levinas, E. (1999). *Totalidad e infinito*. Sigueme. (Trabalho original publicado em 1985)
- Morel, G. (2000). *Ambigüedades sexuales: sexuación y psicosis*. Manantial.
- Patterson, O. (2018). *Slavery and social death*. Harvard University.
- Prosser, J. (1998). *Second skins: the body narratives of transsexuality*. Columbia University.
- Shepherdson, C. (2000). *Vital signs: nature, culture, psychoanalysis*. Routledge.
- Wilderson III, F. B. (2020). *Afropessimism*. Liveright.
- Yeats, W. B. (1916). *Responsibilities and other poems*. The Macmillan Company.

Recebido: 15/2/2023 – Aprovado: 1/3/2023

Tradução do espanhol: Ricardo Duarte

# A vida erótica dos preconceitos: Infantilismo transfóbico e suas implicações para a clínica psicanalítica contemporânea

*Digam o que quiserem, mas as criaturas...  
essas sim são as que sofrem.*  
Frase popular mexicana

## Introdução

Como criar um espaço para escutar a diversidade de gênero em nossos consultórios? Como formular uma infância trans ou de gênero expansivo sem patologizá-la? Tomando por base a teoria da interseccionalidade<sup>1</sup> (Crenshaw, 1989), me interessa pensar, a partir da psicanálise, como os preconceitos de gênero interferem na escuta analítica.

Este artigo deriva de minha pesquisa acadêmica sobre como os preconceitos atuam contra o polimorfismo de gênero na mente do analista, pesquisa em que identifiquei um vínculo importante entre os preconceitos do analista e sua participação enquanto agente de retraumatismos na situação analítica. Tais resultados estão em consonância com o modelo do baluarte como precursor do *enactment*, proposto por Cassorla (2005). Segundo esse autor, os baluartes têm uma função defensiva na mente do analista, protegendo-o de experiências traumáticas não processadas, que ao mesmo tempo o tornam vulnerável ao desenvolvimento de *enactments* crônicos e agudos. Esses fenômenos do campo analítico podem se mostrar iatrogênicos para os pacientes da comunidade LGBTQ+.

Meu interesse pessoal por esse tipo de pesquisa é diminuir a violência física e emocional contra pessoas com experiências de vida gênero-diversas, dentro e fora de nossos consultórios. Particularmente, a maneira como desenvolvemos teorias que enviam a escuta analítica destrói qualquer possibilidade de neutralidade analítica e põe à prova nosso entendimento e uso da regra de abstinência (Freud, 1915/1999; Laplanche & Pontalis, 1967/1973). Esse tipo de violência institucionalizada com que se deparam psicanalistas, psicanalistas em formação e pacientes da comunidade LGBTQ+ pode se refletir em políticas institucionais, na admissão à formação psicanalítica, em seminários e supervisões clínicas (Pula, 2015), nos processos de promoção de membro titular a membro didata, e até na criação de teorias que patologizam a diferença na expressão de gênero e confundem o exercício de funções reprodutivas sexuais com ideais de saúde mental (Blechner, 2009).

\* Sociedade Psicanalítica de Toronto. Asociación Psicoanalítica Mexicana.

1. O conceito de interseccionalidade foi criado pela dra. Crenshaw para nomear os efeitos cumulativos de pertencer a diferentes grupos oprimidos. Ou seja, uma mulher trans, negra, indígena, com deficiência e de classe baixa vai viver mais experiências de opressão que uma mulher cisgênero, branca, com deficiência e da mesma classe.

É importante reconhecer que a psicanálise institucionalizada, com toda a sua pluralidade, e as instituições psicanalíticas foram criticadas como dogmáticas (Chodorow, 1994), ortodoxas, racistas (Winograd, 2020), preconceituosas (Blechner, 2009) e homotransfóbicas (Bartlett et al., 2001; Saketopoulou, 2020, 2022a, 2022b). Um exemplo que ilustra claramente o impacto institucional é o pedido de desculpas apresentado pela Associação Psicanalítica Americana (APsaA, 2019), sob a presidência de Lee Jaffe, devido à patologização produzida pela falta de entendimento sobre as homossexualidades e as identidades de gênero diversas. Jaffe se desculpou pela discriminação que deu origem a respostas traumáticas.

Sabe-se que práticas homotransfóbicas institucionais foram documentadas em diferentes regiões da Associação Psicanalítica Internacional (IPA) (Bulamah & Kupermann, 2018; Drescher, 2008; Saketopoulou, 2022a, 2022b), e esse não é um problema restrito à América do Norte. Três autores de textos psicanalíticos que são pedras angulares da articulação de teorias psicanalíticas carregadas de preconceitos contra os homossexuais são psicanalistas norte-americanos: Bieber (1962), Socarides (1968) e Volkan (Socarides & Volkan, 1990). Eles deram início ao que ficou conhecido como terapia reparativa ou de conversão, e há evidências científicas que confirmam as altas taxas de suicídio entre os sobreviventes desse tipo de intervenção (De Graaf et al., 2006; Downey & Friedman, 2008; Ferlatte et al., 2018). Em seu trabalho, eles distorcem citações freudianas ambivalentes, promovem ideias errôneas sobre a homossexualidade como uma interrupção da libido na linha do desenvolvimento para a heterossexualidade (Roughton, 2002) e equiparam a estrutura psíquica de um homossexual com a de um estuprador. As identidades bissexuais são completamente apagadas, e isso solapa nossa capacidade como psicanalistas de pensar o transgênero em nossa clínica. Esse não é um problema que ficou nos anos 1990.

Bell (2020) e Blass (2020) são exemplos recentes de como psicanalistas europeus fazem a transfobia passar por psicanálise, e a crueldade, por lógica clínica (Saketopoulou, 2022a, 2022b).

Assim como Freud desde o início da psicanálise utilizou conceitos e modelos extraídos de outras disciplinas (mitologia greco-romana, antropologia, filosofia e literatura), é importante permitir a mestiçagem com ideias que contribuam para as teorias psicanalíticas, a fim de responder de modo mais efetivo às demandas da clínica psicanalítica contemporânea, embora saibamos que a mestiçagem é uma impossibilidade (Holland, 2012). Neste trabalho, a partir de concepções provenientes de estudos sobre os preconceitos e o racismo, delineamos como os preconceitos se incorporam na mente do psicanalista, formando pontos cegos que obturam a escuta analítica.

## Os preconceitos e como dispõem o psicanalista a participar em repetições traumáticas conscientes e inconscientes

Elisabeth Young-Bruehl foi uma psicanalista e filósofa, aluna de Hannah Arendt e sua primeira biógrafa. Psicanalista e intelectual brilhante, publicou vários livros, entre os quais se destacam as biografias de Hannah Arendt e Anna Freud, assim como outros dois livros que servem de ponto de partida para conceitualizar como os preconceitos são apreendidos na sociedade, na família, nas relações e, inclusive, na formação psicanalítica. Os preconceitos são parte da vida de todo psicanalista, mas quando não reconhecidos e trabalhados, podem ganhar vida nas dinâmicas transferenciais e contratransferenciais. É importante escutar o que os preconceitos têm a dizer para poder intervir na vida psíquica deles.

Os preconceitos internalizados de maneira inconsciente funcionam como baluartes na mente do psicanalista e do paciente. Ou seja, o psicanalista pode, sem saber, prejudicar o paciente com seus próprios preconceitos de gênero e de saúde mental. No futuro, isso pode bloquear o acesso do paciente LGBTQ+ a intervenções psicoterapêuticas efetivas. De acordo com um segmento de membros da IPA, a diversidade de gênero (aquilo que se situa fora do binário hegemônico) é considerada uma ameaça ao acervo cultural psicanalítico edificado sobre a construção teórica edípica, que confunde modelos de reprodução sexual com modelos de diagnóstico de saúde mental (Magallanes, 2019).

Retomando o texto de Bell (2020), com o aparente interesse de proteger a infância, valendo-se do argumento de que a “ideologia de gênero radicalizada” tem por objetivo atacar o binário masculino/feminino, destruí-lo e instituir uma identidade psicótica, o *trans* e/ou o transgênero são representados culturalmente como uma quimera monstruosa que não pode acatar regras projetadas para a sobrevivência humana. Esse é um exemplo similar à cajadada de Tirésias, de que falo em outros trabalhos (Posadas, 2018, 2020, 2022); a intervenção de Bell em seu trabalho “First do no harm” (2020) funciona como um “falo branco”, uma narrativa única que determina unilateralmente o que é positivo e o que é diferente/outro. Assim, a discussão entra em colapso, com acusações infundadas de radicalização infantil usando teorias de gênero.

Em *The anatomy of prejudices* (Young-Bruehl, 1996) e *Childism: confronting prejudice against children* (Young-Bruehl, 2012), encontramos elementos que podem nos ajudar a conceitualizar a forma de pensar as infâncias trans de modo saudável, sem romper o espaço para um diálogo científico, respeitoso e inclusivo de minorias e comunidades historicamente excluídas da atividade psicanalítica.

Esses dois trabalhos vão nos ajudar a entender os aspectos necessários do texto *The erotic life of racism*, de Sharon Patricia Holland (2012), para elucidar a vida erótica dos preconceitos e suas implicações em nossa clínica. Para isso, vou usar o infantilismo transfóbico [*transphobic childism*] como exemplo de preconceito que obtura na teoria e na clínica psicanalítica.

Em *The anatomy of prejudices* (1996), Young-Bruehl elabora uma espécie de cartografia para pensar os preconceitos de maneira psicanalítica. Esse livro é a primeira tentativa de articular os preconceitos a partir de uma perspectiva psicanalítica. Nele, a autora identifica duas vertentes que marcam formalmente os estudos em torno dos preconceitos: de um lado, os estudos sobre o Holocausto e a investigação sobre o antissemitismo; de outro, a diáspora africana e a investigação sobre o racismo contra os negros. Um ponto significativo a destacar é sua recomendação de abordar os preconceitos no plural, em contraste com clássicos como Allport (1954). Essa mudança na formulação, aparentemente sutil, permite conceitualizar o lugar que obtura o diferente dentro dos preconceitos. Além disso, oferece ferramentas para compreender que nem todos os preconceitos têm o mesmo fim, resultado ou modo de se expressar. Com base

nisso, a autora formula um conceito que desenvolveu nas quase duas décadas seguintes, até pouco antes de sua morte.

No livro póstumo *Childism: confronting prejudice against children*, publicado em 2012, quatro meses depois de sua morte, Young-Bruehl apresenta o *infantilismo* como um preconceito que, à semelhança do antissemitismo, do racismo contra negros e do racismo contra indígenas, converte as crianças em objetos, despojando-as de sua humanidade (direitos humanos), em troca de uma inocência que justifica a posse de um Senhor – nesse caso, a unidade parental. As crianças não têm nada a dizer.

Quando falamos da vida de nossos pacientes trans,<sup>2</sup> não estamos diante de um transtorno mental; estamos diante do sofrimento na vida de uma pessoa trans ou da família de uma criança trans. É uma mudança, do pensamento da identidade trans como patológica *per se* para o entendimento da identidade trans como expressão natural da diversidade de gênero e da sexualidade humana. Essa população enfrenta um número desproporcional de estressores sociais, e é o ambiente que invalida a existência trans o que produz patologia. Isso representa um movimento importante na escuta analítica de pacientes trans.

Esse movimento, embora aparentemente sutil em nossa escuta, nos leva a identificar, de maneira inevitável, preconceitos internalizados em ambas as partes da dupla analítica. Tais preconceitos agem tanto consciente quanto inconscientemente, e tendem a se expressar nas dinâmicas transferenciais e contratransferenciais. Os preconceitos inconscientes podem ser identificados nas experiências contratransferenciais do analista, sob a forma de suposições errôneas sobre o paciente ou juízos de valor que põem em questão as associações do paciente. Um exemplo concreto disso na clínica psicanalítica são os *enactments* de gênero, em que se atua um *mal-entendido* de gênero com a participação de ambos os integrantes da dupla, nos quais se apaga a possibilidade de o paciente existir fora do binário hegemônico masculino/feminino. O psicanalista impõe sua versão da realidade psíquica/biológica do paciente de gênero expansivo, fazendo entrar em colapso o ilusório, o transicional, imprescindível para conduzir o dispositivo analítico.

Em seu trabalho vencedor do prêmio Roughton, da APsA, Saketopoulou (2014) aponta os mal-entendidos de gênero como experiências violentas para o paciente, identificando-os como experiências de trauma massivo. O psicanalista abandona sua posição de abertura diante do inconsciente para atuar como agente do supereu, patrulhando o binário de gênero.

Essas suposições equivocadas funcionam na mente do analista como rachaduras que facilitam a internalização de preconceitos específicos dirigidos a pacientes marginalizados. No caso de pessoas trans, um preconceito internalizado em nós, psicanalistas, é a crença de que a pessoa

2. Para os propósitos deste trabalho, vou usar o termo *trans* para nomear as identidades que se situam fora da expressão de gênero binária feminino/masculino. Essa ferramenta pedagógica traz consigo problemas, já que privilegia o termo *trans*, criticado por acadêmicos dos estudos transgêneros.

trans é em si psicótica (Millot, 1989). Essa ideia, de que a pessoa trans tem uma organização psicótica, é basicamente uma metáfora psicanalítica de como a sociedade hétero e cisnormativa responde à natureza fluida da expressão de gênero: apagando-a do imaginário social e reenunciando-a como psicótica, atuando o que denomino falo branco, que, assim como a ideologia da “supremacia branca”, impõe um fato questionável como uma verdade absoluta (a criação da categoria “caucasiano” como representação do “branco”). Outros exemplos de expressão de ideias fálicas brancas em mal-entendidos de gênero são as concepções de que os homens não podem engravidar e ter um filho, que um bebê vem necessariamente de uma mãe, que as crianças são propriedade dos adultos responsáveis por elas, entre muitas outras. O absoluto das ideias biológicas expressa a rigidez do falo branco como brutalidade policial.

Esse tipo de concepção nos obriga, enquanto psicanalistas e trabalhadores da saúde mental interessados na psicanálise, a questionar e reenunciar nossas formulações teóricas sobre o que entendemos como expressão de gênero diversa e identidades de gênero criativas. A atividade psicanalítica não é a endocrinologia, o *coaching*, a jurisprudência nem a atuação notarial. A atividade psicanalítica é escutar. É só a partir daí que podemos ver a psicanálise e a psicoterapia psicanalítica como propostas importantes para criar espaços de atendimento a pessoas e infâncias trans.

O infantilismo transfóbico está em ação no discurso sobre o direito dos pacientes trans de existir em público e fica evidente nos questionamentos quanto a se a infância trans tem ou não direito de acessar tratamentos médicos. Menos de 1% dos jovens e crianças que se identificam como trans desejam ter acesso a tratamentos endocrinológicos. Como é possível que, com uma taxa de incidência tão baixa, exista tanto medo de as pessoas trans (os ativistas trans) corromperem a infância? Em que momento deixamos de ser psicanalistas e passamos a agir como instâncias superegoicas capazes de autorizar a existência em público de um paciente?

### Infantilismo transfóbico

O infantilismo transfóbico funciona de maneira inconsciente no clínico, tirando-o de sua posição como analista e enfatizando o que se assume como “dever ser”, mas um “dever ser” distorcido por ideias fálicas brancas. Tira o analista de sua posição e o recruta como polícia do binário masculino/feminino, que se equipara de modo inconsciente com a saúde mental. Esse tipo de preconceito obtura a mente do psicanalista, levando-o a desenvolver modelos voltados a reduzir a angústia proveniente do deslocamento de um sistema de gênero binário para um sistema de gênero polimorfo (não binário).

### Recomendações técnicas para lidar com o infantilismo transfóbico

As recomendações técnicas em relação ao *setting* analítico com pessoas trans, incluindo-se aí o desenvolvimento de teorias e a elaboração de relatórios sobre pacientes trans, fazem parte do que denomino uma perspectiva psicanalítica antiopressora. Essa perspectiva tem como eixo central os conceitos de neutralidade psicanalítica e a regra de abstinência (Freud, 1915/1999; Laplanche & Pontalis, 1967/1973).

### Neutralidade

A neutralidade psicanalítica contemporânea é uma neutralidade não racista, ou seja, que não

reforça ideais eurocêtricos, como a brancura – um psicanalista que age como espelho *opaco*, ou *blank slate*, que apaga o analista por trás de uma capa de boas intenções. A neutralidade não racista permite ao psicanalista estar à mesma distância do inconsciente do analista que do inconsciente do paciente. Independentemente da cor de nossa pele ou da classe social a que pertencemos, o inconsciente vai se manifestar na dupla analítica e criar tensões nas dinâmicas transferenciais e contra-transferenciais, em contraste com a neutralidade psicanalítica clássica – ou, como eu a chamo, neutralidade branca –, segundo a qual se pensava que o psicanalista era uma tábula rasa que devia servir de espelho para o paciente, negando-se a contratransferência como um problema a ser resolvido e não utilizando-a como instrumento de navegação para o psicanalista. Acredito que ser capaz de nomear o racismo junto com a neutralidade pode nos lembrar o poder econômico (libidinal) exercido pela ideia de neutralidade.

### A regra de abstinência

Laplanche e Pontalis (1967/1973) registram o momento em que Freud fala dessa regra como uma ferramenta para prevenir os deslocamentos de necessidades do paciente, de sua vida diária à análise. No início, essa regra se associava com a “frustração ótima” do paciente, a qual se acreditava favorecer a neurose de transferência. Atualmente, sabemos que a regra de abstinência deve incluir os momentos em que a voz do psicanalista não é necessária e o mais urgente é escutar. Isso é particularmente importante quando trabalhamos com populações marginalizadas por questões de classe, raça, gênero ou sexualidade. A regra de abstinência, em especial quando a voz do analista não é necessária, é crucial para o trabalho analítico com infâncias trans.

Esses pontos técnicos foram influenciados pelo trabalho de Winnicott, em particular o uso do fenômeno transicional (Winnicott, 1953) como ferramenta que facilita o tratamento analítico antiopressor com essa população. Esse movimento no *setting* vai ao encontro de recomendações psiquiátricas baseadas em pesquisas com populações trans e da atual tendência nos estudos psicanalíticos de gênero de nos deslocarmos do etiológico – a origem, a causa – ao teleológico – o fim, o como (Harris, 2016; Saketopoulou, 2014).

Um dos principais objetivos da prática psicanalítica antiopressora com pessoas trans é facilitar o processo associativo do paciente mediante a redução de intervenções do analista, mobilizadas por seus preconceitos. Ou seja, busca-se prevenir que o analista desestabilize o espaço analítico e interrompa o processo terapêutico, produzindo uma ruptura na aliança terapêutica. É difícil negar que esse tipo de movimento na escuta analítica se alinha com uma das contribuições mais significativas de Winnicott para a psicanálise, “o reconhecimento do paciente como pessoa” (Greenberg & Mitchell, 1983, p. 191).

## O trans-icional

Winnicott (1953) define o espaço transicional como essa “área intermediária da experiência” (p. 90) em que ambas as partes, a realidade interna e a realidade externa, contribuem para a construção de um espaço de descanso do árduo trabalho de manter a realidade interna e a externa separadas, e ao mesmo tempo entrelaçadas. É dentro desse espaço transicional que gostaria de colocar o impacto do infantilismo transfóbico na prática psicanalítica. É dentro desse espaço transicional que podemos escutar com menor risco de patologizar experiências de expressão de gênero diversas, que se situam fora do binário feminino/masculino; ao mesmo tempo, isso nos permite repercutir de maneira contida as experiências de preconceito de gênero internalizadas. É a partir desse lugar *ilusório*, como diz Winnicott, que podemos conter e interpretar as dinâmicas de transferência e contratransferência que vão servir para elaborar o trabalho com o trauma massivo de gênero (Saketopoulou, 2014). É ilusório porque suspende as realidades externas, a realidade de que os psicanalistas cisgênero foram/fomos beneficiados pelo cis-tema que marginaliza essas populações, e nos permite testemunhar uma rede de gênero (Ehrenschaft, 2014) entretecida de forma diferente ao que fomos treinados a ver.

Outro ponto significativo é o seguinte: quem são os que falam de pessoas e infâncias trans? De quem são as vozes que trazem consigo o que sabemos/pensamos da existência trans? Em geral, as vozes que escutamos em âmbitos psicanalíticos e de saúde mental são de pessoas cisgênero, e muitas vezes fazemos parte do mesmo sistema heteronormativo e heterossexista (além de misógino, machista, classista, racista etc.) que se beneficia com o apagamento da existência de pessoas trans da narrativa social. Precisamos de mais vozes e escuta trans, que nos ajudem a articular o que a psicanálise pode oferecer para o trabalho clínico com essa população.

Dado o nível de discriminação e preconceito que as pessoas trans experimentam, é importante refletir sobre a maneira como se apresenta o material clínico em espaços públicos. É por isso que focalizo a experiência do psicanalista que escreve sobre teorias de gênero diversas e, de modo implícito, autoriza a existência desse tipo de paciente.

O conceito de espaço transicional de Winnicott (1953) pode ser usado como base para construir o campo analítico com pessoas trans. Isso nos permite criar um *setting* analítico que tolere a tensão causada por um sistema social transfóbico – que torna invisível a existência de pessoas trans – e, o que me parece mais relevante, nos ajuda a tolerar a internalização da transfobia sistêmica no terapeuta. Participar de um espaço ilusório nos possibilita estar abertos a reconhecer a realidade do paciente trans e sua experiência de opressão cis-têmica, sem tentar corrigi-las. Querer esclarecer a intenção do analista, nesse caso, é uma repetição em nível inconsciente de um cis-tema que nega a existência trans.

O ilusório no espaço transicional de Winnicott nos permite validar a experiência real do paciente que nos vive como transfóbicos e, em contrapartida, tolerar o fato de sermos vistos como perpetradores de trauma massivo de gênero. Muito se investigou sobre o impacto que o trabalho com o trauma tem no terapeuta. O trauma vicário (Pearlman & Saakvitne, 1995), ou trauma secundário, é uma realidade para os terapeutas que trabalham com sobreviventes de abuso emocional, psicológico, sexual e físico. No caso do trabalho com pessoas trans, além desse tipo de experiência, encontramos ainda experiências de trauma massivo de gênero. Esse trabalho nos afeta como psicanalistas, já que nos leva a conter e presenciar (testemunhar) experiências de generocídio.

## Conclusão

Entender a essência dos preconceitos pode nos ajudar a entender o papel que eles desempenham. O impacto do infantilismo transfóbico na mente do psicanalista pode levá-lo a prejudicar pacientes de gênero expansivo e a fechar o acesso a tratamentos que previnam o suicídio de jovens trans (Bauer et al., 2015). O trabalho psicanalítico antiopressor, que inclui o uso da neutralidade não racista (neutralidade que considera o impacto que os preconceitos do psicanalista têm na dupla analítica), a regra de abstinência aplicada à voz do analista e o uso do espaço transicional para gerir o *setting* com pessoas trans e gênero-diversas, pode nos ajudar a desenvolver nossa capacidade de escuta como psicanalistas com comunidades LGBTQ+. Entender o impacto que os preconceitos têm em nosso trabalho pode fortalecer a técnica e a capacidade de desenvolver alianças terapêuticas sólidas, que permitam reparar rupturas/superar impasses com o paciente. A aliança terapêutica é necessária para tolerar os embates das repetições do trauma massivo de gênero ao vivo, na relação terapêutica, determinados pela transferência e pela contratransferência. Esse movimento no entendimento do *setting* de algo rígido para algo flexível, fluido e negociável (como o espaço transicional) é necessário a fim de reparar eventuais rupturas na aliança terapêutica, ocasionadas por feridas transfóbicas provocadas pelo analista. Clinicamente, isso se reflete num uso do *setting* que possibilite o reconhecimento das intersecções que habitam a vida psíquica das pessoas trans. É importante ver o *setting* analítico, numa perspectiva freudiana, como um lugar que permite explorar baluartes de preconceitos e suposições errôneas internalizadas na mente do analista e do paciente. Esses baluartes (Baranger & Baranger, 2008; Cassorla, 2005) se internalizam por meio da teoria, da formação, da análise e de cada relação dentro de uma sociedade que nega a possibilidade de organização de gênero fora do binário (Butler, 1990; Young-Bruehl, 2012).

É aqui que podemos ver a importância de refletir juntos sobre como entendemos e escutamos em psicanálise a expressão e a identidade de gênero nas infâncias. Dessa forma, podemos aprimorar a qualidade do atendimento que oferecemos como psicanalistas, e a partir de nossa profissão contribuir para a construção de conceitos que ampliem o entendimento da natureza humana de expressão de gênero.

## Resumo

O autor considera o impacto que os preconceitos em relação à diversidade de gênero têm na clínica psicanalítica contemporânea. Desenvolve o conceito de infantilismo transfóbico como um preconceito que obtura a escuta analítica no trabalho com pacientes transgênero, de gênero não binário e de outras identidades de gênero expansivas ou criativas. O conceito de infantilismo transfóbico deriva do conceito de infantilismo, de Elisabeth Young-Bruehl, e do entendimento da transfobia como

ideias e ações que limitam a experiência de pessoas trans na vida pública. O autor apresenta recomendações clínicas para lidar com a transfobia e o infantilismo transfóbico, destacando um uso contemporâneo de conceitos freudianos clássicos, como a neutralidade e a abstinência, e do conceito winnicottiano de transicional.

**Palavra-chave:** *Preconceito. Candidatas a palavras-chave:* *Transfobia, Infantilismo, Diversidade de gênero.*

## Abstract

This article explores the impact that prejudices targeting gender diversity has in contemporary psychoanalytic clinical practice. The author develops the concept of transphobic childism as a form of prejudice that impacts analytic listening and ultimately clinical work with transgender, non-binary and gender expansive/creative patients. The concept of transphobic childism stems from the concept of childism (Young-Bruehl, 2010), and understanding transphobia ideas and actions that limit trans existence in public. The author provides technique recommendations to manage transphobia and transphobic childism through the use of classic Freudian concepts, such as neutrality and abstinence, and Winnicott's concept of transitional phenomena.

**Keyword:** *Prejudice. Candidates to keywords:* *Transphobia, Childism, Gender diversity.*

## Referências

- Allport, G. W. (1954). *The nature of prejudice*. Addison-Wesley.
- American Psychoanalytic Association [APsaA]. (2019, 21 de junho). *APsaA issues overdue apology to LGBTQ community*. <https://bit.ly/3ZoSr7R>
- Baranger, M. & Baranger, W. (2008). The analytic situation as a dynamic field. *The International Journal of Psychoanalysis*, 89(4), 795-826.
- Bartlett, A., King, M. & Phillips, P. (2001). Straight talking: an investigation of the attitudes and practice of psychoanalysts and psychotherapists in relation to gays and lesbians. *The British Journal of Psychiatry*, 179(6), 545-549.
- Bauer, G., Scheim, A. I., Pyne, J., Travers, R. & Hammond, R. (2015). Intervenable factors associated with suicide risk in transgender persons: a respondent driven sampling study in Ontario, Canada. *BMC Public Health*, 15, 525-540.
- Bell, D. (2020). First do no harm. *The International Journal of Psychoanalysis*, 101(5), 1031-1038.
- Bieber, I. (1962). *Homosexuality: a psychoanalytic study of male homosexuals*. Basic Books.
- Blass, R. B. (2020). Introduction to "Can we think psychoanalytically about transgenderism?". *The International Journal of Psychoanalysis*, 101(5), 1014-1018.
- Blechner, M. J. (2009). The role of prejudice in psychopathology and psychoanalytic history. *Contemporary Psychoanalysis*, 45(2), 239-250.
- Bulamah, L. C. & Kupermann, D. (2018). The proscription of male homosexuality in the history of the institutionalized psychoanalytic movement. *Ágora: Estudos em Teoria Psicanalítica*, 21, 301-311.
- Butler, J. (1990). *Gender trouble: feminism and the subversion of identity*. Routledge.
- Cassorla, R. M. (2005). From bastion to enactment. *The International Journal of Psychoanalysis*, 86(3), 699-719.
- Chodorow, N. (1994). *Femininities, masculinities, sexualities: Freud and beyond*. Free Association Books.
- Crenshaw, K. (1989). Demarginalizing the intersection of race and sex: a black feminist critique of antidiscrimination doctrine, feminist theory and antiracist politics. *University of Chicago Legal Forum*, 1(8), 139-167.
- De Graaf, R., Sandfort, T. G. M. & Ten Have, M. (2006). Suicidality and sexual orientation: differences between men and women in a general population-based sample from the Netherlands. *Archives of Sexual Behavior*, 35, 253-262.
- Downey, J. I. & Friedman, R. C. (2008). Homosexuality psychotherapeutic issues. *British Journal of Psychotherapy*, 24(4), 429-468.
- Drescher, J. (2008). A history of homosexuality and organized psychoanalysis. *Journal of the American Academy of Psychoanalytic Dynamic Psychiatry*, 36(3), 443-460.
- Ehrensaft, D. (2014). Found in transition: our littlest transgender people. *Contemporary Psychoanalysis*, 50, 571-592.
- Ferlatte, O., Salway, T., Hankivsky, O., Trussler, T., Olliffe, J. L. & Marchand, R. (2018). Recent suicide attempts across

- multiple social identities among gay and bisexual men: an intersectionality analysis. *Journal of Homosexuality*, 65(11), 1507-1526.
- Freud, S. (1999). Observations on transference-love (further recommendations on the technique of psychoanalysis III). Em S. Freud, *The standard edition of the complete psychological works of Sigmund Freud* (J. Strachey, trad., vol. 12, pp. 157-171). Vintage. (Trabalho original publicado em 1915)
- Greenberg, J. R. & Mitchell, S. A. (1983). *Object relations in psychoanalytic theory*. Harvard University.
- Harris, A. (2016). Winnicott and gender madness. *British Journal of Psychotherapy*, 32(3), 359-375.
- Holland, S. P. (2012). *The erotic life of racism*. Duke University.
- Laplanche, J. & Pontalis, J.-B. (1973). *The language of psychoanalysis* (D. Nicholson-Smith, trad.). W. W. Norton. (Trabalho original publicado em 1967)
- Magallanes, F. (2019). *Psychoanalysis, the body, and the Oedipal plot: a critical re-imaging of the body in psychoanalysis*. Routledge.
- Millot, C. (1989). *Horsexe: essay on transsexuality*. Autonomedia.
- Pearlman, L. A. & Saakvitne, K. W. (1995). *Trauma and the therapist: countertransference and vicarious traumatization in psychotherapy with incest survivors*. W. W. Norton.
- Posadas, M. (2018). Tiresias and his trouble with ambiguity in gender. *The Undecidable Unconscious: A Journal of Deconstruction and Psychoanalysis*, 5(1), 93-106.
- Posadas, M. (2020). ¿Por qué tantos brincos estando el suelo tan parejo? La transfobia como prejuicio en el psicoanalista. Em P. Alkolombre & G. Cardó (ed.), *Femenino-masculino: diversidad, género, transformaciones* (pp. 87-97). Letra Viva.
- Posadas, M. (2022). El bastonazo de Tiresias. Em L. Glocer Fiorini, J. M. Tauszik & S. Acosta (ed.), *Polimorfismos: diversidades sexuales y de género en el psicoanálisis contemporáneo* (pp. 179-193). Letra Viva.
- Pula, J. (2015). Understanding gender through the lens of transgender experience. *Psychoanalytic Inquiry*, 35, 809-822.
- Roughton, R. E. (2002). Rethinking homosexuality: what it teaches us about psychoanalysis. *Journal of the American Psychoanalytic Association*, 50(3), 733-763.
- Saketopoulou, A. (2014). Mourning the body as bedrock: developmental considerations in treating transsexual patients analytically. *Journal of the American Psychoanalytic Association*, 62(5), 773-806.
- Saketopoulou, A. (2020). Thinking psychoanalytically, thinking better: reflections on transgender. *The International Journal of Psychoanalysis*, 101(5), 1019-1030.
- Saketopoulou, A. (2022a). Author's response: author reply to letters to the editor regarding "trying to pass off transphobia as psychoanalysis and cruelty as 'clinical logic'". *Psychoanalytic Quarterly*, 91, 601-604.
- Saketopoulou, A. (2022b). On trying to pass off transphobia as psychoanalysis and cruelty as "clinical logic. *Psychoanalytic Quarterly*, 91, 177-190.
- Socarides, C. (1968). *The overt homosexual*. Grune & Stratton.
- Socarides, C. & Volkan, V. (ed.) (1990). *The homosexualities: reality, fantasy and the arts*. International University.
- Winnicott, D. W. (1953). Transitional objects and transitional phenomena: a study of the first not-me possession. *The International Journal of Psychoanalysis*, 34, 89-97.
- Winograd, B. (2020, 2 de julho). *Black psychoanalysts speak* [video]. YouTube. <https://bit.ly/3TMqeGR>
- Young-Bruehl, E. (1996). *The anatomy of prejudices*. Yale University.
- Young-Bruehl, E. (2012). *Childism: confronting prejudice against children*. Yale University.

Recebido: 1/10/2022 – Aprovado: 1/1/2023

# A ascensão dos desejos transgênero e o equilíbrio psicanalítico entre diversidade e uniformidade

Na crescente desconstrução da ordem binária heteronormativa dos sexos, ordem que procede de uma justaposição de sexo biológico e gênero socialmente construída (Butler, 1991; Stoller, 1968), cada vez mais concepções de uma ordem de gênero não binária vêm sendo discutidas ao redor do mundo. Estas incluem termos como *gênero fluido*, *gênero queer* ou *agênero* (Barth; Gross, 2019). Também houve um aumento no número de pessoas com identidade trans, algumas das quais vivendo sem procedimentos médicos, outras apenas com procedimentos hormonais, e outras ainda com procedimentos hormonais e cirúrgicos. Em particular entre adolescentes, houve um súbito crescimento na experiência de não conformidade com o sexo biológico. As possibilidades da medicina moderna parecem tornar cada vez mais viáveis várias formas de alteração do corpo biológico. Por exemplo, na Alemanha, o número de redesignações hormonais e/ou cirúrgicas em razão de disforia de gênero aumentou mais de 290%, de 883 em 2012 para 2.598 em 2021 (Radtke, 2022).<sup>1</sup> Em outros países, as estatísticas são similares. À medida que mais adolescentes, e mesmo crianças, se dirigem a nossos consultórios com a experiência de disforia de gênero, é importante que nós, psicanalistas, lidemos com esse fenômeno de maneira criteriosa, respeitosa e diferenciada. A seguir, busco apresentar reflexões a partir de um ponto de vista psicanalítico.

## Alguns aspectos históricos e culturais

Historicamente, a experiência de não aceitação do próprio corpo sexual não é um fenômeno novo. É conhecido desde tempos imemoriais e no mundo todo. A única diferença sempre foi a maneira como a sociedade lidou com isso. Na Europa, há até pouco tempo, as pessoas trans precisavam se esconder, enquanto na Índia, por séculos, as mulheres trans foram denominadas *hijras* (no norte do país) ou *thirunangai* (no sul do país). Na Polinésia, muitos homens vivem como travestis ou mulheres trans sob o nome de *fakafefine*, “como uma mulher”, ou *fakaleiti*, “como uma senhora”. Por meio de conversas durante uma pesquisa de campo em Tonga, a psicanalista Heinemann (1998) entendeu que a transexualidade ali, em particular, assegurava o tabu do incesto nas relações com a mãe e a irmã. Diante do papel socialmente fraco do pai, a autora percebeu uma evitação da situação edipiana por medo da fusão com a mãe sedutora. De acordo com ela, a transexualidade como rito social mantém o tabu do incesto para o par de irmãos, porque o par de irmãos está no topo do clã e da sociedade em Tonga.

\* Deutsche Psychologen Verlag, Deutsche Psychoanalytische Gesellschaft.

1. 2.324 em 2019 e 2.155 em 2020.

Na cultura ocidental, as pessoas transexuais precisavam se esconder principalmente porque sua experiência e o anseio de mudar o sexo biológico e o gênero eram considerados patológicos, embora a mitologia grega se valesse dessa ideia com mais simpatia – por exemplo, a figura mitológica do profeta Tirésias se associava à narrativa de ter mudado de sexo duas vezes.

Em contraste com a longa história de perseguição, punição e exclusão social de pessoas trans, o desenvolvimento da cultura social ocidental nas últimas décadas produziu crescentes demandas de despatologizar a disforia de gênero e os anseios transgênero.

Como resultado, em 1º de janeiro de 2022 entrou em vigor a nova CID-11, que não inclui mais o termo *transexualismo*. Em vez disso, apresenta o termo *incongruência de gênero* (HA 60). Nos Estados Unidos, a Lei da Igualdade foi aprovada como uma lei antidiscriminação ao direito irrestrito de autodeterminação, o que engloba o gênero. Na Alemanha, em particular, existe um debate político sobre a autodeterminação legal de menores após os 14 anos. Há cada vez mais propostas de restringir os direitos parentais e permitir que adolescentes recorram ao judiciário se seus pais não consentirem com procedimentos de redesignação de gênero (Engelmann-Gith, 2022).

Mas também há cada vez mais debates, representativos não só de perspectivas “clássicas” de gênero, mas também de perspectivas feministas que se opõem com veemência a tais propostas (Fair Play for Women, 2022). Podemos observar um intenso e às vezes violento debate político-cultural, ao redor do mundo, sobre aceitar ou rejeitar a chamada *autodeterminação de gênero*, segundo a qual o gênero autopercebido não necessariamente corresponde ao sexo biológico, e apenas o *sentimento* de pertencimento deveria de fato determinar o gênero (Butler, 1991). Cabe notar que esse debate é particularmente acirrado entre representantes de grupos LGBTQ+ e feministas – em ambos os casos, grupos que se veem em luta por liberdades específicas e direitos humanos. Uma das principais demandas de representantes da teoria *queer* é não patologizar alterações médicas no sexo biológico. Em contrapartida, a demanda de que mulheres trans tenham acesso igualitário a locais seguros para mulheres biológicas (mulheres cis, de acordo com a teoria *queer*) é vista por várias feministas como expressão de uma reivindicação ainda patriarcal e, com frequência, até autoritária (Brunskell-Evans, 2020; Joyce, 2021). A controvérsia costuma ser incisiva.

No entanto, a pressão para encarar procedimentos hormonais e cirúrgicos ligados à redesignação de gênero como não problemáticos parece aumentar no mundo todo, e cada vez mais jovens estão entrando em contato com questões de disforia de gênero e identidade trans por meio das redes sociais.

## O âmbito psicanalítico

A discussão quanto a patologizar ou não patologizar também alcançou a comunidade psicanalítica. Os psicanalistas são interpelados tanto sobre os possíveis motivos para o mencionado aumento quanto sobre a maneira adequada de lidar com ele na clínica. Assim, a interpretação de Heinemann antes descrita talvez tenha maior repercussão crítica hoje do que há alguns anos. De modo correspondente, nossa atitude psicanalítica mais comum, de examinar desejos e intenções por seu possível significado inconsciente, vem sendo questionada por alguns colegas em relação a pessoas transgênero. Por exemplo, de acordo com o psicanalista suíço Rauchfleisch (2017), a noção binária de seres com gênero precisa ser superada. Ele defende a prática de não tratar e não analisar o desejo de pessoas trans por mudanças cirúrgicas, porque isso iria patologizá-las e estigmatizá-las (Klitzing, 2018).

Um ponto de vista similar é encontrado no trabalho de Hansbury (2017) vencedor do prêmio da Associação Psicanalítica Americana (APsaA): “The masculine vaginal: working with queer men’s embodiment at the transgender edge”. Hansbury se opõe à preocupação com a etiologia das identidades ou do fenômeno trans, e prefere se guiar apenas pela questão “Como é o transgênero?”, em vez de “Por que o transgênero?” (p. 43). Apesar do prêmio, o artigo dividiu opiniões: alguns o viram como “renovador e original” (Quindeau, 2019, p. 613), enquanto outros sentiram falta da não consideração do significado de conflitos e fantasias inconscientes (Becker, 2019) ou criticaram a equiparação de fantasias sobre o corpo sexual – como uma vagina na região anal masculina – com o processo de percepção corporal (Nissen, 2019).

Consigo entender o apelo por um tratamento não estigmatizante, mas considero um curto-circuito mental equiparar a não discriminação com a não exploração de fantasias e anseios. Basicamente, isso significaria pensar o questionamento psicanalítico de modos distintos, vendo-o ora como esclarecedor, ora como discriminatório. Tal cisão em sua abordagem seria contraditória em relação à autocompreensão científica da psicanálise, segundo a qual todas as ações humanas e fenômenos mentais são passíveis de investigação. Mesmo a heterossexualidade “comum” foi questionada por Freud (1905/1953), ao afirmar que “também o interesse sexual exclusivo do homem pela mulher é um problema que requer explicação, não é algo evidente em si”<sup>2</sup> (p. 146).<sup>3</sup> Assim, Freud não era heteronormativo, e ainda quando ele fala do desejo por *outro* corpo, que corresponde ao polo objetual da identidade sexual, sua atitude de abertura se aplica da mesma forma ao polo narcisista da identidade sexual, que tem a ver com a posse do próprio corpo sexual, com as correspondentes ideias conscientes e fantasias inconscientes (Imhorst, 2017).

É muito importante enfatizar a *precisão conceitual* ao examinar esses temas: o profundo desconforto com o gênero atribuído ao corpo pode ser conceitualizado como “disforia de gênero”, enquanto “transgênero” se refere a pessoas que realizam ou realizaram procedimentos médicos.

No uso feito por pessoas comuns e por defensores da “autodeterminação de gênero”, no entanto, ambos os termos se equiparam. De acordo com os últimos, o que deveria decidir a identidade de gênero de uma pessoa é apenas o sentimento de si mesmo, a qual gênero e se se pertence a um gênero.

2. N. do T.: tradução de P. C. Souza. A tradução da citação está na p. 35 de: Freud, S. (2016). Três ensaios sobre a teoria da sexualidade. Em S. Freud, *Obras completas* (vol. 6, pp. 13-172). Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1905)

3. Essa frase faz parte de uma passagem acrescentada em 1915: “Na concepção da psicanálise, portanto, também o interesse sexual exclusivo do homem pela mulher é um problema que requer explicação, não é algo evidente em si, baseado numa atração fundamentalmente química. A decisão sobre o comportamento sexual definitivo ocorre somente após a puberdade e é o resultado de uma série de fatores ainda não apreendidos em seu conjunto, alguns de natureza constitucional, outros, acidental”.

Qualquer disforia de gênero seria então considerada – em poucas palavras, do meu ponto de vista – uma confirmação da identidade trans.

Contudo, dada a diversidade no debate de gênero, e visto que nós, psicanalistas, estamos diante de um crescente número de jovens pacientes com disforia de gênero e a experiência de ser diverso ou trans dentro de um amplo espectro, eu gostaria de perguntar: como nós, psicanalistas, podemos não negar as diferenças, mas ultrapassá-las sem cair na uniformidade ordenadora?

Minha resposta e proposta é não erigir tabus para o exame tanto da história do desenvolvimento pessoal quanto das fantasias conscientes e inconscientes daqueles que nos procuram. Em vez disso, devemos priorizar a situação analítica e considerar os possíveis determinantes inconscientes do desenvolvimento da disforia de gênero – termo que se relaciona com a experiência de sofrimento pessoal – e de um desejo transgênero na pessoa em questão. Apenas quando esses determinantes forem sentidos e vistos com mais clareza, penso eu, poderá ser erguida uma ponte para um sentimento de si mesmo mais livre, menos associado ao sofrimento.

Sustento que, além do corpo biológico, as experiências precoces de interação e as formações de fantasia são determinantes para a constituição de uma autoimagem, o que inclui a autoimagem de gênero, com sua ampla variedade de manifestações individuais em cada caso. Concordo com Lemma (2018) quando diz que nosso corpo é “o lugar primário de inscrição e construção de significado a partir de forças externas e internas, inconscientes” (p. 1091), e que temos um corpo “dado”, o qual “se refere tanto ao corpo sexuado em que nascemos quanto ao corpo que nos foi ‘dado’ de fato por nossos pais, vinculando-nos a eles de maneira indelével, a despeito de qualquer mudança que façamos no corpo dado” (p. 1102). A experiência transgênero mostra uma conexão com o desejo de se tornar independente do que é “dado”, e o reconhecimento desse desejo por um sentimento mais autônomo de si mesmo pode contribuir para atenuar o sofrimento individual. No entanto, quando o anseio inconsciente por uma modificação corporal tem por objetivo apagar “a impressão do outro como experimentada no corpo”, também existe a possibilidade de “a cirurgia não vir acompanhada de maior coesão e alívio”; em vez disso, “ela desencadeia o colapso” (p. 1102).

Há ainda debates e resultados de pesquisas contraditórios entre sexólogos não analistas quanto a se a qualidade de vida significativamente melhorou ou piorou décadas depois da cirurgia de redesignação de gênero em transexuais (De Vries et al., 2011, 2014; Ponseti & Stirn, 2019).

## Uma descoberta psicanalítica e hipótese teórica

Minha conclusão é: para o bem-estar de nossos pacientes, precisamos entender melhor as relações das representações tanto do corpo biológico



gico primário quanto do corpo transgênero redesignado com o estado mental e as consequentes relações interpessoais. Em minha experiência clínica com crianças, adolescentes e jovens adultos, sempre encontrei uma *fantasia inconsciente central*, guiando a emergente disforia de gênero e o desejo de transitar do corpo dado para uma identidade trans.

Considero importante oferecer tempo e espaço na relação analítica para a percepção e a elaboração dessa fantasia central, de preferência antes do início de qualquer procedimento médico, mas também durante o processo de transição. Elaborar, com o analista na condição de Outro, favorece uma maior coesão do eu.

Isso pode ajudar ainda a diferenciar melhor um grupo heterogêneo de jovens que se sentem atraídos a participar de discussões *online* não só porque são de fato transgêneros, mas porque inconscientemente procuram um senso de pertencimento e reconhecimento nesse grupo definido (Ahrbeck, 2022). Decerto, o aumento no número de jovens com disforia de gênero inclui aqueles que ousam “sair do armário” de um modo por muito tempo vedado, embora também possa ser visto como busca por pertencimento a um grupo durante a fase de desenvolvimento na adolescência, caracterizada por incertezas naturais.

Em contraste com um programa político que tenta impedir qualquer pausa e reflexão diante do desejo de redesignação de gênero, todos os meus pacientes adolescentes com disforia de gênero revelaram conflitos psíquicos, cujo melhor entendimento ajudou a aliviar o sofrimento pessoal. “Ninguém escolhe este caminho de forma voluntária. É sempre difícil”, diz uma jovem transgênero durante o processo de transição. Com essa observação, também feita por outros adolescentes com disforia de gênero, ela claramente diferencia o que vive de uma expressão de pura afirmação. Ela não abre mão do caminho de transformação de homem para mulher, mas não nega seu conflito interno, conflito que ela ficou feliz de poder elaborar na terapia. O termo disforia de gênero inclui essa dimensão dolorosa.

Gostaria de ilustrar minha abordagem por meio de quatro breves vinhetas.

## Vinhetas clínicas

### Anouk/Conny

Anouk, 7 anos, disse à mãe que se sentia um menino e queria ser um menino. Sempre tinha sido considerada uma criança doce, mas começara a ter pesadelos e cada vez mais se tornara socialmente retraída. Também passara a gritar raivosamente com a mãe e a afastá-la, só para tornar a abraçá-la com força. Com o pai, era menos inconstante. Comigo, Anouk era quase confiante demais. Sem muita timidez, ela me contou sobre as bonecas sorridentes, com a boca ensanguentada, que a despertavam à noite. Eu precisava aceitar que elas estavam “de fato” presentes. Entendi esse terror noturno como expressão quase alucinatoria de uma raiva considerável, que de outro modo Anouk tinha de cindir por causa da demanda familiar de harmonia.

Aos poucos, fui interpretando seu medo de ser possuída por uma boneca e incitada a praticar atos cheios de raiva. Ela confirmou que não queria demonstrar tanta raiva, mas que às vezes as coisas tinham chegado a esse ponto. Durante a análise de alta frequência, de maneira reiterativa ela desenhou tubarões com a boca aberta e os dentes pontiagudos, ou polvos que soltavam uma tinta venenosa, e também desenhou a si mesma com consideráveis danos corporais: ora faltava um braço, ora uma perna, ora todas as extremidades. Numa brincadeira comigo, ela atribuiu a um brinquedo o papel de uma entregadora que lhe traria uma pizza. Contudo, em vez de receber

a pizza, ela deu uma facada nas costas da entregadora e disse rindo: “Ha! Ha! É nisso que dá você agir assim”. Eu intervim: “Ah, a mulher deveria trazer algo bom, mas não está claro de fato se é algo realmente bom”. Então, descobri que ela costumava ir às sessões com fome, porque só havia algo para comer à noite. Eu observei: “Dói muito ficar com fome aqui”. Entendi que Anouk tinha uma relação bastante ambivalente com a mãe, por quem repetidas vezes se sentiu abandonada. No que dizia respeito à mãe, ela oscilava entre amor, decepção e raiva, ao passo que com o pai a relação parecia mais uniforme. A minha impressão era que a mãe se esforçava, mas com frequência se sentia exausta. Cada vez mais se evidenciava que *a feminilidade e o corpo feminino de Anouk estavam inconscientemente conectados com a fantasia e o sentimento de dano físico e mental*. Isso também ficou claro quando o tema do nascimento apareceu em suas brincadeiras. Ela mudou o próprio nome para Conny, com valor unissex. Em certa sessão, Conny me disse que dois anos antes já havia estado comigo. Tinha voado pelo céu, por cima das nuvens, para chegar até mim, batendo com o punho na minha cabeça, como que quebrando um ovo. Deslizou os dedos pelo topo do meu crânio e acrescentou: “Então eu vim para a Terra”. Eu: “Ah, como um ovo do céu?”. Conny: “Sim, antes eu estava no planeta Júpiter. Ele é grande?”. Eu: “Sim, também é chamado de planeta-rei”. Conny: “Foi de lá que eu vim”. Assim, além da grandiosidade narcísica, não houve nascimento natural. Eu sabia que Anouk tinha nascido de uma cesariana e que esse parto tinha sido uma experiência traumática para a mãe. Numa brincadeira com Lego, Conny me fez um novo pedido de entrega de pizza e disse: “Você é Anouk agora. Deita aqui”. Quando pus a figura na cama, Conny pegou uma faca imaginária e comentou:

Conny: Agora vou abrir a barriga de Anouk de cima a baixo, sem costuras.

Eu: Que horror! Parece uma cesariana.

Conny: Eu também nasci de uma cesariana, não como outras crianças, e machuquei minha mãe.

Eu: Você teme ser sua culpa o corte em sua mãe e ter machucado o corpo dela, como num ataque de tubarão.

Conny: É melhor não fazer isso, eu não quero isso.

Ficou claro que a ideia de ser um menino ou um homem tinha o objetivo de evitar os perigos fantasiados de destruição e culpa associados à feminilidade. Fomos tão longe na terapia que Conny enfim pôde dizer: “Sou uma menina que quer ser um menino”. Um tempo depois, a mãe interrompeu a análise pela preocupação de ser muito cedo para o filho lidar com esse assunto. No entanto, dois anos mais tarde, Conny voltou num estado depressivo. Nesse meio-tempo, outro terapeuta tinha reafirmado que ele era um menino e que não devia dar importância para o que as outras crianças dissessem. Conny me disse, porém, que

essa afirmação não tinha ajudado, porque ele havia permanecido triste do mesmo jeito. Tinha recordado as nossas sessões e o fato de ter brincado de maneira distinta comigo. Conny apreciava muito mais refletir sobre a experiência de desconforto em relação ao próprio corpo, abordando as ambivalências e os conflitos internos. A princípio, Anouk/Conny não tinha representação consciente de sua genitália feminina, e por muito tempo na terapia permaneceu a questão quanto a se isso era falta de representação libidinal ou negação de uma representação agressivo-destrutiva de seu corpo feminino. Mas os desenhos de tubarão com a boca bem aberta e os dentes afiados, que também podiam se relacionar com uma imagem inconsciente de sua genitália feminina, e a negação onipotente de um nascimento potencialmente destrutivo (“vir de Júpiter”, também um pouco como um alienígena) expressavam a intensidade de seus medos internos. Elaborar essas fantasias assustadoras permitiu a Conny desenvolver uma representação mais clara de sua genitália feminina, e me causou surpresa o fato de mais tarde ela não ter tanto medo da menarca. Mas aos 20 anos ela ainda tinha a fantasia do crescimento de um bigode. Claro, parecia haver uma proximidade entre esse bigode e um pênis.

### Chris

Chris, 16 anos, informou aos pais que se sentia uma mulher havia algum tempo. Já no jardim de infância ele tinha ficado deprimido, embora às vezes tivesse violentas explosões de raiva. Usava o cabelo comprido e falava num tom artificialmente agudo para se distanciar de sua voz masculina mais grave. Os súbitos sentimentos de raiva eram terríveis para ele. Em certas ocasiões, sentia a necessidade de atirar objetos ou gritar, ao que se seguia um castigo. Ele tinha certeza de que esses sentimentos de raiva, assim como suas dores de cabeça, só podiam vir da testosterona. Para ele, o desejo de redesignação de gênero se associava a um entendimento concreto de seu sexo biológico e a uma concepção robótica de seu corpo masculino. A *conexão entre testosterona e raiva* era sua fantasia central, independentemente de sua relação com os pais. A testosterona precisava ir embora! Sem meu conhecimento, ele e a mãe deram início à terapia hormonal, mas não sem antes congelar seu esperma para uso posterior. Pude apenas acompanhar Chris em sua transição, em que ela encontrou um parceiro trans, bem como uma maior liberdade na expressão de suas emoções libidinais e agressivas sem reduzi-las a uma questão hormonal. Chris chegou ao ponto de recusar cirurgias, permanecendo só com os hormônios, e se tornou capaz de lamentar o fato de seu corpo nunca poder ser originalmente feminino. Foi ela quem disse que ninguém escolhe esse caminho de forma voluntária e que é sempre difícil.

### Kim

Kim, 17 anos, me procurou durante a transição de mulher para homem, o que já tinha iniciado com tratamento hormonal. Kim tentava ainda combater seu humor instável usando maconha, e isso o levou a um tratamento de desintoxicação numa clínica. Com frequência, ele falava de maneira eufórica, mas também narcotizada. Eu me sentia perplexo, e além de apoiar sua conquista, perguntei se ele estaria talvez querendo ocultar outras tensões emocionais. Ele se levantou furioso e disse: “Então não há nada mais a dizer”, e foi embora. Só dois dias depois ele me ligou perguntando se poderia voltar. Na sessão seguinte, ele me disse que tinha se levantado porque, do contrário, teria começado a chorar. Não conseguia suportar a experiência de se ver chorando, pois chorar significava fraqueza, assim como a mãe tinha chorado por anos por causa do comportamento do pai. Ao olhar para si mesmo e seu corpo feminino, ele queria expulsar todas as formas

de fraqueza. Esta o deixava com raiva. De novo, posso apenas comunicar essa fantasia central, *o medo da fraqueza materna*, que Kim associava com sua feminilidade. Durante a terapia, ele fez uma mastectomia. Kim não queria olhar para baixo, entre as próprias pernas, porque isso abalava seu senso de força pessoal, mas por ora ele se absteve da cirurgia de construção de pênis, e com o reconhecimento de seu sentimento de si mesmo como homem, desenvolveu uma relação emocionalmente densa comigo, que também lhe abriu espaço para aspectos mais suaves. Mais tarde, ele me disse que minha intervenção tinha sido um ponto de virada, pois o fizera pensar.

Foi muito importante lidar com essas fantasias, porque a elaboração lhe permitiu uma representação mais completa do próprio corpo, mesmo que isso não tenha mudado a disforia de gênero. Mas mudou seu modo de se relacionar com a namorada, visto que enquanto homem ele podia se relacionar com ela de maneira menos dominante, bem como desenvolver fantasias sexuais associadas a um objeto fora de si, no lugar da anterior busca por equilíbrio narcísico centrada no corpo.

### Sascha

Sascha, 15 anos, se sentia e se denominava um rapaz trans. Para Sascha, todo tipo de compreensão emocional, especialmente no que dizia respeito aos pais, sempre tinha partido apenas dela/e. Descrevia essa via de mão única como seu trauma. A fantasia central associada à disforia de gênero de Sascha se voltava contra uma *temida perda de limites interpessoais decorrente de uma empatia excessiva*. Em sua experiência subjetiva, os seios eram a manifestação corporal dessa empatia excessiva. Por isso, precisava ocultá-los amplamente. Vou desenvolver isso um pouco mais. A princípio, Sascha tinha sentimentos contraditórios em relação a mim. Por um lado, esperava obter ajuda; por outro, temia que eu acabasse me mostrando transfóbico. De acordo com ele, se eu fosse transfóbico, não conseguiria falar comigo. Diante dessa abertura ao mesmo tempo carente e exigente, perguntei se seria transfóbico querer conversar com ele sobre o surgimento de sua certeza de ser trans. Sascha concordou que tal atitude não seria transfóbica. Além disso, ficou aliviado quando sugeri que também poderíamos conversar sobre outros temas, e não apenas transgeneridade. Por fim, apesar do ceticismo e da desconfiança inicial, ele passou a fazer terapia analítica duas vezes por semana. Com o tempo, ao adquirir mais confiança em mim, lembrou seu sentimento de inveja, no jardim de infância, “de todas as crianças que tinham pênis”. Quando tentou descrever melhor essa inveja, me ocorreu a ideia de que, ademais da compreensão pré-edipiana e edipiana, o fator social deve ter desempenhado um papel importante nessa lembrança, porque no país de origem de Sascha os meninos de fato gozavam de maior liberdade que as meninas. Durante o tratamento, veio à tona outro fator que teve grande participação no desenvolvimento de sua experiência de ser

trans. Sascha observou que, em sua relação com os pais, toda a empatia tinha de vir dele/a. Uma vez que os pais sempre haviam se mostrado emocionalmente incapazes, centrados em detalhes externos, sem nenhuma tentativa de um entendimento mais profundo, era ele/a quem precisava se aproximar dos pais, e não o contrário. Mesmo na infância, costumava se sentir só e triste por causa disso. Após a mudança para a Alemanha, esse clima emocional ficou mais tenso, porque Sascha aprendeu rápido o idioma e falava alemão muito melhor que – em especial – a mãe. Agora, ele carregava o pesado fardo de ter de ajudá-la a encontrar um jeito de viver no novo país. Na transferência, a questão da “empatia” excessiva surgiu na situação descrita a seguir. Depois de cerca de seis meses de terapia, quando retomou a lembrança da inveja do pênis na época do jardim de infância e a percebida compulsão por ser particularmente empática como uma menina, Sascha segurou a cabeça e disse rindo: “Ah, meu Deus! Espero que esse não seja o motivo de eu querer ser um menino! Seria muito fácil. Mas talvez...”. Claro, eu não disse nada nesse sentido, e tentei evitar qualquer interpretação que pudesse soar “tipicamente psicanalítica”. O próprio Sascha reconheceu a possibilidade de que o surgimento do “sentimento trans” talvez se relacionasse – pelo fato de ser uma menina – a uma proteção “defeituosa” contra a demanda excessiva de se mostrar disponível e empática. Confesso que fiquei fascinado por essa descoberta. Por outro lado, considerei até que ponto Sascha, com sua prontidão à “empatia”, não estaria tentando dar voz a sua imaginação e crença sobre meus possíveis pensamentos enquanto analista. Assim:

Eu: É um pensamento muito interessante. Seria uma descoberta importante, mas você espera que não seja verdade, e também não precisa ser verdade para mim.

Sascha: Só tive esse pensamento uma vez, não mais.

Eu: Exatamente, um pensamento pode abrir um caminho, mas primeiro você precisa averiguar se é um caminho certo ou errado.

Sascha: Por enquanto, eu não sei.

Eu: Eu também não.

Durante algum tempo, esse tema ficou em segundo plano. De vez em quando, porém, Sascha voltava ao fato de que, na interação com os outros, se sentia mais confiante como pessoa trans do que como pessoa do sexo feminino. O mesmo valia para a relação comigo. Por um período considerável, não tive permissão de me referir a seu corpo biológico feminino. A situação apresentada a seguir, por exemplo, foi bastante delicada. Sascha desenhava muito bem, e várias vezes eu o vi fazendo esboços nas sessões. Certo dia, ele desenhou um belo rosto feminino, que me agradou muito. Eu lhe disse isso. Ele respondeu:

Sascha: Obrigado.

Eu: Nisso que você desenhou, vejo não só seu talento artístico; é uma imagem que existe dentro de você.

Sascha: É verdade, mas eu não a relaciono comigo.

Eu: Seria talvez muito feminina?

Sascha: Talvez. Apenas desenhei assim. Se algo se torna muito feminino, eu não gosto.

Eu: Assim como você não gosta disso no seu corpo.

Sascha: Sim, não gosto de falar do meu corpo feminino. Especialmente não gosto dos meus seios. Mas também não gosto quando você fala disso comigo.

Eu: Você se sente muito pressionado então – como se eu estivesse tentando influenciá-lo de acordo com as minhas ideias?

Sascha: Eu sei que você não quer me influenciar, mas eu posso mesmo saber?

Eu: Isso sem dúvida te deixa cauteloso.

Sascha: Exatamente.

Eu ficava menos preocupado com uma intrusão de minha parte quando lidava com personagens desenhados por Sascha para uma história distópica que ele estava desenvolvendo em sua imaginação. A história com seus personagens girava em torno da batalha entre o bem e o mal num futuro distópico, e eu fiquei impressionado tanto pelas figuras sedutoramente eróticas quanto pelas figuras armadas. Nas sessões, começamos a brincar mentalmente com os personagens dessa história, e o tema da conformidade externa e da resistência passiva ocupou bastante espaço. Com cerca de um ano de terapia, Sascha me surpreendeu com uma mensagem em que afirmava não precisar mais ser chamado de Sascha; eu podia chamá-lo por seu nome feminino original. Ele disse que já não dava tanta importância a ser chamado de Sascha. Fiquei bastante surpreso e perguntei:

Eu: Como eu devo entender isso?

Sascha: Deixo nas mãos de quem se dirigir a mim agora. Eu mesmo não tenho a necessidade de ser chamado de Sascha.

Eu: Isso significa que você se rende e se entrega aos ditames do entorno?

Sascha: Não, estou menos dependente do entorno. Não ligo para como me chamam. No que me diz respeito, podem me chamar de moça. Também podem me chamar de rapaz. Não importa se sou uma moça ou um rapaz – eu sou eu.

Eu: Então agora você tem dois gêneros ou nenhum?

Sascha: Eu não diria nenhum, mas não é algo tão importante.

Ficou evidente que a experiência de ser trans tinha oferecido a Sascha mais segurança em seu sentimento de si mesma do que ser mulher. No entanto, dois anos de terapia analítica lhe proporcionaram a experiência de estar sendo escutada, e não apenas superficialmente. Isso lhe deu um sentimento de reconhecimento pessoal que tornou a questão de gênero menos importante. Ela/e agora podia alternar de modo mais flexível entre autorrepresentações masculinas e femininas.

## Conclusão

Em todas essas vinhetas, eu quis mostrar que as experiências de incongruência de gênero e disforia de gênero se associam com uma fantasia de angústia central e persistente, que não foi facilmente eliminada nem mesmo por intervenções médicas em dois de meus pacientes.

Não quero dizer que as fantasias e o conjunto de conflitos emocionais descritos são a causa exclusiva da disforia de gênero. Todavia, penso que, no caso do desejo de uma transição de gênero, procedimentos

médicos físicos, feitos de maneira apressada e exclusiva, sem uma preparação ou uma elaboração dos dilemas internos, são insuficientes para alcançar maior equilíbrio psíquico. Aqui, a elaboração analítica, mediante a transferência e a contratransferência, num processo amplamente criado de forma conjunta, pode ajudar a construir pontes entre as diferentes áreas de autoimagens relacionadas ao corpo sem forçar uma uniformidade.

## Resumo

O autor reflete sobre a contribuição que a psicanálise pode oferecer à maneira de entender e abordar o fenômeno do crescente número de crianças e adolescentes trans e com disforia de gênero. Depois de apresentar perspectivas algo polêmicas na sociedade e entre psicanalistas, ele descreve sua experiência clínica de uma fantasia inconsciente central em relação ao sexo biológico e à experiência de identidade trans em crianças e adolescentes. Uma elaboração dessa fantasia mostra ser essencial para a estabilidade mental desses adolescentes, independentemente de uma mudança de sexo desejada ou mesmo realizada. O autor inclui vinhetas clínicas em sua argumentação.

**Palavras-chave:** *Disforia de gênero, Identidade trans, Fantasia inconsciente central, Elaboração.*

## Abstract

The author asks what contribution a psychoanalytic approach could make to understanding and dealing with the phenomenon of an increasing number of gender-dysphoric and transident adolescents and children. After a presentation of partly controversial views both within society and within psychoanalysis, he describes his clinical experience of a central unconscious fantasy regarding the original biological sex and the perceived transidentity in the corresponding adolescents and children of his practice. A working through of this fantasy appears to be essential for the mental stability of these adolescents, independent of an actual or only intended change of sex. Case studies are included.

**Keywords:** *Gender dysphoria, Transidentity, Central unconscious fantasy, Working through.*

## Referências

- Ahrbeck, B. (2022). *Jahrmarkt der Befindlichkeiten: von der Zivilgesellschaft zur Opfergemeinschaft*. zu Klampen Verlag.
- Barth, D. & Gross, P. (2019). Von der Bisexualität Freuds zur Dual-Sexualität der Psychoanalyse. *Kinderanalyse*, 27, 4-20.
- Becker, S. (2019). You can always get what you want: Psychoanalyse in neoliberalen Zeiten. *Psyche*, 73(8), 585-596.
- Brunskell-Evans, H. (2020). *Transgender body politics*. Spinifex.
- Butler, J. (1991). *Das Unbehagen der Geschlechter*. Suhrkamp.
- De Vries, A., Steensma, T. D., Doreleijers, T. A. H. & Cohen-Kettenis, P. T. (2011). Puberty suppression in adolescents with gender identity disorder: a prospective follow-up study. *The Journal of Sexual Medicine*, 8(8), 2276-2283.
- De Vries, A., McGuire, J. K., Steensma, T. D., Wagenaar, E. C. F., Doreleijers, T. A. H. & Cohen-Kettenis, P. T. (2014). Young adult psychological outcome after puberty suppression and gender reassignment. *Pediatrics*, 134(4), 696-704.
- Engelmann-Gith, H. (2022). *Geschlechtliche Selbstbestimmung soll Gesetz werden: die Bundesregierung will die Rechte von trans\*, inter\* und nicht-binären Personen stärken*. <https://bit.ly/408vR3r>

- Fair Play for Women. (2022). *Review 2022*. <https://bit.ly/3mPhcwP>
- Freud, S. (1953). Three essays on the theory of sexuality. Em S. Freud, *The standard edition of the complete psychological works of Sigmund Freud* (J. Strachey, trad., vol. 7, pp. 123-245). The Hogarth Press; The Institute of Psychoanalysis. (Trabalho original publicado em 1905)
- Hansbury, G. (2017). The masculine vaginal: working with queer men's embodiment at the transgender edge. *Journal of the American Psychoanalytic Association*, 65, 1009-1031.
- Heinemann, E. (1998). Fakafefine: Männer, die wie Frauen sind: Inzesttabu und Transsexualität in Tonga (Polynesien). *Psyche*, 52, 472-498.
- Imhorst, E. (2017). Über den kreativen Umgang mit den Grenzen des Körpergeschlechts. Em B. Unruh, I. Moeslein-Teising & S. Walz-Pawlita (org.), *Grenzen* (pp. 59-66). Psychosozial-Verlag.
- Joyce, H. (2021). *Trans: when ideology meets reality*. Oneworld.
- Klitzing, K. (2018). Sind psychodynamische Theorien zur Geschlechtsidentität obsolet? Einige psychoanalytische Arbeiten zum Thema wieder aufgegriffen. *Kinderanalyse*, 26(3), 202-216.
- Lemma, A. (2018). Trans-itory identities: some psychoanalytic reflections on transgender identities. *The International Journal of Psychoanalysis*, 99(5), 1089-1106.
- Nissen, B. (2019). Wenn queer quer wird: Psychoanalytisches Verstehen und Konzeptualisieren in queeren Dynamiken. Em B. Nissen & U. Zeitzschel (org.), *Queer(es) Denken in der Psychoanalyse* (pp. 83-98). frommann-holzboog.
- Ponseti, J. & Stirn, A. (2019). Wie viele Geschlechter gibt es und kann man sie wechseln? *Zeitschrift für Sexualforschung*, 32, 131-147.
- Quindeau, I. (2019). Jenseits von Geschlechterbinarität und -vielfalt Kommentar zu Grifin Hansburys "Das männliche Vaginale". *Psyche*, 73, 613-623.
- Radtke, R. (2022, 24 de outubro). Anzahl von Operationen zur Geschlechtsumwandlung in Deutschland in den Jahren 2012 bis 2021. *Statista*. <https://bit.ly/405f1CG>
- Rauchfleisch, U. (2017). Trans\*Menschen, Psychoanalyse, Psychotherapie. *Forum der Psychoanalyse*, 33, 431-445.
- Stoller, R. J. (1968). *Sex and gender*. Science House.

Recebido: 17/3/2023 – Aprovado: 22/3/2023

Tradução do inglês: Ricardo Duarte

## Eros e o masoquismo erotopolítico

Eros é um conceito que, na obra de Freud, exige de nós, enquanto leitores, um trabalho apaixonante e ao mesmo tempo extenuante. Ainda que como proposta teórica seja central para a metapsicologia freudiana, não conta com um texto específico dedicado a ele. Eros aparece entre as tensões dos desenvolvimentos conceituais, as possibilidades abertas pela humildade epistêmica de Freud para mudar continuamente sua teoria e as alterações de ponto de vista que as licenças editoriais da época permitiam aos autores. É por isso que escrever sobre essa ideia na obra de Freud num artigo e assim, com comprometimento, não é algo fácil. Pela mesma razão, esse fundamento especulativo obteve múltiplas leituras nas diferentes psicanálises.

Em minha leitura de Eros através das *Obras completas*, percebi haver um período inicial em que Freud usa a palavra Eros sem conceitualizá-la (1895-1910), período esse em que ela era comum no léxico analítico (embora não se publicassem textos sobre o conceito como tal em psicanálise, ou pelo menos não exista registro disso na base de dados Psychoanalytic Electronic Publishing); depois, a partir de 1920, Freud faz um trabalho conceitual: em 1920 aborda o problema pulsional de Eros e seu vínculo erotopolítico, e daí em diante, até 1939, volta a esse mesmo tema e a Eros como programa cultural.

Assim, seguindo as *Obras completas* (com as que contamos em 2023), podemos dizer que Freud só se detém numa reflexão sobre o conceito em 1920, em *Além do princípio do prazer*. No entanto, como indicado, no léxico analítico, a palavra Eros vinha sendo comumente usada desde os tempos iniciais da psicanálise. Sua primeira aparição se deu em 1900. Então, o termo se equiparava com o que se entendeu por sexual em psicanálise.

O trabalho posterior, ou seja, a especulação conceitual propriamente dita, acontece no contexto de teorizações mais amplas. Eros não é tratado como conceito único, mas no âmbito da construção de todo um tecido conceitual que engloba a relação de Eros com outros conceitos. Esse trabalho – que chamo de posterior na obra de Freud, que apresenta Eros como pulsão e também como programa cultural, e que engloba o desenvolvimento teórico de Eros como conceito – aparece principalmente, de maneira especulativa e fragmentária, em *Além do princípio do prazer* (1920/1990b), *O eu e o id* (1923/1986b), “O problema econômico do masoquismo” (1924/1986a), *O mal-estar na civilização* (1930/1988a), *Moisés e o monoteísmo* (1939[1934-1938]/1989b) e *Compêndio de psicanálise* (1940[1938]/1989a). Dadas as limitações de espaço, neste artigo vou me centrar no período até 1920, para em outro momento contemplar a segunda parte de minha investigação.

É essencial levar em conta que o trabalho que começa a ser feito a partir de 1920 em *Além do princípio do prazer* é profundamente influenciado pelas ideias de Sabina Spielrein acerca de Eros e Tânatos, em *A destruição como origem do devir* (1912[1911]/2021). Freud a menciona em seu texto apenas numa nota de rodapé. Até o momento, não podemos afirmar o motivo exato

\* Psicanalista.

de não ter dado o crédito a ela. O caso segue sendo investigado, o que já produziu interessantes hipóteses mediante o acompanhamento da vida e obra de Spielrein por parte de dedicadas pesquisadoras do tema (Caropreso, 2014; Sells, 2018; Sinclair, 2021). Por um lado, consideram a influência do desgaste no relacionamento entre Jung e Freud a partir de 1909, até o rompimento formal em 1913, e a possível relação de Spielrein com as transferências cruzadas; por outro, assinalam o fato de que a supressão geral da obra de Spielrein aconteceu colocando-a no lugar de “amante” de Jung, e não no papel principal de psicanalista e autora, que sempre teve. Mas Britton (2003), Carotenuto (1980), Jung (1943/1968) e Lothane (2003) afirmam ter sido ela quem propôs originalmente o conceito de pulsão de morte, e não Freud.

A contribuição de Spielrein é fundamental: um desenvolvimento teórico pleno e estruturante para a psicanálise em torno da tensa relação entre a morte e Eros. Se antes de 1920 Freud não tinha desenvolvido uma elaboração sobre Eros e sobre Eros em seu aspecto indissociavelmente mortífero, e se por algum motivo não deu espaço em *Além do princípio do prazer* para uma discussão mais ampla das ideias de Spielrein, parte da motivação deste artigo é rastrear, além das ideias de Freud, as de Spielrein, como se o texto dela fosse não apenas um importante antecedente para a obra de Freud, mas um cimento na arquitetura conceitual de Eros, num diálogo a ser aberto.

O legado da valiosa construção conceitual liminar de Eros em Freud – embora continuamente em elaboração –, assim como seu vínculo com uma grande variedade de conceitos e disciplinas, nos apresenta um desafio como leitores e como analistas, um desafio em nosso trabalho de leitura, especulação e elaboração de perguntas protossugeridas, e não necessariamente formuladas por completo, para a psicanálise, a prática analítica e suas fronteiras com o político.

É por isso que, neste artigo, me proponho também, de maneira liminar mas incisiva, a assinalar algumas das primeiras menções a Eros em Freud, desde o início de sua obra até 1910 (data em que deixou de citá-lo até 1920), elaborar a respeito do conceito de Eros de Sabina Spielrein e da destacada influência de sua perspectiva na ideia de Eros de Freud, bem como rastrear o desenvolvimento teórico de Eros durante o primeiro momento em que Freud o abordou como conceito (1920), para em outra ocasião considerar seu trabalho posterior e mais problemático.

### Traços de Eros: O sexual e os perigos dos sentimentos eróticos (1895-1910)

Parece que, na obra de Freud, antes de 1920, há apenas traços, menções, brincadeiras com a palavra Eros, mas não ainda o início de uma reflexão

sobre o conceito como tal. No entanto, esses traços, menções e brincadeiras oferecem pistas para uma investigação aprofundada do significado de Eros em sua obra.

Num momento da psicanálise em que era preciso defendê-la de seus adversários, Freud re-toma, em *A interpretação dos sonhos* (1900/1979), um postulado que tinha feito cinco anos antes, sobre a neurose de angústia derivar da vida sexual e da íntima conexão entre a angústia do neurótico e a angústia nos sonhos eróticos – postulado que lhe valeu algumas críticas (Breuer, 1893/2001). É assim que confronta os críticos, mencionando Eros:

[Em relação à credibilidade da psicanálise e desse postulado] as coisas mudam se usarmos o termo “sexual” no sentido, hoje corriqueiro na psicanálise, de “Eros”. Mas os adversários dificilmente tiveram em vista o interessante problema de se todos os sonhos são criados por forças pulsionais “libidinais” (em oposição a “destrutivas”).<sup>1</sup> (Freud, 1900/1979, p. 178)

Desse modo, Freud, além de interpelar a neurose dos que não querem prestar atenção ao que está se referindo como sexual, informa que Eros era um termo amplamente utilizado no meio psicanalítico, nascido havia tão pouco tempo. Por que não existiria um texto sobre o conceito (pelo menos, não que saibamos)? Seria porque o tema em si era o tema de resistência dos adversários?

Na mencionada passagem de *A interpretação dos sonhos*, Eros aparece como energia sexual – uma energia que, por ser “libidinal”, estaria em contraste com a “destrutiva”. Todavia, esse dualismo entre o libidinal e o destrutivo, na proposta metapsicológica de Freud, é abandonado pela aparição de um novo termo em sua obra em 1905: *masoquismo erógeno*. O dualismo entre pulsões sexuais e pulsões do eu também é abandonado por causa desse conceito, visto que o masoquismo erógeno, sendo fundante do narcisismo, introduz a impossibilidade de um eu dessexualizado.

Em Três ensaios sobre a teoria da sexualidade (1905/1992b), Freud sugere que Eros pode se manifestar eroticamente no que denomina pela primeira vez de masoquismo erógeno. Só depois (vou me aprofundar nisso mais adiante) compreendemos que esse mesmo masoquismo erógeno é a base sobre a qual o eu se forma (Freud, 1924/1986a), situação que se relaciona com a autoconservação.

Tal conceito, masoquismo erógeno, apresenta aos psicanalistas um desafio a ser enfrentado. Embora até esse momento Freud não defina o que é o mencionado masoquismo erógeno, em *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade* ele, sim, trabalha conceitualmente o masoquismo. Com base na leitura de Krafft-Ebing, Freud sugere que a mais comum das então chamadas perversões (da meta sexual heteronormalizada pela ciência) é a do desejo de infligir dor ao objeto sexual e de recebê-la. Pensa a descarga energética nos objetos como metas ativas ou passivas, respectivamente. No caso do masoquismo, trata-se de uma volta do sadismo contra si mesmo, em que o próprio corpo assume o lugar de objeto sexual.

Além disso, observa que nem o sadismo nem o masoquismo podem ser reduzidos à destrutividade, visto que fazem parte das manifestações eróticas, isto é, são manifestações de Eros. Desse modo, a introdução do masoquismo traz à luz a incongruência que seria pensar Eros como uma energia libidinal oposta à morte. A energia libidinal que se opõe à destrutiva, mencionada por Freud em *A interpretação dos sonhos*, mostra-se incongruente com algo do erotismo que é fundamental para a autoconservação: reinvestir o próprio corpo, tomá-lo como o próprio objeto sexual.

1. N. do T.: tradução de P. C. Souza. A tradução da citação está na p. 196 de: Freud, S. (2019). *A interpretação dos sonhos*. Em S. Freud, *Obras completas* (vol. 4). Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1900)

A lógica do masoquismo erógeno que começa a ser posta em andamento na obra de Freud protossugere que, diante dos sentimentos eróticos, é preciso uma mistura implícita da vida (Eros) com a destrutividade para se humanizar, e que a tendência da vida não necessariamente é equiparável à tendência ao prazer na descarga, mas que existem prazeres relacionados com uma descarga que é reinvestimento no próprio corpo tomado como objeto sexual. Tenhamos em mente, sem nos adiantarmos, que nesse momento Freud pensava o aparelho psíquico como um aparelho que funciona por uma tendência à descarga de energia libidinal (prazer) e em que a carga produz dor (desprazer).

Poucos anos depois, como outro tipo de traço, Freud (1907[1906]/1992a) faz uma referência silenciosa a Eros por meio de uma imagem: a água-forte de Félicien Rops *A tentação de santo Antônio*. Se contemplamos a pintura, vemos que Rops ilustra o santo assombrado, aproximando-se de uma cruz de onde pende, em vez de Jesus Cristo, uma mulher nua. Freud utiliza essa bela obra de arte para descrever o que acontece com o retorno do reprimido quando o que retorna são os “sentimentos eróticos”<sup>2</sup> (p. 29) de uma pessoa – no caso, os do monge. O que Freud não nos conta é que, se observamos a imagem, vemos também que o artista substituiu a sigla INRI na cruz pela inscrição EROS.

Assim, parece um antecedente interessante que Freud utilize a expressão *sentimentos eróticos* dessa maneira, ou seja, uma expressão que descreve algo do impacto do sexual, algo do âmbito da aparição. Eros, por outro lado, é um termo que fica no fundo, já está escrito.

Coincidência ou não, muitos anos depois Freud pensa Eros como força que está aí inscrita, de maneira atemporal e para sempre – força que mantém encadeado o corpo, cujos sentimentos eróticos e erotismo se tornam manifestos em seu retorno. Eros está, causa impacto. O erotismo é uma manifestação, uma significação erótica do sexual, uma modalidade de escrita pela qual o corpo se significa eroticamente na cultura.

Diante dessa modalidade de escrita, de modo curioso, em *Uma recordação de infância de Leonardo da Vinci* (1910/1994), Freud menciona Eros como força que conserva unida toda a vida e se pergunta como é que essa força se manifesta em Leonardo, se não aparece em figurações eróticas brutas. Conclui que a manifestação erótica é seu desejo de saber e que ela está sublimada em suas investigações científicas, assim como em expressões específicas que se mostram como peculiaridades por meio de suas pinturas.

Tendo se referido a algo no espectro dos sentimentos eróticos e do retorno do reprimido – ou, no caso de Da Vinci, de uma força que une a vida e do encaminhamento de Eros –, é interessante que Freud não

2. N. do T.: tradução de P. C. Souza. A tradução da citação está na p. 50 de: Freud, S. (2015). *O delírio e os sonhos na Gradiva* de W. Jensen. Em S. Freud, *Obras completas* (vol. 8, pp. 13-122). Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1907[1906])

tenha empreendido uma elaboração teórica específica de Eros até Sabina Spielrein desenvolver algumas das ideias-chave que haviam ficado incompletas acerca do masoquismo, Eros e Tãatos. É igualmente interessante que, nas *Obras completas* de Freud, não se registre nenhuma menção a Eros de 1910 a 1920. Contudo, uma influência enorme, que teorizou esse tema, cruzou seu caminho entre essas datas: Sabina Spielrein.

## Entre Spielrein e Freud

Com respeito a Eros e à específica articulação entre vida e morte, em *A destruição como origem do devir* (1912[1911]/2021), Sabina Spielrein apresenta com clareza uma proposta para iniciar a discussão sobre Eros e sua relação com a destrutividade. Esse texto é fundamental para a primeira articulação conceitual que Freud faz em *Além do princípio do prazer* (1920/1990b) em torno da pulsão de morte e de Eros, em mistura pulsional. É um mistério o que aconteceu na leitura que um fez do outro: Spielrein traduziu para o russo *Além do princípio do prazer*, com um extenso prólogo de Vigotski e Luria; Freud diz a Spielrein que leu o texto dela, mas é pouco claro o reconhecimento de Freud a ele, embora as ideias ali presentes tenham influenciado de maneira evidente sua perspectiva de Eros em *Além do princípio do prazer*, oito anos depois. O texto de Freud também torna mais complexo o entendimento de Eros como energia sexual que une, pois é a partir de 1920 que o autor equipara Eros com pulsão sexual, isto é, lhe confere o valor de uma força de trabalho que une, e acrescenta o conceito de pulsão de morte, muito influenciado pela obra de Spielrein; ele especula sobre uma renovada teoria pulsional que inclui Eros e Tãatos misturados, em que Eros já não é apenas uma força ou energia sexual, mas uma força de ligação que funciona em mistura com a morte em repetição.

Nesse texto, Freud menciona Spielrein apenas numa nota de rodapé. O momento em que faz isso e a maneira como o faz são peculiares. Embora haja analistas que, como observei antes, afirmem ter sido Spielrein quem falou pela primeira vez de pulsão de morte, e portanto quem propôs a noção renovadora da mistura de Eros com Tãatos, Freud não apresenta nenhuma nota citando-a em relação a Eros ou Tãatos. Em vez disso, inclui uma nota depois de mencionar a necessidade de revisitar o masoquismo originário como uma volta da pulsão sexual para o eu. De qualquer forma, atribuindo ou não a Spielrein o conceito de pulsão de morte, podemos pensar no papel central que o texto dela desempenha para Freud, visto que precisamente o masoquismo inclui o problema de considerar já não o modelo do prazer na descarga, mas um prazer no desprazer do reinvestimento acrescido, um prazer que leva o nome do título que Freud dá ao texto: *Além do princípio do prazer*. Na nota, Freud diz não ter entendido Sabina Spielrein de maneira cabal: “Num trabalho substancial e pleno de ideias, embora não inteiramente claro para mim, Sabina Spielrein antecipou boa parte dessa especulação. Ela caracteriza o componente sádico da pulsão sexual como ‘destrutivo’<sup>3</sup> (p. 53).

Quanto ao que Freud e Spielrein poderiam ter discutido sobre o texto, sabemos que ela esteve em contato com ele em 1911 e apresentou esse trabalho para a Sociedade Psicanalítica de Viena, no Café Coop, diante de Rank, Tausk, Stekel, Federn, Sachs e Freud. De acordo com Angela Sells (Meikle, 2019), Freud pediu perdão a Spielrein por não ter respondido a sua carta a respeito do que aconteceu com Jung como analista e amante entre 1908 e 1909, e ela disse que ele deveria ter aceitado recebê-la pessoalmente.

A relação entre Spielrein e Freud se manteve cordial, a tal ponto que, em 1911, *A destruição como origem do devir*, por atender aos requisitos, lhe permitiu se tornar membro da Sociedade Psicanalítica de Viena por votação unânime. Parece então não ser um texto lido sem atenção (pelo

3. N. do T.: tradução de P. C. Souza. A tradução da citação está na p. 227 de: Freud, S. (2010). *Além do princípio do prazer*. Em S. Freud, *Obras completas* (vol. 14, pp. 161-239). Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1920)

menos, é o que se esperaria) e sobre o qual seria estranho dizer que não foi inteiramente compreendido, uma vez que esse trabalho deu a ela acesso à Sociedade Psicanalítica como membro. Também sabemos que, numa carta de 20 de janeiro de 1913, Freud diz a Spielrein ter rompido em definitivo a amizade com Jung, e ainda a adverte que Federn estaria prestes a fazer uma crítica de seu trabalho *A destruição como origem do devir*. Estranhamente, Freud pede a Spielrein que o leia para ele com benevolência, em vez de pedir a Federn que o faça com ela. É curioso que isso aconteça dois anos depois de ela ter apresentado esse trabalho diante do próprio Federn. Então, a nota de Freud sobre “não entender” o texto de Spielrein parece influenciada por situações posteriores à reunião de 1911 e ao menos por uma conversa entre Freud e Federn que desconhecemos.

Por algum motivo, dadas as relações humanas no contexto patriarcal do mundo da época, a influência ficou de certa maneira relegada à margem. Ainda assim, podemos utilizar isso como possibilidade de um trabalho generativo entre os textos, uma vez que até agora não conhecemos os diálogos que aconteceram.

## Uma leitura do trabalho de Sabina Spielrein sobre Eros

Em *A destruição como origem do devir* (1912[1911]/2021), Spielrein desenvolve, entre outras, várias ideias sobre Eros, que abordam aspectos relevantes acerca da elaboração – até então incompleta na psicanálise – do conceito de Eros, e também de sua articulação com a morte e o masoquismo inerente aos seres humanos. Desmonta a noção de um Eros plenamente contraposto à morte. Para ela, a própria vida busca um retorno à origem. De modo interessante, trabalha o conceito em dois planos: no nível biológico e no nível da representação. Além disso, ressalta a importância que vida e morte adquirem no plano representacional, em suas vias eróticas, e enfatiza as contradições que existem no destino erótico.

Spielrein cita Wilhelm Stekel (1911/1954), que propõe a relação entre vida e morte num plano indiferenciado. Na citação, a diferenciação de vida e morte aparece como criada apenas pelo mecanismo de negação, sugerindo que em algum plano psíquico tanto as representações de vida e morte quanto o impulso a estas formam um indelével:

Exatamente como o sonho desconhece uma negação de maneira geral, ele também desconhece uma negação da vida. Morrer significa no sonho o mesmo que viver, e justamente o mais intenso desejo de viver se expressa frequentemente na forma de um desejo de morte.<sup>4</sup> (p. 312)

A partir dessa ideia, Spielrein considera que, se a linguagem dos sonhos tem um desejo de morte indissociável de Eros (vida), existe um

4. N. do T.: tradução de R. D. Mundt. A tradução da citação está em: Spielrein, S. (2021). *A destruição como origem do devir*. Em S. Spielrein, *Obras completas* (vol. 1). Blucher. <https://amzn.to/41rtRVA> (Trabalho original publicado em 1912[1911])

temor ao destino erótico (viver-morrer), que por sua vez é parte do erotismo e do prazer como tal. É então que propõe desmontar a ideia de que as representações de morte se contrapõem plenamente às sexuais e destaca as contradições existentes no destino erótico. Não pensa isso como uma entelêquia conceitual, separada da vida comum do neurótico, mas retoma exemplos frequentes que acontecem na vida erótica. Fala da entrega de uma mulher à paixão como algo que se liga por completo à destruição. Observa também que alguém pode sentir que traz o inimigo dentro de si quando, após uma relação sexual, se depara precisamente com a finitude, com a morte. Assim, diz que as fantasias de morte, com frequência, acompanham o desejo sexual como tal. Isto é, no plano da significação de Eros, o erotismo se desdobra num movimento em que a busca de vida também é mortífera.

Seu modelo não se detém aí. Ela afirma ainda que Eros busca a morte como fato biológico, porque na unidade de cada célula, quando uma nova vida é criada, algo morre. No nível da representação, as representações da vida e da morte são uma alegoria da maneira como a própria biologia indica esse laço estreito. Segundo a autora, a partir do biológico, a relação sexual implica, na fusão das células sexuais, o ápice da destruição e da vida ao mesmo tempo. Para ela, o fato biológico de que, em cada célula, em face do novo, algo velho sempre se destrói pode ser extrapolado para o aparelho psíquico e o aparelho social. Eros destrói para criar. Mas Spielrein também diz que, uma vez que se deseja, quando se deseja criar é igualmente para destruir algo de si mesmo.

A essa busca de fusão de Eros, a autora confere um anseio de retorno a um estado pré-orgânico, uma fusão com algo que transforme o ser em sua própria origem. Tal modelo pensa esse processo como parte do funcionamento inconsciente, pois no inconsciente tudo se confunde com um original. Os destinos eróticos, por sua vez, se deparam com a contradição (o que Spielrein vê como componente da vida), visto que a uma parte do eu interessa esse estado de retorno, enquanto à outra interessa a autopreservação. A autora assinala aí o masoquismo originário, nessa busca masoquista do eu por retornar ao mesmo, e a descreve como busca que é prazerosa, que é produzida por Eros, sendo ao mesmo tempo mortífera. Afirma que a busca desse retorno acontece porque reconhecer o familiar causa prazer, inclusive a ponto de repetir a história de gerações anteriores, e que só na fusão com o que parece um ponto de origem se dá a possibilidade de renovação. Ou seja, nessa busca masoquista procura-se o familiar para que as partículas do eu se dissolvam, mas o neurótico tem pânico de se dissolver.

Numa leitura de Nietzsche, Spielrein observa que vontade de viver é também vontade de morrer. Além disso, toma emprestado dele sua noção de alegoria e converte o erotismo numa espécie de teoria narrativa, pois explica que toda história é uma alegoria em que a afetividade está deslocada, que se salta de uma para outra e que em sua criação outras são destruídas, enquanto se busca o eterno retorno a um estado original. Assim, Spielrein é quem introduz na psicanálise não apenas a noção de pulsão de morte, e associada a Eros, mas também a de repetição.

Com ela, podemos dizer que a manifestação erótica de Eros é produzida por um deslocamento narrativo, um roteiro a partir da alegoria e do afeto deslocado. Sua noção de aparelho psíquico é então a de um aparelho de escrita afetivo modulado por esse Eros que é vida, mas uma vida que não acontece sem morte e uma vida que acontece numa contínua repetição alegórica.

Algumas dessas ideias reaparecem transformadas no texto de Freud de 1920: o conceito de pulsão de morte, Eros como força que liga inclusive em nível celular, a tendência mortífera de retorno ao estado inorgânico (ideia parecida com a de Spielrein de retorno ao estado pré-orgânico), a compulsão à repetição, o masoquismo como inerente ao corpo erógeno, a contradição entre as aspirações do eu consciente e o inconsciente, a autopreservação e seu vínculo com o masoquismo erógeno, e a noção da pulsão de vida como indissociável da morte.

## Uma leitura do Eros de Freud em 1920: Sua construção erotopolítica

É a partir de *Além do princípio do prazer* (Freud, 1920/1990b) que Eros – que aparecia somente como palavra relacionada a uma força de vida e da qual podíamos deduzir seu significado como o sexual, a vida em si ou uma força que tudo une – aparece como conceito equivalente a pulsões de vida – que incluem, daí em diante, as sexuais e as de autoconservação – opostas à pulsão de morte, que tende a desligar. Apesar de sua oposição, Eros trabalha misturado com a pulsão de morte (Tãtatos), a menos que esteja numa luta cabal contra a morte no id, na qual tenta ligar representações e traços da memória, mas a morte sempre impera em sua função de desligar (Freud, 1923/1986b).

Depois de 1920, sadismo e masoquismo adquirem um lugar renovado na teorização freudiana. A autoconservação é posta em andamento por meio do masoquismo erógeno (que funda o eu-corpo e o inscreve na cultura), sendo sua fonte uma sádica/destrutiva voltada para si. Nesse sentido, podemos dizer que Eros misturado com Tãtatos é fundacional daquele que fica sujeitado à cultura.

Ao mesmo tempo, Freud explica que a libido coincide com o Eros dos filósofos e poetas; assim, não se reduz à romantização de uma força de vida que inclui os valores morais atribuídos a ela pelas forças conservadoras de uma cultura. No entanto, quando Eros se liga com os efeitos de sua repressão, produz como substituto a tendência ao aperfeiçoamento, que engloba tais valores morais. Dessa maneira, quando se fala desse Eros que se liga com os efeitos de sua repressão, podemos deduzir que, por serem efeitos de repressão na ligação, se está falando de significação. No caso do aperfeiçoamento, trata-se de uma significação erótica específica, de um filtro já dominado e domesticado que tem efeitos. Seguindo o passo lógico que dou agora, os efeitos da repressão encaminham ou podem encaminhar o Eros a certo erotismo por vias específicas de significação.

Antes de *Além do princípio do prazer*, Freud pensava a pulsão sexual submetida ao princípio do prazer, à descarga, mas é a partir desse texto que a inscreve no princípio da realidade. É só a morte em seu estado puro que tende à descarga imediata, visto que a pulsão de morte pretende a não ligação de representações e, por isso, não investe. Assim, não só o adiamento desempenha uma função em que a descarga não necessariamente acontece em direção a um objeto sexual de maneira imediata, mas além disso o próprio corpo pode ser tomado como objeto da descarga. Embora essa noção já tivesse sido descrita por Freud no “Projeto para uma psicologia científica” (1950[1895]/1988b), quando pensa o reinvestimento na imagem do seio perdido, ou nos Três ensaios sobre a teoria da sexualidade (1905/1992b), ao introduzir o termo masoquismo erógeno, não é senão nesse texto de 1920 que a ideia se desenvolve mais plenamente, ligada a um Eros pensado como pulsão



de vida, que está misturado com a pulsão de morte e que, em repetição, procura um contínuo retorno a um estado inorgânico por meio de um caminho circular.

Assim, a manifestação visível, audível, acessível da pulsão de morte é a repetição, e em sua mistura com Eros, uma vez que investe ao menos um objeto sexual, que há de se repetir. Claro, a repetição pode se mostrar mais ou menos diferente na medida em que variem as ligações, ou seja, os caminhos tomados pela energia psíquica nos processos de significação erótica.

Esse Eros, que a partir de 1920 é conceituado plenamente como força que tende a ligar, a manter vivas unidades orgânicas (inclusive células do soma, como pensa Spielrein), autoconserva ao mesmo tempo que previne a descarga ao reinvestir na própria memória, aparelho psíquico, corpo.

Embora o texto de Freud designe Eros como força que dá coesão ao mundo, pode-se dizer que suas ideias sugerem que, na versão autoconservadora, ele dá coesão ao próprio corpo. O postulado acrescenta a dimensão de um Eros associado ao narcisismo, ao aspecto de catexizar o próprio corpo e a maneira como representamos o mundo e nos vinculamos a ele a partir do narcisismo.

A respeito dessa volta para si mesmo (catexizar o próprio corpo), Freud aborda de uma nova maneira o masoquismo como prazer agregado a uma força de volta, apesar de ser desprazerosa, no sentido de que reinveste o corpo de energia. Uma busca repetitiva que produz um excesso. E, no entanto, esse masoquismo (que é erógeno) é o que protege do sadismo. Por exemplo, no texto de Freud, o jogo repetitivo de seu neto – sendo uma criança – com um carretel é o que lhe oferece uma imagem própria de seu corpo de criança e do corpo dos outros. É isso o que faz, em vez de lhe oferecer o prazer de se lançar literalmente no seio/mãe/pai que foi para a guerra, do qual gostaria de se desfazer por ter ido embora. E ainda assim Eros tem uma fonte sádica em sua manifestação autoconservadora.

Muitos anos depois, em *Compêndio de psicanálise* (1940[1938]/1989a), Freud especifica como o masoquismo – tanto o erógeno como na fundação do supereu – é um perigo que o ser humano assume para si em seu caminho de desenvolvimento cultural. Não há modo de subsistência nem de inscrição cultural senão dirigindo essa destrutividade para si mesmo, porque Eros, em seu dilema entre preservar o outro ou preservar a si, se mistura com a pulsão destrutiva, e esta se reverte sobre si. Com isso, uma parte de destruição permanece no interior, e segue por vias em circuito até que a vida do organismo cesse.

Podemos inferir que, em Freud, a morte do organismo humano é uma morte entendida como provocada pela pulsão de morte, e não um acontecimento. Trata-se da tendência do organismo a morrer pela própria destruição que permanece no interior, no esforço repetitivo e gasto de Eros de se autoconservar.

Da mesma forma, o fato de Freud assinalar que é um perigo assumido no desenvolvimento para o caminho cultural abona a ideia de que Eros, em sua mistura mortífera, formata uma modalidade de erotismo que se inscreve em repetição nas tendências destrutivas da cultura. Dito de outro modo, a contínua armação do corpo erógeno é a de um corpo historicamente limitado por sua memória num formato discursivo/cultural.

No que diz respeito ao sadismo, a pulsão de morte é expelida como sadismo se e tão somente se for para conservar a vida, e se ceder a entregar o outro e proteger-se de seu sadismo for para conservar o outro. Com essa ideia e com sua curiosa atitude de detetive, Freud nos pergunta de maneira retórica em *Além do princípio do prazer* (1920/1990b):



View of the exhibition "Les fantômes d'Orsay" at Musée D'Orsay Paris (France), 2022.

©CALLE/ADAGP, Paris, 2023.

Mas como pode a pulsão sádica, que visa a ferir o objeto, ser derivada do Eros conservador da vida? Não cabe supor que esse sadismo é na verdade uma pulsão de morte que foi empurrada do eu pela influência da libido narcísica, de modo que surge apenas em relação ao objeto<sup>5</sup> (p. 52)

Assim, Freud abre o problema da insuperabilidade da destrutividade.

Mas isso sugere que, no caso do masoquismo erógeno, a pessoa, na tentativa de conservar a si mesma, salva o outro (morrendo devagar no adiamento), enquanto no sadismo, na tentativa de conservar a si mesma, prejudica o outro (estando mais perto da morte propriamente dita na descarga).

Uma vez que trabalhemos com algo do otimismo de Eros diante das versões mortíferas em discussão, com algo de sua versão masoquista ou ao menos com algo de humor, sigamos com essa exploração até as últimas consequências.

O fato de que o masoquismo erógeno na mistura de Eros pudesse produzir (ou não) uma versão menos terrorífica (como se isso pudesse ser uma escolha consciente, quando evidentemente não é) diante da possibilidade de insuperabilidade da destrutividade não nos dispensa de considerar as consequências mortíferas que se inscrever na cultura por esse caminho implica. Freud diz ainda que as manifestações desses caminhos são sempre historicamente condicionadas: seriam “tendências – intrínsecas à substância viva – à restauração de um estado anterior, ou seja, tendências historicamente condicionadas, de natureza conservadora, e como que expressão de uma inércia ou elasticidade do orgânico”<sup>6</sup> (1923[1922]/1990a, p. 254).

A articulação psicopolítica de Freud seguindo todo o percurso de Eros é ainda mais incrível que essa última citação, pois fala de um corpo sujeitado à cultura, não só como se se tratasse de um ser domesticado, afetado ou educado por um regulamento ou uma história (ideia que alguns psicanalistas sustentam e que os faz pensar que a psicanálise não tem nada a ver com o político); ele apresenta todos os elementos para que se perceba o principal: o processo de corporificação da e na cultura é um processo erótico!

O erotismo do corpo sujeitado à cultura não deixa de ser manifestação de um Eros misturado com a mortífera memória cultural. E esse

5. N. do T.: tradução de P. C. Souza. A tradução da citação está na p. 225 de: Freud, S. (2010). *Além do princípio do prazer*. Em S. Freud, *Obras completas* (vol. 14, pp. 161-239). Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1920)

6. N. do T.: tradução de P. C. Souza. A tradução da citação está nas pp. 307-308 de: Freud, S. (2010). *Psicanálise e Teoria da libido*. Em S. Freud, *Obras completas* (vol. 15, pp. 273-308). Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1923)

erotismo, o masoquismo erotopolítico, já está impedido pela insuperabilidade da destruição, que também é cultural.

Embora Freud seja claro para esse momento de sua articulação erotopolítica, ele não foi suficientemente crítico com a cultura nem ao se referir a Eros e às possibilidades de sua significação erótica como agente de mudança.

Por exemplo, em *O mal-estar na civilização* (1930/1988a), Freud afirma que Eros e Ananke são os pais da cultura humana. Ananke, dando a compulsão ao trabalho, e Eros, “o poder do amor, que no caso do homem não dispensava o objeto sexual, a mulher, e no caso da mulher não dispensava o que saíra dela mesma, a criança”<sup>7</sup> (p. 99), como se Eros estivesse necessariamente interessado pelo intercâmbio de mulheres, a família e o Estado.

Um toque de dignidade, porque podemos ser masoquistas por nossa erogeneidade, mas não é para tanto a perda da imaginação de outra coisa possível!

Para continuar com o desenvolvimento de Eros, que Freud entendeu como programa cultural, e de suas implicações eróticas, mais espaço se faz necessário.

## Resumo

A autora pretende traçar o percurso do conceito de Eros na obra de Sigmund Freud: por um lado, de maneira especulativa em menções preliminares; por outro, a partir de sua aparição como conceito em 1920, em *Além do princípio do prazer*. Revisa a influência de Wilhelm Stekel e Sabina Spielrein no aumento da complexidade da teoria pulsional e suas consequências para pensar a insuperabilidade da destruição.

**Palavras-chave:** *Eros; Erotismo; Freud, Sigmund; Masoquismo erógeno; Narcisismo; Eu corporal.*

## Abstract

This article aims to review the concept of Eros in Sigmund Freud's work. On the one hand, in a speculative way, it aims to do so in its preliminary mentions and on the other, from the beginning of its appearance as a concept from 1920 in *Beyond the Pleasure Principle*. The text reviews the influence that Wilhelm Stekel and Sabina Spielrein had in the complexification of the theory of the drives and its consequences for thinking about the insurmountability of destruction.

**Keywords:** *Eros; Erotism; Freud, Sigmund; Erogenous masochism; Narcissism; Body Ego*

## Referências

- Breuer, J. (2001). Theoretical from studies on hysteria. Em S. Freud, *The standard edition of the complete psychological works of Sigmund Freud* (J. Strachey, trad., vol. 2, pp. 183-251). Vintage. (Trabalho original publicado em 1893)
- Britton, R. (2003). *Sex, death and the superego: experiences in psychoanalysis*. Karnac.
- Caropreso, F. (2014). La introducción de la hipótesis del “instinto de muerte”. *Revista de Historia de la Psicología*, 35(2), 5-24.
- Carotenuto, A. (1980). *A secret symmetry: Sabina Spielrein between Jung and Freud*. Pantheon.
- Freud, S. (1979). La interpretación de los sueños. Em S. Freud, *Obras completas* (J. L. Etcheverry, trad., vol. 4). Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1900)
- Freud, S. (1986a). El problema económico del masoquismo. Em S. Freud, *Obras completas* (J. L. Etcheverry, trad., vol. 19, pp. 161-176). Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1924)

- Freud, S. (1986b). El yo y el ello. Em S. Freud, *Obras completas* (J. L. Etcheverry, trad., vol. 19, pp. 1-66). Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1923)
- Freud, S. (1988a). El malestar en la cultura. Em S. Freud, *Obras completas* (J. L. Etcheverry, trad., vol. 21, pp. 57-140). Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1930)
- Freud, S. (1988b). Proyecto de psicología. Em S. Freud, *Obras completas* (J. L. Etcheverry, trad., vol. 1, pp. 323-446). Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1950[1895])
- Freud, S. (1989a). Esquema del psicoanálisis. Em S. Freud, *Obras completas* (J. L. Etcheverry, trad., vol. 23, pp. 133-210). Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1940[1938])
- Freud, S. (1989b). Moisés y la religión monoteísta. Em S. Freud, *Obras completas* (J. L. Etcheverry, trad., vol. 23, pp. 1-132). Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1939[1934-1938])
- Freud, S. (1990a). Dos artículos de enciclopedia: “Psicoanálisis” y “Teoría de la libido”. Em S. Freud, *Obras completas* (J. L. Etcheverry, trad., vol. 18, pp. 227-254). Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1923[1922])
- Freud, S. (1990b). Más allá del principio de placer. Em S. Freud, *Obras completas* (J. L. Etcheverry, trad., vol. 18, pp. 1-62). Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1920)
- Freud, S. (1992a). El delirio y los sueños en la “Gradiva” de W. Jensen. Em S. Freud, *Obras completas* (J. L. Etcheverry, trad., vol. 9, pp. 1-80). Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1907[1906])
- Freud, S. (1992b). Tres ensayos de teoría sexual. Em S. Freud, *Obras completas* (J. L. Etcheverry, trad., vol. 7, pp. 109-224). Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1905)
- Freud, S. (1994). Un recuerdo infantil de Leonardo da Vinci. Em S. Freud, *Obras completas* (J. L. Etcheverry, trad., vol. 11, pp. 53-128). Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1910)
- Jung, C. G. (1968). On the psychology of the unconscious. En C. G. Jung, *The collected works of C. G. Jung* (vol. 7). Princeton University. (Trabalho original publicado em 1943)
- Lothane, Z. (2003). *Sabina Spielrein: forgotten pioneer of psychoanalysis*. Brunner-Routledge.
- Meikle, O. (apresentadora). (2019, 26 de agosto). Sabina Spielrein: revolutionary psychoanalyst (n. 40) [episódio de *podcast*]. Em *What'sHerName*. <https://bit.ly/3Aiz6uZ>
- Sells, A. (2018). *Sabina Spielrein: the woman and the myth*. State University of New York.
- Sinclair, V. (apresentadora). (2021, 8 de setembro). Klara Naszkowska, cultural historian and director of the International Association for Spielrein Studies (n. 107) [episódio de *podcast*]. Em *Rendering unconscious*. <https://bit.ly/3N8FYmk>
- Spielrein, S. (2021). *La destrucción como origen del devenir*. Unam. (Trabalho original publicado em 1912[1911])
- Stekel, W. (1954). *El lenguaje de los sueños: exposición del simbolismo y de la interpretación de los sueños en sus relaciones con el alma enferma y sana*. Iman. (Trabalho original publicado em 1911)

Recebido: 30/1/2023 – Aprovado: 26/3/2023

Tradução do espanhol: Ricardo Duarte

7. N. do T.: tradução de P. C. Souza. A tradução da citação está na p. 63 de: Freud, S. (2010). O mal-estar na civilização. Em S. Freud, *Obras completas* (vol. 18, pp. 13-122). Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1930)

## Fazer amor: A regressão sensual e os trincos do corpo



Fragonard  
*Le verrou [A fechadura]*

“Fazer amor” [*faire l’amour*] é uma expressão comum em francês. Quando usada num divã, tornando-se objeto de atenção regrediente, o privilégio concedido à dimensão ativa pelo verbo *fazer* convoca ao assombro, mais ainda que a polissemia do termo *amor*, aberta às tácitas e múltiplas definições desse termo. A expressão sugere o desejo de participar ativamente no advento desse afeto primordial por meio de atos do corpo, que mostra ser, de fato, o lugar de uma forma particular de regressão, a regressão sensual. Trata-se da regressão da sensibilidade corporal em erogeneidade de órgão, até chegar à sexualidade de órgão. Essa regressão sensual acontece num segundo tempo do desenvolvimento da vida sexual, depois de um período de latência que segue um primeiro tempo de investimentos pulsionais do corpo e dos objetos do mundo. O período de latência consiste num longo caminho de dessexualização pelo qual a criança constrói e cultiva seus materiais e processos psíquicos. Esse momento é denominado idade da razão [*âge de raison*], idade em que a criança se ajusta [*se fait une raison*] em relação a suas moções edípicas. Ela renuncia a satisfazê-las com os objetos que lhe serviram de suporte identificatório, a fim de construir seu psiquismo. Essa razão consiste num luto dos desejos edípicos – um luto singular, pois se realiza na presença dos objetos envolvidos e leva a uma modificação das pulsões e à instauração do

narcisismo secundário. Tal necessidade de construir uma consistência psíquica explica por que a sexualidade se desenvolve em dois tempos e por que o acesso ao erotismo é um *après-coup* do primeiro tempo da sexualidade infantil. Por sua proximidade com a qualidade traumática das moções pulsionais, a sexualidade infantil permanece portadora da qualidade traumática. O luto edípico e o enriquecimento do psiquismo durante o período de latência têm valor de resolução da qualidade traumática.

A concepção da pulsão tal como formulada por Freud após 1920 permite compreender essa construção do erotismo segundo um processo em-dois-tempos com um entre-dois-tempos: o processo do *après-coup*, cuja missão é lidar com a dimensão traumática. De fato, a partir de 1920, Freud considera que a qualidade mais específica das pulsões, a mais elementar, é sua tendência regressiva a retornar ao inorgânico e ao sem-vida. O traumático é essa regressividade extintiva. Tal tendência à extinção requer um trabalho psíquico que leve em conta essa atração regressiva antes de alterar a economia libidinal e orientá-la a investimentos na senda progrediente rumo aos objetos. O primeiro tempo desse trabalho é, portanto, um trabalho regressivo, em especial o do sonho, graças ao qual se realiza a regeneração libidinal dos investimentos do corpo e dos objetos. Ao entrar em contato com as atrações regressivas das pulsões, esse processo em dois tempos cria um caminho que poderá ser trilhado para trás. Num segundo tempo, a regressão sensual se torna possível. Ela utiliza os materiais psíquicos e as facilitações da sensibilidade inscritos durante o primeiro tempo. Esse uso do que foi cultivado no período de latência é a base das preliminares verbais e corporais, cada vez menos verbais, cada vez mais erógenas.

“Fazer amor” pertence às atividades psíquicas regressivas da passividade, como o sonho e a associação livre da sessão. A especificidade da atividade chamada erotismo é a *regressão sensual* obtida pela realização de uma série de atos corporais organizados em diversas cenas bastante precisas, que têm como alvo as experiências corporais, sensorio-sensuais, e como via os jogos de deslocamento e condensação transpostos a cada parte do corpo. Graças à regressão sensual, estas se convertem em zonas erógenas. As que são pontos de passagem entre o dentro e o fora são mais sensíveis que as outras a tal regressão sensual. Desenha-se um mapa do erógeno, com seus matizes, variações, avatares e perturbações – com sua história.

Assim, o erotismo se desenvolve num segundo tempo, após o estabelecimento primeiro de uma sensibilidade do corpo, que tem a função de contrainvestir a atração regressiva na direção da sexualidade de órgão. Essa sensibilidade de origem interna constitui o chamado narcisismo primário, um narcisismo corporal nascido da dessexualização de parte dos investimentos sexuais de órgão, sendo o narcisismo secundário um narcisismo de representações, resultante da dessexualização de parte dos investimentos sexuais de objeto. Depois da adolescência, devido à

\* Société Psychanalytique de Paris.

regressão sensual que se tornou possível após o período de latência, pode aparecer a qualidade erógena dessa sensibilidade primária. A regressão sensual permite uma reatualização progressiva da sexualidade de órgão. Encontra seus limites no conflitivo par gozo-orgasmo. O refratário testemunha essa limitação. O conflito acontece entre uma extensão infinita da tensão do desejo e a redução de toda tensão.

A sensualidade erótica nasce, então, da regressão da sensibilidade corporal e das facilitações sensíveis criadas na infância a partir das sensações sensoriais ligadas aos cuidados maternos, às brincadeiras e a todas as cenas de coexcitação libidinal (conceito utilizado por Freud em 1905 e depois explicado em 1924). A sensibilidade erógena do corpo é criada assim durante a infância e se mantém em silêncio ao abrigo de uma sensibilidade corporal de origem interna, que se instala graças à utilização de percepções sensoriais de origem externa. Essa sensibilidade revelará suas qualidades erógenas somente na adolescência e permitirá a aparição do erotismo por efeito da regressão sensual.

O erotismo provém dessa capacidade de deixar a erogeneidade despertar graças a uma regressão da sensibilidade, regressão até a sexualidade de órgão. O gozo exprime a satisfação obtida por meio do investimento do corpo, enquanto o orgasmo exprime o fato de que a regressão sensual é limitada. O “refratário” (Chervet, 2020), denominado a pequena morte, testemunha esse limite da regressão sensual até a sexualidade de órgão. Assim, o erotismo se vincula ao masoquismo por essa limitação. O orgasmo cria uma falta de gozo.

O erotismo mostra ser um cultivo dessa erogeneidade atualizada pela via da regressão sensual – portanto, pela via da passividade. Mas esse cultivo é limitado e dá lugar ao refratário (as fechaduras do corpo e das zonas erógenas), que ratifica a obrigação de se opor à tendência extintiva das pulsões, uma retenção. O refratário testemunha essa limitação e o que tal retenção implica.

Um dos maus usos do erotismo consiste em tentar, por diversos métodos (tóxicos, físicos etc.), romper essa limitação, ir além dela.

Na criança, essa função de contrainvestimento é assegurada durante o dia pela brincadeira, precursora da capacidade de apreciar e desfrutar a vida, e durante a noite pelo trabalho do sonho. As mães cuidam para que seus filhos não se excitam além de determinado limiar, que varia de uma mãe para outra. Esse limiar implica o masoquismo ligado à tensão, ou seja, a capacidade de suportar uma tensão pulsional de retenção. Essa capacidade variável faz parte da história de cada um. Na sessão, pertence ao registro da lembrança atuada. Há grandes diferenças entre nossos pacientes quanto à capacidade de suportar a frustração e a abstinência que a regra fundamental exige. De maneira similar, a censura no sonho tem a função de manter uma atmosfera sensível por meio do uso de representações imagéticas da sexualidade, que impedem a regressão libidinal ao mesmo tempo que figuram as “veias de ônix” (Freud, 1900/2003) do soma subjacente.

Portanto, a instauração do corpo sensível durante a primeira infância tem uma função primordial de retenção. Num segundo tempo, esta se abre à regressão sensual rumo ao gozo sexual, e depois participa da última retenção rumo ao corpo somático, a qual se expressa pelo orgasmo.

Outras fórmulas com poder evocador mostram de outro modo essa implicação dos corpos como veículo dessa regressão sensual – como “a besta de duas costas”<sup>1</sup> de Rabelais e de Shakespeare.

Essa regressão sensual passiva, cultivada por dois corpos unidos graças a atos corporais preliminares que inscrevem a pulsionalidade em vivências corporais erógenas, constitui a vida erótica.

1. N. do T.: expressão registrada em *Gargântua e Pantagruel*, de Rabelais, e *Otelo*, de Shakespeare, cujo significado remete ao ato sexual.

O erotismo é definido por essa cultura das preliminares e sua finalidade regressiva anticultural, em ruptura com a dessexualização fundadora da cultura.

Essa modalidade de regressão envolve tudo o que constitui o desejo, a fonte libidinal, as experiências corporais, o objeto *partenaire*. O trabalho do erotismo diz respeito tanto à retenção na fonte, à inscrição no corpo, fundadora do corpo erógeno sensual, quanto ao investimento do *partenaire* erótico, de seu corpo erógeno e de suas próprias vias regressivas. A satisfação erótica inclui o êxito desse trabalho do erotismo. O afeto do amor é a consequência de sua realização. O amor que resulta disso mistura o gosto por esse conjunto de cenas regressivas e a ternura pelo *partenaire* que participa do ato de se deixar levar, para juntos se aproximarem da retenção antitraumática na fonte pulsional. O amor nasce dessa experiência de satisfação e contato com “a pequena morte”. É acompanhado por um apetite de excitação (Barande, 2009), por um desejo de solicitar repetidas vezes o processo de regeneração na fonte, inclusive por uma tentativa de se libertar de toda retenção, por um ódio ao masoquismo funcional ligado a essa retenção, o que explica a tentação de romper a fechadura regressiva (Réage, 1954) e ir além do masoquismo protetor do soma (Freud, 1924/1992). A fantasia correspondente é a de uma fonte contínua e perpétua. Encontramos isso na concepção de Freud sobre a fonte pulsional contínua, tal como a descreve em 1915 (Freud, 1915/1988b). As contribuições de Freud em 1920 nos obrigam a fazer uma revisão. A fonte se mostra descontínua e incerta, o lugar de um conflito de ambivalência.

Logo, o processo do desejo é complexo e frágil. As demandas que os psicanalistas recebem e aceitam, qualquer que seja seu conteúdo manifesto, se referem sempre, direta ou indiretamente, a perturbações ligadas à regressão sensual, a transtornos relativos ao próprio ressurgimento do desejo, da sensibilidade sensual e das qualidades afetivas que marcam sua trajetória.

Nas linhas a seguir, vamos considerar a fonte pulsional, o processo que a constitui e o conflito ambivalente que a ocupa, e até a ameaça. Esse conflito se situa entre duas cenas, uma cena originária, fundadora do sujeito, e uma cena primária, negativizante para o sujeito, conflito expresso por um “ruído” (Freud, 1915/1988a) do corpo, transposto por sua vez aos sons que emanam dos lugares de exclusão. Os sons da sensorialidade se convertem em índices da existência de uma cena sexual de exclusão e em índices do ruído que exprime o conflito endógeno à pulsionalidade – portanto, índices de um conflito no nível do trabalho de retenção, entre manutenção, ameaça e extinção. O vínculo estabelecido por Freud (1923/1991) entre a linguagem e a acústica mostra a implicação da linguagem nesse conflito, função que se realiza a partir do lugar em que a linguagem se situa em relação a tais cenas, em exterioridade.

A fechadura e os trincos (Chervet, 2010) do corpo – assim poderia ter sido intitulado este artigo. *Le verrou* [A fechadura] é o título que

Fragonard (1778) deu a seu famoso quadro. Por quê? Que exclusão ele quer evocar em princípio? Diante desse quadro, Daniel Arasse (2003/2022), sutil descobridor de detalhes fortuitos, se sente atraído pelas pregas do drapeado púrpura e seu simbolismo sexual:

Toda a parte esquerda do quadro é ocupada pela cama, uma cama em desordem, uma extraordinária desordem: as almofadas espalhadas, os lençóis desfeitos, o dossel pendurado etc. Um especialista em Fragonard usou esta fórmula admirável para descrever o quadro: à direita, o casal; à esquerda, nada. (1:19)

Por que o crítico de arte se deixa distrair desse modo da fechadura manifesta, situada no foco de luz, a favor do “nada” do claro-escuro? Ele busca nas sombras, no invisível. Sabe, no entanto, por meio de Poe (1844/1951) e Dupin, que um método de ocultação próprio da psique consiste precisamente em exibir, em pôr à mostra o que deve ser negado. O sonho é o protótipo disso. Ele satura nossa consciência noturna com um manifesto luminoso. Não há sonho sem luz, apenas gradientes. Mas o inconsciente está fora da luz, diz Freud (1912/1998). Não pode se confundir nem com a luz nem com a sombra, mas só pode ser representado mediante variações dos jogos de luz. O sonho satura o interior da consciência para distrair aquele que dorme de um misterioso desejo inconsciente que atrai, mensageiro de um desaparecimento, de um “nada” que habita o sonho em seu umbigo. Diante do quadro, a atenção se centra no claro-escuro do desfeito e nas pesadas cortinas, com suas evocadoras ondulações – de fato, no que falta representar, a própria cena primária, já que está fora da representação por definição. O espectador se afasta do manifesto, do ato de empurrar um trinco numa fechadura que se supõe que deve recebê-lo, um ato no mínimo simbólico, mas que também tem outra função, a de instaurar uma exclusão e estabelecer o espaço do íntimo, entre um exterior que se exclui com facilidade e um interior que fica fora da representação, com um poder muito atrativo e do qual convém igualmente permanecer excluído.

Desse modo, os amantes se estendem entre um leito desfeito e uma fechadura de retenção. Suas preliminares os excluem do resto do mundo, e eles se retêm em sua precipitação à fechadura luminosa. Não sucumbir à irresistível aspiração do turbilhão figurado pelas massas moventes do mobiliário. Eles se preparam juntos para se deixar levar entre si, uma cena de corpos, passiva. Destacamos antes como a linguagem comum capta essa passividade de um ativo, “fazer” amor, e como o poeta representa essa fusão de abandono com a célebre “besta de duas costas”. Fragonard a mostra tensionada no estabelecimento de uma exclusão e de uma retenção.

A regressão erótico-sensual dos amantes põe assim fechaduras em sua intimidade, em prol da suspensão dos trincos colocados em seus corpos erógenos. Os corpos se preparam, em especial através de suas zonas erógenas, para se deixar preencher por uma sensibilidade erótica e pôr em latência todas as funções adquiridas pela educação e pela civilização – para experimentar uma ressexualização mais ou menos lenta rumo à sexualidade de órgão. Um percurso similar acontece com a linguagem que abre o discurso amoroso, o da cena da sedução, numa regressão a palavras com duplo sentido, palavras que se aproximam assim, cada vez mais, das zonas erógenas e que cantam, convertendo-se em metáforas, a cena sensual, os pensamentos e experiências com que os amantes se inflamam progressivamente. É desse modo que começam as preliminares.

Essa retenção imposta ao excluído vai contra a atração do desfeito, a atração do “nada”, a atração que emana de outra cena, primária, a outra cena ausente do claro-escuro, só representada pelas formas maciças da roupa de cama. A fechadura se fecha assim, à direita, sobre essa outra cena, primária, à esquerda.

Dessa maneira, o pintor representa duas cenas internas aos amantes, transpostas ao espaço do quarto e a seu fechamento ao mundo exterior. Ao excluir esse último, a fechadura sustenta uma

retenção diante da atração negativizante dessa outra cena evocada pela exuberância do desfeito, cena primária pela qual se sentem ao mesmo tempo absorvidos e excluídos. Ao atuar para o mundo exterior essa exclusão, eles se opõem àquela que os absorve a partir de dentro, a favor de sua própria cena sensual de gozo.

Mas qual é essa outra cena não representada? É comum dizer que se trata da cena sexual dos ex-pais que tornaram a ser um casal de amantes, seu quarto fechado à chave, de onde se origina o sentimento de exclusão da criança. Essa é a definição habitual e fenomenológica da cena primária, definição que se apresenta como representação dos objetos edípicos combinados – a relação da criança com a ligação sexual dos pais.

De fato, essa definição é resultado de uma *transposição* a uma realidade externa – os pais, o quarto, a fechadura –, transposição de operações mentais, que habitam a criança, à disposição tópica do lugar onde vive, sua casa. Essas operações acontecem em seu interior, mas ela está excluída delas. Seu resultado a funda como sujeito de seu inconsciente. São o lugar de uma negatividade que tende a impedir sua realização e participa de todos os tipos de obstáculo ao que chamamos fonte libidinal das pulsões. Surgem duas cenas entrelaçadas, aquela em que o sujeito potencial se perde em si mesmo, a cena primária, e outra, geradora da fonte pulsional, a cena originária.

Essa transposição se estende, claro, aos corpos dos pais inacessíveis, a partir das sensações corporais da criança, seus afetos e suas experiências em relação às operações que ocorrem em sua fonte, lugar do nascimento conflitivo da excitação libidinal, lugar da libidogênese. São essas sensações endógenas que a informam sobre a cena da qual está excluída. Ela as empresta então aos protagonistas imaginados, fantasiados, seus ex-pais, que supostamente devem vivê-las em seu lugar de exclusão, seu quarto. Identifica a cena deles com sua própria fonte. Dramatiza suas experiências e sensações em cenários representativos, em fantasias de cena primária. Tal é a origem de todos os cenários e teorias sexuais infantis que a criança precisa para se opor a essa negativização que atua em sua própria fonte libidinal, e que se traduz nas variações de sua vitalidade, de sua vivacidade, da disponibilidade de seu desejo. Isso dá lugar a um compromisso, a negatividade conservadora do inconsciente e da amnésia infantil. Sua temporalidade se opõe à caducidade ligada à cena primária.

O que caracteriza todos esses cenários é o afeto da fechadura, o sentimento de exclusão que a criança desloca e dispõe sobre seu espaço relacional. No entanto, além dessa exclusão está a atração pelo excluído. Daí a tentação de romper todas as fechaduras da retenção, de ultrapassar as leis da regressão sensual, de se libertar de suas proibições, de se precipitar no transgressivo. Em contraponto, a criança nunca deixará de representar, de fantasiar essa cena primária – ora espiando com curiosidade a cena de transposição; ora apoiando sua triste vida em tal porta, o olho fixo no buraco vazio da fechadura; com frequência, negando ra-

dicalmente sua existência. Todas essas soluções utilizam a cena do quarto dos pais para se opor à verdadeira cena primária interna, a que ocupa a fonte pulsional com sua tendência extintiva, e que requer opor à regressão a fechadura do masoquismo da retenção.

Isso explica por que as representações da cena primária podem assumir múltiplas formas, que vão muito além das modalidades sexuais e eróticas possíveis e realizáveis de todos os *kama sutra*. Assim, toda a fantasmagoria kleiniana transforma a cama e os corpos do casal em amontoados fragmentados, em carnificinas sangrentas, em invasões de algum alienígena, em aspirações irresistíveis de outro mundo paralelo e em movimento, em elevação sublime, em êxtase infinito etc.

Algumas crianças são incapazes de desenvolver esse tipo de representação a partir da transposição de suas operações processuais, transposição atuada em todas as suas brincadeiras, de penetração, de aninhamento, de deslocamento, de alternância entre escondido e encontrado, de idas e vindas múltiplas, de entrada e saída, de torniquetes [*tourniquets*] que anunciam algum giro [*tournante*], de tudo o que evoca uma penetração e uma absorção ou captura. As crianças infelizes pela ausência de suas brincadeiras vivem *na* cena primária; são como crianças autistas absortas numa fechadura ou numa dobradiça que não param de acionar. Predominam então as brincadeiras com buracos, deslocamento, destruição, demolição, queda, desaparecimento e devoração. Esses cenários são os dos pesadelos. Lutam contra os terrores noturnos do desaparecimento na cena primária.

Em sentido contrário, a aprendizagem dos esfínteres e da motricidade, o gerenciamento das futuras zonas erógenas, leva a criança a fazer de seu corpo erógeno, de seus autoerotismos e de sua sexualidade infantil uma cena primária para o outro e a pôr seus próprios trincos sobre seu corpo para se apropriar dele. Assim funciona a brincadeira com a porta, que vai do penico, inicialmente uma cena pública, ao banheiro privado.

A criança mostra ser o lugar de uma dupla exclusão. Do ponto de vista relacional, é o autor e o objeto da exclusão do outro. De fato, porém, é o sujeito da exclusão de sua própria negativização, de seu próprio desaparecimento, da extinção de sua fonte pulsional, à qual opõe suas retenções, e é o objeto de uma exclusão própria dos processos psíquicos que a constituem. É desse modo que os autoerotismos, o dormir e o sonhar se tornam cenas primárias para o outro, mas também para o próprio sujeito. Às vezes, os pacientes se sentem autores de seus sonhos; outras vezes, pelo contrário, são estranhos a seus sonhos, que ficam fora de alcance. Eles os experimentam como lugares internos e externos, atraentes e perseguidores, lugares de exclusão.

Da mesma forma, as cenas do corpo do outro, seus autoerotismos, inclusive dessexualizados, e portanto seu pensamento, seus sonhos, tudo o que solicita *o desejo do desejo do outro*, todas as cenas privadas, íntimas, se convertem em cenas primárias de exclusão com poder de atração. Furtivamente, as crianças se apropriam de adultos ocupados em atividades nas quais não são objeto de seus investimentos, adultos ocupados em ler, pensar, dirigir, escutar, conversar, admirar uma paisagem, saborear um prato ou um vinho, apreciar um objeto estético, ocupados em algum cuidado com o corpo, protegidos pela fechadura do banheiro, do toailete (Fain, 1988). São incontáveis as cenas da vida cotidiana em que a criança se sente excluída da sensibilidade e da sensualidade do outro. Tenta ser o objeto – ser bebida, ser comida, ser lida, ser adivinhada. A linguagem comum, as palavras doces, os insultos nos falam dessas múltiplas identidades surgidas do desejo de ser objeto da sensualidade de um outro. Também há uma identificação com os autoerotismos desse outro. Ser a experiência sensual desse outro; sentir a mesma sensação que ele ou ela; de fato, ser sua fonte, apropriar-se de sua fonte. É aqui que se apresentam as brincadeiras de imitação, imitar o outro até a exasperação. E quando a atração negativizante persiste, sob o risco de dominar a criança, esta se torna “infernai”, “impossível”, instável, sua compulsão a impele a

*incomodar* o adulto, a interromper suas atividades solitárias. Ela demanda, exige, estimula que esses outros se convertam em suas fechaduras. Os comportamentos cruéis, perturbadores, também têm origem nesse sentimento de estar excluído do desejo do outro, de seu narcisismo, de sua fonte inapreensível – a galinha dos ovos de ouro.

A cena primária propriamente dita está fora da representação, está intrinsecamente ligada ao terror. Ela se define por essa atração negativa não representável como tal. Essa negativização em processo só pode ser experimentada. A angústia do terror é seu protótipo. Também requer, como contraponto, uma intensa atividade paliativa de representações e construções, com valor de retenção e inscrição, de contrainvestimento. Todas essas representações da cena primária não são, de maneira nenhuma, a cena primária em si. Todas vêm da cena originária.

Assim, temos aqui uma cena originária que congrega a exclusão do quarto, as representações da besta de duas costas, a fonte da pulsão, o corpo sensual e o casal erótico. Esse originário se apoia na cena primária da regressividade pulsional, sentida como uma atração para além dos trincos da erogeneidade, para além da fechadura do masoquismo de retenção, uma tendência à extinção.

A fechadura colocada na porta e o passador que recebe o trinco representam as operações reversíveis que permitem a oscilação entre os movimentos de dessexualização e os de ressexualização, encarnados de modo especial no nível das zonas corporais onde esse ir e vir se põe duplamente em cena, as zonas erógenas. A coexcitação sexual acontece ali, misturando as brincadeiras de vai e vem entre interior e exterior com a flutuação de dessexualizações e ressexualizações. Cada zona erógena articula uma cena primária regressiva, negativizante, extintiva, e uma cena originária que funda sua erogeneidade.

As *fantasias originárias* traduzem o trabalho de reversão da dinâmica negativizante que envolve um além do princípio do prazer, em direção a outra que implica os objetos. Essa dupla reversão instala autoerotismos corporais e objetais, os próprios da sexualidade de órgão, da erogeneidade de órgão, e os construídos a partir de investimentos objetais e que utilizam as representações objetais. As fantasias originárias se aplicam, assim, ao mapa do terno e ao mapa do erógeno. As fórmulas usadas por Freud para designar essas fantasias privilegiavam as representações objetais e dissimulavam as vivências corporais.

Insistir apenas na parte objetal da dinâmica das fantasias originárias é negligenciar o fato de que o corpo de carne é uma produção da psique, obtida por uma conversão da economia libidinal no seio do soma, que se duplica então por uma corporeidade. Onde era o somático, há de ser o corporal. O estabelecimento do processo de fornecimento libidinal, assim como daquele responsável pela inscrição das moções pulsionais em experiências sensuais, requer a presença de um outro. O narcisismo primário, resultante dos investimentos de órgão, se constrói em estreita relação com o secundário, resultante dos investimentos de objeto.

São configuradas uma cena corporal primária e uma sensualidade regressiva, a da sexualidade de órgão contrainvestida pela cena corporal da sensibilidade erógena, capaz de se converter em sensualidade erótica. Transposta ao corpo dos pais recolhidos em seu quarto fechado, a sexualidade de órgão se exprime pelo gozo do casal, e o cerne da cena primária, sua negativização não representável, encontra no orgasmo a fechadura anteposta à regressão somática. Com isso, a criança tem a preconcepção do par gozo-orgasmo, através do conflito que ocupa sua própria fonte pulsional.

No entanto, para esse não representável da negatividade, da extinção, o psiquismo deve encontrar uma figuração de contrainvestimento, o que consegue utilizando o campo das representações, por meio das figuras do apagamento, da alucinação negativa e da supressão envolvida nas teorias sexuais da castração.

Para esclarecer essa dificuldade de representar a negatividade, consideremos um exemplo. Como representar o sorriso do Gato de Cheshire (Carroll, 1865/1990) sem desenhar sua boca? Como representar a falta de um sorriso sem convertê-la no resultado de um desaparecimento, de uma supressão, na consequência de um apagamento? Daí a noção de castração como teoria explicativa da falta.

Muito antes dos *smileys* e dos *emoticons*, o reverendo Charles Dodgson, vulgo Lewis Carroll, mestre do *nonsense* anglo-saxônico, nos presenteou com uma ilustração desse tipo, concretizada por John Tenniel (1866/1990). Uma vez retirados o rabo, as patas, o corpo, as orelhas, a testa, os olhos e o nariz do gato, sobra apenas seu sorriso, indicado pelo desenho de sua boca. Se se retira a boca, sobra apenas a palavra *sorriso*, sem nenhuma representação de coisa específica.

Essa digressão por Alice e seu país das maravilhas tem um significado mais fundamental. Como representar a falta de rabo, patas, corpo etc., senão submetendo suas representações a um ato de supressão – portanto, mediante um cenário centrado num ato que as faça desaparecer? É aqui que o pensamento teorizador intervém, tornando a falta uma ausência ligada a uma presença anterior. Assim, não há forma de pensar a falta sem associá-la a uma representação e a uma teoria, e sem recorrer a palavras. É desse modo que se aborda a diferença dos sexos. Mas a questão da falta segue sem resolução, já que essa lógica primeiro atribui algo à menina por meio da teoria da universalidade do pênis, e depois o retira por meio de uma segunda teoria, a da castração.

O mesmo acontece com a cena primária. As inumeráveis representações que a acompanham são fantasias da cena primária, teorias sexuais infantis. Essas representações contrainvestem a qualidade própria da cena primária, aquilo que a define, a negativização do existente, a extinção, o desaparecimento. Portanto, é importante não confundir a cena primária com as representações da cena primária. Quando o Homem dos Lobos vê a aspiração ao desaparecimento na cena primária em si mesmo, ele se salva sacrificando a parte pelo todo, relaxa seu esfíncter anal e emite fezes, se retém mediante uma evacuação. Então, pode construir, sobre seu autoerotismo assim reescrito, uma cena equivalente, um *a tergo* entre seus pais do qual está excluído. Desse modo, a cena primária como tal se encontra em radical heterogeneidade em relação a qualquer discurso que queira dar conta dela. As palavras permitem exprimir o sentimento do sorriso, a experiência da falta, a diferença, mas não a existência, não a falta em si. Também permitem exprimir a negatividade, mas situando-a em seu próprio campo, o da positividade. Através do próprio ato de nomeação, a cena primária se submete a uma denegação, e a falta, a uma negação. Essa é a heterogeneidade radical entre a linguagem e essa qualidade pulsional elementar, sua tendência extintiva. Só a instauração de uma regressão sensual inscrita num corpo que a exprime, a inscreve por conversão e a retém possibilita o caminho regrediente do experimentado até a fonte pulsional, sem sucumbir às atrações da cena primária. Essa instauração é feita por meio do longo ca-

minho descrito anteriormente, levado a cabo em dois tempos, segundo o processo do *après-coup*. A sensualidade e o erotismo correspondem ao *après-coup*. A realização desse processo é o objetivo dos tratamentos psicanalíticos que as psicoterapias não podem alcançar. No curso de um tratamento, a relação com a cena primária se modifica; o mapa do erógeno se transforma, se liberta.

## Resumo

“Fazer amor” é o destino da sensibilidade adquirida na infância, e que na adolescência se torna capaz de deixar vir à tona sua erogeneidade através de uma regressão sensual. A cena erótica segue o caminho dessa regressão sensual, cultiva as experiências corporais às avessas, e esbarra na fechadura do masoquismo originário até o refratário. Duas cenas conflitivas animam a fonte pulsional, uma cena primária dominada pela tendência extintiva e uma cena originária impulsionada por um imperativo de inscrição psíquica, aqui uma conversão corporal. O sentimento amoroso nasce das facilitações sensuais e dos encontros compartilhados do pulsional traumático.

**Palavras-chave:** *Sensualidade, Zona erógena, Cena primária, Amor. Candidatas a palavras-chave:* *Regressão sensual, Sexualidade de órgão, Cena originária, Après-coup.*

## Abstract

“Making love” is the destiny of the sensibility acquired during childhood and which, in adolescence, becomes capable of revealing its erogeneity through a sensual regression. The erotic scene follows the path of this sensual regression, cultivates the bodily experiences in return, and comes up against the lock of the original masochism to the point of refractory. Two conflicting scenes animate the drive source, a primal scene dominated by the extinctive tendency, and a founding scene driven by an imperative of psychic inscription, here a bodily conversion. The feeling of love is born from the sensual outbreak and the shared encounters of the traumatic drive.

**Keywords:** *Sensuality, Erogenous zone, Primary scene, Love. Candidates to keywords:* *Sensual regression, Organ sexuality, Original scene, Après-coup.*

## Referências

- Arasse, D. (2022, 21 de dezembro). Le rien est l'objet du désir (*épisode 24*) [episódio de *podcast*]. Em *Histoires de peintures par Daniel Arasse*. <https://bit.ly/3l7sECt> (Trabalho original publicado em 2003)
- Barande, I. (2009). *L'appétit d'excitation*. PUF.
- Carroll, L. (1990). Alice au pays des merveilles. Em L. Carroll, *Œuvres complètes*. Gallimard. (Trabalho original publicado em 1865)
- Chervet, B. (2010). Les fantasmes originaires et l'avènement de la sensualité: les zones érogènes, les loquets du corps. *Revue Française de Psychanalyse*, 74(4), 981-1006.
- Chervet, B. (2020). Le rêve et l'épreuve du réfractaire. *Revue Française de Psychosomatique*, 57, 11-34.
- Fain, M. (1988). Les “ouatères” et leurs verrous. Em D. Anzieu, A. Doumic-Girard, M. Druenne-Ferry, M.-C. Duriez, M. Fain, D. Houzel, M. Rufo, P. Sansot, J.-S. Soulé, M. Soulé, S. Tisseron & A. Tursz, *L'enfant et sa maison* (pp. 113-117). ESE.
- Fragonard, J.-H. (1778). *Le verrou* [pintura]. Museu do Louvre, Paris, França.
- Freud, S. (1988a). Communication d'un cas de paranoïa contredisant la théorie psychanalytique. Em S. Freud, *Œuvres complètes* (J. Altounian et al., trad., vol. 13, pp. 307-317). PUF. (Trabalho original publicado em 1915)
- Freud, S. (1988b). Pulsions et destins de pulsions. Em S. Freud, *Œuvres complètes* (J. Altounian et al., trad., vol. 13, pp. 163-185). PUF. (Trabalho original publicado em 1915)
- Freud, S. (1991). Le moi et le ça. Em S. Freud, *Œuvres complètes* (J. Altounian et al., trad., vol. 16, pp. 255-301). PUF. (Trabalho original publicado em 1923)
- Freud, S. (1992). Le problème économique du masochisme. Em S. Freud, *Œuvres complètes* (J. Altounian et al., trad., vol. 17, pp. 9-23). PUF. (Trabalho original publicado em 1924)
- Freud, S. (1996). Au-delà du principe de plaisir. Em S. Freud, *Œuvres complètes* (J. Altounian et al., trad., vol. 15, pp. 273-338). PUF. (Trabalho original publicado em 1920)
- Freud, S. (1998). Note sur l'inconscient en psychanalyse. Em S. Freud, *Œuvres complètes* (J. Altounian et al., trad., vol. 11, pp. 173-180). PUF. (Trabalho original publicado em 1912)
- Freud, S. (2003). L'interprétation du rêve. Em S. Freud, *Œuvres complètes* (J. Altounian et al., trad., vol. 4, pp. 14-756). PUF. (Trabalho original publicado em 1900)
- Freud, S. (2006). Trois essais sur la théorie sexuelle. Em S. Freud, *Œuvres complètes* (J. Altounian et al., trad., vol. 6, pp. 59-181). PUF. (Trabalho original publicado em 1905)
- Poe, E. (1951). *La lettre volée*. Gallimard. (Trabalho original publicado em 1844)
- Réage, P. (1954). *Histoire d'O, suivi de Retour à Roissy*. Jean-Jacques Pauvert.
- Tenniel, J. [ilustrador]. (1990). Alice au pays des merveilles. Em L. Carroll, *Œuvres complètes*. Gallimard. (Trabalho original publicado em 1866)

Recebido: 15/8/2021 – Aprovado: 14/11/2021

Tradução do espanhol: Ricardo Duarte

*Calibán* -  
*RLP*, 21(1),  
109-119  
2023

Edgardo Adrián Grinspon\*

# Erótica da clínica: Memórias de um analista-escritor

*Nunca sei nem por quê, nem quando:  
essa voz eu não comando.[...]*

*Peço o que necessito:  
tinta e tempo.*

Jorge Drexler, “Tinta y tiempo”

Com o tempo aprendi sobre minha necessidade de escrever. Isso só acontece em meu consultório, onde só posso escrever a respeito das coisas que me escuto dizer ou, mais precisamente, repetir. Nada mais. Não pretendo – nem poderia – produzir um discurso científico, nem um discurso poético (não é esse seu sentido, embora possa parecê-lo e, às vezes, eu até possa lhe pedir emprestado algum recurso).

Apenas quando repito algo no consultório é que me dou conta de sua importância para mim. No entanto, só se faz escutar à custa de repeti-lo, ou melhor, de me escutar repeti-lo, repetir-se, repeti-lo para mim – talvez surpreendido pela clínica, mas sobretudo por certa violência que interrompe a ordem habitual das sessões. Começo a me escutar em algo: “Eu conheço isso?”, “Já me escutei dizendo isso?”, me pergunto sobre uma situação clínica. Vou percebendo, percebo: chegou o momento de escrever. O que é isso que me acontece, esse estranho tipo de possessão “diabólica”?

O que é essa urgência pulsante, pressionante, pulsionante?

Algo dessa estranha violência vem me salvar do abismo. O violento – *bio-lento*,<sup>1</sup> voltarei às *bio-lógicas* mais tarde – torce, distorce, subverte de modo “diabólico” o instituído.

A irrupção de uma ideia me invade como uma lágrima que nos surpreende diante de uma paisagem tocante ou como um riso que escapa a um espectador silente.

Bataille (1961/1968) chamava isso de *diabólico* e dizia que seu sentido era muito anterior à coincidência com o religioso estabelecida pelo cristianismo. Esse diabólico é capaz de aliviar minha urgência. É que somos humanos. Isso nos torna seres viventes vulneráveis, que vivem na sombria perspectiva da morte, e por isso conhecem a violência desesperada do erotismo.

Esta é minha erótica particular. Pessoal. Meu erotismo mais genuíno, que se mostra no verdadeiro prazer de escrever. Esta é a erótica que pretendo explorar neste texto: a erótica do analista-escritor.

## Por que escrevemos

“Por que escrevemos?”, se perguntava Barthes, mas antes de citá-lo não posso deixar de lembrar Roberto Arlt: “Quando alguém tem algo a escrever, fará isso num papel, numa folha de metal ou até nas pupilas contraídas de um ser humano”.

---

\* Asociación Psicoanalítica Argentina.

1. N. do T.: em espanhol, as duas palavras, *violento* e *bio-lento*, se pronunciam da mesma maneira.



Constato novamente o valor encobridor e criativo da memória. Mais de uma vez me aconteceu o fenômeno criativo e apócrifo de citar mal – o mal-entendido de citar uma frase que anos depois verifico não ser como eu pensava. Com o decorrer do tempo se passou algo que foi embelezando, transformando a citação original. Citei a frase de Arlt durante anos com a convicção de que estava assim no original, mas quando fui escrever este texto recorri à fonte e verifiquei, horrorizado, que a frase era *minha*. Tomei algo do original do autor, mas fui lhe acrescentando uma produção própria. Que estranha intrusão diabólica foi se operando na transformação insolente de um texto que era mais sagrado para mim que para minha atividade inconsciente! Minha memória não foi mais que um tipo de desmemória, ideia muito cara a Freud.

Roberto Arlt (1931/1972) diz que, “quando alguém tem algo a escrever, escreve num quarto infernal ou numa bobina de papel. Deus e o Diabo estão juntos a essa pessoa, sussurrando para ela palavras infernais” (p. 5). Essa é a citação original. Como se pode ver, compartilha com minha frase o trecho “quando alguém tem algo a escrever”, fragmento que pertence ao escritor original. O resto... bom... quem escreveu fui eu, ou então podemos dizer que Deus ou o Diabo fizeram sua parte.

Passei por algo parecido ao tentar publicar certas reflexões que me ocorreram ao ler uma entrevista de René Kaës com Didier Anzieu publicada na revista *Zona Erógena*, em 1995. Nessa entrevista, Kaës perguntava o que era um analista vivo, ao que *meu* Anzieu respondia: “Um analista está vivo enquanto puder fazer perguntas”. Talvez seja desnecessário citar aqui o original, que é bem diferente, mas muitos anos depois, ao procurá-lo, verifiquei que essa resposta não existia e que eu parecia estar pensando na importância de um analista se fazer perguntas. Só quero ressaltar certo equilíbrio entre a citação e uma atividade criativa inconsciente de minha parte, de que jamais pude me apropriar como tal, já que, durante muitos anos, só a citei como se pertencesse a outra pessoa. Minha desmemória procurava algum lugar onde se escrever em primeira pessoa. Esse tipo de atividade inconsciente costuma ser o que muitas vezes nos leva a escrever – se estamos atentos ao embrião germinal que exerce pressão em nós, aprendemos a reconhecer essa atividade e, sobretudo, a recriá-la.

## Dez razões para escrever

Roland Barthes (2000/2002) apresenta as seguintes razões para escrever:

1. Por necessidade de prazer, que não deixa de ter alguma relação com o encantamento erótico.
2. Porque a escrita descentra a fala.
3. Para pôr em prática um “dom”, marcar uma diferença.
4. Para ser reconhecido, gratificado, amado.
5. Para cumprir tarefas ideológicas.
6. Para obedecer a injunções.
7. Para satisfazer amigos, irritar inimigos.
8. Para contribuir para fissurar o sistema simbólico de nossa sociedade.
9. Para produzir sentidos novos.
10. Para burlar a ideia, o ídolo, o fetiche da determinação única e credenciar assim o valor superior de uma atividade pluralista, sem causalidade, como o é o próprio texto.<sup>2</sup> (pp. 41-42)

2. N. do T.: tradução de L. Perrone-Moisés (adaptada). A tradução da citação está nas pp. 101-102 de: Barthes, R. (2004). *Inéditos* (vol. 1). Martins Fontes.

## Como escrevo? A erótica

Quando algo começa a insistir, despertando essa velha sensação conhecida e incômoda ao mesmo tempo, vou percebendo que chegou a hora de escrever.

Só posso escrever sobre minhas obsessões. Percebo que não sou original, mas simplesmente não poderia fazer outra coisa.

Um ex-analisante (e provavelmente também terapeuta) pergunta ao seu analista: “Por que você escreve?” (Green, 1990, p. 11). Um André Green surpreendido tenta responder. Suas tentativas são várias: testemunho, necessidade de organizar a experiência, busca da verdade. No final, porém, ele se rende: “Porque não poderia fazer outra coisa” (p. 11). Também haveria razões inconfessáveis, de que só se fala no divã: exibir-se, ser admirado, a rivalidade edípica. Enfim, a inconfessável dramática humana.

Gostaria de destacar a frase “não poderia fazer outra coisa”, que descreve alguém que se rende à paixão de escrever. Esse é o tributo cobrado pela pulsão diante de um cavaleiro que em vão tenta domesticá-la, em sua tripla servidão. Essa frase não parece implicar uma paixão pelo saber ou pelo investigar, mas um mal-estar corporal, provável produto da interpulsionalidade em jogo na sessão, operando em nós como mal-estar transferencial.

Essa frase talvez seja a que melhor explique o que estamos tentando descrever: o testemunho de alguém que se rende diante da força de uma pulsão desenfreada, que busca apenas sua descarga. Uma resposta bastante parecida se encontra num texto de Mauricio Abadi intitulado “Psicoanalista escribiendo” (1992). Esse texto, escrito em primeira pessoa, tem uma leveza e uma profundidade assombrosas. Diz o autor: “Volto à pergunta inicial: Por que você escreve? Porque me dá vontade. Vontade do quê? Ora, simplesmente de me ler. Ah, então o leitor sou eu!” (p. 13).

Basta lembrar o Marquês de Sade, acorrentado numa masmorra, preso por causa de seus escritos, buscando desesperadamente construir uma caneta com um osso de frango e usando seus excrementos como tinta, para assim ter a possibilidade de escrever algo sobre uma parede vazia. Tal era o impulso de alguém que só escrevia porque não podia fazer outra coisa. Trata-se de uma pulsão a escrever ou da combinação de várias. Encontramos aqui o componente motriz sadomasoquista – no caso do Marquês, já desligado da própria autoconservação.

Escrevo por vários motivos, entre eles porque gosto de ler. Meus autores e seus textos, meus textos favoritos, me parasitam ao escutar meus pacientes. Escrevo porque a experiência que o analista-escritor transmite é a de um mundo mais tolerável nesse encontro incerto com o sofrimento alheio. Não devemos esquecer que criar requer uma filiação simbólica a algum autor. Para Freud, isso aconteceu com Goethe. Entre os 37 e os 39 anos, ele renovou sua escrita durante uma estadia em Nápoles e Roma. Aos 39 anos, entre o sonho da injeção de Irma durante

uma viagem à Itália e uma viagem-relâmpago a Berlim para ver seu amigo Fliess, discerniu de maneira inspirada sua teoria do sonho como realização de desejos. Para Anzieu (1981/1993), a filiação se deu com Freud, em quem se inspirou para escrever um ensaio sobre a criação.

São muitos os analistas que tornaram a escrita parte importante de sua atividade cotidiana, todos eles muito díspares entre si, por seu estilo, por sua dicção, pelo que procuram ao escrever. Encontramos um Leclair (1975/1977), que com sua dicção, com seu *poordjeli*, quase toca uma realidade acessível apenas a uma expressão próxima do poético; um Green, com seu pensamento tão organizado e erudito; uma Kristeva, com seus percursos literários; ou talvez um Adam Phillips, pensador etéreo, que congrega públicos formados e leigos. Seus textos me acompanham no momento de solidão extrema que surge sempre que me entrego a uma sessão. Para um analista-escritor, suas referências são sua bússola cotidiana. Muitas vezes a leitura funciona como condição prévia para a escrita.

### Um analista-escritor

Nem todo analista necessita escrever. Conhecemos excelentes analistas que nunca tiveram de necessariamente produzir um texto. Alguns analistas escrevem muito, e outros, nem tanto. O analista-escritor é aquele que encontrou na escrita um modo de tramitar suas próprias exigências pulsionais diante de uma clínica que ele sente como provocante-convocante. Para ele, escrever é um modo de exorcismo pessoal.

Concluo então que escrever se impõe como uma erótica diabólica, em que, parafraseando Freud (1933[1932]/1991c, p. 74), poderíamos dizer: “Onde era id, eu devo escrever”.

### O círculo se fecha: Breve percurso pelo processo criador

Para Freud, o trabalho criador é eminentemente marcado pela colocação em forma de fantasias inconscientes, alimentadas pela sexualidade infantil. A possibilidade de transpor essas fantasias em obras criativas e não em sintomas é dada pelo mecanismo sublimatório, a partir da inibição e do deslocamento da meta sexual. Com base em Freud, e à luz das sucessivas reformulações da teoria, isso produz efeitos sobre o que se poderia chamar de dessexualização da energia pulsional e a consequente liberação da pulsão de morte, incluindo a teoria do narcisismo e a última formulação da teoria pulsional. Poderíamos supor um crisol de pulsões: o agarrar, o ver e alguma expressão motriz que será posta em jogo com o movimento realizado pelo dedo – enfim, uma combinação de pulsões que confluem no escrever. A sublimação da pulsão de agarrar poderia deixar desligados fragmentos da pulsão de morte a serviço do incremento do sadismo do supereu – como no caso do Marquês – ou alcançar o restabelecimento da ligação a serviço da vida – em que o prazer de se apoderar do saber funciona como transmutação do prazer de aniquilar. Podemos inferir aqui a origem sublimatória da pulsão de saber – apoderar-se do saber como transmutação do aniquilar (Maldavsky, 1992) –, resultado possível de inferir no comentário de André Green (1990).

A partir de Winnicott, a questão da criatividade deixa de ser pensada como a dessexualização freudiana ligada à sublimação ou à reparação kleiniana. Daí em diante, a criação artística passa a ser a possibilidade de inscrever ou representar algo, em que o caminho não parte de algo sexual que se dessexualiza, mas ao contrário: algo que pulsa compulsivamente por se inscrever a serviço do narcisismo de vida e que pode terminar sexualizando-se... ou não! Vários autores tratam do processo criativo. No livro *El cuerpo de la obra* (1981/1993), Didier Anzieu descreve as cinco etapas

do processo criador: 1) assombro; 2) tomada de consciência de representações inconscientes; 3) instituição de um código, fazendo-o ganhar corpo; 4) composição própria da obra; e 5) publicação. Em seus diversos ensaios, atribui um importante papel aos cuidados maternos precoces. É impactante o trabalho acerca da força criativa em Francis Bacon, seu vínculo com as formas obscenas de seus quadros e a construção sobre os cuidados precoces oferecidos por sua mãe.

Na hora de escrever, vencer a inércia inicial, chegar ao teclado e ponderar sobre o informe de um momento que se pôde circunscrever significa aproximar-se de outro mundo, o que dá início a uma sequência de reflexões em torno de um momento clínico.

Por isso, tento delimitar uma experiência particular, não exatamente do analista que também poderia ser poeta, escritor ou ensaísta; antes, a ideia é pensar em termos metapsicológicos o que acontece com aquele que, no contexto de uma situação clínica, atinge um ponto de inflexão especificamente quando se sente convocado a escrever sobre uma situação de análise. Didier Anzieu (1978) chamava esse momento de *identificação heroica*.

Se reconsideramos a alternativa transferência-contratransferência e entendemos esse cruzamento de subjetividades como uma zona intersubjetiva, podemos inferir que, nesse jogo intersubjetivo, a mencionada inflexão pode surgir no analista como a necessidade de algo mais. Convocar supostos leitores seria um modo de sair de um clima de confinamento? Teorizar sobre uma clínica seria um modo de construir teoria? Mas também é um modo de ligação que participa de uma erótica particular: a erótica da clínica ou a *erótica-clínica*.

### A erótica

Entendo o *erótico* como um conceito bastante útil para a psicanálise, mas que provém da filosofia. Provavelmente, o sentido do erótico e da morte numa perspectiva filosófica não é igual ao que adquirem na psicanálise (Laplanche, 1970/2001).

“A simples atividade sexual é diferente do erotismo, a primeira acontece na vida animal, e só a vida humana apresenta uma atividade que define, talvez, um aspecto ‘diabólico’ ao qual convém o nome de erotismo” (Bataille, 1961/1968, p. 15). Para Bataille, o animal ignora o erotismo porque falta a ele o conhecimento da morte; em contrapartida, na medida em que sentimos e vivemos a sombria perspectiva da morte, conhecemos a violência desesperada do erotismo. Segundo esse autor, o diabólico é a coincidência entre o erótico e a morte, nossa própria “loucura” (loucura aqui em termos mais poéticos que psiquiátricos). Se choramos emocionados ou rimos de maneira inesperada, em relação ao erotismo nascente, podemos deixar de perceber o sentido trágico da vida em seu ser para a morte.

A “esfera” diabólica habita a humanidade desde o começo, e só tardiamente a crença no Diabo passa a coincidir com o além e a vida após

a morte. Com isso, tento apresentar a ideia do erótico como algo muito próximo da morte para a filosofia e que, em termos de nossa metapsicologia e em função do que apontarei mais adiante como suporte da fantasia, implicará – em meu ponto de vista – um desmentido funcional da morte.

As cavernas de Lascaux, consideradas por Bataille (1957/2006), ilustram isso muito bem com a imagem de um homem moribundo depois de ser atacado por um bisão, mas com o membro ereto. O triunfo do vivo até mesmo na morte.

### A clínica: O pensamento clínico de André Green

De acordo com André Green (2010), o pensamento clínico é um pensamento muito particular, que – parafraseando a clínica médica – surge ao lado do paciente, na cabeceira do divã. Antigamente, em sua origem, o clínico era o que costumava visitar os pacientes em seu leito. O pensamento clínico é um derivado conceitual da teoria do *setting* interno do analista. Para Green, o pensamento clínico é um modo original e específico de pensar, proveniente da experiência prática que dá sentido aos movimentos, transformações e desenvolvimentos oferecidos à escuta do psicanalista. O pensamento clínico tem o poder de nos tornar sensíveis a um trabalho de pensamento que opera na relação do encontro, de tal maneira que não existe em si mesmo, sendo antes o produto do encontro com um paciente. Por outro lado, o pensamento clínico costuma ser reconhecido porque evoca em nós facilmente situações clínicas que vivemos com outros pacientes. Significa aludir às transformações ditadas pela angústia, pela dor, pelo sofrimento, ou também às estratégias para negá-las ou combatê-las. O pensamento clínico forja conceitos que exprimem as razões do inconsciente. A clínica diz respeito não somente ao sofrimento do paciente, mas também à sensibilidade do analista ao escutar o paciente. Se a erótica é a afirmação da vida, a erótica clínica é a afirmação do *vivo*, produto da sensibilidade do analista ao escutar o paciente, que pressiona vitalmente a fazer algo com a deriva que se forma dentro dele.

É um pensamento provocado pelo discurso do paciente, em irradiações associativas com reverberações retroativas que Green descreve como o resultado mútuo da observação e da auto-observação de um processo que termina confluindo na palavra. Para esse autor, o trabalho psicanalítico acaba por transformar o aparelho psíquico em aparelho de linguagem. O trabalho do pensamento clínico consiste em relacionar, a partir da linguagem, duas formas de associação que ela mantém com a psique: a) a primeira se refere à ligação do pensamento consciente (Cs) com o pensamento pré-consciente (Pcs), ambos indissolúvelmente unidos à linguagem; b) a segunda buscaria os vínculos entre o pensamento Cs e Pcs, por um lado, e, por outro, as conjecturas do grupo anterior a respeito do pensamento inconsciente (Ics), que não tem essa relação de dependência com as palavras.

Um retorno a si mesmo através de um desvio pelo outro, dirá Green.

### A erótica-clínica: Uma palavra que encontra abrigo

Parafraseando Bataille (1943/2016), a erótica da clínica seria o misticismo que captura a experiência interior daquele que se oferece como disponível para pensar esse entre-dois. Uso aqui a palavra *misticismo* no sentido em que Freud a empregou. Ele disse que o misticismo constitui uma tentativa de reencontro do eu profundo com seu núcleo, o id. Misticismo, essa obscura percepção do id, dirá numa de suas últimas notas (Freud, 1941[1938]/1991b). Por isso, para Bataille (1943/2016), a experiência interior é o misticismo sem deuses. O momento em que nossa palavra, colocada por escrito, toca, evoca, roça algo que alguma vez se tornou inteligível para nós. Uma inteligibilidade

não feita em ausência nem um pensar abstrato, mas um misticismo feito na clínica, que surge apenas quando outro sujeito, habitado por suas pulsões, em busca de um objeto, a partir de sua consulta e seu sofrimento, o desencadeia em nós, colocados no lugar do outro – também habitado por suas próprias pulsões – que se dispõe a se entregar como continente e metabolizador?, ativo ou passivo?, do que aconteça nesse campo inter-subjetivo. Experiência transicional do encontro com um objeto/outro sujeito (Roussillon, 2008).

A erótica clínica é a afirmação do *vivo* no processo de escutar o sofrimento alheio. Por que outra razão poderíamos tolerar esse sofrimento hora após hora?

O analista-escritor dá um passo adiante e transforma essa erótica clínica numa erótica do escrito. A especificidade do analista-escritor é que sua palavra encontra abrigo: a escrita.

O traço escrito passa a ser a representação material que dá corpo e consistência à experiência interior do analista habitado pelo encontro. Ficará para uma ocasião futura a possibilidade de investigar as diferenças metapsicológicas entre o traço escrito sobre o papel e a escrita com um teclado e uma tela (me refiro a pensar se existem diferenças no tipo de pulsão envolvido e no tipo de objeto em questão quando se trata de papel ou tela). Já adianto uma posição pessoal: a constituição da letra escrita permite a plasmação projetiva no mundo material de uma espacialidade anímica primordial.

A erótica clínica em que algo começa a se organizar ao se apresentar por escrito e se dirigir a um hipotético leitor já institui um destino, fecha para mim um círculo que se mostra na consulta pelo sofrimento de um sujeito, o qual, atravessado pelo fato de compartilhá-lo comigo, me permite ingressar em suas esferas mais íntimas e passar a tecer alguma trama conjectural sobre seu sofrer. O analista-escritor padece de uma erótica particular: a erótica do clínico debruçado sobre a linguagem, tentando arrancar dela um destino ao imprevisível encontro entre um analista e um analisante. Por que não retomar o anacrônico uso da palavra *paciente*? Por acaso não apelamos a sua paciência para liberar o gozo aprisionado em seu sintoma?

A escrita erótico-clínica seriam as lágrimas de Eros disputando um lugar para inscrever não só o trauma do paciente, mas também o trauma fundamental do analista. Apelando a seu pensamento clínico, tentará, por amor à linguagem, mais uma vez, ultrapassar o hiato quimérico entre a representação, a coisa e a palavra.

Trauma fundamental do analista, ferida fundante de sua vocação, aquela que levou Freud a dizer que psicanalisar é uma profissão impossível. O trauma fundamental do analista é sintomático mas estruturante, produzindo nele uma vocação permanente. Denomino *trauma fundamental do analista* o trauma que lhe dá fundamento e supõe nele uma ferida que fundamenta sua vocação. Entendo por fundamento aquilo que dá origem e sustentação desde a base, uma tentativa de inscrever

o impossível de inscrever. Toda análise será uma tentativa de pôr em palavras o impossível e reconhecer o impossível dessa tarefa ao chegar ao fim. O analista-escritor é aquele que encontrou algo mais: a escrita, o escrito, a produção de um texto psicanalítico como forma de suturar a ferida que essa tentativa de pôr em palavras o sofrimento alheio sempre implica, situação em que é frequente o analista pagar com seu sofrimento, em seu próprio corpo, o esforço para nomear o insondável gozo alheio. Alguns chamam isso de contratransferência.

Esse mesmo limite, o de uma profissão impossível, é o que fez Bion (1970/1974) recorrer à poesia de Keats para poder dizer o indizível, o que ele chamou de *capacidade negativa*. A tolerância ao negativo (Malpartida, 2013).

Poderíamos então pensar que o sucesso de um texto está relacionado com sua capacidade de encerrar ou contornar isomorficamente a coisa?

É evidente que o analista-escritor tem uma relação especial com a linguagem e faz uso dela ao explorar o mundo com a palavra de maneira privilegiada. Isso confere ao analista um estilo particular, que o dom de escrever lhe outorga (Kristeva, 2001).

Chama a atenção a ausência na literatura psicanalítica de referências ao estilo. A questão do estilo (e aqui me reporto especificamente ao estilo na produção escrita) produz um perfil mais particular, mais característico e autêntico. Entendo por *estilo* o modo próprio de transferir ao aparelho de linguagem as representações de coisa essenciais da vida psíquica inconsciente, dando-lhe um estatuto secundarizado ao dotá-lo de ligação com representações de palavra. Estas páginas testemunham o muito ou o pouco que se pode obter por meio da linguagem. Todo escrito busca certa domesticação da linguagem para levá-la até onde queremos ou podemos. Fazê-la dizer às palavras o que desejamos transmitir. Quão claro ou obscuro é um texto? Quão hermético? Questões como a elegância, a facilidade para transmitir as ideias, a organização interna, o equilíbrio entre a estrutura superficial e a profunda. Quão simples ou complicado é um texto para transmitir suas ideias, e quais são seus processos retóricos?

Recorro a Freud para exemplificar isso. Ele escreve a Fliess sobre suas próprias dificuldades na redação da *Traumdeutung* (*O livro dos sonhos*):

O capítulo que você está recebendo agora ainda está muito cru *em termos estilísticos* e ruim em algumas partes, isto é, escrito sem muita vivacidade. Deixei algumas lacunas no tocante aos estímulos somáticos, que ainda precisam ser destacados com maior nitidez. (Freud, citado por Lichtmann, 1992, p. 85, grifo nosso)

Posteriormente escreve: “As partes obscuras [...] reclamam elucidação. Preciso de muita paciência, de um estado de espírito elevado e de algumas boas ideias”<sup>3</sup> (p. 85).

Quanto mais a palavra se pareça com a coisa, mais bem-sucedido será o texto? O que Freud quer dizer com “escrito sem muita vivacidade”? O texto traduz a representatividade de certos estados anímicos desvitalizados? Se as coisas se apresentam sem vivacidade, Freud sente ser necessário um estado de espírito elevado para transmitir algo mais vital?

Às vezes, a palavra é clara, transparente; é uma ferramenta acessível, fácil de usar, que faz seu trabalho de modo eficaz e até simples. Mas há ocasiões em que não consegue transmitir o que queremos. Então, recorreremos a outros efeitos da linguagem, talvez não tão acessíveis, não tão claros.

3. N. do T.: tradução de V. Ribeiro. A tradução das citações está nas pp. 313 e 316 de: Masson, J. M. (ed.). (1986). *A correspondência completa de Sigmund Freud para Wilhelm Fliess, 1887-1904*. Imago.

Nossas leituras influenciam? Quanto mais lido for um analista, maior será sua habilidade com a língua, sua habilidade para escrever? Será possível aperfeiçoar o processo erótico que estamos tentando descrever?

Para Jakobson (1963/1986), a linguagem tem seis funções. Vou ressaltar a função metalinguística – ou seja, a possibilidade de a palavra falar da palavra –, tomando este texto como exemplo e me aprofundando naquilo que chamamos de estilo. O que tem o estilo que o torna mais simples ou mais complexo? Por que, por exemplo, começar este texto com uma referência ao “citar mal”? É um defeito de estilo? O texto perde clareza? Por acaso tem um estilo que desorienta o leitor, o confunde? Há aqui uma questão de estilo, em que se poderia argumentar que não só o estilo do texto é não linear, como, com esse recurso, o texto pretende aludir, num metatexto, ao fator caótico inerente a todo processo criativo.

Creio que Roussillon (2001) foi quem tentou descrever com maior detalhamento esse processo de transformação em termos metapsicológicos. Se retomamos o ponto assinalado antes, de alguém que nos consulta e nos relata seu sofrimento, esse sofrimento atua sobre nós de diversas maneiras, simultâneas, que provocam diferentes efeitos e afetos. Ou seja, procuramos descrever um percurso que parte originalmente do corpo, talvez como sensação ou percepção de um afeto que, antes de mais nada, é corpo – o corpo erógeno –, e que a partir dessa origem *bio-lógica* poderá trilhar um circuito longo e lento – *bio-lento* (aqui novamente forçamos a linguagem a dizer o que não se consegue dizer) – ou um circuito curto e rápido – curto-circuito. Esse circuito bio-lento sofrerá, atravessará distintas transformações e diferentes reorganizações, o que nos termos da “Carta 52” (Freud, 1950[1896]/1991a) podemos pensar como inscrições que vão se duplicando e se reorganizando. Essa ideia da psique como processo de elementos heterogêneos e sucessivamente transformáveis é fundamental para nossa atividade como *elemento vivo* em contato com *o vivo*.

Primeiro, os signos perceptivos do que se viu, escutou ou sentiu em sessão. Inscrições por continuidade e simultaneidade que terão os vínculos fragmentários e imprevisíveis do originário, para depois se retranscreverem no processo primário e na possibilidade de se converterem ou se transformarem numa incubadora chamada representação de coisa. Segunda transcrição, a qual, sendo bem-sucedida, dará origem ao processo primário. Por fim, uma terceira transcrição, com sua ligação a representações de palavra, construirá a densidade do Pcs, dando origem ao mundo histórico e contínuo daquele aprendiz de historiador que narra a própria história, um senhor chamado Eu.

O circuito bio-lento é o diabólico da erótica conjurando os demônios da morte. O circuito curto, ou curto-circuito, é o *acting in* ou o *enactment* em sessão por parte do analista. Um paciente fala ou se cala, e subitamente temos palpitações ou uma náusea insuportável. Tenho o impulso repentino de ir ao banheiro e vomitar. Eu o controlo, me seguro, mas rapidamente surge um pensamento: “Que vá embora. Que vá embora, e eu posso vomitar”. Mas consigo controlar e pensar que está

passando. Do que ele estava falando? Recordo seu relato e rapidamente entendo que a cena se superpõe a uma cena indizível, sinistra, de minha vida. A náusea foi embora.

O analista-escritor desfruta de sua relação erótica com as palavras, fazendo-as dizer o que necessita que digam. Se respondem, se obedecem, é seu dono, e a erótica triunfantemente voluptuosa se instala para o analista como dono e senhor da morte. Da morte? “Quem ousa se chamar senhor da morte?”, eu me pergunto. Um analista que tenha passado por uma análise pode se chamar assim? Ele se instala sobre a morte? Sim, a morte, sim, da pulsão. Caberia aqui uma observação quanto a se por acaso se trata de um desmentido. Ou um fetiche virtual e necessário para algo advir: “Onde era id, eu, o erótico, advenho”. Dono e senhor da pulsão de morte, talvez. Às vezes, se a ação do desmentido preserva a pulsão e seu correlato: a fantasia. Utilizo aqui o conceito de fetiche virtual (“um brilho no nariz”) em oposição ao fetiche real (o perverso que venera um sapato como condição real de acesso ao orgasmo), como propõe Norberto Marucco (1996). Trata-se de um fetiche que protege a vida pulsional diante das exigências de uma cultura que, com seu ideal de aniquilar o Édipo, pode provocar a morte da pulsão (Marucco, 1996). É um desejo a seu bel-prazer, como diz Rosolato (1978), o que desencadeia a criação de um fetiche assim.

A escrita é o fetiche virtual necessário que, por um lado, aceita a castração – ao fim e ao cabo, pôr algo em palavras é aceitar a não totalidade; ficará por trás das palavras um resto não simbolizável –, e por outro, representa o êxito de algo que permanecerá para sempre como triunfo de Eros sobre Tãtatos. Será ao estilo da velha fórmula: “Já sei, mas ainda assim” (Mannoni, 1969/1973). Ao fim e ao cabo, se nosso poeta uruguaio pede tinta e tempo, é porque a tinta conjura o que o tempo corrompe.<sup>4</sup>

## Resumo

Neste trabalho, o autor pretende explorar a erótica em jogo no analista-escritor. Articula dois conceitos, explorando suas origens – o do erótico como afirmação do vivo e o de pensamento clínico –, para chegar a um operador clínico ativado no analista-escritor: a erótica-clínica, que leva a transformar o mal-estar na sessão em algo escrito. O traço escrito é a representação material que dá corpo à experiência interior do analista habitado pelo encontro com o paciente. Experiência entendida como um misticismo que Freud descrevia como obscura percepção do id. A experiência interior é um misticismo sem deuses, diz Bataille. A pulsão que pressiona o analista-escritor (pulsão de escrever?) seria a pulsão de vida ligando, em batalha contra a morte da pulsão, entendida como fetiche virtual que preserva a fantasia?

**Candidatas a palavras-chave:** *Pulsão de escrever, Erótica clínica, Fetiche virtual, Analista-escritor.*

## Abstract

This paper aims to explore the erotic at play in the analyst-writer. It articulates two concepts exploring their origins, the erotic as an affirmation of the living and that of clinical thinking, to arrive at a clinical operator that is activated in the writing analyst: the erotic-clinical, which pushes to transform the discomfort in the session into something written. The written trace is the material representation that gives body to the inner experience of the analyst inhabited by the

4. Depois de finalizar este artigo, eu me lembrei de uma frase com que David Maldavsky começa um de seus livros: “Escrevo este texto por amor à clínica”. Vejo aqui as palavras *escrevo*, *amor* e *clínica*, que tanto têm a ver com meu texto. David foi meu grande mestre na clínica. Eu percebi que, após sua morte, nunca consegui escrever aquela homenagem postergada que sempre havia tentado. Talvez, um desmentido virtual de sua morte, que a escrita me permite aceitar e decantar. Que fique aqui, então, minha homenagem.

encounter with his patient. Experience understood as a mysticism that Freud described as a dark perception of the “id” The inner experience is a mystique without gods (Bataille, 1943/2016). The drive that pushes the analyst writer (drive to write?) would be the drive of life binding, in battle against the death of the drive, understood as a virtual fetish that preserves the fantasy?

**Candidates to keywords:** *Writing-drive, Clinical erotic, Virtual fetish, Analyst-writer.*

## Referências

- Abadi, M. (1992). Psicoanalista escribiendo. *Revista de Psicoanálisis*, 49(1), 13-25.
- Anzieu, D. (1978). *Psicoanálisis del genio creador*. Vancú.
- Anzieu, D. (1993). *El cuerpo de la obra*. Siglo XXI. (Trabalho original publicado em 1981)
- Arlt, R. (1972). *Los lanzallamas*. Compañía General Fabril. (Trabalho original publicado em 1931)
- Barthes, R. (2002). *Variaciones sobre la escritura*. Paidós. (Trabalho original publicado em 2000)
- Bataille, G. (1968). *Las lágrimas de Eros*. Signos. (Trabalho original publicado em 1961)
- Bataille, G. (2006). *El erotismo*. Tusquets. (Trabalho original publicado em 1957)
- Bataille, G. (2016). *La experiencia interior*. El Cuenco de Plata. (Trabalho original publicado em 1943)
- Bion, W. R. (1974). *Atención e interpretación*. Paidós. (Trabalho original publicado em 1970).
- Freud, S. (1991a). Carta 52. Em S. Freud, *Obras completas* (J. L. Etcheverry, trad., vol. 1, p. 274-280). Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1950[1896])
- Freud, S. (1991b). Conclusiones, ideas, problemas. Em S. Freud, *Obras completas* (J. L. Etcheverry, trad., vol. 23, p. 301-302). Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1941[1938])
- Freud, S. (1991c). Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis. Em S. Freud, *Obras completas* (J. L. Etcheverry, trad., vol. 22, pp. 1-168). Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1933[1932])
- Green, A. (1990). *De locuras privadas*. Amorrortu.
- Green, A. (2010). *El pensamiento clínico*. Amorrortu.
- Jakobson, R. (1986). *Ensayos de lingüística general*. Seix Barral. (Trabalho original publicado em 1963)
- Kaës, R. (1995). Reportaje a Didier Anzieu. *Zona Erógena*.
- Kristeva, J. (2001). *La revuelta íntima: literatura y psicoanálisis*. Eudeba.
- Laplanche, J. (2001). *Vida y muerte en psicoanálisis*. Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1970)
- Leclair, S. (1977). *Matan a un niño*. Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1975)
- Lichtmann, A. (1992). Por qué escribimos los psicoanalistas. *Revista de Psicoanálisis*, 49(1), 82-88.
- Maldavsky, D. (1992). Letra, proceso pulsional y lógicas institucionales. *Revista de Psicoanálisis*, 69(1), 177-201.
- Malpartida, D. (2013). De la capacidad negativa de Keats a la capacidad negativa del psicoanálisis. *Psicoanálisis*, 11, 123-135.
- Mannoni, O. (1973). *La otra escena: claves de lo imaginario*. Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1969)
- Marucco, N. (1996). Edipo, castración y fetiche. *Revista de Psicoanálisis*, 53(3), 677-685.
- Rosolato, G. (1978). *La relación de desconocido*. Petrel.
- Roussillon, R. (2001). *Le plaisir et la répétition*. Dunod.
- Roussillon, R. (2008). *Le transitionnel, le sexuel et la réflexivité*. Dunod.

Recebido: 4/9/2022 – Aprovado: 20/12/2022

Tradução do espanhol: Ricardo Duarte

## Os caminhos do amor

Segundo a psicanálise, é ético se referir à singularidade do ato de amor. No entanto, uma consideração tão subjetivada, tão particularizada do ato de amor me afastaria de uma tripla tarefa, que é refletir sobre 1) *as dimensões do amor e, por conseguinte, da dor*, 2) sua ilustração nos gêneros literários e 3) a maneira como se chega então a um discurso clinicamente chamado de *patológico*.

Se nos adentramos um pouco na etimologia, vemos que a patologia é o *logos* – discurso – sobre o *páthos* – o que se padece, sente, experimenta –, e com isso já não estamos assim tão distantes do tema do amor. Inclusive, a palavra *paciente* deriva da mesma raiz, e sabemos das diferenças entre sua posição subjetiva e a daquele que mais recentemente Lacan designou como analisante.

Acredito que o amor pode ser pensado em várias dimensões, relacionadas de maneira complexa com temáticas da psicanálise, o que permitirá que eu me aprofunde em muitas questões clínicas daqui em diante. Desse modo, vou articular distintas dimensões do amor e seus correlatos dolorosos naquele que as padece – dimensões do amor-dor exemplificadas, por sua vez, em diferentes gêneros da literatura, até mesmo da filosofia.

### A. O amor-poema

A primeira forma de amor se apresenta quando o *outro* – em geral, a mulher idealizada, mas não exclusivamente – se torna uma abstração, quando é o mero suporte de um discurso que se desenvolve somente sobre suas próprias letras, boias literárias voltadas à persuasão, ao êxtase ou à sugestão. Trata-se, então, de *amar a ausência*.

Esse discurso fará referência a uma mulher esquiva, fugidia – aquela que encontramos em tantos relatos, folhetins e canções, e muito especialmente nas produções poéticas do amor cortês –, ou mencionará um homem distante, preso, atado talvez pelo matrimônio – que tantos teletextos e fotonovelas evocam.

Do primeiro tipo, alguns breves exemplos de diversos trovadores:

Meu coração não para de desejar  
aquela a quem eu mais amo;  
penso que a vontade me engana  
se a luxúria a afasta de mim;  
é mais lancinante que espinha  
a dor que com prazer cura;  
e não quero a compaixão de ninguém.  
(Anvar, 1981, p. 18)

Amor, muito me fazeis sofrer;  
eu vos sirvo sem engano,

\* Médico, psicanalista.

isso mantém minha ilusão:  
pois o Amor fere e cura. (p. 18)

Eu pensava ser feliz sempre  
ao contemplar minha querida senhora,  
da qual recebo, juntos, prazer e dor.  
Estou doente, meu coração está ferido. (p. 20)

Senhora, isto me fizeram  
meus olhos e tua boca vermelha.  
Senhora, considera minha dor,  
antes que eu perca a vida. (p. 22)

Do segundo tipo, dois fragmentos d'O Cântico dos Cânticos bíblico (3,1-2 e 5,6) na voz de Sulamita:

Em meu leito, pela noite,  
procurei o amado da minha alma.  
Procurei-o e não o encontrei.  
Vou levantar-me,  
vou rondar pela cidade,  
pelas ruas, pela praça,  
procurando o amado da minha alma...  
Procurei-o e não o encontrei!...

Abro ao meu amado,  
mas o meu amado se foi...  
Procuo-o e não o encontro.  
Chamo-o e não me responde...<sup>1</sup>

Falamos, então, de produções em que sempre se tratará, de um modo ou de outro, mais dos *rastros do amor* do que da densidade das rebentações dos corpos dos amantes.

Na poesia de incontáveis *poemas*, ou seja, nos frutos do gênero lírico, há um experimento fundamental e muito específico com a letra do amor. Aliás, não apenas neles, mas também no fecundo gênero epistolar das *cartas de amor*, assim como nas efusões amorosas da *música* – tangos e boleros, feitos para comover.

Sempre nos deparamos com uma dialética do enamoramento, o qual não implica em si a questão do narcisismo, nem a banalidade de sua redução a uma forma de loucura denominada normal. A escrita não condenada aos papéis encontra no amor a falar, a ver-sejar – ainda que exclusiva e limitadamente com os olhos –, espaços distintos onde se instalar.

É necessário empreender uma diferenciação daquilo que, com apenas um pouco mais de rigor, eu chamaria de subtipos do amor-poema: amores líricos, cortesãos, românticos e mesmo melodramáticos.

1. N. do T.: tradução de I. Storniolo. A tradução da citação está nas pp. 1188-1189 e 1193 de: *A Bíblia de Jerusalém*. (1985). Paulinas.

1) A literatura constrói, em sua forma lírica mais pura, a ausência do outro como languidez, como *nostalgia* explícita ou implícita, como suave melancolia dos crepúsculos da memória, e isso ainda que ela própria sobrevoe o regozijo do encontro recordado, evocado entre suspiros. Trata-se apenas dos rastros da alegria sobre um mar de infelicidades cotidianas ou triviais.

2) A poesia cortesã, segundo Lacan, faria uma experiência de *sublimação* no próprio horizonte de uma idealização, com a mulher elevando-se, de maneira inédita, durante o século XIII, à estatura de uma entelêquia cruel. Impiedosa com seu vassalo, apenas a última mercê concedida, a alegria do Amor, deixará algum gozo como prêmio terminal para o amante consumido.

3) A literatura romântica tem obsessão pelo duplo narcisista, uma preocupação doentia pelo reflexo, pela sombra, pelo amor perdido e por seus efeitos maléficis. São homens que escrevem porque se perderam, porque *estão* perdidos. Perseguem eternamente uma duplicidade que não se acha em lugar nenhum, com a qual contam para assegurar o próprio ser. O romântico é um angustiado, um desconfiado de si mesmo e de sua possibilidade de amar, à qual, no entanto, sem esperanças, não renuncia, e nela se consome. Seu leitor testemunha, confirma, assegura seu ser. Por isso a temática da morte subjaz a todo o romantismo.

4) O melodrama, alheio a heróis e vilões, se destaca por sua ideia pessimista de que este mundo é o reino dos desejos egoístas – a felicidade de um, o algoz, é a desgraça do rival amoroso, ou seja, a vítima, sempre cega diante do que a determina –, por seu *páthos* melancólico e sua contemplação mórbida do sofrimento, por sua falta de pudor diante do patético e do ridículo dos outros.

Seja como for, a ausência evoca inequivocamente uma camada implacável da realidade que se reveste – de maneira mal disfarçada – de corpos sempre fugitivos, viajantes pelas estradas da dor do amor. Mostram isso, de modo muito especial, os poemas que representam o cerne das vicissitudes edípicas em ambos os sexos, seja com a crueza da evocação do centro desconhecido – amado, angustiante, fetichizado – do corpo feminino, seja com a suave erotomania, típica dos anseios femininos, que aproxima o amor dirigido ao homem idealizado dos arroubos do delírio erotomaniaco.

O corpo da letra ressoa fortemente e excita as pupilas da pulsão muito mais que a biologia ou uma suposta ciência do erotismo. É nessa *dor* que encontramos os avatares pelos quais as patologias – desde a Grécia clássica e sua homofilia fundamental, passando pelos últimos 900 anos, consagrados àquela poesia que exalta a mulher como objeto essencial desse sofrimento e dessa angústia – confrontam a psicanálise com a disjuntiva de considerar seu gozo inerente: ora algo interpretável, ora uma economia fulminante – e intocável –, em que o falante pretende encontrar a chave esquiava de seu destino.

## B. O amor-projeto

As tormentas, cedo ou tarde, chegam ao fim. E aparece outra dimensão do amor, mais redutível ao especular. Os textos psicanalíticos que descrevem seus avatares são abundantes, razão pela qual não vou me estender demais em sua teorização. Essa dimensão vai desde a amizade até o contrato, desde o matrimônio até o simples encontro para conhecer-se, desde os negócios ilícitos até os acordos publicitários, desde a disputa narcisista para ver quem passa primeiro num corredor até a delicadeza cruel das formas diplomáticas com que se desenvolveria a guerra mais ensurdecadora.

Ela encontra no falar-se de uns aos outros, operação simbólica por excelência, seu fundamento e sustentação possível. Trata-se de uma tentativa de diálogo: tipo de contrato que sela o pertencimento mútuo dos signatários.

O que busca essencialmente um projeto? Deseja os ideais comuns, as ilusões compartilhadas, aquilo que amistosamente reúne e religa, o que produz uma religião do associar-se, do confundir-se, do juntar-se, do dirigir-se para certos fins coletivos ou individuais – se é que existem, pois todos os ideais estão simbolicamente sobredeterminados. E é o que encontra consumação nas diversas formas de *identificação*.

São o par romântico, os filhos, a casa. É a sociedade – com minúsculas ou maiúsculas – em que nos associamos com um bem comum. São os apoios que oferecem, a partir da civilização, os códigos civis e penais, os registros matrimoniais, os contratos de compra e venda e as escrituras que determinam o usufruto do que se possui. São, com base no discurso religioso, os diversos sacramentos – batismo, comunhão, casamento, extrema-unção etc. – com os quais cada sujeito consola ou exorciza seu terror à finitude.

São a cobiça, a honra e o orgulho épico emanados pelos que sitiam Troia, conduzidos pelo poderoso Agamêmnon, no canto 2 da *Iliada* de Homero (c. século VIII a.C./2005, vv. 394-401 e 432-458). Depois de um discurso motivador, prévio ao combate, o poeta cego apresenta a massa de gregos unida com vistas à almejada conquista:

Assim falou; e os Argivos gritaram alto como a onda  
contra o elevado promontório, quando o Noto sobrevoando  
a atira contra um rochedo saliente de que nunca se afastam  
as ondas de todos os ventos, quando surgem deste lado e daquele.  
Levantaram-se para se dispersar depressa por entre as naus.  
Depois fizeram fogo nas tendas e tomaram a refeição.  
E cada um sacrificava a um dos deuses que são para sempre,  
rezando para escapar à morte e à labutação da refrega.<sup>2</sup> (p. 32)

Depois de saciar o apetite, Nestor, ancião condutor de carros, diz:

“Glorioso Atrida, Agamêmnon soberano dos homens!  
Não permaneçamos agora reunidos, nem por mais tempo  
adiemos a obra que o deus nos põe nas mãos.  
Mas que agora os arautos dos Aqueus vestidos de bronze  
chamem ao longo das naus para que o povo se reúna;  
pela nossa parte, percorramos juntos o vasto exército  
dos Aqueus, para mais depressa suscitarmos o combate afiado.”  
Falou; e não lhe desobedeceu Agamêmnon soberano dos homens.  
Logo ordenou aos arautos de voz penetrante  
que chamassem para a guerra os Aqueus de longos cabelos.  
Aqueles chamaram; e reuniram-se estes com grande rapidez.

2. N. do T.: tradução de F. Lourenço. A tradução da citação está na p. 145 de: Homero. (2013). *Iliada*. Penguin-Companhia das Letras. (Trabalho original publicado c. século VIII a.C.)

De roda do Atrida os reis criados por Zeus apressavam-se na organização do exército; e com eles ia Atena de olhos esverdeados, segurando a égide – veneranda, imarcescível, imortal, de que pendiam cem borlas inteiramente feitas de ouro, todas bem forjadas, valendo cada uma o preço de cem bois. Com ela se lançava, faiscante, pela hoste dos Aqueus, incitando-os a avançar. No peito de cada um lançava no coração a força inquebrantável para guerrear e combater. Então lhes pareceu a guerra mais doce do que regressar nas côncavas naus para a amada terra pátria. Tal como o fogo violento incendeia uma enorme floresta no cume da montanha e de longe se avistam as labaredas – assim do bronze incontável daqueles que marchavam subia pelo ar o fulgor resplandecente até ao céu.<sup>3</sup> (p. 38)

Quanto aos fantasmas patológicos desse tipo de amor, eles nos são mais que conhecidos:

1) Os apetites das *massas*, sempre prontas a anular as diferenças que possam surgir em seu seio, com resultados que vão desde as perseguições cotidianas mais insidiosas até a caça às bruxas mais impiedosa e feroz. Temos, assim, a irrupção sombria da secular segregação do diferente.

2) A burocratização ineludível da instituição do *casamento*, com seus devaneios, desvios e circunlóquios rumo à degradação e à clandestinização da vida amorosa. Apetites triangulares num par sempre calibrado demais, o que dá lugar a um direito de família como exutório dos excessos subjacentes.

3) A exclusividade incerta da *amizade*, com seu contínuo viés adolescente – portanto, “pádecível”, “adolescível” –, com sua demanda de fidelidade e lealdade, com seu correlato de traição estrutural, sempre assumida como dramático final. E, claro, sua ampliação constante a todo laço de associação civilizada.

Enfim, as necessidades da lógica do Todo delineando as patologias do amor-comunhão, pressionando rumo àqueles objetivos que *todos devem* compartilhar, a despeito da fúria e da comoção de qualquer outro desejo.

Assim, os filhos do totem, dos quais a etnologia nos aproxima com suas descrições, terminam como escravos culposos ou parceiros sofrendores de suas mais igualitárias prisões.

### C. O amor-voluptuosidade

Mas falemos da pedra angular inerente a qualquer projeto. Sua problemática, sua complexidade, sua sem-razão. Em seu ponto originário, o *amor ao corpo* nos leva às reminiscências do primordial.

Acredito que as questões remissíveis ao autoerotismo, às etapas prévias ao estádio do espelho, não implicam as três dimensões do corpo, mas... apenas a terceira – o que me acostumei a chamar de *terceira dimensão prévia* às duas primeiras. Estão em jogo aí não tanto os temas do contorno ou da silhueta corporal, e sim as temáticas da pele e do tato, do peso, da densidade, da massa e do volume – e, da mesma forma, da temperatura, da calidez transmissível que esses corpos produzem.

3. N. do T.: tradução de F. Lourenço. A tradução da citação está nas pp. 146-147 de: Homero. (2013). *Iliada*. Penguin-Companhia das Letras. (Trabalho original publicado c. século VIII a.C.)

Pensar a *sensualidade* nos faz recordar, por um lado, a temática da celebração, as práticas da vertente tântrica do budismo, o tau do sexo e do amor, com sua indiferenciação contundente entre ereção, orgasmo e ejaculação; por outro lado, a religiosidade erótica na obra do Marquês de Sade ou na de Georges Bataille. São espaços em que o homem sempre busca respostas para a questão última do gozo dos corpos amados, para além das vicissitudes da dor e da piedade que o narcisismo, em seu aspecto protetor, apresenta. Ou seja, um além – procurado entre temores e trovões – de toda homeostase.

É extremamente difícil escrever um fragmento *verdadeiro* voltado a explorar a sensualidade – isto é, um poema ou conto – que não esteja atravessado por um perfume evanescente a lembrar o corpo perdido. Nosso novo tópico se degrada facilmente rumo ao comentário inicial e perde a especificidade que eu gostaria de conferir a ele, como se este terceiro modo do amor fosse alheio a um além da escrita da experiência dos corpos reais. A voluptuosidade do falante foge – talvez de maneira estrutural – dos significados com os quais seu discurso poderia ser renovado.

De qualquer forma, vou tentar mergulhar na literatura erótica, da qual, enquanto gênero específico, desconfio. Cedendo a essa tentação, não resisto a evocar dois fragmentos. Um deles é de um poema de Miguel Hernández, escrito na prisão, intitulado “Margens de seu ventre” (1958/1983):

O que exaltarei na terra que não seja algo seu?  
A meu leito de ausente me lanço como a uma cruz  
de solitárias luas de desejo, e exalto  
as margens de seu ventre.

[...]

Ainda me estremece o choque primeiro dos dois;  
quando fizemos a lua em pedaços a dentadas,  
impelimos os lençóis a um abril de papoulas,  
nos inspirava o mar.

[...]

Mata que atrai, penumbra de pelos quase em chamas,  
dentada tenaz que sinto nas profundezas,  
vertiginoso abismo que me sustenta, louco  
da lúcida morte.

Túnel pelo qual às cegas me afero a suas entranhas.  
Recôndito luminar recoberto de madressilva  
para onde a espuma flui, arrebatada  
do íntimo destino.

[...]



Me devore, delicado sulco em que avanço e me enterro.  
Que a lápide a me cobrir seja seu ventre delicado,  
a madeira sua carne, a abóbada seu umbigo,  
a eternidade as margens.

[...]

Por você alcanço em seu centro a liberdade do astro.  
Em você nos acoplamos como duas argolas,  
você possuidora e eu. E assim somos corrente:  
mortalmente abraçados. (pp. 445-446)

O outro fragmento integra uma pequena obra de Marguerite Duras, “O homem sentado no corredor” (1980/1983):

Ele parou diante dela, faz sombra sobre a sua forma. Através das pálpebras, ela deve perceber o assombramento da luz, a forma alta do corpo dele assomada por cima dela, em cuja sombra ela está presa. A trégua da queimação faz relaxar a boca que morde o vestido. Ele está ali. Com os olhos sempre fechados, ela afrouxa o vestido, coloca os braços ao longo do corpo na vertente das ancas, modifica o afastamento entre as pernas, envia-as na direção dele para que ele veja dela ainda mais, que ele veja dela ainda mais do que o seu sexo esquartejado na sua maior possibilidade de ser visto, que ele veja outra coisa, também, ao mesmo tempo, outra coisa dela, que dela ressalta como uma boca vomitante, visceral. Ele espera. Ela, de olhos fechados, volta o rosto na direção da sombra e espera por sua vez. Então, por sua vez, ele o faz. É primeiro sobre a boca que ele o faz. O jato rebenta nos lábios, nos dentes ofertados, lambuzo os olhos, os cabelos, e então vem descendo ao longo do corpo, inunda os seios, já em fluxo lento. Quando atinge o sexo, renova as forças, rebenta-se no seu calor, mistura-se ao seu gozo, espuma, e depois estanca. Os olhos da mulher se entreabrem sem olhar e se fecham de novo. Verdes.<sup>4</sup> (p. 17)

Mas há outra vertente menos sensual do amor ao corpo: aquela que se deixa tomar pela perplexidade, sem descanso, mergulhando no desagrado do orgânico puro, construindo sobre este uma idealização que recubra em parte o horror diante da carne devorada pela amargura da doença, por essa hipocondria inerente à própria vida. Recordemos algumas linhas de *A montanha mágica* (1924/1983), de Thomas Mann, nas quais o protagonista, Hans Castorp, declara seu amor doentio, organísmico, de tons quase baudelairianos, seu amor de paciente imaginário, a Clawdia Chauchat. Sua confissão é uma torrente de palavras que examina entomologicamente a amada com uma lupa vertiginosa:

Pois o corpo é a doença e a volúpia, e é ele que faz a morte, sim, são carnais, esses dois, o amor e a morte, e é esse o terror, e a grande magia deles! [...] Ora, da mesma maneira, também o corpo, e o amor ao corpo, são algo indecente e desagradável, e em sua superfície o corpo enrubesce e empalidece de pavor e vergonha de si mesmo. Mas ele também é uma grande glória adorável, imagem milagrosa da

4. N. do T.: tradução de V. Nikitin. A tradução da citação está nas pp. 19-20 de: Duras, M. (2007). O homem sentado no corredor. Em M. Duras, *O homem sentado no corredor. A doença da morte* (pp. 11-37). Cosac Naify. (Trabalho original publicado em 1980)

vida orgânica, santa maravilha da forma e da beleza, e o amor por ele, pelo corpo humano, é, da mesma maneira, um interesse extremamente humanitário e uma força mais educativa que toda a pedagogia do mundo!... Ah, enfeitiçante beleza orgânica que não se compõe de tinta a óleo nem de pedra, mas de matéria viva e corruptível, cheia do segredo febril da vida e da podridão!<sup>5</sup> (p. 67)

Esse gozo do corpo forneceu muito material de discussão para a teoria psicanalítica: na escola inglesa, propostas de uma  *fusão originária* – interpenetração harmoniosa entre o bebê e o meio ambiente – teorizadas por Michael Balint, assim como diversos desenvolvimentos winnicottianos retomados na obra de Masud K. Khan; na escola francesa, derivações clínicas dos modos lógicos de *operação do objeto a*, inventado por Jacques Lacan, levaram seus discípulos a explorar a topologia da subjetividade nascente, ou seja, aqueles avatares dos quadros mais graves da infância, em que se revela mais limpidamente o organismo como matéria domesticável, de forma sempre muito imprevisível, pela palavra.

Seja como for, a clínica costuma se nutrir daqueles quadros que remetem à repressão, abordando seu registro numa aproximação mais arriscada no que diz respeito às pulsões – nos referimos, obviamente, às perversões ou à sublimação. Esses quadros nos oferecem mais dados para compreender como o falante se movimenta em seus territórios recônditos, meio sombrios, meio luminosos, com os quais o significante tece e destece seu breve futuro. Ou seja, desde a *glória* até a *miséria* da marca simbólica, operando sobre o corpo dolorido do sujeito.

Tudo isso merece ser considerado em outros contextos, mas não precisamos ir tão longe em nossa elaboração: a patologia mais corrente atrai nosso ouvido analítico com mais frequência que as impulsões pós-modernas. Já no discurso freudiano o fenômeno descritivo da impotência masculina, que no fundo remete a uma claudicação subjetiva diante do corpo do outro, desponta no seio de suas reflexões teóricas sobre a mais generalizada degradação da vida amorosa. Embora pareça tratar-se de uma questão relativa a ideais e projetos – como mencionei na seção anterior –, é possível formular isso melhor dizendo que a degradação se refere essencialmente ao corpo do amor.

Inclusive, se nos aprofundássemos mais, poderíamos distinguir o fenômeno pontual e registrável do *orgasmo meramente ejaculatório* daquela satisfação pulsante que toma e retoma, mediante *um fluxo dinâmico repetitivo, todas as energias do sujeito com relação à sexualidade*, como tematizadas por Wilhelm Reich.

Adiantemos que existem relações fundamentais entre impotência e *masturbação*. O quadro daquele sujeito que pode fantasiar com uma

5. N. do T.: tradução de H. Caro e P. A. Soethe. A tradução da citação está no capítulo “Noite de Walpurgis” de: Mann, T. (2016). *A montanha mágica*. Companhia das Letras. <https://amzn.to/3YVFTFQ> (Trabalho original publicado em 1924)

mulher, mas que não consegue sustentar na realidade a demanda efetiva de gozo sexual dela (ou com ela), se complementa bem com a linha culposa traçada sobre o onanismo, com sua atmosfera de segredo e introversão angustiosa. Isso se mantém mesmo no que Jean Allouch chama de *transar com o fantasma*, que ele diferencia com sagacidade do *coito propriamente dito*. O sujeito passa da masturbação ao corpo do outro, mas este permanece como o que denomino *corpo plano*.

Volto ao que disse a princípio a respeito dessa forma de amor. O sentimento de poder sobre o corpo do outro – enquanto manipulação – evita e anula, tornando-a plana, a dimensão *terceira*, a da densidade, do volume, da carnalidade do corpo do outro. Ou seja, aquilo do real que, evocado, causaria angústia. Considero que assim se evita uma dimensão do amor que não receio chamar de ternura – e não me refiro a apaixonar-se ou a constituir um casal –, como reduto da alteridade absoluta do outro. Pequeno outro que, em seu corpo palpitante, recorda, nos fragmentos de seu gozo, as marcas que o definem enquanto sujeito do desejo.

Existem outros salvo-condutos para a angústia, mas o maior subterfúgio para o *aplanamento* dos corpos é a associação com a prostituta. Podemos diferenciar a condição social da prostituta daquilo que todo analisante denomina e qualifica como *puta*. Essa última é a condição mais fascinante e insuportável da mulher, muito ligada aos matizes de leviandade e engano – trata-se da *Dirne* freudiana –, aquela condição que, expressando-se como verdade no inconsciente, diz: “Eu gozo e, por isso..., é que me entrego”. A prostituta oferece uma imagem *plana*, manipulável, reduzida dessa última, para mero consumo prostibular do masturbador.

A chamada corrente terna, obrigatoriamente evitada pela degradação mais generalizada, é a que evoca, de maneira inevitável, a terceira dimensão que acabei de abordar, tornando a mulher não amável – algo desnecessário para haver sexo –, mas dotada de um  *sinal de subjetividade*. Amar a puta no real... é o aspecto insuportável – para ambos os sexos – do ato sexual.

Ou seja, sentir a vibração voluptuosa de um corpo é a *dor do ato sexual*, enquanto o parceiro desprende *indícios de desejo*. O amor faz signo de um real cru através do corpo do outro. Signo do real do sujeito que é um rastro inesquecível, matéria do horror para aquele que sorve sua angústia entre os lençóis.

#### D. O amor-infinito

Vamos agora mais adiante. Trata-se do tema do *dom do amor*, do fim da presunção narcisista, do encontro de uma dissolução refundante da subjetividade. Só o amor em sua consumação permite ao gozo pulsional transformar-se num desejo que se guie segundo os caminhos da lei, moderada e sexuadamente – num intercâmbio socializado – ou dolorosamente, em meio aos percalços de suas reivindicações. Inumeráveis relatos apresentam esse milagre, no qual um amor além da impostura egoísta converte um gozo canalha na lei sagrada de um desejo personalizado.

Quando pensamos na falta que o Nome-do-Pai instaura, nos referimos a sua simbolização mais radical. Trata-se, então, do tema do dom (paternizado) do amor. Longe de todo narcisismo, a fórmula que o define é a que diz: “Dar o que não se tem a quem não é”. Assim se corta em ato a servidão imaginária e se instaura a falta como operação castradora. Observo que essas frases podem ser pensadas a partir da região onde o objeto *a* opera como ausente, mas não como resto de uma alienação constituinte, e sim como *causa de uma separação* em que se fracassa para melhor relançar o desejo.

O dom do amor presente no real funda um ponto exterior à lei em que, mais além do narcisismo, é possível sustentá-la. A dissolução (*Untergang*) do narcisismo especular, sua consumação-consumição, é a definição de seu percurso, em que também se apresenta um além da

repressão. O trânsito do gozo ao desejo é essencial para entender sua operação, que, como vazio fundante, dá sustentação inclusive às leis de toda transmissão e permite compreender todas as suas falências e impossibilidades. E todas as dores nas heranças malsucedidas de cada paternidade.

Em *Assim falou Zaratustra* (1883-1885/1993) – tão difícil de classificar no quesito literário – Friedrich Nietzsche evoca, na extensa confissão de amor do protagonista, essa dimensão do amor do pai e sua imbricação com a morte. Quando Nietzsche fala da morte do criador, não se refere de modo algum a um desejo de morte *do pai* – genitivo objetivo –, que residiria, ao modo freudiano do assassinato, na alma do filho. Da mesma forma, não está pensando na aceitação da finitude do pai pelo filho, nem na assunção da própria morte que o pai deve elaborar – passo teórico que encontro no pensamento de Jacques Lacan. Antes, Nietzsche está pensando num desejo de morte *do pai* – genitivo subjetivo – cujo protagonista é o próprio pai. Assim, parafraseando Nietzsche, esse desejo implica o que chamo aqui de *vontade de ocaso*.

Como essa temática aparece no discurso nietzschiano? Ele diz – vou apenas parafrasear esse extenso texto – que Zaratustra ama os homens que querem justificar os homens do futuro, redimir os do passado, e perecer por causa dos do presente. Zaratustra ama aquelas almas que, de tão repletas, transbordam. Essas almas são tão vastas que podem correr, extraviar-se e ir mais longe dentro de si mesmas. Por prazer, elas se precipitam no acaso. Submersas no devir, anseiam lançar-se no querer, fugindo de si mesmas e alcançando-se a si mesmas no círculo mais amplo. Só as mais sábias são mais docemente convidadas pela loucura.

Zaratustra diz: “Morre no tempo certo!” (p. 31). Ele mostra *a morte benfazeja*, que é “agulhão e promessa” para os que vivem. Quem se realiza por completo morre vitorioso, rodeado de pessoas que esperam e prometem. Assim, seria preciso aprender a morrer. E quando será preciso querer esse morrer? Zaratustra responde: “Quem tem uma meta e um herdeiro, quer a morte no tempo certo para a meta e o herdeiro”<sup>6</sup> (p. 33). Por respeito a eles, não se deve pendurar “coroas ressequidas” no santuário da vida. Zaratustra pede que a morte não seja uma blasfêmia contra os homens e contra a terra. Que o mel da alma dos homens siga brilhando mesmo na agonia, para que assim resplandeça seu espírito e sua virtude – como a chama crepuscular em torno da terra.

Do contrário, sua morte terá fracassado.

E aí está, em meio a sua obra, dirigindo-se a seus filhos e retornando dentre eles: por amor a seus filhos precisa consumir-se a si mesmo. Pois o amor radical é o amor ao próprio filho e à própria obra, e onde há um grande amor a si mesmo, há sempre sinais de fecundação. Ser a

6. N. do T.: tradução de P. C. Souza. A tradução das citações está nas pp. 69-70 de: Nietzsche, F. (2011). *Assim falou Zaratustra*. Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1883-1885)

“presa” de seus filhos e de sua obra para assim se perder neles. Somente do próprio filho se está prenhe, só ele é a criação.

Aí se trata de amar e declinar no ocaso para que a imagem de si não fique reduzida a imagem. Amar e declinar no ocaso: duas coisas que andam juntas desde a eternidade. Pois é vontade de amor estar disposto, de bom grado, até a morrer. Porque isto é para ele o conhecimento: tudo o que é profundo deve se elevar até sua altura, para depois descender e ser ofertado. O silêncio sem voz lhe diz: “Que importas tu, Zaratustra? Fala tuas palavras e faz-te em pedaços!”<sup>7</sup> (p. 37).

Isso foi o que aprendeu com o sol, quando ele, extremamente rico, declina no ocaso, “derrama[ndo] ouro sobre o mar, de sua inesgotável riqueza”, e “até o mais pobre dos pescadores rema com remo de ouro” (p. 38). Isso é o que viu em outro tempo e “não se cansou de olhar enquanto olhava” (p. 38). Como o sol, Zaratustra quer declinar, pois diz: “Que importa a felicidade! Há muito tempo não viso a minha felicidade, viso a minha obra” (p. 42). Ele esbanja as coisas que lhe dão, pois tem mil mãos para esbanjar. No mar dos homens, ele lança sua áurea vara de pesca e diz: “Abre-te, ó abismo dos homens”<sup>8</sup> (p. 42).

Ele é isto, desde o princípio e desde a origem, uma força que puxa e atrai, que ergue e levanta, um puxador, preceptor e tratador, que não em vão disse a si mesmo em outro tempo: “Torna-te o que és!”<sup>9</sup> (p. 45).

Agora então os homens subirão até ele, no momento em que os sinais anunciam seu ocaso. Aí declina, como deve fazer, entre os homens.

Por fim, Zaratustra falou suas palavras e por elas ficou em pedaços – assim requer seu destino eterno. Zaratustra sucumbe como anunciador.

Mas se a falta se abre para o sujeito no compasso dessa dissolução, um último passo teórico deve ser dado: no horizonte, *um deus amoroso, de traços suavizados, quase femininos*, aparece, e como uma estrela, se eleva renovado, porque assumiu sua própria falta-em-ser. O rosto feminino do pai é o que implica sua morte por sepultamento-dissolução (*Untergang*) e abre para a criação de uma luminosidade nova a cada dia – como a de cada novo sujeito do amor.

Essa outra linha – que gira e se abre envolvendo a anterior – se intui no que diz Spinoza na *Ética* (1677/1975):

[Este amor] é o próprio amor de Deus, com o qual ele ama a si mesmo, não enquanto é infinito, mas enquanto pode ser explicado por meio da essência da mente humana, considerada sob a perspectiva da eternidade; isto é, o amor intelectual da mente para com Deus é uma parte do amor infinito com que Deus ama a si mesmo. [...]

Disso se segue que Deus, à medida que ama a si mesmo, ama os homens e, conseqüentemente, que o amor de Deus para com os homens e o amor intelectual da mente para com Deus são uma só e mesma coisa.<sup>10</sup> (p. 68)

A última frase é a mais iluminadora. Aqui deveríamos mergulhar nos sermões do poeta inglês – chamado de metafísico – John Donne ou nos do Mestre Eckhart, confrontando-os com os de São João da Cruz e Santa Teresa.

7. N. do T.: tradução de P. C. Souza. A tradução da citação está na p. 139 de: Nietzsche, F. (2011). *Assim falou Zaratustra*. Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1883-1885)

8. N. do T.: tradução de P. C. Souza. A tradução das citações está nas pp. 189 e 225-226 de: Nietzsche, F. (2011). *Assim falou Zaratustra*. Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1883-1885)

9. N. do T.: tradução de P. C. Souza. A tradução da citação está na p. 226 de: Nietzsche, F. (2011). *Assim falou Zaratustra*. Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1883-1885)

10. N. do T.: tradução de T. Tadeu. A tradução da citação está na parte 5, proposição 36 de: Spinoza, B. (2009). *Ética*. Autêntica. <https://amzn.to/3Io8DRH> (Trabalho original publicado em 1677)

Pois já cheguei ao limite extático de um amor ao infinito, ávido de porvir. Será ele spinoziano ou nietzschiano? Intelectual e divino ou embriagado e sensual? Brotará da angústia são-joanina ou da aridez eckhartiana? Qual será o gênero da dor que, em sua agonia, alimenta todas as criações? Acredito que essas perguntas ainda não foram respondidas.

## Resumo

O autor articula diversos tópicos relativos às dimensões do amor e da dor. Do amor pela ausência ao amor projetado no porvir; do amor que se destece na voluptuosidade do corpo – e inclusive em sua degradação – ao amor místico, que bem poucos filósofos intuíram.

**Palavras-chave:** *Amor, Dor, Misticismo*. **Candidata a palavra-chave:** *Voluptuosidade*.

## Abstract

Various topics related to the dimensions of love and pain are articulated. From love for absence to love projected into the future; from the love that is unravels into the voluptuousness of the body – and even its degradation – to mystical love, which very few philosophers intuited

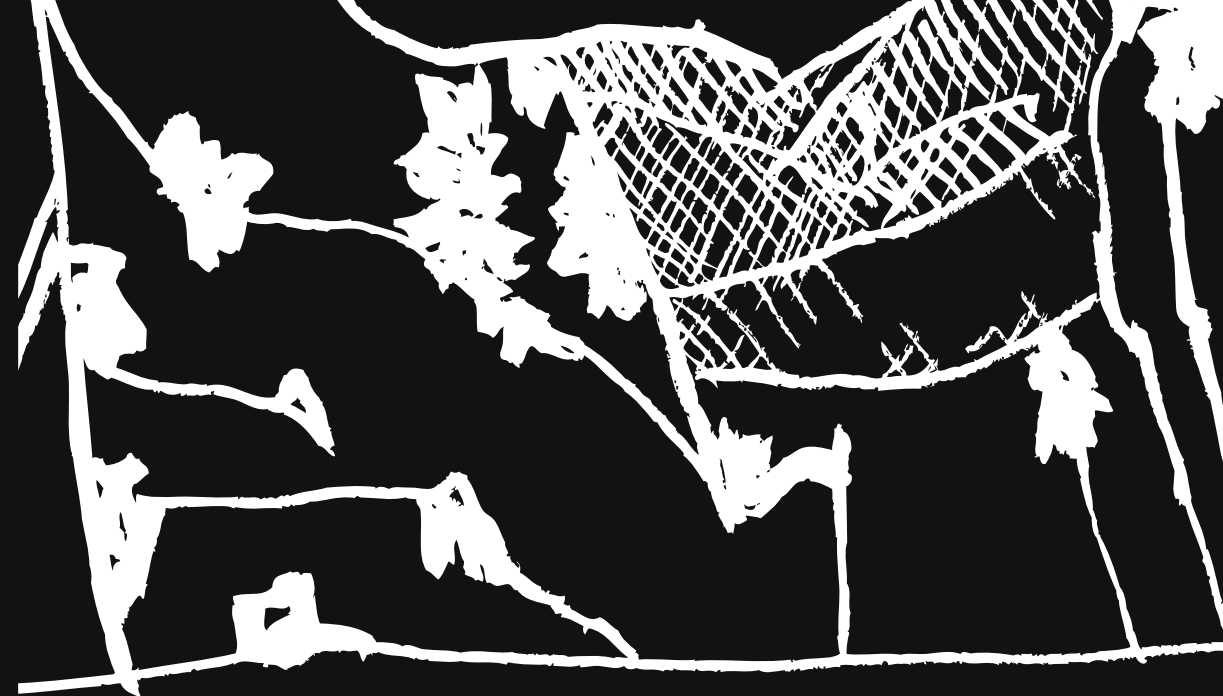
**Keywords:** *Love, Pain, Mysticism*. **Candidate to keyword:** *Voluptuousness*.

## Referências

- Anvar, C. (comp.). (1981). *Poesía de trovadores, trovères y Minnesinger, desde principios del siglo XII hasta fines del siglo XIII*. Alianza.
- Duras, M. (1983). El hombre sentado en el pasillo. Em M. Duras, *El hombre sentado en el pasillo. El mal de la muerte*. Tusquets. (Trabalho original publicado em 1980)
- Hernández, M. (1983). Orillas de tu vientre. Em M. Hernández, *Obra poética completa* (pp. 445-446). Alianza. (Trabalho original publicado em 1958)
- Homero. (2005). *Iliada* (E. Crespo Güemes, trad.). Planeta D'Agostini. (Trabalho original publicado c. século VIII a.C.)
- Mann, T. (1983). *La montaña mágica*. Debolsillo. (Trabalho original publicado em 1924)
- Nietzsche, F. (1993). *Así habló Zaratustra*. Alianza. (Trabalho original publicado em 1883-1885)
- Spinoza, B. (1975). *Ética, demostrada según un orden geométrico*. Nacional. (Trabalho original publicado em 1677)

Recebido: 10/10/2022 – Aprovado: 29/11/2022

Tradução do espanhol: Ricardo Duarte



O Estrangeiro

## Morrer de desejo: O *Cântico dos Cânticos* segundo Dalton Trevisan\*\*

Século após século, o incansável empenho em desvelar a origem d'O *Cântico dos Cânticos* parece caminhar em paralelo à sua reiterada recriação. Tudo acontece como se um e outra fossem complementos indispensáveis a um mesmo esforço, o qual, sendo continuamente renovado, busca esclarecer os inumeráveis segredos desse texto ancestral. Entre eles, um dos mais revisitados diz respeito à centralidade da figura feminina, a quem não raro se atribui a condição de sua principal persona lírica. Não surpreende, pois, que no raiar do século XXI um escritor brasileiro tenha recriado o milenar poema, circunscrevendo o enunciado exclusivamente à voz da mulher.

Da primeira à última linha, as 32 estrofes dos *Cantares de Sulamita* (2003/2015), de Dalton Trevisan, se sustentam por meio dessa voz feminina, exceção feita aos dois versinhos que, em itálico, evocam a fala masculina – “vem ó princesa minha/ depressa vem ó doce putinha” –, com a atenuante de que estes figuram na condição de lembrança ou fantasia da mulher. Nesse sentido, a afirmação de Francis Landy (1997) sobre o *Cântico* caberia em dobro aos versos de Trevisan, permitindo a mesma conclusão de que “a proeminência e a iniciativa da Amada são a característica mais surpreendente do poema” (p. 340). Segundo o estudioso, ainda que no original hebraico a mulher sofra humilhações, seja expulsa da família, surrada por vigias e desprezada por pastores, ela permanece capaz de subjugar o poder político masculino. “Metaforicamente alinhada com um aspecto feminino da divindade, associada com os corpos celestiais, a terra e a fertilidade, a Amada reverte a teologia predominantemente patriarcal da Bíblia” (p. 340), conclui o autor.

Para corroborar seu argumento, Landy sublinha o papel fundamental dado à mãe no *Cântico*, sendo ela uma figura com a qual ambos os amantes se identificam, por certo na tentativa de reconstituir a relação primordial que se origina da afeição materna, arquétipo de todo amor. De fato, não são poucas as evocações da maternidade no poema, seja na constante alusão aos seios, seja no reiterado desejo de retornar à casa materna, seja ainda nas inesperadas associações entre os amantes e os bebês, como se a paixão amorosa sempre implicasse um retorno ao momento original do nascimento. Mas, para além dessas evidências nada desprezíveis, talvez o fato mais expressivo da primazia da mulher no escrito bíblico seja a ausência de qualquer imagem paterna, a confirmar sua recusa dos valores patriarcais. A família do *Cântico* destitui o pai de suas funções para se voltar apenas ao irmão, à irmã e à mãe, essa última tornada “uma figura parental total, combinando os atributos de ambos os sexos” (p. 337).

É escusado afirmar a pertinência de tais observações para interrogar a igualmente “proeminente” Sulamita do autor curitibano, cuja “iniciativa” em termos sexuais supera em muito a jovem homônima do texto primordial, mesmo quando se leva em conta seus versículos mais sensuais. Tome-se o exemplo das estrofes iniciais do poema de Trevisan (2003/2015), que esboçam um imperioso convite ao silencioso amado:

*Se você não me agarrar todinha  
aqui agora mesmo  
só me resta morrer*

*se não abrir minha blusa  
violento e carinhoso  
me sugar o biquinho dos seios  
por certo hei de morrer*

*estou certa perdidamente certa  
se não me der uns bofetões estalados  
não morder meus lábios  
não me xingar de puta  
já hei de morrer (p. 342)*

Versos ardilosos, sem dúvida, que podem trair o juízo de um leitor apressado. Engana-se, pois, quem os interpretar como uma ostensiva rendição da fêmea ao poder do macho, pois aqui é – definitivamente – a mulher quem constitui seu parceiro, sem lhe conceder o menor espaço de expressão. Para tanto, essa primeira parte do poema se estrutura toda por meio do verbo no modo potencial, que, associando uma ação negativa a outra afirmativa, passa do condicional ao imperativo.

Interessa observar que o convite em questão se configura na condição de desafio – “Se você não...” –, e ainda de ameaça, que, incisiva, não deixa por menos e repete um sem-número de vezes: “por certo hei de morrer”. O constante deslizamento entre esses três termos – convite, desafio, ameaça – opera no sentido de confundi-los uns com os outros para instaurar um imperativo do desejo feminino que só se reconhece na ideia de absoluto. Diante dele, nenhuma recusa é possível, assim como não cabe qualquer dúvida diante das certezas que Sulamita reitera o tempo todo, valendo-se de palavra cada vez mais categóricas: “estou certa perdidamente certa”.

Difícil resistir à tentação de afirmar que os *Cantares de Sulamita* constituem a versão mais extremada da suposta primazia da mulher no *Cântico*, mas a prudência sugere que, para tanto, seria preciso conhecer suas inumeráveis recriações, paráfrases e traduções. De todo modo, o que importa aqui não é sustentar qualquer ideia de ineditismo em torno da interpretação proposta pelo autor de *A guerra conjugal*, mas atentar ao fato de que ela se alinha a uma das mais potentes leituras do poema bíblico, numa aposta radical que define sua particularidade. Esta, por certo, diz respeito à irrestrita centralidade da figura feminina que distingue o poema, no qual reverbera a conhecida interrogação freudiana: afinal, o que quer uma mulher?

Sulamita sabe muito bem o que quer. Sabe e não se furta a dizê-lo, valendo-se da maior riqueza de detalhes. Mas escolhe um jeito particular de dizer, preferindo afirmar seu desejo por meio das formas negativas e interrogativas, onipresentes na primeira e na segunda parte do poema, respectivamente. Tudo leva a crer que a opção pelo condicional negativo – “se você não fizer” – joga no sentido de fortalecer o pedido, na medida em que permite vinculá-lo a uma consequência extrema – “só me resta

\* Professora de literatura brasileira da Universidade de São Paulo.

\*\* Versão reduzida e modificada do artigo “Morrer de desejo”, publicado em 2018 na revista *Colóquio Letras*, 199, 126-141.

morrer” –, para assegurar a eficácia do discurso. O tom de súplica se alia habilmente ao de chantagem na tentativa de garantir os melhores resultados da sedução, assim como acontece com a forma interrogativa, que faz uso da mesma conjunção de tons e se repete em igual frequência:

*Ó não amado meu  
moça honesta já não sou  
e como poderia  
se você me corrompeu até os ossos  
ao deslizar a mão sob a minha calcinha  
acariciou a secreta penugem arrepiada?*

*como seria honesta  
se você me deitou nos teus braços  
abriu cada botão da blusa  
sussurrando putinha no ouvido esquerdo? (p. 344)*

É possível perceber uma relação de simetria entre as duas partes dos *Cantares*. Embora ambas se desenrolem no presente, cada qual recorre ainda a outro tempo verbal, como deixa clara a ênfase do condicional na primeira e do passado na segunda. Daí, por certo, a tendência de concluir que o poema se desenvolve em dois tempos, demarcando os momentos que antecedem e sucedem o encontro amoroso.

Uma leitura mais atenta, porém, logo dissolve essa impressão para revelar que as 12 estrofes do cantar I são rigorosamente retomadas no cantar II, que por sua vez as desdobra em outras 20. Em ambos os casos, o procedimento expõe uma lógica da gradação e da progressão, que opera para intensificar o efeito da volúpia. Não se trata, portanto, de subordinar o sexo à duração temporal, delimitando um antes e um depois da saciedade. Pelo contrário: a passagem de um cantar ao outro sugere a revisitação de um mesmo mote erótico, que a cada repetição se reproduz com maior intensidade, adiando o desfecho. Percebe-se aí uma estratégia textual que, recorrente na tradição dos escritos eróticos, visa a simular o processo de produção da insaciedade a que se entregam os personagens.

A rigor, o tempo verbal privilegiado pelos *Cantares* é o presente do indicativo, do qual a persona lírica só abdica a favor de uma dimensão atemporal. Esta comparece, por exemplo, quando os versos lançam mão de uma estranha combinação de formas verbais que, discrepantes, surgem desavisadamente diante do leitor, como se lê a seguir:

*se não me currar  
em todas as posições indecentes  
desde o cabelo até a unha do pé  
taradão como só você  
é certo que faleci me finei  
todinha morta (p. 344)*

Passagens como essa, em que o passado se submete ao condicional, instauram um tempo passional que remete à mesma figura do absoluto, já evocada aqui para definir o desejo de Sulamita. Nesse tempo forte do poema, cujo único fundamento é a passionalidade, tudo acontece em simultâneo, sem durações, retardos ou esperas: “se você não me currar/ [...] é certo que faleci me finei/ todinha morta”. Eis aí um resumo extraordinário que anula por completo a temporalidade convencional para evidenciar a surpreendente velocidade com que o imaginário pode responder ao desejo, caminhando par a par com a magnitude de sua exuberância.

Acrescente-se a isso o fato de que as repetidas negações e interrogações dos *Cantares de Sulamita* terminam por criar intermitências e alternâncias que funcionam como dispositivos do adiamento da fusão dos amantes, de forma a também contribuir para prolongar o desejo *ad infinitum*. Por isso, a almejada fusão só é sugerida na última estrofe do poema, que se organiza visual e sintaticamente como um desfalecimento:

*morrendinha de tanto bem-querer  
até que sejamos um só corpo  
um só amorum só (p. 348)*

Tudo se repete nos versos de Trevisan – a começar pelo próprio poema, que é, ele mesmo, a reduplicação de outro. E o intento vai mais longe: do espelhamento entre suas duas partes à recorrência de certas formas verbais, já tratados aqui, nada escapa à ordem despótica da repetição, que se estende da sintaxe coloquial ao léxico sexualizado, das imagens carregadas de violência aos onipresentes diminutivos. Tudo, enfim, se submete à dinâmica imperiosa da reiteração, que é um procedimento estruturante não só desse poema, mas de toda a literatura de Dalton Trevisan.

Berta Waldman (2014) observa que o traço essencial da obra do escritor é a ausência de mudanças, pois “o movimento que ele traça é o da repetição do sempre igual” (p. 31). Sua narrativa, diz ela, desenha o itinerário de uma busca incessante, “pela repetição exaustiva de um mesmo mote em voltas infindáveis. História que se repete na outra, busca que progride e não avança, história que se procura a si mesma”; todavia, “se a repetição supõe uma notação de pobreza, porque esvazia o nível do enunciado dos conteúdos narrativos, ela se reveste de requintes na maneira como se realiza, nos recursos aprimorados de linguagem de que lança mão” (p. 58). Daí a conclusão de que, para o autor, “repetir é um modo funcional de contar a repetição a que estamos condenados” (p. 245).

É bem verdade que as palavras citadas supõem as persistentes reiterações do escritor como respostas ao mundo indiferenciado que lhe serve de matéria, ou seja, à sociedade administrada pelo capital, onde vigoram a alienação, a reificação e a mesmice, como propõe a crítica. Porém, a ideia de que a estratégia textual do autor mimetiza certa tendência humana ao ato de repetir cabe perfeitamente às considerações de quem joga luz sobre o erotismo na obra do escritor. Até porque o erotismo é um dos alvos mais privilegiados de

suas repetições. Além disso, nunca é demais lembrar, fica difícil falar de sexo, ou escrever sobre ele, sem levar em conta, igualmente, “a repetição a que estamos condenados”.

Desta, o testemunho da psicanálise é incontornável. Como se sabe, Freud dedicou diversos artigos ao tema da compulsão à repetição, identificando sua permanência em pacientes que resistiam à rememoração de conteúdos sexuais que lhes despertavam vergonha. Sensível ao vínculo entre essa inclinação e o inconsciente, tal como formulado na obra freudiana, Lacan fez dela um dos quatro conceitos fundamentais da psicanálise, sintetizando isso na ideia de que “a repetição é o movimento, ou melhor, a pulsação que subjaz à busca de um objeto, de uma coisa (*das Ding*) sempre situada além desta ou daquela coisa em particular e, por isso mesmo, impossível de atingir” (Roudinesco & Plon, 1998, p. 658). Embora não seja o caso, aqui, de esgotar o exame dessa complexa tópica, cabe apontar sua centralidade no pensamento psicanalítico, que de Freud a Lacan tende a concebê-la na qualidade de força pulsional cuja origem se vincula inexoravelmente à vida sexual.

Tudo se repete em “Cantares de Sulamita”. Até mesmo o que não se repete termina por se submeter à dinâmica imperiosa da reiteração, como dão prova as inclementes repercussões internas dos versos finais do cantar I:

*se não me crucificar  
entre beijos orgasmos tabefes ganidos  
só me cabe morrer  
minha morte é fatal  
de sete mortes morrida  
mortinha de amor é Sulamita (p. 344)*

É impossível ignorar a teima na referência à morte nos últimos quatro versos, que chegam a soluções beirando o cômico e o absurdo, como “minha morte é fatal” ou “de sete mortes morrida”, dando uma formidável demonstração do imperativo do excesso que preside o desejo de Sulamita. Assim, numa notável subversão de um dos sentidos menos controversos da existência humana, o poema sugere que até mesmo a inexorável fatalidade da morte fica à mercê da repetição quando está a serviço de Eros. É escusado lembrar que este obedece tão somente às leis do tempo passional, tão alheio às durações quanto às finitudes, de modo a poder converter a própria morte em potência vital.

Exemplo ainda mais acabado dessa conversão encontra-se nos versos a seguir, cuja radicalidade está em operar uma inversão total no sentido corrente, a ponto de transformar a força de Tãnatos implicada no estupro em garantia de vida:

*oh meu santinho meu puto meu bem-querido  
se você não me estuprar  
agora agorinha mesmo  
sem falta hei de morrer (p. 343)*

Aqui também, talvez mais do que em qualquer outra passagem do poema, é forçoso não confundir a violência da imagem com a realidade da violência, sob o risco de perder a força passional que lhe serve de fundamento. As imagens sexuais evocadas por Sulamita, expondo uma desmedida que só faz crescer, dão a medida exata de seu querer excessivo.

Cabe notar que alguns dos versos mais revisitados nas interpretações d’*O Cântico dos Cânticos* são justamente aqueles em que a força do amor é comparada à da morte. Sintetizada no mote central de que “o amor é forte como a morte”, a ideia de um confronto entre Eros e Tãnatos supõe um enfrentamento com as forças funestas do qual os amantes retornam triunfantes, o que se testemunha em passagens como esta: “as águas não bastam para apagar o amor, nem as tormentas podem afogá-lo na correnteza” (Campos, 1981, p. 21). Talvez se possa ver aí uma forma de possessão da morte que vem se acrescentar à possessão do tempo e, igualmente, evidenciar sua eficácia. Afinal, no fogo da paixão os parceiros do *Cântico* reconhecem não a ardência do inferno, mas as chamas divinas do Senhor, como enuncia a Sulamita de Trevisan no final dos seus *Cantares*:

*desfaleço de desejo por você só você  
montar o teu corpo cândido e rubicundo  
é galopar no céu  
entre corcéis empinados relinchantes (p. 347)*

Versos como esses, de notável vitalidade, por certo desafiam qualquer sentido fúnebre que se queira associar ao poema. Enfim, morrer de desejo nada tem a ver com desejo de morrer.

A crer na sua recriação do Cântico, Trevisan parece bem mais interessado nos devaneios carnavais do escrito bíblico do que em suas demandas espirituais, rejeitando qualquer idealização da paixão amorosa. O emprego de imagens e expressões obscenas em recriações de episódios bíblicos oferece um testemunho da recusa do escritor em fazer concessões ao chamado vocabulário decente, que segundo Georges Bataille (1987) substitui os termos rebaixados por outros, que participam do universo científico ou “da infantilidade e do pudor dos enamorados” (p. 138). Como completa o autor de *O erotismo*, “os nomes chulos do amor estão associados, de modo estreito e irremediável para nós, a essa vida secreta que levamos em paralelo aos sentimentos mais elevados” (p. 138). Daí que caibam tão bem ao criador da Sulamita brasileira as considerações de Freud em *Psicologia das massas e análise do eu*, quando declara rejeitar termos “elegantes como Eros e erótico” para falar da sexualidade humana, já que também a ele desagrade “fazer concessões à pusilanimidade”; afinal, diz ele, “é impossível saber até onde somos levados por esse caminho: começamos por ceder nas palavras e acabamos por ceder na coisa” (citado por Laplanche & Pontalis, 1998, p. 151).

Todavia, se os versos de Trevisan não economizam nas imagens obscenas e nos termos chulos, eles tampouco abrem mão de um plano absoluto, para manter viva sua candente

evocação do texto bíblico e atualizar com particular vigor sua violência lírica. Há uma rigorosa correspondência de imagens entre os *Cantares* e o *Cântico*, por vezes reconhecidas em estrofes que se equivalem, por vezes agrupadas em sequências inesperadas ou até mesmo soltas. Assim, é possível identificar no poema brasileiro aparições episódicas como as dos exércitos, dos carneiros, da rosa de Sarom e de outros tantos elementos que figuram no original. Estes por vezes surgem reunidos, como nos versos do epílogo que trazem as princesas, as donzelas, as concubinas, as pombas, as flores e até a égua que transporta o carro do faraó num andamento vertiginoso, cuja cavalgadura não deixa de sugerir o ritmo adiantado do ato sexual:

*sim amado meu  
sou virgem princesa concubina  
égua troteadora no carro do Faraó  
vento norte água viva  
sou rameira tua rampeira Sulamita  
lírio-do-vale pomba branca (p. 348)*

Diante de tantas correspondências, chama a atenção a ausência de um elemento decisivo do texto original, que não é mencionado, nem ao menos sugerido por Trevisan. Trata-se da recorrente alusão à amada como irmã e ao amado como irmão, que recebe interpretações as mais diversas entre os comentaristas do *Cântico*. A menção aparece em várias passagens, sendo a mais direta esta: “Quem me dera que fosses meu irmão, que tivesses mamado aos peitos de minha mãe: se te encontrasse lá fora, poderia te beijar, sem que ninguém se importasse” (Campos, 1981, p. 21).

Landy (1997) recorda que a associação dos amantes que saciam a sede com “vinho perfumado” aos irmãos que beberam do mesmo leite materno reforça a suposição de uma intimidade familiar, atualizando uma experiência primordial da primeira infância, em que se reconhecem “desejos incestuosos, por meio dos quais uma irmã é metaforicamente uma esposa” (p. 335). Comparações desse quilate indicariam a transgressão a uma lei maior, uma vez que “o desejo subversivo de que ele fosse amante e irmão só poderia ser expresso por intermédio de uma fantasia de regressão infantil a uma época anterior às proibições e à imposição, pela sociedade, de segredo entre os amantes” (p. 335).

Ora, a complexa hipótese incestuosa que assombra os versículos hebraicos oferece uma interessante chave de leitura aos *Cantares de Sulamita*. Interessa aqui a possibilidade de fazer um escrito explicar o outro pela transgressão de que ambos são portadores, na tentativa de reconhecer os intercâmbios entre a sensualidade alusiva do *Cântico* e o erotismo escandaloso dos *Cantares*. Por tal razão, valem para o segundo estas palavras de Landy sobre o primeiro: “O poema toca sempre os limites da linguagem, que aponta para o que não pode ser dito” (p. 339).

Pergunta-se então: onde estaria essa força de resistência no texto do autor curitibano, que com seus termos desbocados e desmedidos parece não obedecer a nenhum limite? Não seria essa a ousadia maior da fala absoluta de sua Sulamita, que embaralha todos os tempos a seu favor, chegando ao ponto de conciliar o estupro com o amor e a morte com a vida?

A resposta a tais questões implica uma atenção particular à ardilosa troca de sinais que se opera, de forma intensa e misteriosa, entre os versos brasileiros e o original bíblico. Isso porque é precisamente no ponto em que o texto hebraico excede, avançando em territórios proibidos, que o poema de Trevisan recua. Ou seja, a ausência manifesta do tabu do incesto nos *Cantares de Sulamita* remete, pela negativa, à sua presença latente n’O *Cântico dos Cânticos*, dando conta de uma transgressão que só se realiza quando preserva algo de inabordável, e que só pode ser enunciada em sua incompletude.

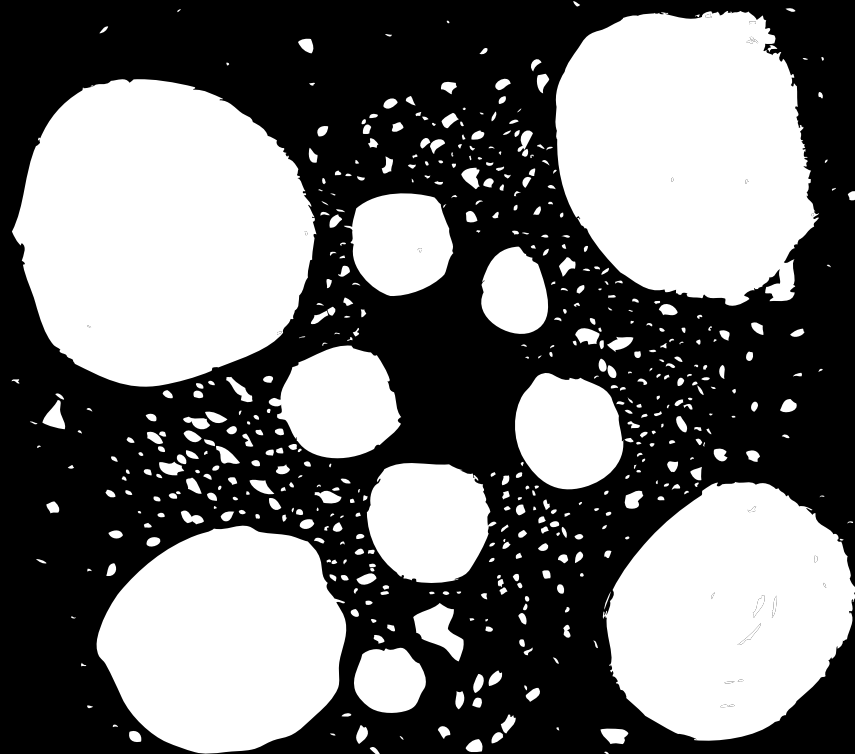
Daí que sempre restem afirmações prontas para serem negadas, assim como questões que permanecem sem resposta:

*sim bem querido meu  
sou putinha feita pra te servir  
me abuse desfrute se refocile  
quero sim apanhar de chicotinho  
obedecer a ordens safadas  
submissa a todos os teus caprichos  
taras perversões fantasias  
quais são? como são? onde são? (p. 346)*

## Referências

- Bataille, G. (1987). Lérotisme. Em G. Bataille, *Oeuvres complètes* (pp. 7-270). Gallimard.
- Campos, P. M. (1981). O Cântico dos Cânticos. Em P. M. Campos, *Diário da tarde* (pp. 20-25). Civilização Brasileira.
- Landy, F. (1997). O Cântico dos Cânticos. Em R. Alter & F. Kermodé (org.), *O guia literário da Bíblia* (R. Fiker, trad., pp. 327-341). Unesp.
- Laplanche, J. & Pontalis, J.-B. (1998). *Vocabulário da psicanálise* (P. Tamen, trad.). Martins Fontes.
- Roudinesco E. & Plon, M. (1998). *Dicionário de psicanálise* (V. Ribeiro & L. Magalhães, trad.). Zahar.
- Trevisan, D. (2015). Cantares de Sulamita. Em E. R. Moraes (org.), *Antologia da poesia erótica brasileira* (pp. 342-348). Ateliê. (Trabalho original publicado em 2003)
- Waldman, B. (2014). *Ensaio sobre a obra de Dalton Trevisan*. Unicamp.





Vórtice:  
LGBTQIAPN+

## LGBTQIAPN+

¡U-ri-as!  
Muito prazer  
Eu sou o oitavo pecado capital  
Tente entender  
Eu sempre fui vista por muitos como o mal  
Não consegue ver  
Que da sua família eu sou pilar principal?  
Possuo você, possuir você  
Sua lei me tornou ilegal  
Me chamaram de suja, louca e sem moral  
Vão ter que me engolir por bem ou por mal  
Agora que eu atingi escala mundial  
Urias, 2019

Bicha estranha, louca, preta, da favela  
Quando ela tá passando todos riem da cara dela  
Mas, se liga macho  
Presta muita atenção  
Senta e observa a tua destruição  
Linn da Quebrada, 2019

Freud avançou em direção ao novo perante à visão de sua época. Ele foi revolucionário ao abordar o tema da “homossexualidade”, nos *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade* (1905/2016), quando afirmou que a psicanálise se opõe decididamente à exclusão dos homossexuais como um grupo fora dos ditos normais e “que todas as pessoas são capazes de uma escolha homossexual de objeto e que também a fizeram no inconsciente” (p. 34).

No mesmo texto, mais adiante, traz a concepção da sexualidade perversa polimorfa: “demole a convenção do sexo heteronormativo e afirma o desejo sexual como perverso polimorfo. Qualquer prática sexual

condenável pela moral é legítima do ponto de vista do desejo” (Orsini, 2 de julho de 2022).

Assim, a experiência psicanalítica cria sons divergentes frente aos pensamentos lineares no início do século XIX. Nas páginas dos *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade* (Freud, 1905/2016), Freud segue nos dizendo que: “somos levados a afrouxar a ligação entre pulsão e objeto que há em nossos pensamentos. É provável que a pulsão sexual seja, de início, independente de seu objeto, e talvez não deva sequer sua origem aos atrativos deste [...]” (p. 38).

O que ele confirmaria, em 1915, em *Pulsão e suas vicissitudes*, no qual disse que o objeto é o mais variado na pulsão, que busca aquele

que lhe pode garantir a satisfação. No primeiro ensaio do texto, Freud (1905/2016) discute as teorias das “aberrações sexuais”, a partir de outros autores, e traz a visão da psicanálise, introduzindo-nos, por exemplo, à constituição bissexual dos seres humanos, ele diz que:

a escolha objetal independe do sexo do objeto, a possibilidade de dispor livremente de objetos masculinos e femininos, tal como na infância, em estados primitivos e épocas antigas, parece ser a atitude original, a partir da qual se desenvolvem [...]. (p. 34)

Complementou esta ideia ao abordar o hermafroditismo, quando “as características sexuais aparecem borradas, dificultando a determinação do sexo” (p. 29) e questiona, inclusive:

o interesse sexual exclusivo do homem pela mulher [...] problema que requer explicação, não é algo evidente em si [...]. A decisão sobre o comportamento sexual definitivo [...] é o resultado de uma série de fatores ainda não apreendidos em seu conjunto [...]. (p. 35)

Dando um salto no tempo e na história acompanhamos os movimentos dos anos 60 e 70, promovidos pelas feministas e por grupos LGBTQIAPN+, que avançaram nas lutas pela despatologização.

sobretudo a despatologização e a despenalização da homossexualidade [...] a categoria da homossexualidade é removida do manual internacional de doenças mentais (DSM-III, de 1980), e as práticas homossexuais são retiradas dos códigos penais de vários países, acompanhando um movimento jurídico-institucional de proteção dos indivíduos de diversas formas de discriminação. (Pombo, 2021, p. 138).

Hoje, a sigla aumentou e abrange os Pan/Poli, Não-binários, além de Lésbicas, Gays, Bi, Trans,

*Queer/Questionando, Intersexo e Assexuais/Arromânticas/Agênero*, estes grupos questionam as nossas formas de subjetivação, desconstruindo os modelos instituídos de sexualidade.

Seguindo com Judith Butler, em *Problemas de gênero* (1990/2003), as construções discursivas sobre sexo e identidade corporal propõem uma unidade reguladora, e diz:

o gênero é culturalmente construído: consequentemente, não é nem o resultado causal do sexo, nem tampouco tão aparentemente fixo quanto ao sexo. Assim, a unidade do sujeito já é potencialmente contestada pela distinção que abre espaço ao gênero como interpretação múltipla do sexo. (p. 24)

É importante também nos referirmos à revolução do feminismo e do feminismo negro que, em sua “terceira onda” (1970), passa a questionar a heteronormatividade bastante presente no feminismo branco. A análise crítica feita por Elsa Dorlin (2008/2021) traz uma abordagem interseccional importante na qual centraliza a questão da articulação entre *sexismo, gênero e sexualidade*, escrevendo um caminho para pensarmos historicamente os movimentos sociais que revolucionaram a visão estabelecida de sexualidade.

Elsa Dorlin retoma dois momentos da fabricação do gênero: a patologização de formas não heteronormativas de sexualidade pelo psiquiatra alemão Krafft-Ebbing; e os tratamentos cirúrgicos e hormonais prescritos aos pacientes intersexos por médicos como Robert Stoller e John Money — visando “adequar” a genitália a uma organização cromossômica ou morfológica, supostamente masculina ou feminina. Há, portanto, um pressuposto por detrás de tais protocolos médicos: o de que a natureza se organiza de forma binária, respondendo ao imperativo biológico de reprodução da espécie. (Martins Coelho, 2022, par. 5).

Um velho mundo novo, contemporâneo e desconhecido pelos psicanalistas — não a se-

\* Sociedade Brasileira de Psicanálise do Rio de Janeiro.

xualidade, esta faz parte, desde os primórdios, de nossas investigações, mas sim o gênero. Vamos lá! A ideia é que possamos conversar literariamente com estas LETRAS, pois elas representam lutas – de pessoas e de grupos – por reconhecimento e respeito.

A psicanálise é uma ciência do sexual ou uma arte erótica? Os *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade* (Freud, 1905/2016) é uma obra de ciência do sexual ou uma arte erótica? Segundo Joel Birman<sup>1</sup>, esta é uma indagação que Foucault nos endereça e que encaminhamos aos autores.

André Luiz A. Vale (Rio de Janeiro) parafraseia o samba enredo da escola de samba G. R. E. S. Estação Primeira de Mangueira (RJ) trazendo-nos “a história que a história não conta” (2018), no ambiente psicanalítico, a respeito das restrições de seleção com base na escolha de objeto sexual. André passeia entre as roupas carcomidas e nos leva pelo seu potente texto que põe o dedo na ferida das instituições psicanalíticas ao questionar diretamente o impedimento de homossexuais fazerem a formação psicanalítica, adotando – particularmente a Associação Internacional de Psicanálise (IPA, por suas siglas em inglês) – o discurso patologizante e discriminador do modelo médico-psiquiátrico. Embora esta situação, ao longo do tempo, tenha mudado no papel, o autor considera que ainda é necessário trabalhar uma mudança de perspectiva que evite a patologização e aborde as razões socioculturais e políticas que a levaram a considerar esta ou aquela sexualidade como desviante.

Em uma linha de reflexão baseada em abordagens críticas de Foucault às ideias freudianas sobre a sexualidade e, também, sobre a própria prática da análise e os seus interesses, Sílvia R. Acosta (Buenos Aires) dialoga com a indagação expressa em nosso convite e traz-nos a polaridade entre *scientia sexualis* e *ars erotica*. A autora desdobra pers-

pectivas e posições críticas, em um passeio no qual separa a prática analítica de posições “normalizantes”, implicando-nos com a ética da escuta psicanalítica que oferece ao sujeito “um exercício auto-reflexivo onde – a partir da sua posição anterior e como determinado pelos seus movimentos inconscientes – procura um caminho de emancipação. A enunciação como um efeito subjectivador e criativo”.

Almira Correia (Brasília) nos fala da diversidade e da dissidência sexual e de gênero, e dos desafios para a psicanálise contemporânea. O argumento da autora se baseia no fato de que vivemos em tempos de fragmentação cultural, de diversidade, de pluralidade, e até de uso politizado de alguns dissidentes sexuais, em oposição a identidades LGBTI+ estáveis. Isso a leva a sugerir que estaríamos lidando com transidentidades e não com transexualidades. Ele se pergunta o que a psicanálise diz sobre isso e, seguindo Leticia Glocer, levanta a necessidade de repensar o lugar central da diferença sexual na entrada do mundo simbólico e entender que há perspectivas que não são patológicas, mas outras possibilidades de subjetivação.

No centro da polêmica em torno do leque que se abre ao considerarmos as concepções não binárias, Mariana Pombo (Rio de Janeiro) se posiciona, num plano teórico e questionador, aderindo aos estudos *queer* e feministas, e em particular às abordagens de P. Preciado, que considera a psicanálise a ciência do inconsciente patriarcal-colonial ou a teoria do inconsciente da diferença sexual. Se a diferença sexual, como divisão hierárquica, continuasse a ser a marca da subjetivação, da alteridade e do pensamento, estaríamos no caminho da patologização e da violência contra todas as expressões de dissidência. Ao contrário, ele propõe uma psicanálise que abra espaço para uma multiplicidade de diferenças e nos convoca a pensar nos efeitos da perspectiva patriarcal e colonialista que põe no centro do debate

as implicações da diferença dos sexos. Para Pombo é imprescindível ouvir as dissidências, acolher as provocações, questionar e repensar a psicanálise.

O texto de Sergio Lewkowicz (Porto Alegre) nos aproxima do sofrimento e das incontáveis dificuldades vividas por pessoas transgênero em uma sociedade violenta e transfóbica que discrimina, ataca e mata aqueles que não se adequam a uma heteronormatividade. O autor alerta para a guerra disfarçada e cruel contra essas pessoas não conformadas a uma sexualidade controlada, que começa no ambiente familiar e está disseminada em todos os espaços sociais, inclusive, entre os que deveriam acolher e cuidar, ocupados por profissionais de saúde e psicanalistas. Lewkowicz ressalta o perigo da narrativa psicopatológica e a necessidade de se enfrentar as transfobias psicanalíticas, em busca de novas formas de compreensão do humano, abrangendo sua singularidade e diversidade. O artigo faz um profundo percurso pelos estudos sobre a diversidade sexual, de uma forma que abrange situações e campos diversos, tanto o clínico quanto o social.

Gloria Seddon (Buenos Aires) apresenta a esfera brasileira e internacional sobre questões do processo de transexualização. Aponta as críticas de Paul Preciado aos psicanalistas. Traz marcadamente a discussão nas sociedades de psicanálise sobre os protocolos de redesignificação. Finalizando com sua visão sobre a importância da psicanálise e do diálogo com a comunidade LGBTQIAPN+.

## Referências

- Butler, J. P. (2003). *Problemas de gênero: Feminismo e subversão da identidade*. Civilização Brasileira. (Trabalho original publicado em 1990).
- Dorlin, E. (2021). *Sexo, gênero e sexualidades*. Crocodilo. (Trabalho original publicado em 2008).
- Freud, S. (2016). Três ensaios sobre a teoria da sexualidade. Em P. C. Souza (trad.), *Obras completas* (vol. 6, pp. 13-172). Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1905).
- G.R.E.S. Estação Primeira de Mangueira (RJ) (2018). Histórias para ninar gente grande. Em *Sambas de enredo 2019: Beija-flor campeão 2018* [CD]. Universal Music, Edimusa - Editora Musical Escola de Samba Ltda.
- Martins Coelho, B. (2022). “Sexo, gênero e sexualidades”, de Elsa Dorlin: Uma genealogia das práticas teóricas feministas. *Cadernos Pagu*. 64. <https://doi.org/10.1590/18094449202200640024>
- Orsini, C. M. de B. O. (2 de julho de 2022). O Eu com isso: No meio do redemoinho. A ética do Grande Sertão. Atividade preparatória para 29º Congresso Febrapsi (evento virtual).
- Pombo, M. (2021). *A diferença sexual em mutação: Subversões queer e psicanalíticas*. Calligraphie Editora.

1. Comunicação oral realizada num Grupo de Estudos no Rio de Janeiro, em 11 de março de 2016.

## Entre roupas carcomidas

Desde muito cedo na história psicanalítica (Freud, 1913/2010, 1905/2016), os critérios para aceitar um indivíduo como paciente tornaram-se preocupação para os analistas – pensava-se numa série de restrições, por este ou aquele motivo, que naquele contexto apontavam para a incipiência de um método clínico ainda em vias de desenvolvimento. Os critérios necessários para que um indivíduo se tornasse candidato elegível à formação psicanalítica demoraram a entrar em debate. Em *A questão da análise leiga* (1926/2014), Freud introduz a discussão dizendo, sarcasticamente, que até aquele momento as pessoas pouco se preocuparam com o fato de *quem* exerce a psicanálise, concordando muito mais em relação ao desejo de que *ninguém* deveria praticá-la, salvo médicos – e não quaisquer médicos. Apesar da demora, essa questão permeou importantes discussões travadas nos círculos psicanalíticos desde então. No fundo do armário dos institutos de formação, está “a história que a história não conta”, marcada por uma lógica de engavetamento e que diz respeito a um particular critério de (não) seleção de candidatos: a homossexualidade dos postulantes.

Numa pesquisa histórica por meio de códigos de procedimento, artigos, revistas e depoimentos, Lucas Bulamah (2014) buscou investigar o porquê de, durante anos, ter se praticado tacitamente uma norma de proscrição da homossexualidade masculina nas sociedades filiadas à Associação Psicanalítica Internacional (IPA), nos países em que está presente. O autor aponta que a primeira divisão entre os membros da IPA acerca dessa questão se deu em 1921, quando os psicanalistas vienenses, representados por O. Rank e

Freud, separaram-se dos berlinenses, apoiados por E. Jones e K. Abraham, quanto à possibilidade de candidatos homossexuais serem admitidos na formação em psicanálise:

Enquanto Rank reivindicava uma despenalização da homossexualidade e a possibilidade de sujeitos homossexuais se tornarem psicanalistas, Jones declarava que, aos olhos do mundo, a homossexualidade seria um crime repugnante. Desejoso de normalizar a IPA e de limpá-la de qualquer membro que pudesse ser atacado com respeito à sua sexualidade, ele instaurou assim uma regra não escrita que permaneceu em vigência durante quase oitenta anos. (Ayouch & Bulamah, 2013, p. 116)

Ao longo desses anos, figuras importantes do movimento psicanalítico endossaram essa posição contrária à entrada de homossexuais nos institutos de formação, com base no discurso médico-psiquiátrico vigente desde meados do século XIX, que assimilava as sexualidades periféricas a quadros de aberração sexual, figuras de uma concepção patologizante da sexualidade. Como sublinha Foucault (1976/1988, 1979/1998), esse discurso produziu uma entomologia das diferentes espécies do que se considerava como aberração sexual, levando a práticas discriminatórias e segregacionistas daqueles que não se adequavam à norma vigente – desde então e até hoje.

Em consequência da “limpeza” pretendida por Jones, nas várias sociedades da IPA na Europa, nos Estados Unidos e na América Latina, candidatos homossexuais eram vistos como doentes, e rejeitados se fossem assumidamente *gays*, ou impossibilitados de realizar uma análise didática se, durante o processo seletivo,

sua homossexualidade fosse revelada (Ayouch & Bulamah, 2013) – sem falar na ideia de que deveriam ser “curados” por meio da orientação para a heterossexualidade. É impactante pensar em como parte do movimento psicanalítico desconsiderou uma das mais importantes contribuições do arcabouço teórico-clínico freudiano, que desde seu nascimento redefiniu completamente a sexualidade, desvinculando-a da sua limitação a uma cis-hétero-normatividade com objetivos reprodutivos e provocando significativo abalo na estrutura moral vigente em sua época.

Ao desconstruir uma série de preceitos consolidados em relação à sexualidade – seja pela importância concedida à fantasia em relação à factualidade; seja pela postulação de um sistema inconsciente que desconhece valores morais, e cujos impulsos e desejos são alheios às barreiras para sua satisfação; seja pela definição da pulsão sexual como contingente, anárquica, plural e parcial, cujos objetos são caracterizados pela sua variabilidade; seja pela definição de sua dimensão perversamente polimorfa como algo que faz parte do processo normal da organização da sexualidade infantil – a “descoberta” freudiana veio revolucionar a compreensão da subjetividade humana, cuja constituição psíquica não pode ser separada da psicosexualidade socioculturalmente construída. A subversão que o discurso psicanalítico evidencia, em seu rompimento com o discurso médico-psiquiátrico do século XIX, é que é a singularidade de uma história – em suas fixações e regressões, transgressões e limites –, e não uma suposta natureza, que organiza a sexualidade (Vale & Cardoso, 2021).

Nesse sentido, toda sexualidade é construída e precisa ser perlaborada, seja ela heteronormativa ou parte da miríade LGBTQIA+. A tese freudiana a respeito da sexualidade “introduziu a homossexualidade num universal da sexualidade humana e a humanizou, renunciando progressivamente a fazer dela uma disposição inata ou natural, isto é, biológica, ou então uma cultura, a fim de concebê-la como

uma escolha psíquica inconsciente” (Roudinesco & Plon, 1998, p. 352).

Enquanto escolha psíquica inconsciente, não admite cura, pois não se configura como doença. Entretanto, o discurso psiquiátrico via na homossexualidade “uma anomalia psíquica, mental ou de natureza constitucional, um distúrbio da identidade ou da personalidade que podia chegar à psicose e que, não raro, conduzia ao suicídio” (Roudinesco & Plon, 1998, p. 351). Abandonando a subversão da tese freudiana a respeito da sexualidade, seus herdeiros na IPA aderiram ao discurso médico-psiquiátrico que patologizava uma série de modos de ser: “Para não ser acusada de discriminação, a direção da IPA não editou nenhuma regra escrita sobre esse assunto, mas suas sociedades evitaram, no mundo inteiro, integrar em suas fileiras candidatos que fossem oficialmente homossexuais” (Roudinesco & Plon, 1998, p. 353).

As instituições psiquiátricas e as sociedades psicanalíticas norte-americanas, por um lado, e a fundação do movimento laciano, por outro, tiveram notável papel nessa discussão a respeito da proscrição dos candidatos homossexuais à formação. As primeiras, por entabularem uma contestação institucional dessa regra não escrita vinculada à patologização da sexualidade, diretamente influenciada, desde os anos 1960, pelos movimentos ativistas *gays* e lésbicos de liberação, processo que levou à retirada da categoria nosológica da homossexualidade do Manual Diagnóstico e Estatístico de Transtornos Mentais (DSM/ APA) em 1974 e da Classificação Internacional de Doenças (CID/OMS) em 1990.<sup>1</sup> Já no que concerne ao movimento laciano, ao fundar a École Freudienne de Paris em 1964, J. Lacan rompeu radicalmente com a perseguição

1. A homossexualidade foi retirada da CID em 17 de maio de 1990, deixando de ser categorizada como patologia, enquanto a transexualidade (transtornos de identidade de gênero) só deixou de ser classificada como doença pela OMS em junho de 2018, passando a ser chamada de *incongruência de gênero*, inserida no capítulo sobre saúde sexual.

\* Membro provisório da Sociedade Brasileira de Psicanálise do Rio de Janeiro.

dirigida contra os homossexuais pela IPA, não apenas aceitando analisá-los, sem procurar reeducá-los ou orientá-los, como também aceitando que se tornassem psicanalistas e didatas, se assim o desejassem – retomando a disposição freudiana.

Em face da pressão internacional desses atores políticos e de parte de seus membros que não endossava tal regra discriminatória, a IPA foi instada a se posicionar de outra maneira diante da questão. Após uma discussão no XLI Congresso Internacional de Psicanálise, em Santiago (Chile), em 1999, foi aprovado um texto editado nos anos seguintes que estipulava:

A IPA se opõe a qualquer discriminação contra qualquer pessoa com base em gênero, origem étnica, crença religiosa ou orientação homossexual. A seleção de candidatos para o treinamento psicanalítico deve ser feita somente em bases diretamente relacionadas à capacidade de aprender e atuar como psicanalista. Ademais, é esperado que o mesmo padrão seja usado na indicação e promoção de membros de posições educacionais, incluindo analistas didatas e supervisores. (Roughton, 2003, citado por Ayouch & Bulamah, 2013, p. 118)

Não é possível negar que, desde então, esforços estão sendo feitos pelas instituições psicanalíticas internacionais a que nos vinculamos para promover uma formação mais colorida e plural – seja criando comitês de estudos de diversidade sexual e de gênero, seja fomentando o acesso à análise didática e a inclusão na formação de outras camadas populacionais. Mas ainda é pouco.

Uma regra escrita não muda uma cultura e uma prática LGBTfóbica enraizadas em preconceitos, pelo menos não imediatamente. É preciso mudar a perspectiva: não se trata de estudar alguns comportamentos LGBTQIA+ considerados como patológicos, mas de abordar as razões socioculturais e políticas que levaram a considerar esta ou aquela sexualidade como desviadas. É preciso inserir na formação toda uma série de autores e estudos que (re)pensem a constituição da subjetividade em sua indissociabilidade da se-

xualidade, reafirmando o compromisso freudiano com um saber subversivo e progressista. É preciso investir em práticas de não silenciamento da alteridade e da diferença, descobrindo quais corpos e desejos se escondem nos armários das instituições psicanalíticas. É preciso fazer trabalhar essas questões sempre e cada vez mais, desnaturalizando categorias e conceitos empoeirados em proveito da valorização da multiplicidade e da infinita capacidade de transformação das subjetividades. Ainda há muito passado pela frente. O caminho é a TRANSformação.

### Referências

- Ayouch, T. & Bulamah, L. C. (2013). A homossexualidade dos analistas: história, política e metapsicologia. *Percurso*, 51, 115-126.
- Bulamah, L. C. (2014). *História de uma regra não escrita: a proscrição da homossexualidade masculina no movimento psicanalítico* [Dissertação de mestrado]. Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo.
- Foucault, M. (1988). *História da sexualidade 1: a vontade de saber* (M. T. C. Albuquerque & J. A. G. Albuquerque, trad.). Graal. (Trabalho original publicado em 1976)
- Foucault, M. (1998). Sobre a história da sexualidade. Em M. Foucault, *Microfísica do poder* (R. Machado, trad., pp. 243-276). Graal. (Trabalho original publicado em 1979)
- Freud, S. (2010). O início do tratamento. Em S. Freud, *Obras completas* (P. C. Souza, trad., vol. 10, pp. 163-192). Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1913)
- Freud, S. (2014). A questão da análise leiga: diálogo com um interlocutor imparcial. Em S. Freud, *Obras completas* (P. C. Souza, trad., vol. 17, pp. 124-217). Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1926)
- Freud, S. (2016). Psicoterapia. Em S. Freud, *Obras completas* (P. C. Souza, trad., vol. 6, pp. 331-347). Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1905)
- Roudinesco, E. & Plon, M. (1998). *Dicionário de psicanálise* (V. Ribeiro & L. Magalhães, trad.). Jorge Zahar.
- Vale, A. L. A. & Cardoso, M. R. (2021). Pecado, crime e patologia: produções discursivas acerca da perversão. *Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental*, 24(4), 682-705. <https://doi.org/jjnh>

Calibán -  
RLP, 21(1),  
151-153  
2023

Silvia R. Acosta\*

## Psicanálise: *Scientia sexualis* ou *ars erotica*?

A pergunta acerca do lugar reservado para a psicanálise na polaridade entre *scientia sexualis* e *ars erotica* abre uma linha de reflexão a respeito das críticas de Foucault às ideias freudianas sobre a sexualidade e sobre a própria prática da análise e seus interesses.

Muito se escreveu quanto à relação de Foucault com a psicanálise. Numa e noutra direção, ambos os campos discursivos – filosófico e psicanalítico – estabeleceram pontes com maior ou menor coincidência.

Embora os textos de Foucault sobre a história da loucura (1961/2021) parecessem prever uma relação harmoniosa, *Vigiar e punir* (1975/1990) e *O uso dos prazeres* (1984/1993) marcam o fim dessa convivência amistosa e inauguram uma etapa de fortes críticas. Foucault situa a psicanálise nos rituais de confissão, nas tecnologias de dominação do sujeito. Seus textos giram em torno de uma estética da existência e, nesse sentido, a psicanálise é designada – pelo filósofo – como uma tecnologia que impõe ao sujeito uma concepção necessariamente restritiva. Para isso, se baseia na hipótese freudiana sobre os mecanismos inconscientes de repressão no processo constitutivo da sexualidade.

No primeiro volume de *História da sexualidade* (1976/2008), Foucault afirma que a modernidade teria imposto uma estrita repressão à sexualidade e, ao questionar a “hipótese repressiva”, confronta a psicanálise e as ideias de Marcuse. A partir de seu olhar sobre o caráter histórico da sexualidade, Foucault não só se

afasta de uma definição essencialista, mas também afirma que o “dispositivo da sexualidade” é a organização de uma rede de componentes heterogêneos com a função estratégica de sujeição do indivíduo e do grupo. Para o filósofo, esse dispositivo não é apenas uma trama discursiva, é a “própria produção da sexualidade” (p. 101). Não se refere às regulações sociais e morais, não se refere à materialidade biológica, não se refere ao sexo; antes, revela uma nova economia do poder para acessar, “ao mesmo tempo, a vida do corpo e a vida da espécie. [...] como matriz das disciplinas e como princípio das regulações” (p. 138). Nesse sentido, o autor observa: “A história do dispositivo de sexualidade, assim como se desenvolveu a partir da época clássica, pode valer como arqueologia da psicanálise”<sup>1</sup> (p. 125).

Assim, a psicanálise fica situada como elemento-chave para encontrar uma verdade última do sujeito na interpretação de seu desejo e na aceitação da lei que o rege. A confissão é o método para acessar a verdade do sexo e, portanto, “uma forma de poder-saber rigorosamente oposta à arte das iniciações e ao segredo magistral”<sup>2</sup> (p. 58), ou seja, o método confessional se opõe a uma *ars erotica* e a substitui.

1. N. do T.: tradução de M. T. C. Albuquerque e J. A. G. Albuquerque. A tradução das citações está nas pp. 100, 137 e 122 de: Foucault, M. (1988). *História da sexualidade, 1: a vontade de saber*. Graal. (Trabalho original publicado em 1976)

2. N. do T.: tradução de M. T. C. Albuquerque e J. A. G. Albuquerque. A tradução da citação está nas pp. 57-58 de: Foucault, M. (1988). *História da sexualidade, 1: a vontade de saber*. Graal. (Trabalho original publicado em 1976)

\* Asociación Psicoanalítica Argentina e Sociedade Portuguesa de Psicanálise.

Foucault constrói a arquitetura de sua argumentação a partir de certos princípios que fazem a *verdade do sexo* ficar ligada às intenções e lógicas da ciência – *scientia sexualis* – por meio da confissão: a codificação clínica do “fazer falar”, um postulado geral e difuso sobre a causalidade, o princípio de uma latência intrínseca à sexualidade, um método de interpretação e a submissão à medicalização dos efeitos da confissão (pp. 65-68). Essa estrutura parece feita sob medida para a psicanálise, diz o filósofo, e, pela analogia entre o “fazer falar” e um ato confessional, a possibilidade de ser pensada como *ars erotica* fica bloqueada para a psicanálise.

No entanto, nas próprias reflexões de Foucault sobre a *scientia sexualis*, podemos entrever uma saída. Ele escreve: “Essa produção de verdade, mesmo intimidada pelo modelo científico, talvez tenha multiplicado, intensificado e até criado seus prazeres intrínsecos”<sup>3</sup> (p. 71).

Seria possível inferir que o autor se pergunta se esse exercício de subjetivação não teria promovido a criação de um novo prazer? O prazer da análise? Ou seja, um dos efeitos da análise é a produção do prazer próprio de sua práxis, inserindo essa prática numa nova economia erótica.

Se for isso, a psicanálise poderá livrar-se de sua condenação como participante necessário da discursividade científica e situar-se como opção contemporânea do que Foucault (1981-1982/2002) denominou *cuidado de si*: um convite para o sujeito empreender uma relação com a verdade capaz de implicar seu próprio ser, não mais como autorrevelação obediente, mas como produção de uma verdade enunciativa, no ato de dizer diante de outro, em que o sujeito anterior se perde e se reorganiza mediante a enunciação.



View of the exhibition "Cinq": Histoires vraies 1988-2018, 2019" at Musée Grobet-Labadié, Marseille, 2019. Photographer: Kleinefenn 2019 © Sophie Calle / ADAGP, Paris 2023. Courtesy Perrotin

3. N. do T.: tradução de M. T. C. Albuquerque e J. A. G. Albuquerque. A tradução da citação está na p. 69 de: Foucault, M. (1988). *História da sexualidade, 1: a vontade de saber*. Graal. (Trabalho original publicado em 1976)

A diferença radical se relaciona ao signifi-  
ficante *confissão*. Já não se trata, então, de um  
exercício em que o sujeito desvela seus segre-  
dos em face de categorias normalizadoras, mas  
de uma prática que oferece ao sujeito um exer-  
cício autorreflexivo pelo qual – a partir de sua  
posição prévia e enquanto determinado por  
suas moções inconscientes – possa buscar um  
caminho de emancipação. A enunciação como  
efeito subjetivante e criador.

Pensar a prática analítica fora de uma *scien-  
tia sexualis* se baseia naquilo que para o próprio  
Freud (1916-1917/2006a) seria um dos efeitos  
do tratamento analítico: a organização de uma  
nova economia libidinal. Se o fundamental da  
prática psicanalítica se refere a um reposicio-  
namento do sujeito em relação à dimensão do  
*eros* e *pathos*, a psicanálise se aproxima mais de  
uma *ars erotica* contemporânea do que de uma  
ciência que regula o desejo?

O discurso freudiano sobre a sexualidade  
pode ser concebido como uma forma contem-  
porânea de *ars erotica*, visto que Freud, num  
texto inicial como *Três ensaios sobre a teoria  
da sexualidade* (1905/2006b), apresenta o cor-  
po como uma superfície corporal disponível  
para uma experiência de prazer, desarticulan-  
do a sexualidade da genitalidade. Assim,  
se a identidade sexual é entendida como algo  
além da biologia, também oferece ao sujeito  
um ponto de fuga no que se refere à sujeição  
disciplinadora.

Para Freud, o vínculo entre prazer e  
sexualidade seria constitutivo do relativismo  
da soberania do eu. Essa nova relação do sujei-  
to com a dimensão da satisfação (e para *além*  
dela) é uma das direções do trabalho analítico.  
O reconhecimento do inconsciente mediado  
pela interpretação do desejo não é um traba-  
lho que procura desvendar para o sujeito a  
verdade sobre quem ele é, mas o convida a se  
confrontar com uma busca por satisfação que,  
a cada vez que surge, abala o Eu e seus fun-  
damentos, as identificações que o sustentam,  
incluindo aquelas imposições e preceitos iden-  
titários que o normalizam e tentam adequá-lo

a uma sociedade “de segurança” (Foucault,  
1977-1978/2006).

A psicanálise pode dar conta de sua diver-  
gência quanto à normalização do desejo? Em  
teoria, sim; na escuta, na práxis, esperamos  
que sempre. A psicanálise é um campo teó-  
rico, um campo epistêmico e uma epistemo-  
logia encarnados no analista, que desenvolve  
sua escuta a partir de uma posição singular.  
A pergunta, então, poderia ser: somos ca-  
pazes de formular uma ética dos atos e de seu  
prazer que leve em conta o prazer do outro? É  
possível integrar o prazer do outro em nosso  
próprio prazer, sem que seja necessário se re-  
ferir a uma lei ou a qualquer outra obrigação?

## Referências

- Foucault, M. (1990). *Vigilar y castigar*. Siglo XXI. (Traba-  
lho original publicado em 1975)
- Foucault, M. (1993). *Historia de la sexualidad, 2: el uso  
de los placeres*. Siglo XXI. (Trabalho original  
publicado em 1984)
- Foucault, M. (2002). *La hermenéutica del sujeto: curso en  
el Collège de France (1981-1982)*. Fondo de  
Cultura Económica. (Trabalho original publi-  
cado em 1981-1982)
- Foucault, M. (2006). *Seguridad, territorio, población*. Fon-  
do de Cultura Económica. (Trabalho original  
publicado em 1977-1978)
- Foucault, M. (2008). *Historia de la sexualidad, 1: la vo-  
luntad de saber*. Siglo XXI. (Trabalho original  
publicado em 1976)
- Foucault, M. (2021). *Historia de la locura en la época clá-  
sica*. Fondo de Cultura Económica. (Trabalho  
original publicado em 1961)
- Freud, S. (2006a). Conferencias de introducción al psico-  
análisis (parte 3). Em S. Freud, *Obras completas*  
(J. L. Etcheverry, trad., vol. 16). Amorrortu.  
(Trabalho original publicado em 1916-1917)
- Freud, S. (2006b). Tres ensayos de teoría sexual. Em S.  
Freud, *Obras completas* (J. L. Etcheverry, trad.,  
vol. 7, pp. 109-224). Amorrortu. (Trabalho ori-  
ginal publicado em 1905)

Tradução do espanhol: Ricardo Duarte

## Diversidade e dissidências sexuais e de gênero: Desafios para a psicanálise na contemporaneidade\*\*

A diversidade de expressões do desejo e das práticas sexuais dos sujeitos, bem como de suas identificações e expressões de gênero, manifesta-se de forma incontestável na contemporaneidade. Este tempo – segundo muitas leituras, de pós-modernidade – alude a um mundo globalizado e conectado, ao esgotamento de modelos únicos e a um grande avanço da biotecnologia. É um tempo de diversidade, pluralidade e também de fragmentação, características não hegemônicas nas culturas e subculturas.

Para além da diversidade de expressões na esfera da sexualidade e do gênero, constatamos sua publicização e politização. As identificações e expressões não convencionais, ou seja, as que se distanciam de formas heterocisnormativas, nomeadas de dissidências pelos estudos/movimentos *queer*, são alvo de todo tipo de violência, que recai diferentemente sobre os sujeitos, conforme a classe social, o gênero e a raça/etnia. Esses estudos e movimentos questionam a heterocisnormatividade, o binarismo sexual e de gênero e as identidades fixas, afirmando a fluidez e o trânsito

delas (Judith Butler, 1998/2019; Paul Preciado, 2003/2019b; Sara Salih, 2015).<sup>1</sup> Nesse item, tensionam com setores de movimentos LGB-TQIA+ que sustentam suas identidades estáveis com orgulho.

Cabe destacar o testemunho de jovens *youtubers* que falam livremente sobre aceitação e rejeição familiar pelas vivências dissidentes de sexualidade e gênero, e sobre seus processos de transição de gênero. Também compartilham suas conquistas e denunciam as violências sofridas no cotidiano. Seus canais têm milhares de inscritos e de visualizações, sendo um fenômeno que demanda escuta e reflexão de psicanalistas.

Na atualidade, consideramos que a questão central se refere menos à sexualidade/escolha de objeto e mais ao gênero/identidade. Na esfera da sexualidade, as inovações científico-tecnológicas contribuíram para a separação entre sexualidade e reprodução – via difusão de métodos contraceptivos e tecnologias de reprodução humana assistida. Na esfera do gênero, as inovações também foram fundamentais, abrindo oportunidades de transição/redesignação de gênero. Em ambas as esferas, ampliaram-se as possibilidades de escolha dos sujeitos.

E o que a psicanálise diz sobre essas questões? As teses psicanalíticas sobre sexualidade elaboradas por Sigmund Freud (1905/2016) – caráter perverso-polimorfo, plasticidade dos

objetos de desejo, constituição e fantasmáticas bissexuais dos sujeitos – permitem uma fértil interlocução com as múltiplas e diversas expressões de desejo e de práticas sexuais. Isso, no entanto, não eximiu a disciplina e a prática psicanalítica do cometimento de violências, entre elas a não aceitação de pessoas assumidamente homossexuais para a formação em psicanálise, praticada por instituições vinculadas à Associação Psicanalítica Internacional (IPA) durante muitos anos.

A situação é outra no que concerne às identidades e expressões de gênero. Freud (1923/2011) formulou a noção de bissexualidade psíquica, tanto em termos de identificação quanto de escolha objetal, observando que, no processo de desenvolvimento, haveria a tendência de afirmação de um elemento, feminino ou masculino, e o recalçamento do outro, e nessa medida ambos estariam presentes. Entretanto, a categoria da diferença sexual, historicamente construída na passagem do século XVIII para o XIX, passou a ser uma forte referência para a psicanálise. Leticia Glocer Fiorini (2017) vem apontando a necessidade de revisão dessa categoria – considerada por muitos como condição para a entrada em um mundo simbólico –, na medida em que não possibilita compreender a formação das subjetividades sexuadas na atualidade, além de ser redutora da noção de diferença.

Os estudos sobre transexualidades na psicanálise emergiram a partir da segunda metade do século XX, e a temática vem ganhando espaço na atualidade. Thamy Ayouch (2015) e Eduardo Leal Cunha (2016, 2021) utilizam o termo *transidentidades* em substituição a *transexualidades*, como forma de distanciamento da visão médica, binária e patologizante, e de inserção de uma plasticidade psíquica em identificações provisórias. Os autores citados, bem como Lucas Bulamah e Daniel Kupermann (2016), realizaram estudos sobre a produção e a clínica psicanalítica das transexualidades, tanto aquela vinculada à IPA quanto a de feição lacaniana, e constataram a com-

preensão do fenômeno predominantemente como da ordem da perversão e da psicose. José Stona e Andrea Ferrari (2020) concentram-se na produção lacaniana, tanto de psicanalistas antigos como da atualidade, e verificaram igualmente a tônica da patologização do fenômeno e a manifestação de violência transfóbica por parte de psicanalistas. Os estudos apontam, entretanto, a existência de outras perspectivas, as quais, muitas vezes em diálogo com diversos saberes, buscam pensar essas expressões não como patologias, e sim como possibilidades de subjetivação.

Para a expansão das possibilidades de subjetivação, contribuem os movimentos feministas e LGBTQIA+, desde os anos 60 do século passado, e os movimentos *queer*, desde os anos 90, com a conquista de direitos em muitos países, embora em outros as vivências homossexuais e trans ainda sejam criminalizadas. Contribui também o conhecimento científico, que vem contestando a conversão de homossexualidades, transexualidades e travestilidades – apesar de existirem inúmeras iniciativas de conversão em curso, basicamente de cunho religioso – e promovendo a *despatologização oficial dessas expressões* (Almira Rodrigues, 2019-2020).

Por fim, gostaria de falar especificamente das automeadas identidades de *gênero não binário* e *pansexual*, que se expandem crescentemente entre as pessoas jovens. O termo *gênero não binário* se refere a pessoas que não se identificam minimamente, totalmente ou exclusivamente como do gênero feminino ou masculino – gênero neutro, fluido, intergênero, poligênero, agênero, entre outros. Alguns países introduziram termos como *outro*, *neutro* e *diverso* em documentos oficiais para identificar pessoas que se apresentam como *não binárias*, conforme reportagem de Jana Sampaio, Sofia Cerqueira e Duda Barros (2021). O movimento da não binariedade tem expressão linguística, e a linguagem neutra vem ganhando adeptos, paralelamente a inúmeras resistências e contestações. A pansexualidade, por

\* Sociedade de Psicanálise de Brasília.

\*\* Este artigo considera algumas ideias apresentadas oralmente no XXVIII Congresso Brasileiro de Psicanálise, *Laços: o eu e o mundo*, realizado *on-line*, de 23 a 26 de março de 2022. A apresentação da autora aconteceu na mesa-redonda “Expressões de sexualidades e de identificações de gênero: contexto sociocultural e clínico”, no dia 26, compartilhada com Cândida Sé Holovko e Jurenice Picado Alvares, ambas da Sociedade Brasileira de Psicanálise de São Paulo, e coordenada por Regina Murat, da Sociedade Brasileira de Psicanálise do Rio de Janeiro.

1. Optamos por indicar os prenomes de autoras e autores no corpo do texto para um registro de gênero, dado que as normas de referência não possibilitam essa identificação.

sua vez, alude ao desejo e à atração sexual dirigidos a pessoas independentemente do gênero e do sexo/corpo, ou seja, os sujeitos sustentam que não há, de início, um desejo pré-orientado, e redefinem seus valores para vivenciar diversas interações afetivo-sexuais.

Sobre esse questionamento radical da categoria da diferença sexual, Paul Preciado (2019a) observa que a epistemologia binária e hierárquica está em crise desde os anos 40 do século XX, tanto pelo questionamento dos movimentos quanto pelo desenvolvimento de novos dados científicos. Indícios de uma mutação para uma nova epistemologia seriam as mudanças no âmbito das sexualidades, das representações e identidades de gênero, das relações amorosas, das parentalidades e configurações familiares (Almira Rodrigues & Carolina Campos, 2021).

Entre outras singularidades e possibilidades, podemos pensar que as pessoas que vivenciam a não binariedade e a pansexualidade buscam desconstruir conteúdos previamente associados aos corpos. Elas, eles e *elus* estão experimentando identidades e desejos próprios, contingentes, migrantes, plurais, e enfrentando dogmas e tradições de seu tempo; estão abrindo espaços para se subjetivar de forma mais livre, autônoma e criativa, e paralelamente reivindicando reconhecimento social. Cabe à psicanálise e aos psicanalistas o desafio de escutar com abertura e sem preconceitos essas pessoas que procuram ser si mesmas, bem como dialogar com sujeitos coletivos e com outras disciplinas do conhecimento, visando ampliar horizontes e sua função social.

## Referências

- Ayouch, T. (2015). Da transexualidade às transidentidades: psicanálise e gêneros plurais. *Percurso*, 54, 23-32. <https://bit.ly/3WfUdYr>
- Bulamah, L. C. & Kupermann, D. (2016). A psicanálise e a clínica de pacientes transexuais. *Periódicus*, 1(5), 73-86. <https://doi.org/jjnc>

- Butler, J. (2019). Atos performáticos e a formação dos gêneros: um ensaio sobre fenomenologia e teoria feminista. Em H. B. Hollanda (org.), *Pensamento feminista: conceitos fundamentais* (pp. 213-230). Bazar do Tempo. (Trabalho original publicado em 1998)
- Cunha, E. L. (2016). A psicanálise e o perigo trans (ou: por que psicanalistas têm medo de travestis?). *Periódicus*, 1(5), 7-22. <https://doi.org/jjnd>
- Cunha, E. L. (2021). *O que aprender com as transidentidades: psicanálise, gênero e política*. Criação Humana.
- Freud, S. (2011). O eu e o id. Em S. Freud, *Obras completas* (P. C. Souza, trad., vol. 16, pp. 13-74). Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1923)
- Freud, S. (2016). Três ensaios sobre a teoria da sexualidade. Em S. Freud, *Obras completas* (P. C. Souza, trad., vol. 6, pp. 13-172). Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1905)
- Glocher Fiorini, L. (2017). Alteridad y diferencia(s). *Psicanálise: Revista de Psicanálise da Sociedade Psicanalítica de Porto Alegre*, 19(2), 95-108.
- Preciado, P. B. (2019a). Um apartamento em Urano (C. Q. Kushnir & P. S. Souza Jr., trad.). *Lacuna: Uma Revista de Psicanálise*, 8, 12. <https://bit.ly/3FqYsun>
- Preciado, P. B. (2019b). Multidões queer: notas para uma política dos “anormais”. Em H. B. Hollanda (org.), *Pensamento feminista: conceitos fundamentais* (pp. 421-430). Bazar do Tempo. (Trabalho original publicado em 2003)
- Rodrigues, A. C. C. (2019-2020). Psicanálise, despatologização e subjetivação: corpos, sexualidades e gêneros. *Alter: Revista de Estudos Psicanalíticos*, 36(1-2), 181-200. <https://bit.ly/3TN8RVC>
- Rodrigues, A. C. C. & Campos, C. P. S. (2021). Subjetividades contemporâneas: sexualidades, gêneros, parentalidades, famílias. *Bergasse 19: Revista de Psicanálise da Sociedade Brasileira de Psicanálise de Ribeirão Preto*, 11(1), 102-115.
- Salih, S. (2015). *Judith Butler e a teoria queer* (G. L. Louro, trad.). Autêntica.
- Sampaio, J., Cerqueira, S. & Barros, D. M. (2021, 25 de junho). Nem ele nem ela: os não binários ganham espaço e voz na sociedade. Veja. <https://bit.ly/3zu3jXX>
- Stona, J. & Ferrari, A. G. (2020). Transfobias psicanalíticas. *Revista Subjetividades*, 20(1). <https://doi.org/jjnf>

Calibán -  
RLP, 21(1),  
157-159  
2023

Mariana Pombo\*

## Mutação da diferença sexual: Mutação da psicanálise?

*Hoje, para vocês psicanalistas, é mais importante escutar as vozes dos corpos excluídos pelo regime patriarco-colonial que reler Freud e Lacan. [...] Chegou a hora de tirar os divãs do lugar e de coletivizar a palavra, de politizar os corpos, de desbinarizar a sexualidade e de descolonizar o inconsciente.<sup>1</sup>*  
Preciado, 2020

A frase acima, que nos provoca e convoca, é do filósofo queer Paul B. Preciado (2020, p. 23), que, após realizar, em 2019, uma famosa conferência na École de la Cause Freudienne, publicou um livro com o texto completo de sua fala, endereçado diretamente a nós, psicanalistas, com o título traduzido *Eu sou o monstro que vos fala*. Pelo título, já se antecipa a denúncia do autor: muitos psicanalistas, por ainda compreenderem os variados processos de subjetivação e sexuação tendo como referência a “jaula” da diferença sexual, acabam aprisionando pessoas trans e não binárias, como ele, em outra jaula, a da monstruosidade.

Tanto a conferência como o livro de Preciado têm grande importância no campo de críticas e denúncias feitas à psicanálise pelos estudos feministas, de gênero e *queer*, mas não inauguram esse campo. Muito pelo contrário, antes dele, outras autoras, como Gayle Rubin (1975/2017), Judith Butler (1990/2013; 1993/2019) e Luce Irigaray (1977/2017), para citar apenas três, já apontavam marcas patriar-

cais, coloniais e cisheteronormativas na teoria psicanalítica, sobretudo em Freud e em Lacan.

A centralidade do falo e do complexo de Édipo para a compreensão dos sujeitos e de suas identificações e sexualidades; os pares binários e hierárquicos homem x mulher, masculino x feminino, função paterna x função materna; as representações do feminino (seja como falta na noção freudiana de inveja do pênis, seja como excesso, no gozo não todo fálico concebido por Lacan) são alguns dos pontos criticados pelos estudiosos *queer* e feministas por reafirmarem relações e posições relativas a sexo e gênero inscritas em uma época histórica específica (patriarcal e machista) e já em franco processo de transformação. Daí, inclusive, Preciado (2020) chamar a psicanálise de ciência do inconsciente patriarco-colonial ou de teoria do inconsciente da diferença sexual.

Ao afirmar que a psicanálise é uma teoria do inconsciente da diferença sexual, Preciado traz à tona um alerta fundamental: o de que a psicanálise, de modo majoritário, continua tratando a diferença sexual, ou seja, a divisão binária e hierárquica entre os sexos feminino e masculino, como um *sine qua non* da subjetivação, da alteridade e do pensamento – como defende, por exemplo, Françoise Héritier (1996) –, como uma estrutura universal, a-histórica e, portanto, imutável. Ou ainda, nos ter-

\* Psicanalista, membro do Espaço Brasileiro de Estudos Psicanalíticos (Rio de Janeiro) e professora do Departamento de Psicologia e do Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro.



mos críticos do psicanalista Thamy Ayouch (2019), como “bússola do sexo”, isto é, como um operador psíquico atemporal, articulado frequentemente a uma suposta evidência anatômica.

O alerta é fundamental, porque expressa a preocupação, política e clínica, com os efeitos violentos e patologizantes, sobre os sujeitos dissidentes sexuais e de gênero, de discursos que sustentam a epistemologia da diferença sexual como ferramenta teórica imperativa e inalterável da psicanálise. Se o falo, o Nome-do-pai, o Édipo são tidos como normas (heterossexuais, binárias, patriarcais) de subjetivação indispensáveis, que conduziriam a posições definitivas de identificação e desejo, quem não se conforma ou transgride essas normas, quem não assume as posições sexuais “previstas”, é considerado como abjeto, não humano.

Se, ao contrário, a diferença sexual for compreendida como epistemologia, paradigma ou dispositivo histórico, no sentido que Foucault (1976/2013) imprime à noção de dispositivo de sexualidade, podemos enfocar a sua dimensão de contingência ou de performatividade (Butler, 1990/2013) – de tanto performarmos masculinidade e feminilidade, produzimos a ficção de que existem dois gêneros e dois sexos com atributos específicos. E podemos, sobretudo, acolher a possibilidade, e mesmo a necessidade, de essa epistemologia mudar.

Para Preciado (2008/2018; 2020), a mutação da diferença sexual já está ocorrendo desde os anos 1950, acompanhando as transformações dos corpos, das práticas sexuais, do gênero, da reprodução e do exercício da parentalidade, que evidenciam a insuficiência do quadro epistemológico binário. Desse modo, enquanto Thomas Laqueur (1992/2001) localiza nos séculos XVIII e XIX a passagem de um regime do sexo único ao paradigma da diferença sexual – quando, pela primeira vez, foi estabelecida a existência de dois sexos com diferenças irreduzíveis entre

eles –, Preciado vislumbra, hoje, o horizonte de uma nova transição, dessa vez em direção a uma epistemologia não binária, multiforme, na qual a diferença sexual perca o posto de “a diferença das diferenças” e abra espaço para uma multiplicidade de diferenças.

Além de sinalizar a mutação em curso, Preciado (2020) faz um convite *queer* à psicanálise: que, em vez de só relemos os “pais da psicanálise”, escutemos os mutantes, os monstros, para nos engajarmos em uma mutação da psicanálise à altura das transformações da cultura e dos sujeitos. Ou seja, em vez de recorrermos a categorias psicanalíticas historicamente datadas para enquadrar as dissidências sexuais e de gênero, ou para redefinir o que é diferença sexual, trata-se de trabalharmos no sentido inverso. É imprescindível ouvir as dissidências, acolher as provocações e as exigências de renovação que as novas experiências colocam e, então, questionar e repensar ferramentas teóricas reducionistas e patologizantes da psicanálise.

Esse trabalho inverso, de autocrítica e desconstrução, que Preciado nomeia de mutação da psicanálise, se aproxima do que Ayouch (2019) define como hibridação da psicanálise: uma psicanálise hibridada é uma psicanálise em conexão tanto com sua época histórica, como com outros discursos, sobretudo com os saberes minoritários (*queer*, trans, decoloniais, etc.) e, por isso, uma psicanálise em transformação permanente. “Portanto, a ‘diferença dos sexos’, que muitos/as analistas reivindicam como o começo e o fim da subjetivação, coloca-se como algo a questionar, redefinir, esclarecer e inscrever-se nas formações discursivas de cada época” (p. 17).

Apontando também para esse trabalho de desconstrução e entendendo a diferença sexual como uma formação do inconsciente – no sentido de que o assujeitamento à ordem sexuada mergulha suas raízes no inconsciente –, a psicanalista Sabine Prokhoris (2000) defende que a diferença sexual pode ser desfeita, como um sintoma. Sua propos-

ta é a de que, no lugar da diferença dos sexos, coloquemos em funcionamento outro dispositivo de sexualidade, o da vizinhança dos sexos, que dissolve as linhas de divisão definitiva entre mulher e homem e valoriza o sexual, entendido como potência intensiva, perverso-polimorfa (no sentido freudiano dos *Três ensaios*), fora de qualquer estruturação prévia. Nesse dispositivo, a experiência analítica pode oferecer um espaço que permita ao paciente revisar e renovar suas normas de existência, tornando-se ocasião para que sejam desfeitos os nós inconscientes que ordenam a sexuação de acordo com a diferença sexual e sejam inventadas novas lógicas e linguagens para a sexualidade<sup>1</sup>.

Aliás, a própria Butler (1997/2017; 2004/2012) aposta no inconsciente e na pulsão como conceitos potentes que abrem para improvisações e deslocamentos dentro do campo normativo e, assim, para a possibilidade de novas identificações e devires. Nessa mesma direção, Ayouch (2015) afirma que as formações do inconsciente indicam a hibridez e a fluidez do próprio psiquismo, que podem dissolver rigidezes em novos movimentos identificatórios. Desse modo, o engajamento dos psicanalistas na mutação da psicanálise, se abrindo a novas identificações com os saberes e modos de subjetivação minoritários, pode conduzir a experiências analíticas potentes, que favoreçam, elas também, o questionamento e a ressignificação das normas de gênero, em direção ao singular e a movimentos identificatórios inesperados – ou ainda, para retomar a citação de Preciado do início deste texto, à desbinarização da sexualidade e à descolonização do inconsciente.

## Referências

- Ayouch, T. (2015). *Psicanálise e homossexualidades: Teoria, clínica, biopolítica*. CVR.
- Ayouch, T. (2019). *Psicanálise e hibridez: Gênero, colonialidade, subjetivações*. Calligraphie.
- Butler, J. (2012). *Deshacer el género*. Paidós. (Trabalho original publicado em 2004).
- Butler, J. (2013). *Problemas de gênero: Feminismo e subversão de identidade*. Civilização Brasileira. (Trabalho original publicado em 1990).
- Butler, J. (2017). *A vida psíquica do poder: Teorias da sujeição*. Autêntica. (Trabalho original publicado em 1997).
- Butler, J. (2019). *Corpos que importam: Os limites discursivos do “sexo”*. N-1. (Trabalho original publicado em 1993).
- Foucault, M. (2013). *História da sexualidade 1: A vontade de saber*. Graal. (Trabalho original publicado em 1976).
- Freud, S. (1996). Três ensaios sobre a teoria da sexualidade. Em S. Freud, *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*, (vol. 7, pp. 119-229). Imago. (Trabalho original publicado em 1905).
- Héritier, F. (1996). *Masculin/Féminin I: La pensée de la différence*. Odile Jacob.
- Irigaray, L. (2017). *Este sexo que não é só um sexo*. Senac. (Trabalho original publicado em 1977).
- Laqueur, T. (2001). *Inventando o sexo: Corpo e gênero dos gregos a Freud*. Relume Dumará. (Trabalho original publicado em 1992).
- Pombo, M. (2021). *A diferença sexual em mutação: Subversões queer e psicanalíticas*. Calligraphie.
- Preciado, P. B. (2018). *Testo junkie: Sexo, drogas e biopolítica na era farmacopornográfica*. N-1. (Trabalho original publicado em 2008).
- Preciado, P. B. (2020). *Je suis un monstre qui vous parle*. Grasset.
- Prokhoris, S. (2000). *Le sexe prescrit: La différence sexuelle en question*. Flammarion.
- Rubin, G. (2017). O tráfico de mulheres. Em G. Rubin, *Políticas do sexo*. Ubu. (Trabalho original publicado em 1975).

1. Para um aprofundamento dessa e outras possibilidades subversivas propostas pela psicanálise, e também pela teoria *queer*, conferir Pombo (2021).

## LGBTQIAPN+ Transfobia: Os violentos laços do mundo com o eu trans\*\*

*Dos genitais amputados de Urano nasceu Afrodite, a deusa do amor...  
o que poderia sugerir que o amor vem da desconexão  
entre os órgãos genitais e o corpo,  
do deslocamento e da exteriorização da força genital.*  
Preciado, 2019

Estamos em guerra: uma guerra na Europa, que está mobilizando o mundo todo, seja pela ameaça nuclear, seja porque ocorre com países ricos, seja porque ameaça a economia mundial e brasileira, seja pela disputa do poder mundial. Por outro lado, convivemos com uma série de guerras em outras regiões do mundo que não recebem maiores destaques, mesmo acarretando uma grande destruição e deixando milhões de refugiados. Da mesma maneira, sem expressivas comoções estamos em guerra aqui mesmo em nosso país. Uma guerra disfarçada, escondida, negada, mas extremamente violenta. Estamos presenciando um verdadeiro genocídio contra a população negra, contra os povos originários, os indígenas, e contra a diversidade sexual e de gênero. São muitas as vezes que protestam contra a guerra na Europa, mas poucas as que se manifestam aqui nas nossas cruéis guerras locais.

Saliento aqui a guerra contra as pessoas não binárias, destacando como “os laços do mundo com o eu” dessas pessoas são cruéis,

violentos, assassinos e visam a sua aniquilação, ou seja, sua desaparecimento, mas também friso como essa população diversa consegue se organizar e se defender.

A violência contra a população trans, a transfobia, engloba diferentes graus de intensidade de agressão, culminando com o assassinato sistemático e frequente de pessoas transgênero, particularmente, no Brasil, o país que mata mais transexuais em todo o mundo, ao mesmo tempo em que é o país que mais consome pornografia trans.

Lembro-me de uma situação clínica em que fui procurado por um paciente há cerca de um ano, em plena pandemia. Quando nos conectamos pelo vídeo, vejo um rapaz de dezenove anos de idade, com um rabo de cavalo, com o nome João na tela. Explica que está ali por exigência de seus pais, para tentar se curar comigo de seus desejos de ser mulher. Fica bastante atento às minhas perguntas e intervenções, noto que vai se tranquilizando e podendo me contar a história de seus desejos. Na sessão seguinte, surpreendo-me quando no vídeo vejo um rapaz com os cabelos crespos soltos, com uma aparência bastante feminina e com o nome de Maria na sua tela. Explica que não sabia como eu ia tratá-lo na primeira

sessão, então se “cuidou”, mas viu que poderia falar comigo de sua transição para mulher. Estava com muitos conflitos com sua família que não aceitava sua transformação.

Sua atitude de cautela comigo, antes de se mostrar como mulher, foi perfeitamente compreensível em função dos violentos ataques que essa população sofre por parte de suas famílias, da sociedade e dos profissionais de saúde, incluindo os psicanalistas. Tudo isso está cada vez mais bem ilustrado pela mídia e pela cultura, através de livros, filmes, séries, depoimentos etc., cada vez mais em evidência.

Um bom exemplo disto é o excelente livro *O parque das irmãs magníficas* de Camila Sosa Villada (2019/2021), um romance autobiográfico que se passa em Córdoba, na Argentina. Camila descreve sua infância, sua transição para travesti, com todas as dificuldades que isso acarretava, bem como a necessidade de deixar de ser travesti para frequentar a Faculdade de Comunicação Social e Teatro, em Córdoba. O livro descreve as incontáveis dificuldades e violências sofridas pelas travestis, chegando mesmo ao assassinato. Violência essa que inicia em sua família, em suas palavras:

O medo tingia tudo, em minha casa. Não dependia do clima nem de uma circunstância em particular: o medo era o pai. Não teve polícia nem clientes nem crueldades que me atemorizaram mais que meu pai. Em honra à verdade, acredito que ele também sentia um medo pavoroso de mim. É possível que aí seja gestado o pranto das travestis: no terror mútuo entre o seu pai e sua cria travesti. A ferida se abre ao mundo, e as travestis choram. (p. 56)

Por outro lado, Camila também descreve uma cena do livro em que uma das travestis mais velhas, “Tia Encarna”, assume o papel de mãe e passa a cuidar delas. Inclusive, isso aparece bem representado quando Tia Encarna resolve cuidar de um bebê abandonado no parque para morrer. No entanto, esse cuidado de Tia Encarna não é suficiente e a pressão

da sociedade patriarcal, cada vez mais feroz em relação a elas, acaba por fazer as travestis abandonarem o parque e Tia Encarna decidir morrer com o bebê.

Na série televisiva *Pose*, ambientada nas décadas de oitenta e noventa, com a população LGBTQIA+ e latino-americana da cidade de Nova Iorque, aparece claramente como os jovens homossexuais e transgêneros foram maltratados por suas famílias, na maioria dos casos expulsos de casa pelos pais, mesmo sendo adolescentes. A série consiste no relato de uma rede de famílias conhecidas como “casas”, nas quais sempre existe uma mãe que cuida dessas pessoas abandonadas e rejeitadas que agora estão se prostituindo, traficando drogas, roubando ou pedindo esmolas. Novamente a violência contra essa população aparece com crueldade, chegando também ao assassinato.

Fica evidente nessas ilustrações a enorme transfobia em que estamos inseridos. Também se constata como “novas famílias” podem criar redes de sustentação para essas pessoas tão atacadas.

Voltando à clínica psicanalítica, lembro Sofia Favero (2020), psicóloga trans:

Como podemos lidar com situações onde não parece existir espaço para uma terapêutica individual? Quando o racismo, a transfobia e a gordofobia permanecem operando dores, muitas vezes, irreparáveis. Cinquenta minutos é muito pouco se comparados a trajetórias de vida entendendo que está errado, que está indesejado, que está desviado. Uma vida criada para não ser vivida. (p. 86)

A crítica principal que os antropólogos, sociólogos e outros pensadores fazem à psicanálise é o fato de as teorias psicanalíticas terem se mantido normativas, particularmente heteronormativas em relação à sexualidade. A partir dos anos sessenta, com o movimento feminista e a liberação sexual na cultura ocidental, começou uma abertura em relação à sexualidade. Muitos pensadores passaram a

\* Sociedade Psicanalítica de Porto Alegre.

\*\* Este trabalho é uma versão modificada do texto apresentado no Congresso da Federação Brasileira de Psicanálise, em março de 2022.

questionar a ideia de uma identidade sexual estável e universalizante. Crítica esta que foi se ampliando a partir da década de oitenta com os estudos *queer*, mas que só mais recentemente tem sido sendo incorporada às nossas teorias.

Minha impressão é a de que a psicanálise não acompanhou esta mudança na maneira de entender a sexualidade. Ao seguirem com sua tendência normativa, acabaram por fechar as fronteiras para a diversidade sexual, tanto na teoria quanto na prática analítica com seus pacientes.

Em seu trabalho, “Transfobias psicanalíticas”, José Stona e Andrea Ferrari (2020) destacam como os analistas ainda têm percepções estereotipadas, negativas e até discriminatórias em relação às pessoas trans, patologizando todo esse grupo. O título parafraseia trabalho anterior de Quinet (2016), chamado “Homofobias psicanalíticas na psicologização do Édipo”. Os autores mostram como a literatura psicanalítica, principalmente em Freud, Lacan e seguidores, patologizam a transexualidade, considerando-a perversão, psicose e, mais recentemente, imaturidade. Não é o caso de fazer um cancelamento dos autores, como diz Alberto Cabral (2022), mas de fazer uma leitura menos religiosa e repetitiva para desconstruir e reconstruir novas hipóteses mais adequadas ao tempo em que vivemos. Freud foi genial ao perceber o inconsciente e a sexualidade infantil, mas se equivocou ao colocar esses achados como universais e não como achados de sua época, naquele local, o centro da Europa (Moreno, 2014).

Como descreve Julio Moreno (2014), não podemos encarar a sexualidade como a motivação inconsciente de todo ato humano, uma espécie de emanção da carne à qual se opõe o simbólico e a cultura por meio da repressão. A sexualidade emerge da interação do corpo com a regulamentação social de sua época. Aparece conforme a trama social em que vivemos. Não que primeiro apareça o desejo, depois a cultura e a



View of the exhibition Sophie Calle "Rachel, Monique" at The Episcopal Church of the Heavenly Rest, New York, May 9 - June 25, 2014. Photographer: Guillaume Zicarelli  
© Sophie Calle / ADAGP, Paris 2023. Courtesy Perrotin

lei, mas elas se apresentam ao mesmo tempo, em uma trama inseparável.

Tanto os analistas como as instituições psicanalíticas persistem em uma ambivalência em relação a normatizar a sexualidade em oposição a uma visão mais singular e específica de cada pessoa. Ainda não parece haver analistas transgêneros nas nossas instituições no Brasil e só recentemente foram aceitos candidatos declaradamente homossexuais para a formação analítica, e mesmo assim há certa ambivalência em relação a eles.

No livro *Pajubá-terapia* de Sofia Favero (2020) encontramos que “abrir mão da narrativa psicopatológica não é um processo fácil, pontual e específico” (p. 15). Ao contrário, é um movimento constante para evitar teorias normativas e hegemônicas, que marginalizam as experiências sexuais e de gênero diversas.

Pajubá, originalmente, é um dialeto que mesclava o português com uma série de línguas africanas, muito usado pelos praticantes das religiões afro-brasileiras; posteriormente foi adotado pela comunidade LGBTQIA+. Essa ideia de uma terapia pajubá estaria baseada na escuta da singularidade não normatizada dessa população. Seria uma escuta de toda a dor e miséria dessas pessoas, mas também de suas sensibilidades e qualidades. Como diz Favero (2020): “Há uma dimensão do amor, do afeto, do desejo e de vida que não pode ser perdida de vista, ainda mais em um processo terapêutico” (p. 22).

Pelas características da linguagem Pajubá, nota-se que no Brasil as religiões de matriz africana sempre favoreceram o acolhimento da população LGBTQIA+, como as famílias e as redes de sustentação do livro das irmãs magníficas e do seriado Pose que descrevi acima.

A questão importante é que os analistas trataram essas pessoas e o que suas famílias haviam feito por meio da transfobia. Felizmente isso está mudando e já se percebe uma nova psicanálise, como diz Patrícia Porchat (2014), em muitos locais, como nessa nossa discussão

ou mesmo na Associação Psicanalítica Internacional (IPA, por suas siglas em inglês) que criou um grupo de estudos para gênero e diversidade sexual.

Gostaria de concluir enfatizando que é necessário nos prepararmos para superar a resistência, corporificada em nossa geração, que essas pessoas nos despertam para nos aproximarmos efetivamente do ser humano específico e único que procura nossa ajuda. Acreditávamos ter uma identidade de gênero ancorada em estruturas psíquicas estáveis e permanentes ao longo da vida. Seremos capazes desse encontro emocional com instabilidades tão marcantes? Só podemos nos comprometer com a prática analítica dentro da ética de nossos limites.

## Referências

- Cabral, A. (2022). *Los estereotipos de género del analista y su incidencia en la dirección de la cura*. *Calibán*, 20(2), 62.
- Favero, S. (2020). *Pajubá-terapia: Ensaio sobre a cisnorma*. Nemesis.
- Moreno, J. (2014). *La infancia y sus bordes*. Paidós.
- Porchat, P. (2014). A transexualidade hoje: Questões para pensar o corpo e o gênero na psicanálise. *Revista Brasileira de Psicanálise*, 48(4), 115-124.
- Preciado, P. B. (2019). *Um apartamento em Urano*. Zahar.
- Quinet, A. (2016). Homofobias psicanalíticas na psicologização do Édipo. *Stylus*, 33, 191-199.
- Sosa Villada, C. (2021). *O parque das irmãs magníficas*. Tusquets. (Trabalho original publicado em 2019).
- Stona, J. e Ferrari, A. G. (2020). Transfobias psicanalíticas. *Revista Subjetividades*, 20(1). <https://ojs.unifor.br/rmes/article/view/e9778/pdf>

Gloria Seddon\*

## Tecendo laços entre a psicanálise e a comunidade LGBTQIAPN+\*\*

*¿Por que a psicanálise, que propiciou uma mudança de perspectiva tão importante sobre o amor, colocando-o no centro da experiência ética, que forneceu uma denotação original certamente distinta do modo pelo qual o amor até então fora situado pelos moralistas e pelos filósofos na economia da relação inter-humana, por que a psicanálise não foi mais longe na investigação daquilo que deveremos chamar, propriamente falando, de uma erótica? Isto é coisa que merece uma reflexão.*

*Algo, certamente, deverá permanecer aberto, no que concerne ao ponto que ocupamos na evolução da erótica e do tratamento não mais a fulano ou a sicrano, mas à civilização e seu mal-estar.*  
Jacques Lacan, *O seminário, livro 7: a ética da psicanálise*<sup>1</sup>

No Brasil, desde 2008 foi instituído o processo transexualizador no Sistema Único de Saúde, com vários serviços ambulatoriais e hospitalares. Em 2019, deparei-me com um debate, de extensão internacional, entre os psicanalistas e a comunidade LGBTQIAPN+. Sob a perspectiva da psicanálise, vimos algumas observações sociais – uma gratificante: “Subitamente, fala-se de transexualidade de modo coloquial, sem qualquer surpresa ou indagação”, e outra de teor apreensivo: “Os casos em que pais e especialistas se interrogam sobre uma possível transexualidade infantil se multiplicam” (Jorge & Travassos, 2018, p. 11).

O ponto de partida do atual debate foi o amistoso convite que a Escola da Causa Freu-

diana fez a Paul B. Preciado, trans,<sup>1</sup> em 2019. Ali, ele acusou a psicanálise de ser cúmplice de uma epistemologia patriarcal, branca, binária e colonialista, e terminou dizendo: “Estou diante de vocês hoje não como um acusador, mas como um alarme para a violência epistemológica da diferença sexual e como um pesquisador de um novo paradigma. Psicanalistas para a transição epistêmica, juntem-se a nós!” (Preciado, 2020, par. 136-137). O palestrante foi muito aplaudido, o que abriu e abre portas para um diálogo futuro.

Ainda antes do discurso de Preciado, 600 psicanalistas das Formações Clínicas do Fórum do Campo Lacaniano, reunidos no II Simpósio Interamericano da IF-EPFCL, em

\* Doutora em psicologia clínica e em história social da cultura pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

1. Trans: que tem o sentimento de inadequação, ou disforia, entre o sexo que lhe foi atribuído ao nascer e o gênero ao qual sente pertencer.



Sophie Calle  
*Le régime chromatique | The chromatic diet, 1997*  
© Sophie Calle / ADAGP, Paris 2023. Courtesy Perrotin

Dans *Léviathan*, Paul Auster décrit ainsi son personnage Maria : "Certains semaines, elle s'imposait ce qu'elle appelait 'le régime chromatique', se limitant à des aliments d'une seule couleur par jour". Afin de nous rapprocher, Maria et moi, durant la semaine du 8 au 14 décembre 1997, j'ai décidé d'obéir au livre.

torno do tema *Sexuação e identidades*, realizado em 2017, já tinham deixado clara sua posição a favor das pautas dessa comunidade: “A sexualidade é inclassificável e isto transcende os discursos da ciência, da religião e da cultura em geral. Cada um tem sua escolha de gozo. A cada um seu sexo. A cada uma sua sexualidade” (Quinet & Alberti, 2019, p. 13). Diz Alberti que a coletânea publicada sobre o tema é um testemunho da posição política dessa escola psicanalítica, a qual

não pretende segregar, patologizar, discriminar, o que resulta dos efeitos do encontro do discurso da ciência com a mídia, o capital, ou os sintomas de nossa época, justamente porque, desde sua origem, a psicanálise identifica no sintoma a verdade de um dizer que tanta dificuldade tem de ser dito. (Quinet & Alberti, 2019, p. 561-562)

Em 26 de abril de 2022, a Associação Psicanalítica Internacional (IPA) “aprovou uma declaração de posição contra todas as terapias de con-

versão” (Repo, 2022, par. 2). Dois meses após essa declaração, a Sociedade Psicanalítica Finlandesa apresentou uma desculpa pública “por todas as opiniões expressas dentro de sua esfera de influência que tenham contribuído para que minorias sexuais e de gênero fossem estigmatizadas como doentes, em função de sua orientação sexual ou da diversidade de gênero” (Repo, 2022, par.1).

Além da constatada atitude aberta dos psicanalistas em relação à comunidade LGBTQIAPN+, há – como em todo debate democrático – preocupações, alertas e ressalvas.

Alguns psicanalistas criticam os protocolos de redesignação pela via da medicina, especificamente no caso de crianças intersexuais<sup>2</sup> que, sem análise prévia do cariótipo, sofreram intervenções mutiladoras, ainda recém-nascidas, para poderem assim receber uma certidão de nascimento binária ao sair

2. Antigamente chamadas hermafroditas.

do hospital. A militância intersexual concorda com os psicanalistas nesse ponto (Silva, 2019).

Também há considerações sobre os protocolos de redesignação em crianças trans. Por exemplo, Maleval, da Escola da Causa Freudiana, conclui que a transição médica deve ser reservada a adultos decididos e advertidos, mas que “engajar uma criança em um processo de mudança de sexo é uma atitude irresponsável” (Lacan Web Télévision, 2021, 8:15). Denise Maurano (2019) elogia Preciado pela coragem e pela provocação inspiradoras, mas alerta contra os modismos inadvertidos fomentados pela indústria farmacológica, principalmente no caso de crianças e adolescentes. Jorge e Travassos (2018) se pronunciam favoráveis à comunidade LGBTQIAPN+, porém se mostram preocupados com o aumento dos casos de “destransição”, às vezes considerados casos de conversão ou reversão pelas pessoas trans – mas poderiam estar falando de arrependimento dos trans, entre jovens e adultos. A escuta é fundamental, não apenas do psicanalista, mas de toda a equipe dos centros de recepção às pessoas trans.

Desde 1980, venho estudando a questão da erótica contemporânea. Na primeira tese (Seddon, 2021), proponho uma quarta fase da história da sexualidade, a *erótica poética*, que vai além da moral sexual civilizada, e apresenta a hipótese de que os sujeitos contemporâneos estariam sendo guiados por uma ética análoga à proposta por Lacan para a psicanálise, a ética do desejo. Essa quarta fase implica para o futuro caminhos singulares e poéticos dentro da erótica, tanto no que concerne às identidades quanto no que concerne às escolhas sexuais, ou seja, cada sujeito poderia

se guiar pelo seu desejo. De fato, desde 2000, venho percebendo, na clínica, mudanças nos sintomas sociais: primeiro, as meninas que viram arco-íris e/ou a namorada que tem namorada (Seddon, 2003); depois, novas identidades e/ou gêneros, novos arranjos eróticos e familiares, agrupados na sigla LGBT, hoje expandida para LGBTQIAPN+ (Seddon, 2013). Nessa proliferação de novas formas, havia poetização, como eu previra. Minha tese se confirmava!

Lembremos que foi Freud quem descriminalizou a homossexualidade e o hermafroditismo, tirando-os da categoria de aberrações ou perversões sexuais, desconstruindo os ideais da fase da história da sexualidade que ele denominou moral sexual civilizada – a relação sexual genital, heterossexual, entre um homem e uma mulher, calcada em um modelo instintivo, com o fim predeterminado de reprodução da espécie. No inconsciente, todo ser humano tem uma disposição perverso-polimorfa e bissexual, com aspectos femininos e masculinos, ativos e passivos, organizados de maneira própria. Cada ser humano tem uma subjetividade singular, tecida em torno de sua falta. Os comportamentos sexuais nunca serão satisfatórios. Ninguém nasce homem ou mulher, mas tem um percurso inconsciente de construção de identificações e escolhas sexuais que, em todos os casos, é único (Freud, 1905/1972).

Para a psicanálise, o inconsciente faz parte da estrutura psíquica do ser humano, por ele estar inserido na linguagem, e torna o sujeito dividido e ético. A falta se impõe, logo de partida, quando o bebê desamparado perde, para sempre, a primeira experiência de satisfação plena ou de gozo com o outro, sua mãe, o próximo (Freud, 1950[1895]/1977; Lacan, 1988). Seremos sempre sujeitos desejantes, porque faltosos.

A continuação do diálogo entre a comunidade psicanalítica e a comunidade LGBTQIAPN+ é fundamental, a fim de discriminar melhor entre, de um lado, a demanda trans de

uma redesignação pela via médica (hormonal e/ou cirúrgica) – que pode estar baseada numa promessa de completude, gozo e felicidade – e, de outro, a expressão de um desejo endereçada a um psicanalista.

Considero que estamos, de fato, numa nova fase da erótica poética, que exige a passagem por uma “erótica trágica” (Seddon, 2021). Quem sabe estejamos, neste momento, entre uma fase e outra, com todos os sofrimentos requeridos e todas as alegrias que nos são brindadas nessa passagem para novas formas de gênero, identificação, escolha sexual e família? Neste ponto, insisto na importância de continuar pelos caminhos nos quais os sujeitos contemporâneos vêm se aventurando, ao se guiarem em sua vida erótica pela ética do desejo, sendo cautelosos quanto às armadilhas dos discursos que possam vir a obliterar a falta e o desejo singular de cada um.

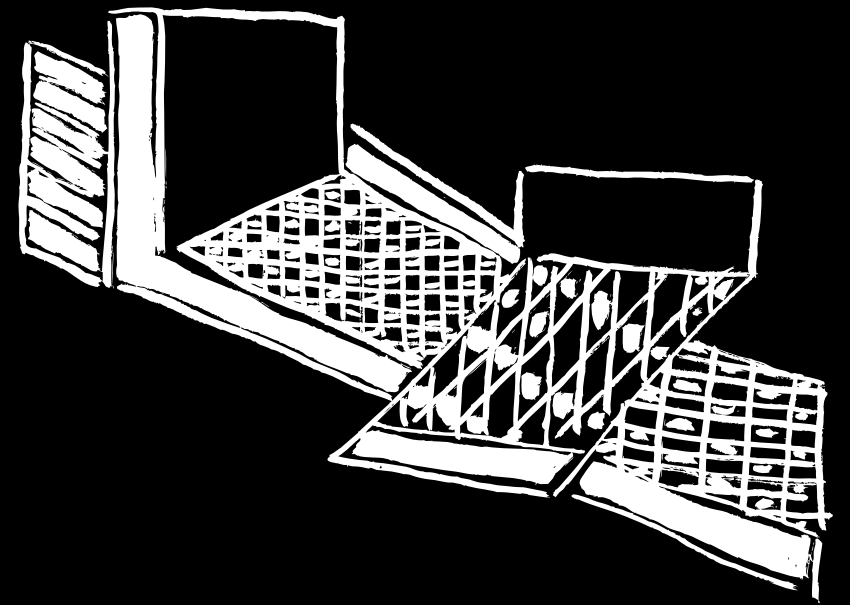
Felicidade é coisa que a psicanálise não pode prometer...

## Referências

- Freud, S. (1972). Três ensaios sobre a teoria da sexualidade. Em S. Freud, *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (J. Salomão, trad., vol. 7, pp. 13-290). Imago. (Trabalho original publicado em 1905)
- Freud, S. (1977). Projeto para uma psicologia científica. Em S. Freud, *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (J. Salomão, trad., vol. 1, pp. 395-517). Imago. (Trabalho original publicado em 1950[1895])
- Jorge, M. A. C. & Travassos, N. P. (2018). *Transexualidade: o corpo entre o sujeito e a ciência*. Zahar.
- Lacan, J. (1988). *O seminário, livro 7: a ética da psicanálise (1959-1960)* (A. Quinet, trad.). Jorge Zahar.
- Lacan Web Télévision. (2021, 11 de abril). *La réassignation de genre chez l'enfant: Jean-Claude Maleval* [vídeo]. YouTube. <https://cutt.ly/aMDfBm>
- Maurano, D. (2019, 17 de dezembro). Uma resposta a Paul Preciado. *Psicanálise & Barroco em Revista*. <https://cutt.ly/sMDk3Hs>

- Preciado, P. B. (2020, 2 de novembro). Eu sou o monstro que vos fala: relatório para uma academia de psicanalistas (S. W. York, trad.). *A Palavra Solta*. <https://cutt.ly/6MDgoEU>
- Quinet, A. & Alberti S. (org.). (2019). *Sexuação e identidades*. Atos e Divãs.
- Repo, E. (2022, 14 de julho). Public apology. *Suomen Psykoanalyttinen Yhdistys*. <https://cutt.ly/JMDgjIx>
- Seddon, G. G. (2003). *A namorada tem namorada: clínica do sujeito contemporâneo* [apresentação de trabalho]. Estados Gerais da Psicanálise, II Encontro Mundial, Rio de Janeiro, RJ, Brasil.
- Seddon, G. G. (2013). *Feminização da cultura contemporânea: poetização, erótica e carnavalização* [tese de doutorado]. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.
- Seddon, G. G. (2021). *A ética da erótica contemporânea: a poetização da cultura contemporânea 1*. Mundo Contemporâneo.
- Silva, H. F. (2019). X, XX, XY, XXY: o que os intersexuais nos ensinam sobre a sexuação? Em A. Quinet & S. Alberti (org.), *Sexuação e identidades* (pp. 555-560). Atos e Divãs.

4. N. do E.: a tradução e o número de parágrafo correspondem a: Maleval, J.-C. (s. d.). La reassignación de género en el niño. *Encuentros: Psicoanálisis y cultura*. [http://encuentropsicoanalisisycultura.com/template.php?file=clinica/lectura-clinica-laciana/22-06-23\\_la-reassignacion-de-genero-en-el-nino.html](http://encuentropsicoanalisisycultura.com/template.php?file=clinica/lectura-clinica-laciana/22-06-23_la-reassignacion-de-genero-en-el-nino.html) (Trabalho original publicado em 27 de julho de 2021).



Incidente:  
Incluíde a linguagem?

## Incluíde a linguagem?

A psicanálise propõe uma leitura aguda e crítica do que há de mal-estar na cultura e em suas expressões sintomáticas. As questões de gênero nas línguas acarretam transformações e invenções, ou seja, efeitos de um sintoma de linguagem como produto de cada época.

É por isso que lemos *Incluíde a linguagem?*, título escolhido para a seção **Incidente**, como um sintoma social que carrega a marca da época: rejeição da tradição que determina um arranjo binário do gozo sexual diante do estabelecimento de um gênero preestabelecido.

Em termos gerais, a língua aparece como um sistema homogêneo e completo. Ela é comum, embora varie para os indivíduos. Poderíamos dizer que é o que “facilita” a comunicação entre eles. Constitui uma unidade por poder ser definida e delimitada. Em razão disso, é possível entendê-la como objeto de estudo da ciência.

Nesse sentido, não é intocável. Pelo contrário, é uma prática social, e por isso pode passar por intervenções, ressignificações, renascimentos, nem sempre a partir de processos naturais, mas por necessidades políticas e reparatórias.

O uso instrumental da linguagem é uma questão política de primeira ordem. Se é de inclusão que se trata, seria preciso incluir como enunciado essencial que a experiência de ser, ligada à maneira de habitar a linguagem, não pode ser reduzida à ideia de querer tudo nomear. Sempre se oscilará entre o par inclusão-exclusão do sujeito, fundado no indizível. Isso se mostra toda vez que fazemos alguma referência a nosso pertencimento, seja a um coletivo, seja a uma comunidade. “Eu pertenço a” – essa forma de dizer é seguida por um efeito de segregação. Porque não há grupo que tudo abranja, porque não há linguagem que tudo diga.

Não obstante, demandas sociais exigem visibilidade e reivindicam direitos. Pode-se dizer que um denominador comum da diversidade de vozes que se expressam nesta seção é o apelo ou a promoção da *liberdade* e do *livre-arbítrio* quanto à escolha em matéria de sexualidade, considerada um direito.

Essa é uma posição que interessa particularmente à psicanálise, porque implica a rejeição de qualquer determinismo relativo, não apenas o da anatomia como destino, mas também o do significante e da sujeição do sujeito a ele, que chamamos de inconsciente e que envolve radicalmente o corpo como erógeno e como objeto

de desejo do Outro.

É fundamental reconhecer que a “linguagem inclusiva” cumpre em grande parte o objetivo que se propõe: tornar cada vez mais manifesta a *urgência da igualdade de gênero*, uma prática de resistência permanente.

Não obstante

No momento em que se pressupõe o triunfo da inclusão, algo se desprende, ficando fora dessa uniformidade de massas, porque a pulsão de cada um distingue essa tentativa de uniformização. A linguagem se apresenta a partir da falta, da impossibilidade de formar uma totalidade, uma entidade, e recusa qualquer tentativa de classificação. Sempre haverá um resto não assimilado pelos discursos.

Por meio da psicanálise, pretendemos produzir um sujeito do inconsciente diferenciado da massa, cada um com sua posição de gozo, com sua demanda pulsional, que não cabe na dimensão de *todes*.



Sophie Calle

*Les mains de mon père* | *My father's hands*, 2018.

Photographer: Claire Dorn. © Sophie Calle / ADAGP, Paris 2023. Courtesy Perrotin

\* Asociación Psicoanalítica Argentina.

## Inclusão e linguagem: Uma aposta na hospitalidade\*\*

### Cecilia Moia: O que a linguagem inclusiva representa para você?

Débora Tajer: Para mim, a linguagem inclusiva é um processo que se iniciou há muitos anos, antes que tivesse esse nome. Há 30 anos, quando comecei a trabalhar na área de estudos da mulher, me deparei com um debate sobre o uso do masculino genérico em espanhol, a ideia de que o coletivo se enuncia por meio do masculino, o que me impactou. Nesse momento, fiquei muito interessada pela questão de poder falar no feminino, com a letra *a*. Isso era importante. Um bom exemplo é quando, para se referir a um grupo de sete mulheres e um homem, se fala no masculino. Uma minoria determina a denominação de uma maioria. Esse foi meu primeiro contato com o que hoje se chama linguagem inclusiva, a qual foi se modificando ao longo do tempo. O campo foi ficando mais complexo. Sempre estamos em dois campos: o acadêmico, dos estudos de gênero, da mulher; e o dos coletivos políticos e sociais feministas e LGBTQ+. Depois, começou a se apresentar a questão da inclusão da diversidade identitária, das pessoas que não se consideram nem homens nem mulheres. Veio daí a ideia de usar as letras *e* e *x*. A letra *e* se usa mais para falar, e a letra *x*, para escrever. A ideia fundamental é que o genérico masculino não inclui todo mundo, e o que se considera “todo mundo” vai ficando cada vez maior, com novas vozes. Para mim, a linguagem inclusiva representa a possibilidade de tornar audíveis/legíveis vozes que não o são por estarem subsumidas no genérico masculino.

### CM: Nesse sentido, você inclui isso em sua fala? Você emprega a linguagem inclusiva? Como é sua experiência com ela?

DT: Com relação a mim mesma, falo no feminino, o que já é inclusivo. E há uma questão geracional. As novas gerações falam mais com *e* porque têm outra vivência. Eu venho de um mundo binário. Trabalhei muito para sair da hierarquia do binarismo nas palavras e nos fatos. Isso é importante para nós que fomos tratadas como minoria. Esse debate provavelmente não interessa aos grupos hegemônicos, porque eles não têm nenhum problema, se sentem incluídos no genérico masculino. É um tipo de colonialismo. A linguagem tem suas marcas coloniais. Na prática, quando trabalho com pessoas jovens, o que faço é um sinal, que incluo de vez em quando. Também lhes peço que me escutem na diversidade, na diferença. Tenho muito cuidado quando atendo pacientes que fizeram transição identitária: utilizo o pronome que elu escolher; presto bastante atenção para usar o pronome que a pes-

\* Doutora em psicologia pela Universidade de Buenos Aires, com pós-doutorado em estudos de gênero pela Universidade de Ciências Empresariais e Sociais.

\*\* Entrevista realizada por Cecilia Moia e José Galeano, via Zoom, em 7 de novembro de 2022.

soa escolheu para designar a si mesma. Incluo ainda algo que aprendi, que é perguntar como a pessoa quer ser chamada.

**CM: Há uma implicação no vocativo. Uma moça trans me disse que, para ela, o que estava em jogo com a letra *a* era um destino. Não é tanto o uso, mas sim a partir de que lugar falar.**

DT: É isso. É a intencionalidade. Para mim, o que importa é que a pessoa se sinta incluída. É a hospitalidade, é uma das formas da hospitalidade.

**CM: Com a ideia de processo, você mostra que a modificação da linguagem acompanha uma mudança de estrutura e de pensamento.**

DT: Sim. Enquanto escutava o que você dizia, eu pensava em outras coisas. É um problema para a literatura. Numa conferência a que assisti, Leonardo Padura se mostrava preocupado com o uso do inclusivo na literatura. Entendo que, como escritor, sua preocupação é escrever bem, a boa literatura. Quando eu trabalhava numa escola secundária, a professora de língua apresentava a mesma preocupação. Eu concordo que é preciso ensinar a gramática com suas regras. Não é uma questão de que não há conflitos. Eles existem e são parte da discussão. Eu me refiro ao valor que isso tem para o docente e para o psicanalista.

**CM: Como você pensa esse processo com base em sua experiência? Em nossa sociedade [Argentina], ele tem um viés politizado, situando-se em certas representações políticas. Seria possível uma despolitização?**

DT: Mas é político. Não há como despolitizar algo que é político. Não me parece possível. É uma utopia. Acontece que há um partidarismo. O problema é daqueles que alimentam isso. Lamentavelmente, não se pode escolher que a pauta de gênero faça parte da discussão política, e a direita a tomou e criou um conceito antidireitos: “a ideologia de gênero”. Esse é um tema complexo. Infelizmente, nossos sonhos são seus pesadelos. Para a direita, não seria nenhum problema nós, mulheres, voltarmos à cozinha, e as diversidades, ao armário. Aí está o que diz [o cantor Joan Manuel] Serrat: “Entre esses caras e mim, há algo pessoal”. Estava vendo hoje minha conferência TED, que tem 25 mil visualizações. Nos comentários, há gente que diz: “Bela conferência, pena que usou linguagem inclusiva”. Para mim, é um comentário lamentável. Se você acompanhar o vídeo, verá que a uso duas vezes aos 13 minutos, mas algumas pessoas ouvem linguagem inclusiva e não querem ouvir. É um problema muito sério o delas.

**CM: Você pôs em palavras algo que eu não estava conseguindo formular muito bem, e que tem a ver com o termo *partidarismo*. Minha ideia não era retirar o aspecto político da linguagem inclusiva, mas esse viés partidário ao qual ficam ligadas certas questões.**



DT: O partidarismo é um grande problema. Seria interessante que o que estamos discutindo fosse um tema comum, mas a verdade é que há setores políticos que são mais favoráveis às diversidades e aos feminismos. Na Argentina, o casamento igualitário, a lei da identidade de gênero e a lei do aborto têm um momento histórico. São dados concretos, não invenções nem expressões de desejos e boas intenções.

**CM: Vamos contar um pouco como se deu a escolha desse tema. Nós integramos uma seção que se chama Incidente, situada fora do tema principal da revista, sobre certos temas que persistem. A temática da linguagem inclusiva nos interpelou a todos a partir do âmago da revista, o que aconteceu da seguinte maneira: durante a pandemia, produzimos um número chamado *Como faremos para viver juntos?*, e uma colega, de modo bastante oportuno, disse “Juntos? Por que juntos?”; surgiu então a pergunta sobre qual era a política editorial em relação à linguagem inclusiva. Foi interessante isso. A pergunta se dirigia à equipe editorial. Começar a ver como isso incide em distintas disciplinas, sem tomar uma posição.**

DT: É um pouco o que conversávamos com José. No meu livro mais recente, fiz uma reflexão sobre a linguagem inclusiva, porque tive que pensar a respeito. Recapitulei desde quando uso a linguagem inclusiva. Uso a barra os/as há 20 anos pelo menos, mas agora a demanda é outra. Algumas revistas não aceitavam; depois, começaram a aceitar. Então, eu me perguntei: “Vou usá-la?”. Propus uma discussão no Facebook, e muitas pessoas me responderam, inclusive acadêmicas, me contando sua experiência. Aí tomei a decisão de usar o x. Na escrita, me parece mais cômodo, porque cada um lê como quer.

**CM: Aí pensamos nisto: quando deixamos a obra de arte nos interpelar, isso de cada um ler como quer.**

DT: Cada um interpreta como quer, numa tentativa de não incomodar. A mim me agrada a ideia de ler com facilidade. Algumas pessoas gostam de ser disruptivas. Não é meu estilo. O que me interessa é comunicar. Tento chegar à maior quantidade de gente possível, sempre sabendo que nem todo mundo vai gostar do que digo. Também não tenho a pretensão de ser amada por todos; já superei essa ferida narcísica. O x muda pouca coisa. Também uso palavras neutras. É o que se recomenda. Há até alguns guias sobre linguagem inclusiva.

**José Galeano: Fale um pouco sobre seu livro *Psicanálise para todxs*. O que poderia nos dizer?**

DT: O livro foi muito bem recebido. Escolas psicanalíticas e diversos lugares do exterior estão me convidando para apresentá-lo. Dizem que é algo novo, que os interessa. A editora comentou comigo que é o primeiro livro psicanalítico a sair com x, pelo menos na Argentina. Ele foi traduzido para o português, e no Brasil também é o primeiro livro psicanalítico com x.

**CM: Você acha que há algo na linguagem inclusiva que possa ser uma moda, um clichê?**

DT: Acho que há como que uma construção imaginária sobre o clichê. Mas quem realmente usa a linguagem inclusiva, não vejo como algo clichê, e os que mais usam são os jovens, que se sentem muito cômodos, o que tem a ver com o fato de viverem um mundo menos binário. Em 2018, quando fizemos uma grande intervenção no Colégio Nacional de Buenos Aires, trabalhamos com os alunos, as famílias e os docentes. Es adolescentes nos diziam “Expliquem a nossas famílias que nosso mundo é diferente”, assim como meu mundo adolescente foi diferente do mundo de meus pais. Isso também me aconteceu na cadeira de gênero, de que sou responsável, quando os docentes mais jovens começaram a falar com e, e eu não: “O que fazemos?”. Eu lhes disse: “Me respeitem, me escutem”.

**CM: Sua posição me parece interessante. Você se situa em relação a sua própria subjetividade, se dá conta de um processo pessoal. Outro dia uma paciente – uma jovem – comentou comigo: “Se você me diz ‘Como estão seus amigos?’, eu penso em meus amigos homens; se me diz ‘suas amigas’, penso em minhas amigas mulheres; se me diz ‘amigues’, entendo que inclui todos, mas te respeito, e tenho a possibilidade de perguntar ‘A quem você se refere?’”.**

DT: Sim, acho que essa é uma das maneiras pelas quais se dá a relação com o semelhante que não é uno, como outras questões. Você acolhe.

**CM: Você usou um conceito que engloba isso: hospitalidade.**

DT: Sim, exatamente.

**CM: Como você pensa, a partir da psicanálise, a relação desse tema com a questão do poder?**

DT: O subtítulo do meu livro é *Por uma clínica pós-patriarcal, pós-heteronormativa e pós-colonial*.<sup>1</sup> Venho de uma linha que hoje se denomina feminismo freudiano, que há muito tempo aborda o estatuto do feminino na psicanálise. Chegamos a trabalhar com o poder, as diversidades. O poder não é só o gênero. Trabalhamos com o que hoje se chama interseccionalidade, que confere poder e que retira poder. A dimensão do poder na psicanálise tem uma raiz histórica. Não começamos a falar dessas questões hoje, mas agora elas são formuladas de maneiras distintas, e aí está a ideia de dar voz às experiências desiguais. A psicanálise nasceu dando voz às mulheres, mas para reconduzi-las à heteronormatividade e ao patriarcado. É importante não reconduzir as pessoas àquilo de que decidiram fugir para sair do mal-estar excessivo que os dispositivos de poder produzem.

Tradução do espanhol: Ricardo Duarte

## A linguagem inclusiva como desobediência à gramática

*Suponhamos que vejo diante de nós uma rapariga de modos masculinos.*

*Um ente humano vulgar dirá dela, “Aquele rapariga parece um rapaz”. [...] Outro ainda, igualmente consciente dos deveres da expressão, mas mais animado do afecto pela concisão, que é a luxúria do pensamento, dirá dela, “Aquele rapaz”. Eu direi, “Aquele rapaz”, violando a mais elementar das regras da gramática, que manda que haja concordância de género, como de número, entre a voz substantiva e a adjectiva. E terei dito bem; terei falado em absoluto, fotograficamente, fora da chateza, da norma, e da quotidianidade. Não terei falado: terei dito. [...] Obedeça à gramática quem não sabe pensar o que sente.*

Fernando Pessoa, *Livro do desassossego*

*Por isso cada palavra diz o que diz e ainda mais e outra coisa.*

Alejandra Pizarnik, “A palavra que cura”

A partir de que lugar? Em que contexto se pode falar de linguagem inclusiva? Não enquanto representante do Outro, fazendo uma série de prescrições sobre como falar. Não é esse o caminho para dar voz àquelas/àqueles/àquelus que não têm. No entanto, se entendemos a psicanálise como prática crítica, precisamos tomar uma posição. E isso é algo que se faz na língua. Porque nós, as/os/es psicanalistas, sabemos que os corpos são marcados, classificados e penetrados pela língua.

A língua é “fascista”, declarou Barthes (2007, p. 54) na aula inaugural da cadeira de semiologia literária no Collège de France em 1977. A língua oprime não pelo que impede de dizer, mas pelo que obriga a dizer, e tal obrigação se relaciona ao poder.

Esse objeto em que se inscreve o poder, desde toda a eternidade humana, é a linguagem – ou, para ser mais preciso, sua expressão obrigatória: a língua. A linguagem é uma legislação, a língua é seu código. Não vemos o poder que reside na língua, porque esquecemos que toda língua é uma classificação, e que toda classificação é opressiva.<sup>1</sup> (p. 53)

A língua elimina os singulares, é um conjunto de signos que classificam e, com isso, produzem estereótipos. Barthes dizia que o único modo de se libertar dessa língua imposta é buscando

\* Asociación Psicoanalítica Argentina.

1. N. do T.: tradução de L. Perrone-Moisés. A tradução da citação está na p. 12 de: Barthes, R. (2004). *Aula*. Cultrix.

refúgio na literatura, onde praticamente tudo vale. Foi isso o que fez Julio Cortázar em *Histórias de cronópios e de famas* (1962), inventando algumas palavras e resignificando outras. Mas isso acontece na literatura, não nas singularidades falantes, singularidades colonizadas pela língua. A gramática segmenta, ordena, categoriza, atribui identidade. As línguas codificam os preconceitos raciais, os preconceitos sexuais, todos os preconceitos que nós, seres humanos, temos. O masculino genérico – por exemplo, o uso de *todos* para se referir a todas as pessoas num auditório, independentemente de gênero e sexo – funciona como se fosse uma categoria sem marca de gênero. Falantes de línguas como o espanhol têm esse padrão gramatical, e a recodificação linguística pode levar dezenas de anos. Karina Galperín (2022) observa que o uso de algumas formas de linguagem inclusiva tem origem em vários mal-estares registrados na sociedade:

O que costumamos chamar de linguagem inclusiva não é uma coisa só. Denominamos de “linguagem inclusiva” cinco ou seis variantes com características distintas: desdobramento do masculino genérico, terminação em @, em x, em e. Algumas dessas variantes estão dentro das normas atuais da língua (as duas primeiras) e as outras não. (p. 226)<sup>2</sup>

A presença cada vez maior de mulheres e de identidades sexuais não cis-hétero-normativas no âmbito público produz mudanças na realidade que causam incômodo, que demandam adaptação da língua para ser mais precisa ao nomear. Galperín também se refere a um uso de *cortesía* na mudança das fórmulas com que começamos um discurso: “Bom dia a todas, todos e todes”. Parece que cada vez mais pessoas consideram respeitoso marcar o reconhecimento através da língua. A adoção do inclusivo por cortesía acontece fora dos grupos militantes. Isso porque é de bom-tom, cortês, correto e respeitoso chamar os outros da maneira como querem ser chamados. Podemos associar esse uso de cortesía com uma dimensão ética no uso da linguagem inclusiva? Segundo Graciela Frigerio (2008), “os criadores do cotidiano tornam as palavras em palavras que capacitam ou condenam” (p. 58).

S. Kalinowski (Feria de Editores, 2019) introduz a dimensão política: a linguagem inclusiva se apresenta explicitamente fora das regras do sistema, é agramatical, sendo criada para corrigir algo que está na língua, sob a hipótese de que o masculino genérico seria o eco gramatical de um ordenamento ancestral da espécie, que é androcêntrico e patriarcal. De maneira semelhante ao que dizia Barthes da literatura, a linguagem inclusiva é um fenômeno retórico, uma provocação à gramática, uma intervenção calculada e projetada com o objetivo explícito de produzir um efeito no público: deixar visível a persistência de uma injustiça na sociedade. A sociedade se modifica com a simples intervenção da língua? Não, mas a ideia é tornar as pessoas conscientes da persistência de uma injustiça, é criar um consenso que permita incluir na pauta política temas relacionados à ampliação de direitos, como as leis de identidade de gênero. Nesse sentido, a linguagem inclusiva, como configuração discursiva da luta política por igualdade de gênero e visibilidade das diversidades sexuais, desempenha um papel político. Por isso, não se pode impor seu uso, mas também não se pode proibi-lo, porque não tem a ver com correção ou incorreção linguística. Sabemos que não é gramaticalmente correta porque todos nós, falantes do espanhol, compartilhamos uma gramática que está em nossa mente, cujas regras têm expressões de gênero

2. A Real Academia Espanhola (RAE) aceita o desdobramento do masculino genérico. Contudo, cada vez que escrevo “os meninos e as meninas”, o corretor do Word me diz que é redundante e sugere concisão.

que usamos no dia a dia. É assim que habitualmente falamos e escrevemos. Todavia, cada vez que utilizamos um marcador de gênero inclusivo, mesmo que apenas em um parágrafo, produzimos um efeito de interpelação.

De que modo a linguagem inclusiva interpela? Alain Badiou (2008) diferencia o *in-existente* do *nada*. O inexistente não é o nada, mas uma forma singular de existência em grau mínimo, quase como potência, como pura virtualidade. No livro *Dysphoria mundi* (2022), Preciado diz que as batalhas políticas são lutas pela existência de distintos in-existentes.

Nesse sentido, a política é uma atividade de ontologia-ficção: a arte de inventar a existência do in-existente, ou de fazer com que um in-existente que passava por natural deixe de existir. Essa luta pela existência dos in-existentes continua hoje não só nos projetos de desnaturalização da raça e da diferença sexual, mas também na definição das modalidades de (in)existência de novos simbioses históricos. (p. 214)

Inventar a existência do in-existente como política não é uma política da identidade. Abrir espaço na língua, interpelar a partir da língua como fenômeno retórico, não se confunde com um pensamento da identidade com categorias totalizantes. Sabemos que, na identificação com o “eu sou isto”, a tentativa é de capturar uma singularidade na gramática. Nós, psicanalistas, abrimos espaço para o devir identitário de cada sujeito singular. Somos confrontados com uma tensão paradoxal entre o reconhecimento “cortês” de como cada um se vê e a aposta no desdobramento de suas possibilidades enunciativas, unindo o “eu sou isto” à implicação, ao desejo e à alteridade.

## Referências

- Badiou, A. (2008). *Pequeño panteón portátil*. Brumaria.
- Barthes, R. (2007). Lección inaugural. Em R. Barthes, *El placer del texto y Lección inaugural*. Siglo XXI.
- Cortázar, J. (1962). *Historia de cronopios y de famas*. Minotauro.
- Feria de Editores. (2019, 22 de agosto). *La lengua en disputa: Beatriz Sarlo y Santiago Kalinowski: modera Cecilia Fanti* [vídeo]. YouTube. <https://bit.ly/3WtAVyf>
- Frigerio, G. (2008). *La división de las infancias*. Del Estante.
- Galperín, K. (2022). Diálogo con Karina Galperín. *Moción*, 38.
- Preciado, P. B. (2022). *Dysphoria mundi*. Anagrama.

Tradução do espanhol: Ricardo Duarte

*Calibán* -  
RLP, 21(1),  
179-189  
2023

Entrevista com Emília Bouzada\* e Mylene Cristina Santiago\*\*

# O mal-estar diante do preconceito linguístico\*\*\*

## Cecília Moia: Como veem a questão da linguagem inclusiva no Brasil?

Emília Bouzada: Penso que a questão da linguagem inclusiva passa pela questão do gênero e da identidade. Posso unir um pouco a minha prática com a temática da juventude, que trabalha com questões de gênero e sexualidade. E, para os jovens, isso é uma coisa muito fácil. Acho que para nós, como profissionais na atualidade, temos que fazer uma outra escuta, uma “escuta diferenciada”, até mesmo uma escuta decolonial, uma escuta do que podemos ouvir deles, dos jovens.

É um mundo completamente mais complexo; complexo no sentido de que para eles não é um problema. Talvez seja um problema para nós. Mylene e eu intitulamos o encontro “Linguagem inclusiva: O desconforto diante dos preconceitos linguísticos”. Acho que esse é exatamente o preconceito linguístico, o desconforto que causa nos jovens de hoje, como acontece com a sexualidade binária: é masculino ou feminino? E há uma adolescente no vídeo que diz: “Por que eu preciso definir meu gênero?”. O trabalho que faço com adolescentes em uma escola pública foi o meu trabalho de dissertação. Porque foi exatamente isso que eu pedi para eles; colocarem em uma produção que eles fizeram, o nome e o sexo. E uma das pessoas/jovens me perguntou: “Eu tenho que dizer se eu sou um homem ou uma mulher?”. Isso foi muito importante para mim como pesquisadora. E foi algo muito significativo. Acho que é isso o que causa desconforto entre os jovens de hoje, e tive que desconstruir minha escuta como psicopedagoga e como educadora. Acho que é também isso que acontece na psicanálise. Participo de alguns grupos psicanalíticos, do estudo à psicanálise, e temos observado isso. Uma psicanálise decolonial, uma educação decolonial.

## C. M.: Então, você destacaria a ideia de uma desconstrução, também do discurso da psicanálise?

E. B.: Sim, sim, uma desconstrução que eu acho que é uma desconstrução para uma transformação. De acolhimento a esses assuntos.

## C. M.: E isso não aconteceria, em princípio, apenas por causa da linguagem inclusiva.

\* Pesquisadora da Universidade Federal Fluminense.

\*\* Professora do Departamento de Educação e Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal Fluminense.

\*\*\* Entrevista realizada por Cecília Moia e José Galeano.

Mylene Cristina Santiago: Percebo que no Brasil existem dois conceitos. Acho que no Brasil, tanto em português quanto em espanhol, usamos flexão de gênero. Assim, e normalmente, quando há apenas um homem em uma sala essencialmente feminina, nós tendemos a falar no masculino. Há dois conceitos que podemos abordar, que são: a linguagem inclusiva e a linguagem neutra. Assim, a linguagem inclusiva é aquela que tem um caráter não machista, que envolve todas as pessoas, sem especificar gênero e também sem alterar a ortografia das palavras. Então, por exemplo, em vez de falar de homens e mulheres, vou me referir às pessoas. E então eu vou englobar diferentes grupos. Mas a linguagem neutra é aquela que tentamos não tornar binária. Então, quando eu disser “todo”, vou colocar “todos” ou, em vez do óbvio, vou colocar um *x* ou uma arroba @ (por exemplo, em vez de dizer “todos e todas”, se diz “todes” ou “tod@s” ou “todxs”).

Portanto, existem alguns problemas em relação a essa língua, principalmente o preconceito de falar português. E assim não podemos prejudicar a gramática. Mas veremos que no Brasil, nos últimos anos, há uma corrente de patrulhamento ideológico que está muito bem colocada no que concerne às relações de gênero, chamadas de “ideologia de gênero”. É um grupo muito conservador, que luta contra orientações sexuais diferentes. Então, percebemos que, ao mesmo tempo, eu – pesquisando para essa entrevista – me deparei com um material produzido pelo Governo do Estado do Rio Grande do Sul (2014). Trata-se de uma proposta governamental que fez uma gramática, um manual de linguagem inclusiva. Vemos também que há algumas situações em que o plenário público é usado para proibir uma linguagem neutra ou inclusiva. Assim, podemos ver que esta é uma área de relações de poder. Por outro lado, isso também não é novidade aqui no Brasil, pois se olharmos para a fonte histórica, Paulo Freire, há algum tempo, teve um episódio muito significativo em sua história, que foi quando um grupo de feministas americanas o questionou e disse que ele era machista. E em vez de ficar com raiva, ele começou a se perguntar: “O que está acontecendo?”, “de que maneira meu comportamento faz supor que eu seja sexista?”; e uma delas respondeu: “É que você só fala sobre homens, só fala sobre professores”. E uma dessas mulheres era ninguém menos que Bell Hooks (Pontes-Saraiva e Borges do Nascimento, 2012), que tem vários livros sobre questões de interseccionalidade entre raça, classe e gênero. Voltando a Freire, poderíamos dizer que ele recebeu esse questionamento com tanto amor, que essa crítica mudou seus trabalhos futuros, para depois passar a falar de homens e mulheres, professores e professoras.

**C. M.: O interessante é que nesse ato ele se deixa questionar e assume uma posição. Porque um sujeito pode ser politicamente correto e falar em linguagem inclusiva e não ter uma posição inclusiva. Essa é a implementação e a aposta que temos que fazer diante disso.**

E. B.: Acho que Freire acabou apostando em uma desconstrução. Nos anos sessenta, na época da ditadura militar no Brasil, ele era tão revolucionário quanto Freud. Porque, dentro da teoria freireana, ele sempre tenta ouvir o sujeito, dar a palavra a esse sujeito; não só ouvi-lo, mas escutá-lo.

Faço parte de um grupo de pesquisa em educação e psicanálise. É justamente nesses espaços de escuta desses sujeitos em que se desconstroio algo que ali está enraizado como

algo já determinado. E é uma disputa narrativa que se dá no social. Aqui menciono Gayatri Spivak (2010); ela falará sobre a subalternização (da palavra) dos sujeitos. Ela fala que o sujeito é subjugado em seu discurso, do que Paulo Freire está falando. Abre espaço para que o outro, por meio da consciência, contribua com suas questões de transformação social. E penso que essa possibilidade de ter um dia uma linguagem inclusiva está justamente ali, na desconstrução das próprias obras dos autores, para além delas, levando em conta o momento histórico do que foi construído.

### **José Galeano: Você pode expandir o tema da escuta decolonial?**

E. B.: Catherine Walsh (2009) fala muito sobre isso, do valor de as pessoas poderem olhar para a sua própria história. No Brasil, temos uma história de colonização, e hoje o que vemos é uma colonização moderna e diferenciada, mas há o processo de colonização. Não é dar a palavra ao sujeito, é abrir caminho para que esse sujeito do social possa ser sujeito de sua própria autonomia, que é do que Paulo Freire está falando. Quando Freud abre a escuta dos sujeitos, é aí que faço uma correlação com o sujeito oprimido de Paulo Freire. É precisamente por isso que esse sujeito, a partir do lugar de seu mal-estar na cultura, pode se situar como pessoa.

M. C. S.: Eu acrescentaria que, além da escuta decolonial, temos que trabalhar com a questão do diálogo, porque, na verdade, agora vamos falar sobre o lugar da palavra. Vamos falar sobre escutar. E é precisamente o diálogo que Paulo Freire propõe. Ele reconhece o olhar masculino que tinha para o mundo. Trata-se de uma construção histórica, colonial e patriarcal. E o faz através de uma crítica. Muitas pessoas criam resistência, ficam indignadas. Ele se nutriu, aceitou essas críticas e revisou suas práticas, e por isso é importante lembrar que, no contexto do Brasil, a linguagem inclusiva não é apenas para as relações de gênero. Vivemos um período muito longo de escravidão. Então nós até nomeamos certas questões que se centram nessa questão colonial. Por exemplo, quando temos um objeto em casa que é chamado de “criado mudo”, ou quando nos referimos a uma mulher como eu, parda, como “mulata”, que é uma palavra que tem origem no animal mula. Então, o que temos que começar a entender é o que está por trás do discurso.

E escutar é exatamente isso. Quando alguém vem nos dizer que isso o ofende, nós não dizemos que ele está fazendo “mimimi”<sup>1</sup>. De fato, historicamente existiu uma construção muito comum, aqui no Brasil, que dizia “pega no laço”<sup>2</sup> como se isso fosse algo bonito. Que pessoa queria “ser laçada”? Ela se casou (assumiu matrimônio) porque concordou? Então, na verdade, isso se traduz em uma cultura de estupro. De modo que temos que, de fato, desconstruir as matrizes coloniais que naturalizam o discurso das pessoas e, às

1. “Mimimi” é uma expressão usada na comunicação informal para descrever ou imitar uma pessoa que reclama. O “mimimi” tem uma conotação pejorativa, sendo muitas vezes utilizado para satirizar alguém que passa a vida reclamando. <https://www.significados.com.br/mimimi/>

2. Curta e direta, a expressão “pegar no laço” retrata profundamente e marca a história das mulheres indígenas. Seja na ficção ou na realidade, tamanha violência ecoa de geração em geração entre os povos indígenas. Ver mais em: <https://www.uol.com.br/universa/noticias/redacao/2019/04/19/pega-no-laco-por-que-essa-expressao-ofende-mulheres-indigenas.htm>

vezes, criam denominações que precisam ser repensadas para que possamos, sim, assumir não apenas um discurso politicamente correto, como apontou Cecília, mas que inspire atitudes. Porque aí eu até citaria um autor que usei no meu doutorado, que é Norman Fairclough (2008), que trabalha com análise crítica do discurso, e esse autor considera que a nossa linguagem reconfigura a nossa visão, as nossas atitudes, as nossas práticas culturais. É, portanto, através da linguagem que as pessoas vão reformular suas atitudes e comportamentos. Desse modo, se uma pessoa tem uma linguagem que segue sendo violenta é porque ela ainda não foi descolonizada. E a descolonização é também resultado do sentimento, das emoções.

**C. M.: Então, Mylene... Você acha que a descolonização é um ato social, político, cultural, que vai ter seu efeito e sua ressonância na linguagem? Ou você acha que é o contrário? Você acha que essas mudanças políticas, sociais e culturais afetarão a linguagem ou a linguagem permitirá que isso aconteça? Como você dialetizaria?**

M. C. S.: Aqui temos uma expressão, um ditado popular que diz: “Quem nasceu primeiro: o ovo ou a galinha?”. Acho que as coisas acontecem simultaneamente. Assim, por exemplo, quando um grupo LGBTQIA+ diz não querer que utilizem o termo “homossexualismo” porque o sufixo “ismo” alude a uma patologia, temos que acolher, escutar isso, porque quando o fazemos, deixamos de ver a homossexualidade como uma doença. Eu trabalho na área da deficiência e eles têm um slogan “Não fale sobre nós sem nós”. Então, essa questão discursiva é importante. Altera as práticas sociais e vice-versa. As práticas sociais, a militância, também alteram a questão discursiva.

**C. M.: Pergunto a vocês se as palavras, os significantes da época, como diversidade, inclusão, diferença, igualdade, equidade, estão presentes nessa mudança de linguagem?**

M. C. S.: Sim. Acredito que a mudança no sentido discursivo vai operar com novas formas de significar as relações do mundo, as relações das pessoas, os lugares que essas pessoas ocupam e seu protagonismo. Portanto, linguagem é poder. Assim, na verdade, a maneira como eu me refiro ao outro ou como o outro quer ser referido, isso é uma troca. Então, se quisermos falar de inclusão e equidade em direitos humanos e outras concepções como irmandade e *dorodidade*<sup>3</sup>, teremos que redefinir para entender bem esses lugares. Aqui, no Brasil, tem uma autora muito interessante, Djamila Ribeiro (2017), que tem um livro sobre o lugar de fala. E às vezes dou um seminário com meus alunos de pedagogia, e a gente trabalha a questão do racismo. E há meninas brancas discutindo sobre racismo, e costumam dizer que não sabem se têm lugar de fala. E, de fato, todo mundo tem um lugar de fala. Temos que ter uma postura, por exemplo, antirracista. Não preciso ser negra para ser antirracista, mas tenho que reconhecer que, como mulher branca ou homem branco, me beneficie dessa desigualdade. É isso que Djamila traz. Esses conceitos operam nas mudanças dos comportamentos e das práticas sociais, políticas e culturais.

3. Substantivo feminino em português, criado por Vilma Piedade.

E.B.: Eu acho que, nessa transformação, também se trata do conceito de branquitude que Grada Kilomba (2019) fala, porque ao me reconhecer como sujeito, que para mim é uma imensa dificuldade me identificar como mulher branca, preta ou parda, justamente por tudo o que foi construído na minha história, então eu preciso me reconhecer como uma mulher branca, como um lugar de privilégio dentro de um espaço cultural e social para poder entender esse outro que difere de mim. A diferença na diversidade é a possibilidade de construir novas relações no mundo. De fato, tanto na clínica quanto na educação em relação ao educador, muda a nossa prática, muda a nossa relação com o sujeito à minha frente. Reconhecê-los como um sujeito único, singular, algo que a psicanálise sempre fez, e que na educação pensamos que essa transformação vem acontecendo desde Paulo Freire. Ele fala precisamente disso. Então, eu trago precisamente isso, *O mal-estar na civilização* (Freud, 1930[1929]/2010) e a *Pedagogia do oprimido* (Freire, 1968/2019) para esta conversa, que fala do “sujeito oprimido”, tema da minha dissertação.

**C. M.: Claro. Recentemente, na Associação Psicanalítica Argentina (APA), em uma apresentação, esteve uma menina trans. Ela disse que não sabia se queria usar uma linguagem inclusiva ou não. Mas ela reconhece que o universo que se abriu para ela a partir da letra *a* – ser “uma”, ser “ela” –, havia mudado sua vida. “A luta pelo *a* das mulheres trans têm sido tremenda”. Acrescentou: “O pronome para uma mulher travesti é *a*, e para um homem trans o pronome é *o*. Reconhecer isso é o primeiro passo para entender o que é igualdade e equidade”.**

**J. G.: O que Emília diz sobre a pedagogia do oprimido é o que também se fala nos estudos de gênero sobre como as relações de poder se desempenham em todos os laços e como essa variável também deve ser capaz de incluir uma psicanálise com perspectiva de gênero. Que possa incluir a variável do poder, e como a política, em termos de relações de poder, sempre joga. Então, reconhecer os privilégios que se tem, também nos permite ver essas desigualdades.**

E. B.: Eu penso na questão do vínculo social para esses jovens, na construção do vínculo social, deste lugar de transferência que muitas vezes é feita pelo aluno com esse professor que está no lugar do mestre, figura de alteridade, e poder ser reconhecido e aceito. Porque essa questão, de ser identificado como uma menina ou um menino, um homem ou uma mulher nessa questão binária, acho que isso passa pela questão individual de cada sujeito e de cada pessoa, como disse Cecília. Pessoas que vão se identificar, o que para elas é a questão de saber se elas podem dizer que são um homem ou uma mulher, mas também de se reconhecer como um homem ou uma mulher.

**C. M.: Exatamente, porque o uso do pronome é um uso vocativo, como alguém é nomeado, e nós psicanalistas sabemos o quanto é importante ser nomeado. Ou seja, aquilo que nos dá um destino dependendo de como somos nomeados. Acredito que a mudança de paradigmas está produzindo no sujeito a possibilidade de que isso não seja um determinante que o condene para o resto de sua vida.**

M. C. S.: Eu tive uma situação interessante com um aluno não-binário, fizemos uma apresentação e ele identificou. Ao final da aula, fiquei por um tempo conversando com ele/a e lhe disse: “Mas, espere, se eu precisar, como devo me dirigir a você: como *ele* ou *ela*?”. “O que você escolher”, respondeu. Então eu brinquei: “Mas não será muita responsabilidade que eu faça essa escolha?”. Ao que ele respondeu: “Porque, na verdade, não temos um pronome”. Então eu disse que ficava um pouco desconfortável com isso. Mas isso é interessante, porque vamos pensar que, dentro de uma luta identitária, há um grupo que não quer ser ele ou ela. Agora, o importante, acima de tudo, é que a gente escute o que essas pessoas têm a falar, se explicar, porque na medida em que essas pessoas explicam esse sentimento, acredito que ele também acaba sendo elaborado. Mas eu realmente não tenho uma conclusão. Acontece de vez em quando, não é? Eu sempre chamo para a apresentação inicial para ver se não há um nome que poderia ser o que chamamos hoje de nome social, certo? Porque às vezes a pessoa fez uma escolha, vem com um nome masculino e tem uma identidade feminina. Essa é uma pauta que exige muito cuidado, um olhar de muita atenção, de muito carinho, de muita sensibilidade, porque estamos lidando com uma pessoa que está em construção, que está em um processo, que tenta significar, fazer parte desse mundo. E se não respeitarmos isso, estaremos causando novas invisibilidades, novas desigualdades e novas opressões. Assim, pois, a atitude faz toda a diferença, para além da linguagem.

**C. M.: Mylene, você disse algo interessante usando uma frase do acervo popular: “o ovo ou a galinha”, mas as mudanças estruturais da linguagem exigem um processo. Não sei se vocês acham que essa modificação da linguagem tem que ser imposta, no sentido de normativizarse. Porque nossa grande preocupação seria nos perguntarmos: já estaríamos em condições de normativizá-la?**

M. C. S.: Quando se chegar a esse momento, a normativização seria um ato político, um ato de reconhecimento. A língua muda e está em constante transformação. Mas é difícil explicar ao meu pai de oitenta anos. Então, é um processo. A juventude fará essa mudança, mas é um processo que nós, de uma geração mais velha, temos dificuldade em abordar. Acho que é aqui que entra a questão do respeito mútuo, e os jovens também têm que entender que esse homem de oitenta, setenta anos, não percebe essa mudança tão abrupta.

**C. M.: Claro, essa normativização nas escolas. Aqui na Argentina existem algumas escolas primárias onde os professores já falam uma linguagem inclusiva, mas não está regulado academicamente pelo Ministério da Educação do país.**

M. C. S.: Estamos diante de grupos extremamente conservadores e religiosos que – por exemplo, o nosso Plano Nacional de Educação, a Base Curricular Comum<sup>4</sup> –, quando diz *gênero*, são gêneros textuais. A palavra *gênero* nem sequer aparece nesses documentos oficiais. É uma luta enorme, no sentido de combater qualquer possibilidade do que

eles erroneamente ou ideologicamente chamam de ideologia de gênero. Então, nesse momento histórico que estamos vivendo, de uma polarização política muito grande, de uma ascensão de grupos que eu vou chamar de bolsonaristas (extrema direita), é impossível efetivar uma mudança. Mas isso é no campo das lutas, das resistências, das pautas identitárias, mais a pressão ou o patrulhamento ideológico, que tem sido muito forte no que diz respeito a questões relacionadas à sexualidade e às relações de gênero. Portanto, há muita, mas muita resistência.

E. B.: Mas, tomando um pouco do que Mylene disse, acho que os jovens e as próprias crianças têm uma recepção diferente de seus pais. Este debate se situa em grande parte ao nível da questão do adulto no centro. O adulto no centro de tudo. Mas o acolhimento de crianças e jovens à diferença com o outro é muito mais fluído do que em nós. Somos nós que temos que desconstruir, e a partir do momento em que desconstruímos algumas de nossas linhas e em nossa prática, sem a necessidade de nomeá-las, cada vez mais a partir da postura de cada um em sua prática, já há uma transformação. Meus netos olham para o mundo de uma maneira totalmente diferente de mim, faço um esforço imenso para desconstruir muitas coisas. Eles aceitam o outro, o outro como ele é. E essa transformação começa a ocorrer. Tem que acontecer na escola, na clínica e nos espaços sociais e familiares.

M. C. S.: Mas hoje sabemos que metade da população pensa contra. Então, é claro, estamos na bolha que é favorável, que é progressista. Mas, por exemplo, sabemos que houve um grande aumento das igrejas neopentecostais. Assim, o discurso religioso que vimos da Ministra dos Direitos Humanos (Damares) diz: “O menino veste azul, a menina veste rosa”. Eles acusam a “esquerda” de que estamos levando as crianças a um campo neutro. O que quero dizer é que esta é uma luta de caráter social entre conservadores e progressistas.

**E. B.: Meu pensamento é que há outra metade, que é progressista, transformadora. E é nisso que temos que acreditar, nessa transformação, porque senão continuamos presos. Há um conservadorismo que é de 50%.**

M. C. S.: Agora, mais do que nunca, o presidente que ganhou a eleição fala sobre não querer ser presidente de apenas um grupo. Ele quer unificar este país e espero que isso aconteça. Os educadores também trabalharão nessa perspectiva. Trata-se realmente de uma polarização. Há muita violência verbal, muita agressividade, e acho que vamos ter que desconstruir isso. Isso levará tempo. Mas também tenho esperança, como Emília. Mas é um processo.

E. B.: Para que pudéssemos chegar aonde estamos agora, houve avanços e recuos, recuos e avanços. Avançar, retroceder, e acredito nisso, nesse poder de transformação que passa pela linguagem inclusiva; também através da linguagem está a questão da linguagem verbal, além da linguagem corporal, do espaço corporal, dentro de um espaço cultural ou de um espaço físico, pensado aqui na geografia. A base está na infância. Faço parte de um grupo de estudos; lá falamos sobre as experiências das crianças, as vivências das crianças

4. Base Nacional Comum Curricular - <http://basenacionalcomum.mec.gov.br/>



View of the exhibition "Modus vivendi" at La Virreina Centre de la Imatge Barcelona (Spain), 2015. Photographer: Pep Herrero  
© Sophie Calle / ADAGP, Paris 2023. Courtesy Perrotin

nos espaços, no território de uma praça, de um jogo, de uma periferia e da sua linguagem corporal, que atravessa todos os nossos sentidos e o vínculo social.

**C. M.:** Exatamente. Emília, eu acho que você está fazendo uma espécie de tensionamento entre os diferentes temas, que essa transformação vem do social, do geográfico, do corporal, o corpo carrega uma linguagem.

E. B.: Em sequência, vamos apresentar o vídeo “Elevação mental”, rap composto e escrito por Triz (27 de julho de 2017). Carrega em sua letra o ativismo da causa LGBTQ+ e propõe uma reflexão corajosa e sensível sobre a diversidade de gênero. O vídeo contou com uma grande produção e foi filmado em seis dias entre locações e estúdio, com uma equipe de quarenta pessoas, uso de drones, steady-cam e lentes prime de cinema. “Multiplicamos a imagem de Triz com uso de espelhos e projeções, criando assim um efeito que acredito revelar a infinitude de *eus* que carregamos dentro de nós”, disse o diretor Cesar Gananian (em Lopes, 28 de julho de 2017, par. 3).

**C. M.:** Vocês duas concordam que arte é linguagem? E que, além de uma expressão artística, tem um lugar de denúncia, é usar a estética da arte para poder fazer uma denúncia.

M. S.: Deve-se notar que os idiomas também representam nossos valores e crenças. Então, isso tudo é um processo muito grande. E, de fato, quando agimos, quando proibimos o outro, é porque estamos negando esse outro corpo, essa alteridade. Quando interdítamos o outro, é porque estamos negando esse outro corpo, essa outriedade, essa alteridade. É interessante a linguagem da periferia, das favelas; os jovens se comunica-

ram muito, denunciaram através do rap e do *slam* poético (de Paula, 19 de novembro de 2019), que se trata de uma guerra de poesia, uma batalha de poesias. É uma juventude que fala, que pensa, que tem muita crítica social e essa é uma questão muito poderosa para essa questão paradigmática que a gente está pensando; é uma mudança, mas é uma mudança processual.

E. B.: Quero fazer uma pequena leitura de um texto que escrevi com Mylene para encerrar nossa conversa: “Linguagem inclusiva: O mal-estar dentro dos preconceitos linguísticos”. Vou trazer o Manoel de Barros (2010), que vai trazer poesia para nós.

O menino que carregava água na peneira

*Tenho um livro sobre águas e meninos.  
Gostei mais de um menino  
que carregava água na peneira.*

*A mãe disse que carregar água na peneira  
era o mesmo que roubar um vento e  
sair correndo com ele para mostrar aos irmãos.*

*A mãe disse que era o mesmo  
que catar espinhos na água.  
O mesmo que criar peixes no bolso.*

*O menino era ligado em despropósitos.  
Quis montar os alicerces  
de uma casa sobre orvalhos.*

*A mãe reparou que o menino  
gostava mais do vazio, do que do cheio.*

*Falava que vazios são maiores e até infinitos.*

*Com o tempo aquele menino  
que era cismado e esquisito,  
porque gostava de carregar água na peneira.*

*Com o tempo descobriu que  
escrever seria o mesmo  
que carregar água na peneira.*

*No escrever o menino viu  
que era capaz de ser noviça,  
monge ou mendigo ao mesmo tempo.*

O menino aprendeu a usar as palavras.  
Viu que podia fazer peraltagens com as palavras.  
E começou a fazer peraltagens.  
Foi capaz de interromper o voo de um pássaro botando um ponto no final da frase.  
Foi capaz de modificar a tarde botando uma chuva nela.  
O menino fazia prodígios.  
Até fez uma pedra dar flor.

A mãe reparava o menino com ternura.  
A mãe falou: Meu filho você vai ser poeta!  
Você vai carregar água na peneira a vida toda.  
Você vai encher os vazios  
com as suas peraltagens,  
e algumas pessoas vão te amar por seus despropósitos!  
(pp. 469-470)

E. B.: Concluindo, diria que só faço travessuras com palavras. Eu nem sei mais como pular cercas. Eu só faço travessuras com palavras. Eu nem sei como pular. Quem dirá obstáculos. A leitura se realiza através do silêncio e da solicitude (pedido) das palavras escritas, impulsionando o diálogo, que nos convoca às identificações. Para a psicanálise existe o conceito de identificação, e para questões sociopolíticas (militância), identitárias/emancipatórias, o conceito de identidade. Lugar de reconhecimento do sujeito que como leitor, leitora é atravessado pelo texto. Há que brincar com as palavras, (des)dizê-las, atravessá-las, fazer travessuras com elas para que não se convertam em obstáculo ou barreira intransponível, pelo “mal-estar” do falante ou pelo “mal-estar” do ouvinte (mal-estar dissidente ou mal-estar auditivo). A linguagem verbal faz uso da palavra que, uma vez esvaziada de sentido, promove a exclusão do outro. “O que essa leitura tem a ver comigo?!”, se indaga o leitor. Uma letra, um fonema, distanciaria esse leitor? O mal-estar muitas vezes é causado pelo preconceito linguístico que exclui, não contempla uma determinada cultura. Segundo Marco Bagno (1999), a linguagem só existe se há seres humanos que a falem. E Aristóteles nos ensina que o ser humano é um animal político. Chegamos à conclusão de que lidar com a linguagem é tratar de uma questão política, que é também lidar com seres humanos.

Essa semana, pensei muito sobre algo que escutei e não sei bem de quem é esse conceito: que seria preciso uma “alfabetização política no presente”, o “processo de consciência política”. Que essa entrevista nos convoque a desenvolver novas reflexões e a compreender um “conceito em expansão” do que seja “o mal-estar diante do preconceito linguístico” na atualidade.

## Referências

- Asociación Psicoanalítica Argentina [APA] (21 de junho de 2022). Secretaría Científica Subcomisión: “Psicoanalistas en el territorio” [video]. *YouTube*. [https://www.youtube.com/watch?v=b6PgRaTF\\_ZE](https://www.youtube.com/watch?v=b6PgRaTF_ZE)
- Bagno, M. (1999). *Preconceito linguístico: O que é, como se faz*. Loyola.
- Barros, M. de. (2010). *Poesia completa*. Leya.
- Fairclough, N. (2008). *Discurso e mudança social Brasília*. Universidade de Brasília.
- Freire, P. (2019). *Pedagogia do oprimido*. Paz e Terra. (Trabalho original publicado em 1968).
- Freud, S. (2010). O mal-estar na civilização. Em P. C. de Souza (trad.), *Obras Completas* (vol. 18). Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1930 [1929]).
- Governo do Estado do Rio Grande do Sul (2014). *Manual para uso não sexista da linguagem: O que bem se diz bem se entende*. <http://portalsemiar.org.br/publicacoes/manual=-para-o-uso-nao-sexista-da-linguagem/#:-:text=Este%20Manual%2C%20desenvolvido%20pelo%20governo,outras%20institu%C3%A7%C3%B5es%20p%C3%ABlicas%20e%20privadas>.
- Kilomba, G. (2019). *Memórias da plantação: Episódios de racismo cotidiano*. Cobogó. (Trabalho original publicado em 2008).
- Lopes, J. D. (28 de julho de 2017). Triz, MC transgênero, lança “Elevação mental”, seu primeiro videoclipe. *Boca da Forte*. <https://www.bocadaforte.com.br/destaque-bf/triz-mc-transgenero-lanca-elevacao-mental-seu-primeiro-videoclipe>
- Paula, J. de (19 de novembro de 2019). Slam: Literatura e resistência! *Revista Educação Pública*, 19(30). <https://educacaopublica.cecierj.edu.br/artigos/19/30/slam-literatura-e-resistencia>
- Pontes-Saraiva, A. C. A. e Borges do Nascimento, A. M. (2022). Interseccionando Freire: Bell Hooks, linguagem inclusiva e diálogo. *Insurgência*, 8(1), 115–132. <https://periodicos.unb.br/index.php/insurgencia/article/view/40675>
- Ribeiro, D. (2017). *O que é lugar de fala?* Letramento.
- Spivak, G. C. (2010). *Pode o subalterno falar?* (S. R. Goulart Almeida, M. Pereira Feitosa e A. Pereira Feitosa, trad.). UFMG.
- Walsh, C. (2009). Interculturalidad crítica y pedagogía de-colonial: Apuestas (des)de el in-surgir, re-existir e re-vivir. *Revista (entre palabras)*, 3, 1-29.



## Reflexões sobre a linguagem inclusiva

### Introdução

É cada vez mais frequente receber em nossos consultórios pessoas com sexualidades e identidades de gênero diversas. Pessoas que não se identificam com o sexo que lhes foi atribuído ao nascer e cuja transição é levada a cabo de múltiplas formas. Cada pessoa mostra uma dinâmica singular em sua constituição sexual e de gênero, e assim cada processo deverá ser entendido em sua singularidade.

Enquanto algumas pessoas transgênero se identificam como homens ou como mulheres, outras se consideram não binárias.

As pessoas não binárias não se identificam com o modelo binário da diferença sexual (homem/mulher), nem com as características de gênero associadas a ele (masculino/feminino). Utilizam geralmente pronomes e artigos neutros, e empregam a letra *e* como marcador de gênero.

Vemos que as fronteiras da masculinidade e da feminilidade se apagam, e o binarismo homem/mulher se torna insuficiente, não dando conta das novas identidades. Como propõe Glocer Fiorini (2015), devemos abordar essas mudanças com base em novas lógicas de pensamento, que abarquem a complexidade que observamos.

Embora caiba a nós, psicanalistas, investigar o sentido singular de cada pessoa, vemos também que surge como tema comum a necessidade de reconhecimento.

As pessoas trans têm necessidade de ser chamadas pelo nome que escolheram, pelos pronomes com que se identificam, mediante uma linguagem que as inclua.

### Linguagem inclusiva

A proposta da linguagem inclusiva é criar um gênero neutro. Os artigos *o* e *a* são substituídos por *ê* – no plural, *es*. Quanto aos pronomes, em vez de *elas* e *eles*, será *elus* ou *iles*. Com relação aos substantivos e adjetivos, muda-se a letra que marca o gênero na terminação das palavras (*menine*, *linde*, *amigue*).

Já ouvi e li que muitos se opõem ao uso da linguagem inclusiva sob o argumento de que “destrói a língua”. Entendo que a principal função da linguagem é expressar nossa

\* Sociedad Peruana de Psicoanálisis.



Sophie Calle  
*North Pole | Pôle Nord* (detail), 2009  
© Sophie Calle / ADAGP, Paris 2023. Courtesy Perrotin

I buried my mother's portrait and jewels on the shore of the Northern Glacier. We were lucky: had the boat dropped me a few meters south, they would have ended up on Starvation Glacier. My mother always dreamed of going to the North Pole. She died two years ago without fulfilling that dream. Perhaps she wanted to keep it alive. Last year I was invited to the Arctic, and I went for her. To take her there. In my suitcase: her portrait, her Chanel necklace and her diamond ring. During the war my grandfather, who was hiding out in the mountains of Grenoble, was afraid a building he owned in the city would be seized. He swapped it for a diamond ring. Not a good deal.

realidade e as mudanças que acontecem nela. Também sei que a Real Academia Espanhola (RAE) incorpora novidades a seu dicionário de tempos em tempos. Em 2020, por exemplo, incluiu palavras como *emoji*, *cuarentenear*, *finde*<sup>1</sup> e *COVID*. No entanto, acerca da linguagem inclusiva, afirmou ser desnecessária e “dissociada da morfologia do espanhol” (Montero Rose, 2022).

1. N. do T.: forma coloquial para “fim de semana”, também presente em algumas variedades do português brasileiro.

Sobre essa opinião, Santiago Kalinowski (Sarlo & Kalinowski, 2019), que se dedica à lexicografia e à divulgação científica, diz que a linguagem inclusiva não pretende mudar a língua nem ser a gramática: sua pretensão é social e cultural, “é um fenômeno de intervenção no discurso público com o objetivo explícito de avançar em termos de igualdade” (p. 61).

Kalinowski lembra que a língua, como fato humano que é, foi construída e está atravessada pelas dinâmicas do poder. O masculino genérico foi codificado na língua ao longo dos milênios como correlato gramatical de um ordenamento social que é patriarcal.

A realidade muda mediante muitos processos, e um deles é através da língua. A linguagem inclusiva dá boas-vindas às mulheres e às novas identidades. O debate sobre o inclusivo, o gênero e a identidade de gênero se torna público, causa impacto na realidade e obtém avanços em termos de igualdade: “É muito fácil alienar o transexual, considerá-lo uma realidade alheia a si. O inclusivo o tornou algo próprio” (p. 55).

Nessa mesma linha, a Organização das Nações Unidas (ONU) criou um guia definido como “documento vivo que evolui com o tempo” (citada por Grobstein & Sarquis, 2021, par. 4) e promove o uso da linguagem inclusiva.

Já a Associação Psicanalítica Internacional (IPA, 2022) tornou pública sua posição de respeito a todas as identidades sexuais e de gênero, e atualmente está fazendo uma pesquisa entre seus membros para realizar mudanças nas regras da instituição, a fim de eliminar a linguagem de gênero (Prengher, 2022). O objetivo é atualizar as regras “para que elas reflitam o compromisso contínuo da IPA com a não discriminação e a igualdade de gênero” (par. 4).

## Linguagem inclusiva no consultório

A linguagem evoluiu e evolui com o tempo. No consultório, com minhas pacientes jovens, aprendo novas palavras, novos conteúdos, assim como suas gírias.

Aprendi com meus filhos e minhas pacientes jovens que é ofensivo deixar alguém “en visto”. Agora eu “twitteo”, “whatsapeo” e “chileo”.<sup>2</sup> E às vezes, quando minhas pacientes me dizem que “falaram” com alguém, costumo perguntar se “falaram” pessoalmente, por mensagem de texto, WhatsApp ou videochamada (Montero Rose, 2022).

A linguagem muda e se transforma. Por que isso não aconteceria para que todas as pessoas se sintam representadas ou incluídas?

Às vezes, quando converso com algumas de minhas pacientes ou amigas, cometo equívocos. Preciso me concentrar para não errar. Mas elas me ajudam e me explicam: “Olga, não precisa mudar o verbo; só aquelas palavras que terminam em *o* ou *a*”. Não se incomodam se não consigo completamente. Elas valorizam a tentativa.

Por que todos nós não poderíamos fazer essa tentativa?

Minhas pacientes não binárias me ensinam com paciência e desculpam meus erros. Valorizam minha vontade de aprender e o respeito que tenho pelo que elas necessitam.

2. N. do T.: expressões coloquiais usadas em espanhol. *En visto* se refere à situação em que alguém visualiza uma mensagem enviada por aplicativo, mas não responde; *twittear* e *whatsapear* são verbos relacionados ao uso do Twitter e do WhatsApp; e *chilear*, proveniente do inglês *chill*, diz respeito a relaxar, ficar tranquilo.

O reconhecimento do outro é fundamental para instaurar uma convivência saudável.

Por outro lado, considero muito importante que nós, psicanalistas, tenhamos em mente as dificuldades que a escuta de pacientes que usam linguagem inclusiva possa causar em nós.

Compartilho com vocês uma experiência. Minhe paciente me conta que tem um namorado com quem está conversando sobre a possibilidade de, no futuro, ter ou adotar filhos. “É algo em que eu não tinha pensado antes, mas ele me dá segurança, é estável, confiável e divertido. Nunca me senti tão bem com ninguém. Estou muito feliz.” Enquanto escutava, percebi que estava tentando deduzir o gênero atribuído ao nascer para ele namorado de minhe paciente. A cada característica que mencionava delu, eu procurava rastrear se eram qualidades atribuídas a homens ou a mulheres. Eu me dei conta de que estável, confiável e divertido não são qualidades que correspondem a um gênero; são qualidades humanas.

Essa minha necessidade de resolver uma incerteza que me confundia interrompeu minha escuta por um momento e dificultou a conexão com o sentir de minhe paciente.

É importante estar ciente desse tipo de situação que pode acontecer no consultório.

No texto “As resistências à psicanálise” (1925[1924]/1974), Freud diz que o novo requer da vida anímica um dispêndio psíquico que causa desprazer. Afirma ser comum produzir-se uma apreensão que se volta “nitidamente contra o que chega de novo, enquanto poupa o que já é conhecido e acreditado, satisfazendo-se em rejeitar as coisas antes de investigá-las”<sup>3</sup> (p. 2801).

A psicanálise abriu caminho apesar das resistências da época de sua criação, e o que nos cabe agora é dar continuidade à lição freudiana de seguir escutando, investigando e aprendendo de cada processo com nossos pacientes.

## Referências

- Freud, S. (1974). Las resistencias contra el psicoanálisis. Em S. Freud, *Obras completas* (L. Rosenthal, trad., pp. 2801-2807). Biblioteca Nueva. (Trabalho original publicado em 1925[1924])
- Glocer Fiorini, L. (2015). *La diferencia sexual en debate: cuerpos, deseos y ficciones*. Lugar.
- Grobstein, S. & Sarquis, D. (2021, 14 de abril). Lenguaje inclusivo: ¿destrucción de la lengua o lucha por la igualdad? *The Washington Post*. <https://wapo.st/3HjssZs>
- International Psychoanalytical Association [IPA]. (2022, 26 de abril). IPA position statement on attempts to change sexual orientation, gender identity, or gender expression. *IPA.world*. <https://bit.ly/3J4YOJ2>
- Montero Rose, O. (2022). *La rebelión del género: guía para madres, padres y cuidadores*. Paidós.
- Prengher, A. (2022, 11 de dezembro). Consulta para realizar cambios a las reglas de la API con el fin de eliminar el lenguaje de género. *Fepal.org*. <https://bit.ly/3WuyomO>
- Sarlo, B. & Kalinowski, S. (2019). *La lengua en disputa: un debate sobre el lenguaje inclusivo*. Godot.

Tradução do espanhol: Ricardo Duarte

3. N. do T.: tradução de P. C. Souza. A tradução da citação está nas pp. 253-254 de: Freud, S. (2011). As resistências à psicanálise. Em S. Freud, *Obras completas* (vol. 16, pp. 252-266). Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1925[1924])



View of the exhibition "Regard incertain" at Kunstmuseum Thun, Thun (Switzerland), 2019  
© Sophie Calle / ADAGP, Paris 2023. Courtesy Perrotin

Dossiê:  
Ao revés

## Ao revés

“Ao revés” tem como sinônimo o contrário, reverso, mas também carrega o sentido de infortúnio, obstáculo, problemas, resistência. Como pensar, portanto, no erotismo em seu contrário, mas também em seus obstáculos e seus desvios colaterais? Estaria o revés do erotismo, já no próprio erotismo?

Diz Bataille (1957/2021), que ainda que a atividade erótica seja uma exuberância de vida, o sentido último do erotismo é a morte.

Sabemos que foi tarefa humana fazer da atividade sexual uma atividade erótica, construindo uma independência entre o erotismo e a reprodução como finalidade. Mas ainda assim, o sentido da reprodução não deixa de ser a chave do erotismo, que se dá na dinâmica continuidade/descontinuidade, em instantes de flerte entre a vida e a morte. Porque a reprodução nos coloca como seres descontínuos, distintos uns dos outros. E ao nos posicionar como descontínuos, ela põe em jogo o quanto não suportamos sermos uma unidade isolada e perecível, o que nos condena à nostalgia de uma continuidade perdida.

É esta nostalgia, segundo Bataille, que move o movimento erótico a uma convulsão interior como na experiência orgástica (ou *petit mort*), pois na passagem do estado normal ao desejo erótico há a dissolução do ser na ordem descontínua. Portanto, o sentido último do erotismo é a morte como fusão e supressão de limite.

Freud (1920/2010) também afirma que o objetivo da vida é morrer, assim como também descola a sexualidade do erotismo.

Desde os *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade*, Freud (1905/1969) inscreve a sexualidade biológica no campo do desejo, que

erotiza por onde passa, e cujo destino é a incompletude. Mediada pela fantasia, a sexualidade é erotismo, sendo a erótica a forma com que cada um se organiza em torno do vazio, da falta; em torno da perda do objeto, sempre inalcançável, como nos apresenta Buñuel no seu filme *Esse obscuro objeto do desejo* (1977).

Por outro lado, ao afirmar que o objetivo da vida é morrer, Freud (1920/2010) mostra que a pulsão de morte, mais primitiva que a de vida, erotizante, exerce uma força por restaurar um estado anterior, inanimado. Em *O Eu e o Id* (Freud, 1923/2011), ele também relaciona a busca pela quietude do mundo inorgânico à quietude pós orgasmo.

Um dos caminhos do encontro do erotismo com as forças criativas da pulsão de vida é a produção cultural sublimatória. No entanto, como nos dizem Bataille (1957/2021) e Freud (1920/2010), o erotismo e a própria sublimação podem ter outras vinculações, além do princípio do prazer.

Vamos pensar na questão que propõe Galard (2012) sobre como suportar a beleza ligada à crueldade.

Ele toma a fotografia de Hocini Zaourar (23 de setembro de 1997) em cobertura do massacre de Bentalha, na Argélia. Uma mulher desmaiando de dor, em desespero, encosta-se a uma parede. Rapidamente essa imagem tornou-se ícone, conquistou o prêmio World Press e foi apelidada de *Pietà* de Hocini. Diferentemente da foto de Nick Ut (8 de junho de 1972), que desde 1972 incomoda o espectador com a menina vietnamita correndo em um bombardeio de Napalm, a imagem de Hocini evoca um afresco, uma *Madonna*, a pintura de um mestre.

Aqui, trata-se de abuso estético, pois o prazer experimentado diante dessa imagem é uma emoção que sentimos, não “à despeito de sua dor, e sim por causa de seu sofrimento tão magnificamente expresso” (Galard, 2012, p. 21). Uma estetização, portanto, que transforma pessoas e situações em espetáculo a ser usufruído, sem nele estar implicado. A beleza desejada a qualquer preço, um olhar que se interessa muito mais pela imagem do que por aquilo que ela mostra, eis a operação do esteticismo, que poderia se posicionar no limiar da vida e da morte. Pois, ainda com Bataille (1957/2021), pode haver na busca pela beleza um movimento para simultaneamente atingir a continuidade e para dela escapar. Um limite com o qual se concorda apenas para que ele possa ser excedido, posto que o belo é desejado para ser conspurcado; a alegria de profanar indica a transgressão como essência do erotismo.

Por sua vez, Byung-Chul Han (2013) indica que, em um mundo com pretensões de transparência e entregue ao imediatismo, não há lugar para a sedução que envolve o prazer erótico, no sentido de desvelar e se dedicar aos mistérios do outro; não há lugar para uma experiência erótica verdadeira, uma abertura radical ao outro em sua alteridade. Tudo se transforma em evidência, e em objeto de consumo.

A transparência nas relações com as mídias, imagens e tecnologias, quando demasiadamente clarificadas, tornam-se pornográficas, espetacularizadas. Cada um se expõe pornograficamente, diz Han (2013), e se sente satisfeito ao ser espiado por todos. Neste cenário de positividade absoluta, onde colocar a tensão erótica? Não é obsceno o rosto que se mostra sem mistérios, transparente, reduzido à pura exposição? Tocamos assim nos aspectos alienantes da sociedade do espetáculo (Debord, 1997), e esta como uma sociedade pornográfica (Han, 2017).

Para discutir o erotismo e seu revés em seus mais diversos sentidos, contamos com a colaboração de vários autores. Paula Sibilia

(Buenos Aires) discute a dificuldade da separação público e privado, realidade e ficção, que leva à pornificação da cultura visual. O artigo do professor Raúl Antelo (Santa Catarina) trata do amor, amor ao conhecimento e da erótica da linguagem, sentido produzido sensualmente na dinâmica dor e gozo. Por sua vez, Giannina Bardales Aranibar (Lima) conta como as obras da sala “Erótica” do Museu Larco sofreram violência cultural ao serem reduzidas a representações eróticas, e não o fruto do sistema de crenças dos povos pré-colombianos. E Victor J. Krebs (Lima) discute os caminhos e descaminhos de Eros na cultura digital e informatizada. Por fim, Victoria Brocca (Cidade do México) mostra o aumento da violência, particularmente a masculinidade violenta, produzido pelo modelo produtivo pós fordista.

### Referências

- Bataille, G. (2021). *O erotismo* (F. Scheibe, trad.). Autêntica. (Trabalho original publicado em 1957).
- Buñuel, L. (diretor). (1977). *Esse obscuro objeto do desejo* [filme]. Serge Silberman.
- Debord, G. (1997). *A sociedade do espetáculo*. Contraponto.
- Freud, S. (1969). Três ensaios sobre a teoria da sexualidade. Em J. Strachey (ed.), *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (vol. 7). Imago. (Trabalho original publicado em 1905).
- Freud, S. (2010). Além do princípio do prazer. Em P. C. de Souza (trad.), *Obras completas* (vol. 14). Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1920).
- Freud, S. (2011). O Eu e o Id. Em P. C. de Souza (trad.), *Obras completas* (vol. 16). Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1923).
- Galard, J. (2012). *Beleza exorbitante*. FAP/Unifesp.
- Han, B.-C. (2013). *La sociedad de la transparencia* (R. Gabás, trad.). Herder.
- Han, B.-C. (2017). *Agonia do Eros*. Vozes.
- Hut, N. (8 de junho de 1972). *A menina do Napalm* [fotografia]. Associated Press.
- Zaourar, H. (23 de setembro de 1997). *Madonna de Bentalha* [fotografia]. Agence France-Presse.

\* Sociedade Brasileira de Psicanálise de São Paulo.

Paula Sibília\*

## Imagens despudoradas: Extimidade, pornificação e capitalização de si

Não era uma cama qualquer, embora à simples vista pudesse parecer. Era *My Bed* (Emin, 1998).

Faltavam dois anos para culminar o século XX, que também acabaria com o milênio, uma data quase futurista que agora soa quase antiquada: 1998. Então aquela cama comum, na trivialidade da sua desordem um tanto despudorada, não tinha nada de especial; por isso mesmo, em princípio, seria julgada imostrável. Mas não: era uma obra de arte. Assinada pela britânica Tracey Emin, no ano seguinte foi exposta na Tate Gallery de Londres e nomeada para o cobiçado Prêmio Turner. O mais importante, porém, é que a cama era “de verdade”. Isso disparou um pequeno escândalo no sonolento mundinho da arte, quando já se pensava que essa mania de provocar escândalos era coisa do passado.



Varredura

Não é coincidência que no mesmo ano tenha sido lançado o filme *O show de Truman: O show da vida* (Weir, 1998), que causou considerável comoção ao mostrar o drama de alguém que descobre – com espanto – ser o protagonista de um programa de “tele realidade”, misturando tons de comédia com ficção científica altamente preditiva. Porque sua estreia antecedeu o sucesso mundial dos reality-shows, catapultado pelo pioneiro *Big Brother* que irromperia poucos meses mais tarde.

\* Professora do Departamento de Estudos Culturais e Mídia, e do Programa de Pós-Graduação em Comunicação na Universidade Federal Fluminense.

Adiantou-se também ao êxito estrondoso das redes sociais da internet: de fato, ainda faltavam cinco ou seis anos para que Facebook fosse inventada, em 2004, e mais de uma década para o nascimento de Instagram, em 2010. Todos esses frutos do século XXI, gêneros midiáticos altamente disruptivos, popularizaram-se com velocidade inaudita até constituírem o tecido básico de um novo mundo, onde uma cama como a de Tracey se tornaria moeda corrente.

Em 2014, a propósito, *My Bed* (Emin, 1998) foi comprada por 2,5 milhões de libras esterlinas e, assim, passou a integrar a coleção permanente daquele prestigioso museu londrino, onde agora compartilha sala com um par de quadros do consagradíssimo pintor Francis Bacon. Mas por que se deter nesta peça, um tanto envelhecida e já canonizada, para evocar os dilemas do exibível na contemporaneidade? Por vários motivos... Para começar, porque a artista sempre sublinhou que se tratava da sua própria cama, não de uma cópia nem de uma representação, e isso é fundamental. Também porque a obra não se esgota no mero móvel, um objeto asséptico e anônimo, como seria o caso de um parente tardio do urinol de Duchamp (1917), por exemplo, que era um anódino produto industrial fabricado em série e já fez mais de um século. A peça de Emin, ao contrário, está repleta de autorreferências. Ela inclui todo um enxoval intimista que envolve o leito em questão: garrafas de vodca, pontas de cigarro, caixas de remédios, lingerie suja com sangue menstrual, um par de chinelos gastos, lenços descartáveis e preservativos usados, restos de embalagens, papéis amassados, cinzeiros e até mesmo um cachorrinho de pelúcia.

Cada um desses objetos, em princípio íntimos e muito pessoais, foi resguardado em várias ocasiões dentro de sacos plásticos cuidadosamente etiquetados e numerados, para que a instalação pudesse ser desmontada e remontada com total fidelidade ao original. Que a reconstrução seja realizada seguindo essas técnicas forenses tão rigorosas é crucial, pois foi assim que a cama da artista se encontrava naquele dia de 1998 em que ela decidiu transformá-la em arte, após ter se afundado em seu colchão durante um período complicado. De acordo com algumas das muitíssimas interpretações da obra, poderia se tratar de um singular autorretrato. Uma manifestação de extrema vulnerabilidade, que convida a se identificar com uma vivência ao mesmo tempo dolorosa e banal. Entretanto, poderíamos nos perguntar: isto é autêntico ou performático? Comovente ou espetacular? Pessoal ou político? Público ou privado? Arte ou não arte?

Ao encarnar todas essas supostas dicotomias sem se preocupar demais por resolvê-las, mas assumindo a polissemia de suas ambiguidades, esta icônica obra também pode ser vista como sintoma de uma contundente transformação histórica. Em múltiplos sentidos, a exposição já não é mais o que costumava ser. Outra peça emblemática nesta genealogia é *Merda d'artista*, do italiano Piero Manzoni (1961), composta por um conjunto de latas com trinta gramas da substância indicada no rótulo. “Conservada ao natural, produzida e embalada em maio de 1961”, de acordo com as inscrições impressas nas latinhas, semelhantes às de atum e fabricadas em diferentes línguas. Bem mais recentemente, em dezembro de 2021, soube-se que a *influencer* estadunidense Stephanie Matto estava faturando cinquenta mil dólares por semana com a venda de suas próprias flatulências despachadas em frascos de vidro (Cost, 14 de dezembro de 2021). Essa fértil trajetória, que em poucas décadas levou da merda de artista do século XX aos peidos

de *influencer* da era digital, contempla muitos mais nichos de mercado: outras estrelas da internet se orgulham de ganhar altas quantias vendendo seus lençóis sujos, por exemplo, ou algumas gotas da água em que se banharam (Glamour, 2021). A hollywoodiana atriz Gwyneth Paltrow, por sua vez, comercializa umas elegantes velas perfumadas com o aroma da sua vagina, que também são bastante disputadas por seus milhões de fãs e clientes (Freeman, 3 de janeiro de 2020).



Varredura

Se a arte moderna se empenhou em transgredir todos os limites e “escandalizar os burgueses” com toda sorte de provocações, suas proezas mais audaciosas cheiram mofado hoje em dia, sobretudo ao contrastá-las com a insaciável feira circense da internet. Por isso, agora sim, talvez valha a pena se perguntar: somos todos artistas, finalmente, ou poderíamos ser? Em que consiste (se) expor, agora que aprendemos a viver na vitrine infinita? Embora pareça não haver códigos – nem legais, nem estéticos, nem morais ou éticos – neste território ainda novo e aparentemente ingovernável, algumas palavras-chave sobressaem com estridência: *eu*, autenticidade, espetáculo, performance, auto ficção, *fake* ou falso. A que nos expomos quando parecemos expor (e vender) tudo? O que ocultamos e por quê? Para quê, para quem e de que maneira nos expomos? Num universo tão disparatado e sem regras claras, talvez soe paradoxal destacar o obsessivo controle mútuo que ali também é exercido, assim como a severidade dos olhares que não cessam de julgar, denunciar, cancelar, condenar e humilhar ao mesmo tempo em que tudo espionam e consomem.

Embora pareça onipotente em sua vaidosa ostentação, há uma grande fragilidade nesse *eu* hiper visível, que se expõe das maneiras mais inusitadas e pede desesperadamente para ser aplaudido. Em que bases se sustenta esse *eu* superexposto? O que procura ao vender-se nos espelhos negros das telas, que de algum modo reproduzem (e ressignificam) os rituais dos cubos brancos nas galerias de arte? Após o esvaecimento da noção moderna de identidade, que já não consegue manter a ilusão de ser fixa e estável, a subjetividade contemporânea viu rachar todos os pilares que costumavam sustentá-la. Além de ter perdido o amparo das instituições modernas hoje em crise, o *eu* atual não se sente protegido pelo perdurável lastro de um passado individual ou coletivo, nem pela âncora de uma intensa vida interior, nem pelas sólidas paredes do lar. A fim de se fortalecer e constatar a sua existência, portanto, ele precisa se tornar visível e compartilhar sua vida nas vitrines do mundo.

Mas até que ponto? E o pudor? Também não é mais o que costumava ser, evidentemente. A discricção e o decoro, como se sabe, eram valores quase sagrados para aquela cultura burguesa que impôs sua (i)moralidade em boa parte do planeta até bem avançada a segunda metade do século XX, em cuja ampla bagagem se inscrevem tanto os museus como a sua famosa hipocrisia. Isto é, a célebre moral hipócrita da burguesia, para a qual era primordial a separação entre o âmbito público e o privado – pois cortinas, basculantes, fechaduras e tapetes permitiam esconder tudo aquilo que se sabia *non sancto*.

A classe social que moldou esse *ethos* apreciava tanto os museus como a psicanálise, entre as muitíssimas invenções modernas (ou burguesas) que marcaram a nossa cultura no último par de séculos. Em todo caso, a autopromoção era malvista naquele universo de veludos, musselinas e brocados. Gabar-se era uma atitude condenada por oportunista e pouco nobre, inclusive vergonhosa e talvez até perigosa; que, portanto, devia ser prudentemente

evitada. Mas as coisas têm mudado: agora vale pedir elogios e negociar *likes*, é válido expor a própria cama maculada e vender os fragmentos mais recônditos da velha intimidade. A maioria dos tabus inerentes à hipereposição têm se dissolvido junto com os muros que costumavam separar a esfera pública do âmbito privado; outros persistem e alguns se agigantaram, mas arriscar-se parece valer a pena e pode até ser incrivelmente lucrativo.

O que se expõe, então, e o que se deixa decididamente de fora? O que se escolhe vender diante do olhar alheio e o que se oculta para evitar linchamentos ou ostracismos? A imensa maioria almeja projetar um *eu* espetacular, capaz de competir no saturadíssimo mercado de atenção. Um personagem tão chamativo, original e atraente quanto possível, mas ao mesmo tempo conservando certo realismo. Deve parecer autêntico, pois caso contrário não sobreviverá ao feroz monitoramento da exposição virtual. Um *eu* atraente e real, portanto, ou pelo menos que assim pareça. Mas não é tão fácil como soa: numa época assediada por desconfianças e incertezas, o consenso em torno de noções como realidade e verdade tem se visto seriamente abalado. Expressões como *reality-show*, *instagramável*, *fake news* e *pós-verdade* são eloquentes: as fronteiras entre realidade e espetáculo têm se diluído. Talvez por esse motivo, já não cabe à ficção recorrer ao real para se contagiar do seu peso e obter veracidade com recursos de verossimilhança, como costumava ocorrer com a literatura do século XIX e com a arte realista em geral.

Ameaçada pelos avanços da espetacularização, a realidade se esbate e perde potência legitimadora. Diante da enxurrada sem fim de imagens e discursos, o real que tanto se deseja não é mais auto evidente. Além disso, a validade dos critérios para diferenciar ambos os polos outrora opostos é permanentemente posta em questão. Realidade ou ficção? Verdadeiro ou falso?

Ao mesmo tempo, e por isso mesmo, o real (ou “a verdade”) se valoriza e busca por toda

parte, inclusive numa cama bagunçada ou num arroto engarrafado com garantia de origem. Eis onde a estratégia da nova exposição acaba se desdobrando. Os diversos canais midiáticos e artísticos tiram proveito da sedução implícita no fato de que aquilo que se diz ou se mostra foi realmente vivido por alguém. A ancoragem na vida real é irresistível, mesmo que seja algo banal. Talvez especialmente se for trivial, ou enfatizando aquilo que toda vida tem de comum e pedestre. Isso se constata no recente sucesso de um aplicativo chamado *Be Real*, por exemplo. Ou seja: uma rede social da internet que incentiva seus usuários a serem reais; ou, pelo menos, a tentarem. *Be real*, seja real ou tente parecê-lo: use este novo *gadget* e você vai parecer alguém de verdade. Por que isto convoca multidões? Talvez porque produz efeitos de identificação nos espectadores. É por isso que nos são oferecidas ferramentas para estetizar a “des-realizada” vida cotidiana, que para ser percebida como real deve ser intensificada pela autoficcionalização. O real, então, recorre ao glamour de algum modo irreal – embora inegável – que emana do brilho das telas, para se realizar plenamente nessa *performance* mais ou menos ficcionalizada em que a existência se converteu.

Sophie Calle é uma figura tão pioneira como emblemática dessa ambígua superexposição autobiográfica. “Minhas obras falam



Varredura

da vida cotidiana de qualquer ser humano”, disse a artista francesa numa entrevista de 2007 (Corradini, 2007, par. 44). “Através de minha vida, meus sofrimentos e meus fracassos, as pessoas veem suas próprias vidas refletidas” (par. 44). Sempre com grande sucesso de público e com algumas polêmicas

(que obviamente contribuem para aumentar a repercussão), Calle costuma empurrar os limites do tolerável quando coloca em cena tanto a sua própria intimidade quanto a alheia. O gatilho pode ser a mensagem que um amante lhe enviou ao se separarem, ou então um vídeo que captura a agonia de sua mãe, ou um diário fotográfico que narra a história com o ex-marido, entre outros infortúnios da vida antes considerada privada. No longínquo e analógico ano de 1983, a artista encontrou uma agenda telefônica perdida na rua, cujas páginas fotocopiou antes de devolvê-la sem se identificar. Então ligou para várias das pessoas que apareciam na lista e falou com elas sobre o proprietário, depois transcreveu essas conversas e as publicou no *Libération*, um jornal de abrangência nacional. Seguindo esta peculiar estratégia, que de certa forma antecipava as viralizações enredadas da nossa era digital, ele criou (e divulgou) o retrato de um desconhecido. Quem não gostou nem um pouco de ser transformado assim numa obra de arte, foi o dono da agenda extraviada, que considerou a sua privacidade invadida diante de tamanha exposição não consentida.

Apesar das controvérsias, estas indagações se multiplicaram no cenário artístico do século XXI. Muitas dessas peças beiram os limites do proibido, sondando os descompassos entre moral e lei ao focalizar as novas práticas expositivas, que desafiam (ou atropelam) os antigos limites entre o público e o privado. Um exemplo é *The others (Os outros)*, de Eva e Franco Mattes: um vídeo composto por dez mil fotos que os autores “roubaram” em 2011 de computadores pessoais aleatórios. Eles alegam que a obtenção das imagens não envolveu um ato de pirataria ou qualquer crime, pois foi aproveitada uma falha técnica que permitiu o acesso a equipamentos do mundo inteiro. Contudo, admitem que a intenção do projeto foi explorar deliberadamente certas lacunas legais e morais, com vistas a testar os limites entre o público e o privado, bem como as maneiras de lidarmos com as imagens próprias e alheias. De fato, tais

fotografias são do tipo que mais abunda nas redes sociais da internet. Ao se apropriarem delas sem o consentimento – nem sequer o conhecimento – de seus donos, e ao optar por exibí-las no espaço aberto do museu, os artistas convertem o espectador numa espécie de cúmplice voyeurista e colocam em pauta a implosão de noções como privacidade, ética e propriedade (Vicente, 2014).



Varredura

Outro caso é a instalação *Wanna play? Love in times of Grindr* (*Quer brincar? O amor em tempos de Grindr*), do holandês Dries Verhoeven, levada a cabo em Berlim em 2014. Nesse experimento, o artista recorreu ao aplicativo *Grindr*, que promove encontros entre homens homossexuais usando geolocalização através de telefones portáteis, que naquela época já contava com cinco milhões de usuários. Verhoeven exibiu, em telas gigantes instaladas no espaço público das ruas, alguns dos diálogos – supostamente privados – que ele mesmo mantinha em tempo real com usuários dessa rede, utilizando cinco celulares em simultâneo. Mas o fato de não ter avisado seus interlocutores foi considerado um abuso. Ao ser descoberto e acusado de “violação digital”, o artista foi banido do aplicativo por invadir a vida privada de seus assinantes. Além disso, cinco dias após a inauguração, foi obrigado a suspender a performance, que contava com o apoio da Embaixada da Holanda na Alemanha e de um afamado centro cultural local (Ottavi, 2014).

Os exemplos não param de se replicar e, com sua inabordável diversidade, interpelam-nos diante das elusivas transformações em curso, que incitam a performar a “vida real” num horizonte de transparência aparentemente ilimitada. Estamos todos envolvidos

nestes processos históricos e, de um modo ou de outro, contribuimos para reforçá-los. Como resultado desse convívio, são geradas formas subjetivas cada vez mais distantes do paradigma moderno do *homo psychologicus*; ou seja, daquele modelo de subjetividade típico da sociedade industrial que foi responsável por conceber as ideias de intimidade e privacidade, além de levá-las à sua exasperação. Talvez até mesmo ao seu esgotamento prévio à presente reformulação, que deu à luz uma espécie de *extimidade* visível e ambigualmente real (Sibilia, 2016). Um indício dessa clivagem histórica é que a sexualidade, a masturbação e a própria nudez costumam comparecer de maneira explícita em muitas obras de arte contemporâneas. Que por sua vez são replicadas no panorama midiático e nas onipresentes telas interligadas, explorando tabus mais ou menos atávicos em meio a uma crescente “pornificação” da cultura visual e à politização das imagens corporais.

Enquanto isso, nas margens dos circuitos mais quentes das artes oficiais, essas práticas também se naturalizam: milhões de imagens das vidas *éxtimas* de qualquer um são expostas voluntariamente (ou não) sem causar grandes alvoroços. Um caso interessante, entre os muitíssimos que poderiam ser mencionados, é o da enfermeira australiana Beth Whaanga, que foi submetida a várias cirurgias em diversas partes do corpo para remover tumores e, depois, em 2014, posou nua para uma fotografia. Com o título *Under the red dress* (*Sob o vestido vermelho*), a iniciativa visava “compartilhar a experiência e ajudar outras pessoas a tomarem medidas preventivas” (Bahadur, 14 de fevereiro de 2014, par. 1). Quando decidiu publicar as fotos em seu perfil de Facebook, ela advertiu que as imagens eram “desafiadoras” e continham *topless*, esclarecendo que de modo algum tinham “a intenção de ser eróticas” (Bahadur, 14 de fevereiro de 2014). Mesmo assim, não faltaram as críticas pela suposta inadequação de exibir uma pele nua e cheia de cicatrizes na popular rede social da internet.

Em decorrência disso, vários “amigos” deixaram de segui-la, e alguns até a denunciaram pedindo censura (Bahadur, 14 de fevereiro de 2014).

Há limites, então, ao que pode ser exposto? O terreno é movediço e, além disso, talvez ainda estejamos em transição rumo a outro “solo moral”. Para ilustrar esses deslocamen-



Varredura

tos, pode ser proveitoso observar um último exemplo. Neste caso se trata de uma moça que participou no projeto *Apartamento 302*, do fotógrafo brasileiro Jorge Bispo, que em 2013 se propôs a retratar mulheres nuas com uma estética realista e reivindicando uma certa “beleza real” contra os estereótipos midiáticos. Numa reportagem sobre esse trabalho, a jovem contou que seu namorado ficou “chocado” quando soube que ela tinha respondido à convocação. Mas foi só um susto inicial: “hoje todo o mundo acha normal”, disse a garota retratada, acrescentando que seus pais “mostram as imagens nas festas de família” e seus filhos “também adoram” (Amorim, 2013, p. 32). A *extimidade*, portanto, parece transbordar cada vez mais livremente as paredes (e os pudores) que antes costumavam constrangê-la limitando o mostrável.

Mostra-se tudo, então? Se diz e se expõe toda a *verdade*, e nada mais do que a verdade? Evidentemente, não é essa a impressão que temos. Uma atmosfera de irrealidade e falsidade emana não somente das redes sociais da internet, mas permeia todos os cantos do mundo contemporâneo. Contudo, os exemplos evocados nestas páginas são indicativos de mudanças históricas de enorme envergadura, inclusive no campo dos valores e das crenças vigentes. É possível que novos modos de viver



Varredura

estejam se configurando, com base num “solo moral” diferente, o que implicaria um gradativo abandono da hipocrisia burguesa em favor dos impetuosos cinismos neoliberais. Uma moralidade de novo cunho vem se instaurando: essa não se inibe diante da capitalização total da existência, nem se envergonha pelo desejo de expor qualquer coisa que possa chamar a atenção (Sibilia, 2022a). E melhor ainda se essa exposição fatura bons rendimentos, é claro (Sibilia, 2022b). Se a hipocrisia brilhava com todo seu fulgor na intimidade doméstica e nos pudicos espaços públicos da vida moderna (museus, galerias, cinemas, teatros, cafés, salões, ruas, jornais e revistas), hoje talvez seja um tipo peculiar de cinismo o que está estimulando estas novidades. Um amplo e crescente conjunto de práticas, gestos, imagens, depoimentos e atitudes, que teriam sido impensáveis há apenas algumas décadas, proliferam em sintonia com a implosão das barreiras da *extimidade*.

## Referências

- Amorim, C. (2013). Conheça as definições do novo nu feminino, que se multiplica nos mundos real e virtual. *Revista O Globo*, 32. <https://oglobo.globo.com/ela/gente/conheca-as-definicoes-do-novo-nu-feminino-que-se-multiplica-nos-mundos-real-virtual-16952092>
- Bahadur, N. (14 de fevereiro de 2014). Beth Whaanga's powerful breast cancer portraits lost her 100 friends, but could save many more lives. *Huffpost*. [https://www.huffpost.com/entry/beth-whaanga-breast-cancer-scars-facebook\\_n\\_4775901](https://www.huffpost.com/entry/beth-whaanga-breast-cancer-scars-facebook_n_4775901)



Sophie Calle. *Purloined*: Lucian Freud, Francis Bacon's Portrait, 1998-2013.  
© Sophie Calle / ADAGP, Paris 2023. Courtesy Perrotin

Corradini, L. (20 de outubro de 2007). *Sophie Calle, en el espejo*. *La Nación*. <https://www.lanacion.com.ar/cultura/sophie-calle-en-el-espejo-nid953658/>

Cost, B. (14 de dezembro de 2021). *I make \$50K a week selling my farts in a jar*. *New York Post*. <https://nypost.com/2021/12/14/reality-tv-star-strikes-gold-with-50000-a-week-fart-scheme>.

Duchamp, M. (1917). *Fonte* [objeto]. Localização desconhecida.

Emin, T. (1998). *My bed* [instalação artística]. Tate Gallery.

Freeman, H. (3 de janeiro de 2020). *Why is Gwyneth Paltrow selling a candle that smells like her vagina?* *The Guardian*. <https://www.theguardian.com/fashion/2020/jan/13/why-is-gwyneth-paltrow-selling-a-candle-that-smells-like-her-vagina-goop>.

Manzoni, P. (1961). *Merda d'artista* [instalação artística]. Museo del Novecento.

Mattes, E. e Mattes, F. (2011). *The others* [vídeo]. HEK Basel.

Ottavi, M. (2014). *A Berlin, un artiste diffuse ses conversations Grindr sur écrans géants*. *Libération*. [https://www.liberation.fr/arts/2014/10/08/a-berlin-un-artiste-diffuse-ses-conversations-privees-grindr-sur-ecrans-geants\\_1117383/](https://www.liberation.fr/arts/2014/10/08/a-berlin-un-artiste-diffuse-ses-conversations-privees-grindr-sur-ecrans-geants_1117383/)

Glamour (2021). *Miss Bumbum vende água do próprio banho por R\$ 40 mil a um brasileiro*. *Glamour*. <https://glamour.globo.com/lifestyle/trending/noticia/2021/05/miss-bumbum-vende-agua-do-proprio-banho-por-r-63-mil.ghtml>

Sibilia, P. (2016). *O show do eu: A intimidade como espetáculo*. Contraponto.

Sibilia, P. (2022a). *Da hipocrisia aos cinismos: Deslocamentos do "solo moral"*. Compós 2022, 31º Congresso da Associação Nacional de Programas de Pós-Graduação em Comunicação. Imperatriz/UFMA. [https://proceedings.science/proceedings/100281/\\_authors/286275](https://proceedings.science/proceedings/100281/_authors/286275)

Sibilia, P. (2022b). *Genealogías de lo obscuro: Sexo y dinero, del burdel a Onlyfans*. Em L. Caminada e F. Gonçalves (org.), *Políticas y narrativas del cuerpo*. Eudene. <https://eudene.unne.edu.ar/index.php/catalogo/pdfs/73-politicas-y-narrativas-del-cuerpo>

Verhoeven, D. (21 a 30 de maio de 2015) *Wanna play? Love in times of Grindr (Quer brincar? O amor em tempos de Grindr)* [performance]. Spring Festival 2015 (Utreque). <https://vimeo.com/133017595>

Vicente, P. (2014). *Asuntos domésticos*. Em P. Vicente e A. Laudo (org.), *Asuntos domésticos*. Diputación de Huesca.

Weir, P. (diretor). (1998). *O show de Truman: O show da vida* [filme]. Paramount Pictures e Scott Rudin Productions.

Calibán -  
RLP, 21(1),  
205-209  
2023

Raúl Antelo\*

## Ars: C'est la vie

*Já que os círculos por que podemos fazer atravessar as coisas e os seres, no transcurso da nossa existência, não são muito numerosos, talvez eu possa considerar a minha como de certo modo cumprida quando, tendo feito sair de seu quadro longínquo o rosto florido que havia escolhido entre todos, o tiver trazido para este novo plano onde por fim o conhecerei através dos lábios. Dizia-me isto porque achava que havia um conhecimento pelos lábios; dizia-me que ia conhecer o gosto dessa rosa carnal porque não havia imaginado que o homem, criatura evidentemente menos rudimentar que o ouriço-do-mar ou mesmo a baleia, é, no entanto, desprovido ainda de um certo número de órgãos essenciais e, principalmente, não possui nenhum que sirva para o beijo. Supre esse órgão ausente por meio dos lábios, pelos quais chega talvez a um resultado um pouco mais satisfatório do que se estivesse reduzido a acariciar a bem-amada com uma defesa de cornos. Porém os lábios, feitos para trazer ao paladar o sabor das coisas que os tentam, devem contentar-se, sem compreender seu erro e sem confessar sua decepção, em vagar na superfície e se chocar diante da cerca da face impenetrável e desejada. Aliás, nesse momento, ao próprio contato da carne, os lábios, mesmo na hipótese de que se tornassem mais hábeis e mais bem-dotados, sem dúvida não poderiam degustar com maior intensidade o sabor que a natureza atualmente os impede de alcançar, pois, nessa zona desolada em que não conseguem encontrar seu alimento, acham-se eles sozinhos, já que o olhar e, depois, o olfato os abandonaram há muito.*

Marcel Proust, *O caminho de Guermantes*.

Jean-Luc Nancy (2009) dizia que “le sexe est sens”. De fato, Platão já nos mostrara, no *Banquete*, que Eros, sendo *philo-sophia*, amor ao conhecimento, nos coloca o desafio de extrair a verdade até mesmo do mais baixo e o mais ínfimo, já que qualquer um possui as formas eternas. “A mulher é o semblante do conhecimento. Amá-la é produzir-se” (Rio, 1916, p. 165). Não há, a rigor, nenhuma diferença entre amor à verdade e amor à linguagem, *philo-sophia* e *philo-logia*.

Só que a reminiscência platônica, como apontou Jacques Lacan (1954-1955/1985), não é bem a rememoração analítica. Se a experiência atual pressupõe sempre a reminiscência, dado que essa reminiscência provém da experiência de vidas progressas, é preciso que essas experiências todas tenham sido também conduzidas por uma reminiscência. Não há

motivo, portanto, para que ela atinja um objetivo previamente traçado, e isto demonstra que estamos lidando com uma outra forma de temporalidade, não-cronológica. Sua emergência no sujeito significa, mesmo assim, a passagem da ignorância ao conhecimento e nada, enfim, pode ser conhecido porque tudo já é conhecido.

Ora, o saber da leitura e da interpretação, a *filologia*, é uma inclinação da linguagem em direção à própria linguagem, ou seja, atração pela linguagem como inclinação, declínio ou torsão. Figura. A filologia ama, nos diz Werner Hamacher, porque não é ela mesma quem é amada. É sempre outra. A disciplina da leitura ama seu não-querer e seu não-ser-querida. É um saber de misologia. A esse respeito, há, na *Divina comédia*, um episódio do Purgatório, situado por volta de 1296, que nos oferece uma chave para entender em que consiste o amor à letra, a leitura.

\* Professor titular de literatura brasileira na Universidade Federal de Santa Catarina.



Dante, consciente de pertencer a uma nova ordem estética, explica a Bonagiunta, filho de Ricomo de Bonagiunta Orbiccioni degli Overardi da Luca, um bom poeta, embora não um grande artista, que seu conhecimento deriva do Amor: “I’ mi son un che, quando / Amor mi spira, noto, e a quel modo / ch’è ditta dentro vo significando.” (c. 24, v. 52-54). Nessa lacônica arte poética, alguns leitores heideggerianos, como Efraín Bó e o poeta Godo Iommi, este último, estreito colaborador de Michel Deguy e Barbara Cassin, observaram que o poeta é definido, ao mesmo tempo, por um viés material e outro, metafísico. Materialmente, porque o poeta é apenas um amanuense, um secretário, um copista. Metafisicamente, porque quem dita palavras ao poeta é Eros, não só o amor da tradição lírica, mas também o amor transcendente que movimenta o universo. A inspiração e a ética reconciliam-se, assim, na retórica. A esse respeito, Vicente Ferreira da Silva (s.d.). notou que o Eros cosmogônico de Platão seria suscitado pelo *Dasein*, como ação trópica, efeito de tropismo, figural portanto, mera suscitação de cenas patéticas não-substanciais. Eros não provoca nem produz coisas, mas cenas, uma vez que as formas perseguidas por ele são diagramas no registro da representação.

Giorgio Agamben (1975), em texto esparsos, “L’erotica dei trovatori”, já apontou que a herança da cultura occitânica à ocidental não foi tanto a de uma concepção do amor, quanto do nexos entre Eros e a linguagem poética, o *entrebescamen* [a mescla] de desejo e poesia. O *trobar* é *clos* porque é no pequeno círculo que se celebra a união do desejo insaciável e seu objeto fantasmático. Na teoria tradicional do amor medieval, o caráter fantasmático do amor encontrava, enfim, sua resolução, em uma efetiva prática poética. É no texto poético, no entanto, que se refugia o *amor de lonh*, expressão do poeta do século XII Jaufré Rudel, significando o amor longo, porque é na clausura que Eros busca

apropriar-se, poeticamente, daquilo que, de outra maneira, não se poderia obter nem gozar. Mas já nos anos quarenta do século XX, Efraín Bó (1958) argumentava que o *dolce stil novo*, apoiado na tradição agostiniano-platônica, fundamentara seu poder como criador não amoroso, no movimento do amante ao modelo amado. Não buscava uma mulher concreta – Beatrice, Laura, Dulcinea – mas um modelo transcendente imponderável. Esse modelo vazio, concreto-abstrato, significante flutuante, a rigor, permite concluir que se levarmos em conta a linguagem, compreendemos a existência de uma simbiose de forma e conteúdo, onde é impossível determinar qual elemento é o gerador e qual, o gerado, o que relativiza, portanto, noções tais como causa e efeito, ativo e passivo, ou antecedente e consequente. Em suma, ler é manter um amor ao *non sequitur*, à falácia, ao *dis-pars*, ao disparate.

Não em vão, dirá Karl Krauss que o erotismo do homem é a sexualidade da mulher. Seu contemporâneo, um muito jovem Walter Benjamin (1922-1923/1996), considerava o erotismo estimulado pela distância, muito embora reconhecesse, também, em um esquema da questão psicofísica, uma relação paralela entre proximidade e sexualidade. Benjamin chega a afirmar que existe um vínculo forte entre a cercania e a estupidez, na medida em que uma escopia de aproximação é sempre fonte de beleza permanente.

1920. Jean-Bertrand Pontalis (1971) assinalou, oportunamente, que, no surrealismo, a perversão passava por uma inversão deliberada, no campo dos signos. Enquanto a perversão sexual fica submetida e subordinada ao corpo, parcializado e decomposto, desarticulado em signos, a perversão surrealista tende, pelo contrário, a sexualizar a linguagem, tornando-a substituto do corpo. As palavras criam, assim, o erotismo e essa compreensão ativa, nos surrealistas, um humor trágico (Lacan, 1986/1988), numa linha

que muito deve à descoberta de Sade por parte de Apollinaire, Maurice Heine, André Breton, Jean Paulhan e Pierre Klossowski, linha essa que parte de *De l’erotisme. Considéré dans ses manifestations écrites et du point de vue de l’esprit moderne*, de Robert Desnos (1953[1923]/2013), e inclui as pesquisas sobre a sexualidade no número onze de *La révolution surréaliste* (Breton, Naville e Peret, 15 de março de 1928), o travestimento de Marcel Duchamp como Rose Sélavy, ou seja, “Eros c’est la vie”, premissa que resgatava a noção de *Eros matrix* (subtítulo dos *Moldes másculos* do *Grande Vidro*, frisando o caráter andrógino de Eros), o que permitia, enfim, a leitura de que “l’acte des sexes est l’axe des sectes” (Desnos, 1922, p. 21), passando pela jocosa irreverência de *Prière de toucher* (Duchamp, 1947), ou seja, frisando sempre a equivalência, já explorada aliás por Alfred Jarry, entre *rose/eros/héros*; até chegarmos a *O erotismo* (1957/2004), de Georges Bataille. Além de excesso, nesses casos todos, aos que poderíamos acrescentar, Masson, Mandiargues, Carrington, Fini ou Varo, estas últimas como representantes de um erotismo frio, deparamo-nos com uma evidente suspensão da consciência.

Recapitemos. Em 1928, Bataille (1928/2018) publica seu primeiro romance, *História do olho*, sob o pseudônimo de Lord Auch (“senhor vá à merda”), com oito litografias de André Masson. Há uma segunda versão do relato, de 1944, ilustrada por seis águas-fortes de Hans Bellmer. Naquele mesmo ano, André Breton publicara um romance de “amor louco”, *Nadja* (1928/2019). Fortes discrepâncias entre ambas as concepções do erotismo. Breton narra uma história de amor onde as fotografias e os desenhos, isto é, as imagens, suprem o que as palavras não dizem.

O erotismo é um efeito dessa relação excludente, singular, eletiva e monogâmica, onde não há espaço para um terceiro. Já Bataille, no entanto, nesse seu relato de “eros

negro”, considera a corrupção (*debauchery*) como justificativa do erotismo, uma vez que o amor ativa o excesso para o *hieros gamos*, a sagração do amor entre divindades, tendendo à fertilidade. Compreendeu-o logo, muito bem, Flávio de Carvalho, o antigo representante, no Brasil, do grupo *Minotaure*, para quem o erotismo, para ser autêntico erotismo, necessita de espectadores, porque o erotismo é um espetáculo. O espetáculo erótico é de natureza histórica, diz Flávio (8 de outubro de 1967), numas notas sobre o erotismo e a Bienal de São Paulo, e os espectadores nele funcionam da mesma maneira que os espectadores da histeria: ela se apaga quando os espectadores são removidos.

Da mesma forma, o baixo materialismo de Bataille soube, muito cedo, já no fim dos anos vinte, que não é possível ter acesso à totalidade, em um único e supremo instante. A linguagem fragmenta essa hipotética vista global em aspectos separados. Assim, a linguagem reúne a totalidade do que nos importa, ao mesmo tempo em que a dispersa e dissemina, desconjuntando-a. Essa moral, vinda de Sade, ora repensada por Bataille, desemboca na apologia do dispêndio e do jogo, embora o ser esteja sempre situado para além dos limites individuais, numa espécie de infinito, em que inexistem as individualidades. A intersubjetividade nunca é uma relação. O riso e as lágrimas deixam transparecer que ultrapassar seus limites para transgredir as proibições do erotismo, da morte ou do sacrifício, só permite abrir os seres descontínuos ao sentimento da continuidade do ser. É preciso, portanto, o interdito para dar valor àquilo que arranha o interdito ou, em outras palavras, o interdito, que jamais abdica de seu fascínio, é a própria condição para a existência do sentido.

Retenhamos algumas datas. *O erotismo*, de Bataille, 1957. O seminário 7 sobre a Ética da psicanálise, de Jacques Lacan, 1959-1960. *As lágrimas de Eros*, de Georges Bataille, 1961. Nele, Bataille associava, escandalosa-

mente, dor e gozo. Mas também Lacan, em seu seminário, nos falava de um objeto fora-do-significado, sem-sentido. É em função desse fora-da-significação e de uma relação patética a ele, que o sujeito, como explica Lacan, constitui-se num mundo cuja relação é anterior a todo recalque, de tal modo que esse objeto do erotismo, entendido como *das Ding*, a Coisa, está situado no centro do mundo do inconsciente, organizando, em torno a si, relações significantes, porém, encontrando-se também fora dele, isto é, ele está no centro, mas no sentido de permanecer excluído. Ele é alguma coisa que, no plano do inconsciente, só uma representação representa e que se define aliás como pura negatividade.

De fato, o impacto de O erotismo e, previamente, das ideias de Maurice Blanchot, em Lautréamont e Sade (1949), foi imenso. Em 1962, quando ainda se respirava o impacto de O erotismo de Bataille (1957), Michel Foucault (1962/1994b) resenha um livro de Riveroni Saint-Cyr, Pauliska ou la perversité moderne (1798-1799), que lhe permite concluir que, relegadas às regiões de um érotisme léger, essas iniciações, tão importantes no discurso erótico do século XVIII, pertencem, para nós, a “l'ordre du jeu de l'amour, de l'amour sous toutes ses formes” (Foucault, 1962/1994b, p. 228). Ora, as formas autenticamente transgressivas do erotismo encontravam-se, a essa altura, para Foucault, no campo da contranatura, aonde Teseu se dirige quando alcança o centro do labirinto, esse canto soturno, “vorace architecte”, onde reside o Saber. Quatro anos depois, à época de As palavras e as coisas (1966/2000), Foucault (1966/2009) também redige O corpo utópico, onde explica que os antigos gregos não dispunham de um nome para designar o corpo unificado. Sarx não é soma. No episódio de Troia, por exemplo, só temos, entre os bravos defensores da cidade, liderados por Heitor, braços em alto, peitos corajosos, pernas muito ágeis, brilhantes ca-

pacetes sobre as cabeças, mas nunca corpos. A palavra grega para nomear o corpo aparece, em Homero, só para designar o cadáver.

É o cadáver, e mais adiante, o espelho, que nos ensinam que temos um corpo, que esse corpo possui uma forma, e que essa forma tem um contorno, litoral com uma espessura e um peso específicos, em poucas palavras, que esse corpo ocupa um espaço. O espelho, o mesmo apontado por Foucault (1966/2000) na análise de *As meninas* (Velázquez, 1656) ou de Ticiano, mas também o espelho de Manet, da atendente do Folies Bergère, que o filósofo esmiúça num curso tunisino em 1971, o espelho e o cadáver atribuem, em suma, um espaço à experiência utópica do corpo e é graças a eles, em última análise, que o nosso corpo não é uma pura e simples utopia.

Ora, se sonhamos que tanto o cadáver quanto o espelho encontram-se em um inacessível além, compreende-se melhor que só as utopias podem conter e, por um instante, esconder, a profunda utopia da soberania de nosso corpo. O erotismo então, acrescenta Foucault (1966/2009), é existir para além de toda utopia, com toda densidade, entre as mãos de outrem. O amor silencia a utopia do corpo, acalma-a, mas a tranca num cofre, onde a confina. Embora aparentado à ilusão especular e à ameaça da morte, apreciamos tanto fazer o amor porque, só nesse instante, o corpo torna-se presente para nós. Aliás, Alfred Jarry dizia que o amor é um ato sem importância, daí que a gente queira fazê-lo indefinidamente.

De certo modo, Foucault (1975/1994a) adota uma orientação inversa à dos surrealistas e, numa entrevista intitulada “Sade, sargento do sexo”, faz uma observação muito precisa em relação à maré montante do neoliberalismo, mesmo em período pré-Giscard, pré-Thatcher, argumentando que é preciso sair do erotismo de Sade. A partir de uma série de filmes que encenaram o erotismo sob o nazismo, filmes que incluíam também o *Salò* de Pasolini (1975), incomodava, profundamente, a Foucault, esse erotismo ver-

tical e concentracionário. O fascismo não é uma criação dos grandes loucos eróticos do século XX, dizia, mas dos pequeno-burgueses mais sórdidos e asquerosos, daí que julgasse preciso inventar, com o corpo, suas superfícies e seus volumes, um erotismo não disciplinar, o do corpo em estado volátil e difuso, com seus encontros aleatórios e seus prazeres sem cálculo. Por isso mesmo, talvez, Louise Bourgeois (1990) dizia que o artista é um sádico que teme seu próprio sadismo, com pena de lhe impor a morte.

## Referências

- Agamben, G. (1975). L'erotica dei trovatori. *Settanta*, 6(1), 85-88.
- Bataille, G. (2004). *O erotismo*. Arx. (Trabalho original publicado em 1957).
- Bataille, G. (2012). *As lágrimas de Eros* (A. Fernandes, trad.). Sistema Solar. (Trabalho original publicado em 1961).
- Bataille, G. (2018). *História do olho* (E. Robert Moraes, trad.). Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1928).
- Benjamin, W. (1996). Outline of the psychophysical problem. Em M. Bullock e M. W. Jennings (ed.), *Selected writings* (vol. 1, 1913-1926, pp. 393-401). Harvard University Press. (Trabalho original publicado em 1922-1923).
- Blanchot, M. (1949). *Lautréamont et Sade*. Minuit.
- Bó, E. T. (1958). O humanismo de São Bernardo interpretado por Albert Béguin. *Diálogo*, 10, 83-86.
- Bourgeois, L. (1990). Freud toys. *Artforum*, 28(5), 111-113.
- Breton, A. (2019). *Nadja* (E. Sampaio, trad.). Antígona. (Trabalho original publicado em 1928).
- Breton, A., Naville, P. e Peret, B. (ed.) (15 de março de 1928). La Révolution surréaliste, 4(11).
- Carvalho, F. de (8 de outubro de 1967). Notas sobre o erotismo nas artes plásticas e a Bienal de São Paulo. *Correio da Manhã*.
- Desnos, R. (ou). Rose Sélavy. *Littérature Nouvelle série* 7, 21.
- Desnos, R. (2013). *De l'érotisme. Considéré dans ses ma-*

- nifestations écrites et du point de vue de l'esprit moderne: Précédé de Voici venir l'amour du fin fond des ténèbres par A. Le Brun*. Gallimard. (Trabalho original publicado em 1953[1923]).
- Duchamp, M. (1947). *Prière de toucher* [objeto]. Centre Pompidou.
- Foucault, M. (1994a). Sade, sergent du sexe. Em M. Foucault, *Dits et écrits 1954-1988* (vol. 2, pp. 821-822). Gallimard. (Trabalho original publicado em 1975).
- Foucault, M. (1994b). Un si cruel savoir. Em M. Foucault, *Dits et écrits 1954-1988* (vol. 1, p. 228). Gallimard. (Trabalho original publicado em 1962).
- Foucault, M. (2000). As palavras e as coisas: *Uma arqueologia das ciências humanas* (S. Tannus Muchail, trad.). Martins. (Trabalho original publicado em 1966).
- Foucault, M. (2009). *Le corps utopique: suivi de Les hétérotopies*. Lignes. (Trabalho original publicado em 1966).
- Lacan, J. (1985). *Jacques Lacan, o seminário. Livro 2: O Eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise* (M. C. Lassulk Penot, trad.). Jorge Zahar. (Trabalho original publicado em 1954-1955).
- Lacan, J. (1988). *Jacques Lacan, o seminário. Livro 7: A ética da psicanálise*. Em J.-A. Miller (ed.). Jorge Zahar. (Trabalho original publicado em 1986).
- Nancy, J.-L. (2009). L'un des sexes. Em M. Le Mens e J.-L. Nancy. *L'hermaphrodite de Nadar* (pp. 62-63). Créafis.
- Pasolini, P. P. (diretor) (1975). *Salò, ou os 120 dias de Sodoma*. [produção cinematográfica]. Produzioni Europee Associate; Les Productions Artistes Associés.
- Pontalis, J.-B. (1971). Prefácio. Em X. Gauthier, *Surréalisme et sexualité*. Gallimard.
- Rio, João do [pseud. Paulo Barreto] (1916). *Crônicas e frases de Godofredo de Alencar*. Villas-Boas.
- Silva, V. F. da (s.d.). Diário Filosófico (1958). *Cavalo azul*, 3, 35-46.
- Velázquez, D. (1656). *As meninas* [óleo sobre tela]. Museu do Prado.

## Através do vidro: Novos olhares sobre as representações eróticas pré-colombianas

Corpos de barro, mas também de madeira, osso e pedra, que nos mostram encontros sexuais diversos, corpos nus e membros exagerados, de um passado pré-colombiano que mal começamos a entender. No Museu Larco, de Lima, Peru, há uma galeria inteiramente dedicada às representações sexuais do antigo Peru. Que emoções, pensamentos ou sensações são disparados quando observamos essas representações gráficas da sexualidade humana? Elas nos intrigam, seduzem ou confrontam com nossos próprios desejos e preconceitos?

Apesar da facilidade com que conteúdos sexuais podem ser consumidos hoje, eles ainda estão cercados de tabu e, no mundo moderno ocidental, são altamente coisificados e estereotipados. No entanto, ao longo da história, em todas as culturas e sociedades a interação sexual se expressou de várias maneiras. A arte sempre foi o meio mais versátil de comunicação e transmissão de ideias, conteúdos e vivências. No mundo andino, privilegiou-se a representação escultórica, especialmente em cerâmica: a sexualidade humana, o corpo e o desejo adquiriram forma em objetos que foram usados em festividades e cerimônias, e que estiveram presentes em espaços públicos e privados.

Se nos aproximamos deles hoje somente através de vitrines, como objetos de museu, parecem pertencer a um passado remoto e inacessível. Contudo, esses corpos não perderam a vivacidade, e ainda podem ser provocativos e, de certo modo, desconcertantes. Por meio de novos en-

foques, que privilegiam abordagens etnográficas, antropológicas e decoloniais, os chamados *huacos eróticos* começaram a ser interpretados a partir de perspectivas diferentes, nas quais eles não são vasilhas inertes ou meras fotografias do passado; pelo contrário, são seres ativos, que ainda hoje podem nos dizer algo. Essas cerâmicas nos permitem imaginar e explorar o sexo de uma forma completamente distinta da forma de entender o sexo em nossa cultura e em nosso tempo (Weismantel, 2021).

Aos olhos modernos, é difícil imaginar para que foram feitas essas representações explícitas de sexo. Do nosso ponto de vista, trata-se de uma arte que não esconde nada, nem se limita ao que entendemos como reprodução. Historicamente, essas representações foram silenciadas, negadas e, em muitos casos, quebradas ou subtraídas. Foram reduzidas a expressões obscenas e exemplos da imoralidade de nossos povos “primitivos”. Está bem documentado que, durante a primeira metade do século XX, muitos objetos foram mutilados ou até completamente destruídos, especialmente os *huacos* “obscenos”. Publicações de Tello e Valdizán confirmam indiretamente essa prática quando mencionam as frequentes representações de “bestialidade” em algumas coleções (Woloszyn & Piwowar, 2015).

Para entendê-los, é preciso olhar esses corpos como se fossem espelhos que nos refletem e ao mesmo tempo nos confrontam, distantes da perturbação que podem nos causar. A forma de conceber nossa própria corporalidade e sexualidade é bastante influenciada por nossa cultura e moral, que deriva diretamente

da moral judaico-cristã. Esses dogmas determinam que o corpo e sua nudez devem ser ocultados; consideram que a “carne” do corpo se contrapõe ao espírito e, portanto, ao divino. Proponho aqui nos aproximarmos das representações sexuais do mundo pré-colombiano pondo esses preconceitos de lado e procurando fazer com que a descoberta desses objetos arqueológicos seja um agente simultâneo, que conecte o passado e o presente.

### Os *huacos* eróticos: Nenhum *huaco* é uma ilha

Que sentido essas peças tiveram para as culturas originárias? São representações de sua vida sexual ou, por acaso, relacionam-se com algo maior e mais profundo? É possível acessar esse conhecimento hoje, apesar da distância temporal?

Quando nos referimos ao contexto arqueológico, falamos da maneira como as peças integram um evento ou um momento histórico – das circunstâncias em que foram depositadas e de como as encontramos. A realidade é que a maioria dos objetos pré-hispânicos que conhecemos hoje foram extraídos numa época de saque dos grandes complexos arqueológicos, especialmente na costa norte do Peru, muito antes que comessem as grandes missões científicas arqueológicas. As peças que hoje estão em museus do mundo todo, incluindo os *huacos* eróticos, provêm quase que totalmente do saque sistemático. Durante décadas, grandes coleções foram vendidas a ávidos colecionadores e a museus de toda parte.

Os *huacos* eróticos se tornaram uma curiosidade dentro dos museus, uma excentricidade que provocava risos nervosos ou olhares escandalizados. Mas nem sempre foi isso o que aconteceu.

No Museu Larco, desde sua fundação, sempre houve uma Sala Erótica. Na entrada, os visitantes são recebidos pela maquete

de uma tumba, em que se mostra um corpo em posição estendida, rodeado de oferendas diversas. Em pequenos nichos nas paredes em volta da tumba, finas peças de cerâmica acompanham o conjunto. Junto a garrafas de linha fina, *huacos retrato*, instrumentos musicais e outras representações do variado imaginário mochica, está uma peça que representa a união sexual anal entre um homem e uma mulher enquanto ela amamenta um recém-nascido, imagem que a nossos olhos poderia ser chocante.

Rafael Larco, fundador do museu, sempre mostrou ávida curiosidade por entender as sociedades pré-hispânicas em toda a sua complexidade. O colecionador logo se transformou num investigador que conduziu importantes missões científicas de escavação arqueológica. A tumba antes descrita foi encontrada numa dessas missões arqueológicas. Larco compreendeu que a peça mencionada era parte do enxoval funerário. Vista em seu contexto, integra um entendimento do mundo que ultrapassa o caráter sexual manifesto da imagem. É parte de um *corpus* maior, inserido numa narrativa do mundo que não separa a vida sexual das demais atividades vitais da comunidade. Larco Hoyle explorou esses sentidos e conexões em sua obra *Checan* (1965), dedicada às representações sexuais pré-colombianas, diferentemente de outros contemporâneos, que viram nessas peças representações de bestialidade.

Mais recentemente, no livro *Playing with*



Detalhe da tumba excavada por Rafael Larco Hoyle. Arquivo Museo Larco, Lima.

\* Curadora e chefe de administração de coleções, Museu Larco, Lima.



Peça da tumba excavada por Rafael Larco Hoyle. ML004247. Museo Larco, Lima.

*things* (2021), Mary Weismantel abordou os *huacos* eróticos de forma didática e vigorosa, aprofundando essa visão. Sem dúvida, estamos diante de uma compreensão da sexualidade e do erotismo vinculada a um entendimento integral do mundo e das forças vitais que o animam.

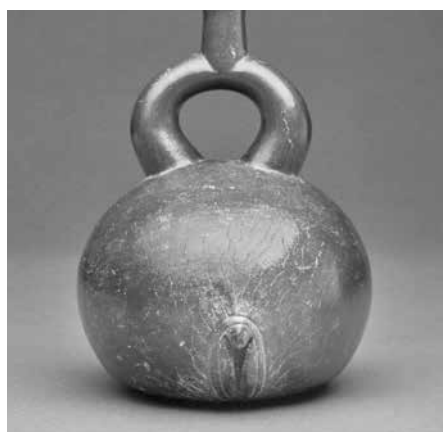
O ato sexual não pode ser separado de outros atos: ter filhos, brincar, brindar com as divindades, honrar os mortos. [...] A cerâmica nos mostra uma forma diferente de habitar nosso corpo, não como indivíduos isolados, mas como seres sociais que mantêm relações e interações dentro de um tecido social animado e difuso. (p. 4)

Um elemento fundamental a ter em mente quando nos situamos no contexto dessas sociedades é que foram sociedades agrícolas e eminentemente hidráulicas. A vida dependia de um delicado equilíbrio entre os mundos, e para isso era imprescindível o bom funcionamento dos ciclos naturais. No centro da cosmovisão andina, encontramos a noção da existência de dois mundos: um mundo exterior e visível, o Hanan Pacha, em que moram os astros e de onde provêm as forças da natureza (chuva, raios, neve, vento), e um mundo interior e invisível, o Uku Pacha, a partir de onde a vida germina e onde moram os mortos (a terra, as cavernas, o interior das lagoas

ou do mar). A vida existe nesta terra graças à interação permanente dessas forças opostas e ao mesmo tempo complementares. A noite dá lugar ao dia. A terra recebe a água, que a fertiliza. Essas uniões procriadoras asseguram a continuidade da vida neste mundo, no Kay Pacha, um espaço de encontro.

No mundo andino, o corpo humano era o modelo essencial para compreender o mundo externo, incluindo-se aí a paisagem natural e a estrutura do universo. Essas noções abrangem o conceito de dualidade, baseado na morfologia corporal. Nosso corpo pode ser entendido em metades e como entidade dual: acima/abaixo, esquerda/direita, externo/interno. *Yanantin* é um conceito quíchua que exprime as forças opostas mas complementares que permitem a existência. Nosso corpo, como organismo, é um *yanantin*, entendido como uma dualidade dinâmica, não estática.

O corpo como um todo representa uma



Yanantin: Dualidade complementar. ML004202 e ML004204. Museo Larco, Lima.

metáfora do mundo natural. A cabeça é parte essencial do corpo e morada da alma. As funções e a morfologia corporal são elementares para compreender o mundo natural. As palavras que designam certas partes do corpo são as mesmas que designam os acidentes naturais e permitem entender o território habitado (Lozada, 2019).

Esses conceitos e essa forma de compreender o mundo seguem vigentes nos Andes até hoje. Ainda que sincretizados, é possível identificar esta ontologia: o mundo entendido como um organismo vivo que abarca diferentes tipos de seres – humanos e não humanos.

### O fluxo vital

Quando adquirimos consciência de que todos os seres estão interconectados, fica mais fácil entender essas representações. Cada um desses corpos de barro são vasilhas feitas para conter algo. Não são esculturas ocas nem adornos. São corpos que contêm líquidos. Garrafas, tigelas, copos.

Em sociedades agrícolas que dependiam inteiramente do bom funcionamento dos ciclos naturais, a água era um elemento fundamental, com funções vitais que iam além do concreto. Ao longo da história, a água sempre foi protagonista, não só da vida real, mas também da mitologia e das lendas. Os líquidos, em geral, representam vida. Todas as grandes civilizações da humanidade se desenvolveram no entorno de rios, margens e fontes de água. Sua chegada era um acontecimento celebrado com rituais, festas e cerimônias que podiam durar dias ou semanas, e para os quais havia preparativos o ano todo.

Pensemos na chegada da água ao Nilo no Egito; nas margens dos rios Tigre e Eufrates, que foram o berço das grandes civilizações mesopotâmicas; na importância vital do rio Ganges na Índia até os dias de hoje; e na in-

fluência dos rios Amarelo e Azul na China.

A ideia de que a água é sagrada e viva é uma verdade universal, comum a todos os seres humanos. Em um mundo no qual se diz que as guerras do futuro acontecerão pelo controle e posse da água, talvez convenha voltar os olhos para essa sabedoria ancestral que pusemos de lado.

As culturas e religiões da América pré-colombiana compartilham uma ontologia circulatória: o movimento da água através do mundo é um princípio de vida fundamental (Weismantel, 2021). Num sentido mais profundo, é isto que os *huacos* eróticos representam: um entendimento do mundo no qual o sexo é parte ativa dessa ontologia circulatória.

Essas garrafas, tigelas e copos não têm a ver apenas com sexo nem apenas com água: essencialmente, têm a ver com o movimento dos líquidos através deles e através de seus encontros. A entrada e saída de líquidos é importante, mas sobretudo o fluxo dos líquidos no interior desses corpos – o modo como atravessam as apuradas formas escultóricas, a maneira como se conectam e os sentidos produzidos por meio desse movimento.

Em essência, essas representações de corpos, órgãos sexuais e encontros são rituais de renovação e reprodução. Esses seres que mantêm relações sexuais evocam o fluxo e intercâmbio de líquidos entre corpos que se encontram e se conectam. São canais pelos quais se invocava a renovação da vida, a abundância e a potência criadora e fertilizadora de todos os seres. Mediante esses rituais se ofereciam líquidos e se esperava que, em retribuição, os deuses e seres que animavam a vida nos dessem líquidos que possibilitassem a continuidade da existência.

Nessa lógica, todos os líquidos cumprem essa função: chicha, sangue, leite, sêmen...

Um dado interessante a considerar é que só uma porcentagem ridiculamente pequena de peças eróticas mostra cenas de penetração vaginal. Na maioria delas, o que ve-

mos são cenas em que o pênis ereto está em ação de penetrar. São numerosas as cenas de união sexual anal, masturbação e felação, mas especialmente as de união sexual anal.

Durante muito tempo, houve curiosida-



Cena tradicionalmente catalogada como "união sexual reprodutiva". O detalhe da peça, no entanto, não mostra penetração. ML004214. Museo Larco, Lima.

de em entender o motivo da preponderância dessas representações que aparentemente não levam a nenhum tipo de fecundação. Em alguns casos, foram interpretadas apenas como meios de controle da natalidade. Em outros, apenas como cenas propiciatórias.

Para compreender essa aparente discrepância, Weismantel (2021) apresenta outras interpretações da reprodução. A visão ocidental moderna concebe a reprodução como um ato sexual único de coito vaginal, que envolve apenas dois participantes. Uma visão alternativa considera a reprodução por meio de uma rede de relações que envolve pessoas e não pessoas, e na qual a sociedade como um todo está envolvida. Weismantel usa material etnográfico de sociedades amazônicas e mela-

nésias para interpretar de forma alternativa as peças mochicas.

Voltemos um momento à cena da peça encontrada por Rafael Larco: uma relação sexual anal que acontece ao mesmo tempo em que a mulher amamenta um recém-nascido. As ideias contemporâneas de maternidade exigem que a mulher como ser sexual e a mulher como mãe permaneçam completamente separadas. No entanto, em sociedades como a mochica, é provável que essa narrativa visual expresse mais uma ideia do que um ato concreto: a transmissão de substâncias vitais entre dois adultos que depois se traduz na transmissão de outra substância vital ao recém-nascido (Weismantel, 2021). Estaríamos falando, portanto, de uma transmissão de fluxo vital, da entrada e saída dos líquidos, e do vínculo que une esses seres e que os conecta a algo maior que eles mesmos, pois o que se alimenta é o crescimento da comunidade.

De algum modo, o que se recria é o intercâmbio de fluidos que acontece na natureza. No mundo andino, entende-se que todos os seres compartilham uma mesma essência. Os seres geofísicos, como as montanhas, os rios, as lagoas e o mar, assim como os astros celestes, a natureza em sua totalidade, são seres vivos, com consciência.

No mundo andino, as cerimônias mais



Cena de masturbação e cena de sexo anal com coleito e amamentação.. ML004443 e ML004213. Museo Larco, Lima.

importantes se relacionavam com a fertilidade, o sacrifício e o culto aos mortos. Em todas elas, o oferecimento e intercâmbio de fluidos era central. A morte era vista como parte da vida. Na tradição andina, vida e morte integram o mesmo ciclo. Dentro dessa ontologia circulatória, a morte é um passo necessário para assegurar o renascimento e a renovação. Nessa lógica, os rituais propiciatórios de vida são igualmente importantes, dicotômicos mas totalmente complementares, pois em todos se representa o fluxo sagrado que anima a existência (Artzi, 2020).

### Sexo e ritual

Então, o sexo no antigo Peru estava ritualizado? A resposta curta é não.

É importante ficar claro que essas não são cenas da vida cotidiana, nem imagens que mostram como era a vida sexual no antigo Peru. Elas faziam parte de um complexo sistema de crenças. O mundo andino era um mundo altamente ritualizado, dominado por uma ideologia religiosa que transcende tempo e espaço, e que ainda pode ser rastreada em práticas contemporâneas já sincretizadas. Ideologia, poder político, religião, produção agrícola e controle social estavam estreitamente vinculados e exerciam grande influência mútua. Não é possível separá-los nem entendê-los de maneira independente.

É dentro dessa lógica que se inserem, por exemplo, as representações cadavéricas de seres potentes e ativos que se masturbam ou que são estimulados sexualmente. São os ancestrais que, desde o mundo inferior, continuam animando a vida. São seres ativos sexualmente, que participam de maneira ativa na propiciação da fertilidade. É preciso considerar a importância do culto aos mortos e da concepção de morte no antigo Peru.

Eram cenas produzidas e controladas dentro de contextos rituais bem definidos, que tinham uma finalidade concreta: reproduzir

repetidamente os encontros e fluxos necessários para garantir que o ciclo da vida se mantivesse ativo e que as forças que propiciam a vida continuassem em equilíbrio.

Todavia, as representações dos *huacos*



Ancestral mochica exibindo sua potência fertilizadora. ML004199. Museo Larco, Lima

eróticos deixam claro que o conhecimento anatômico do corpo humano e dos órgãos genitais era muito avançado e nitidamente muito superior ao do europeu médio do século XVI. Além disso, a multiplicidade de práticas sexuais que nos mostram é diversa e heterogênea.

É importante compreender que o que vemos representado não era *todo* o conhecimento sexual que esses povos tinham. Era talvez só a ponta do *icerberg*.

Por serem sociedades que não estavam constrangidas nem limitadas por uma moral como a cristã, que condena o autoconhecimento, o prazer e a exploração do desejo, é mais que provável que vivessem sua sexualidade de forma bem mais livre e talvez bem mais plena que muitos de nós hoje em dia. Nas palavras de Larco Hoyle (1965) ao concluir sua obra, "ao pôr um ponto-final neste livro sobre um dos aspectos do panorama arqueológico do Peru de que só temos, como referência, os corpos eróticos, fica aberto ao leitor o vasto campo da sugestão" (p. 128).

No entanto, é necessário ressaltar que



View of the exhibition "Cinq": Histoires vraies 1988-2018, 2019" at Musée Grobet-Labadié, Marseille, 2019. Photographer: Kleinfenn 2019 © Sophie Calle / ADAGP, Paris 2023. Courtesy Perrotin

propor uma compreensão do comportamento sexual do passado com base apenas em fontes arqueológicas é um erro, que pode levar a mal-entendidos ou a conclusões equivocadas.

Pessoalmente, acredito que não é possível empregar categorias do presente para definir comportamentos ou práticas sexuais do passado pré-colombiano. Este, porém, é um campo que segue em estudo e que tem muito a oferecer. Autoras como Mary Weismantel (2021) ou Bat-Ami Artzi (2020) estão reinterpretando nosso entendimento das relações de gênero e da sexualidade no Peru pré-colombiano, e ainda há muito para investigar e interpretar a respeito.

## Referências

- Artzi, B.-A. (2020). Dando vida, tomando vida: género, sangre y fertilidad en el arte andino antiguo. Em M. Curatola Petrocchi, C. Michaud, J. Pillsbury & L. Trever (ed.), *El arte antes de la historia: para una historia del arte andino antiguo* (pp. 387-417). Fondo Editorial PUCP.
- Larco Hoyle, R. (1965). *Checan*. Nagel.
- Lozada, M. C. (2019). Indigenous anatomies: ontological dissections of the indigenous body. Em H. Tantaléan & M. C. Lozada (ed.), *Andean ontologies: new archaeological perspectives* (pp. 99-115). University Press of Florida.
- Weismantel, M. (2021). *Playing with things: engaging the Moche sex pots*. University of Texas Press.
- Woloszyn, J. & Piwowar, K. (2015). Sodomites, siamese twins, and scholars: same-sex relationships in Moche art. *American Anthropologist*, 117(2), 285-301

Tradução do espanhol: Ricardo Duarte.

Calibán -  
RLP, 21(1),  
217-222  
2023

Victor J. Krebs\*

## Peripécias de Eros na revolução digital

*E estas coisas  
que vivem o fugaz,  
compreendem que teces o seu louvor;  
efêmeras,  
adivinham salvadores em nós,  
os mais efêmeros.  
Que em nossos corações invisíveis  
se cumpra a sua  
metamorfose – infinitamente!*

Rainer Maria Rilke, *Elegias de Duíno*, "Nona elegia"

## Prelúdio

1. Já não vivemos apenas no mundo empírico, mas também nesse mundo mais etéreo da infosfera, onde a ontologia é digital e a ordem do dia é a circulação de dados, a informação transparente e imediata. Sua temporalidade é o presente instantâneo, de modo que "não é possível deter-se na informação. Tem um intervalo de atualidade muito reduzido. Vive do estímulo da surpresa. Por sua fugacidade, desestabiliza a vida" (Han, 2021, p. 14). Sua volatilidade torna impossível a espera, que justamente é o que abre este espaço na psique onde as coisas amadurecem e se assentam em nós, tornando-se íntimas.

Na vertiginosa contingência de nossa vida digital, somos tomados por um anseio inesgo-

\* Pontificia Universidad Católica del Perú.

1. N. do T.: tradução de D. F. Silva. A tradução da citação está em: Rilke, R. M. (2013). *Elegias de Duíno*. Globo. <https://amzn.to/3P4530y> (Trabalho original publicado em 1923). No original: "– Und diese, von Hingang/ lebenden Dinge verstehn, dass du sie rühmst; vergänglich,/ traun sie ein Rettendes uns, den Vergänglichsten, zu./ Wollen, wir sollen sie ganz im unsichtbarn Herzen verwandeln/ in - o unendlich - in uns!"

tável de mais informação e uma compulsão à extroversão, a ver e ser vistos. O que antes era privado e encoberto agora se oferece voluntária e às vezes avidamente como espetáculo ao olhar público. O pudor, que antes protegia o âmbito pessoal da exposição, desaparece na virtualidade, onde a intimidade se derrama sem escrúpulo nem filtro. Um frenesi coletivo, uma febre.

2. No ritmo do algoritmo a que somos submetidos pelo digital, o futuro se contrai num presente veloz, eficiente e otimizado. Sua instantaneidade fugaz desmonta a memória; não há nada para lembrar no interminável dilúvio de dados, que permanentemente nos propõe adiante no tempo, instante após instante. A quantidade excessiva e a rapidez da informação nos impedem de metabolizá-la. Apenas engolimos. "Nossa obsessão já não são as coisas, mas a informação e os dados. Agora produzimos e consumimos mais informação que coisas. Literalmente nos intoxicamos com a comunicação [...] nos tornamos todos infômanos" (Han, 2021, p. 14).

Por sua instantaneidade e fluidez permanente, não importa o sentido da mensagem no digital, mas sua repercussão nas redes, seu efeito no momento em que aparece. Diante da distração contínua de seu fluxo, perdemos a capacidade de atenção e, com isso, o cuidado. Também se reduz nossa capacidade de compromisso e, em última instância, Eros acaba por se retirar de nossa relação com as coisas.

3. Se a tecnologia é um fármaco, ou seja, tanto remédio como veneno, então o problema proposto por essa situação não é do tipo polarizante, obrigando a oscilar entre entregar-se e resistir ao digital. (De qualquer modo, não há como voltar atrás.) É antes o problema farmacológico da dosagem necessária para evitar que esse complexo ambivalente que é a tecnologia se torne tóxico. Mas primeiro é importante, e até indispensável, identificar os perigos do digital para saber como enfrentar ou anular, na própria tecnologia, o que poderia causar uma perda irreparável na existência humana.

### Simulacros

Cabe lembrar que, 100 anos atrás, o poeta Rainer Maria Rilke já falava de uma perda erótica semelhante na cultura, na mudança de atitude em relação aos objetos que começava a observar na América do Norte.

Ainda para nossos avós, uma “casa”, uma “fonte”, uma torre conhecida, e mesmo a vestimenta, a roupa, eram infinitamente mais familiares; quase cada coisa era um recipiente em que encontravam algo humano e armazenavam o humano. Agora, coisas vazias e indiferentes, vindas da América, nos invadem, coisas apenas aparentes, falsificações de vida... Uma casa, segundo a concepção americana, uma maçã americana ou um cacho de uvas de lá não têm nada em comum com a casa, o fruto, o cacho em que tinham

sido introduzidas a esperança e a meditação de nossos ancestrais. (Rilke, citado por Heidegger, 1950/1960b, p. 216)

Da mesma forma que para Walter Benjamin (1936/2003), no começo do século passado, a reprodutibilidade técnica roubava da obra de arte sua aura, ou seja, tudo o que lhe dava profundidade estética, para Rilke o pragmatismo americano roubava dos objetos sua conexão com nossas “esperanças e meditações”. Mais tarde, com o auge da industrialização e do capitalismo de consumo, os objetos passam por um esvaziamento de sentido relacionado com a mesma desconexão – convertidos em “mercadoria”, tornam-se “simulacros do vivo”.

No século XXI, é nossa compulsão informática a responsável por um mundo sem alma nem Eros. O mundo virtual recobre os objetos com um verniz sedutor e uma dose de adrenalina no espetáculo da informação. Em seu imediatismo compulsivo, a imagem nos retira dos espaços de interioridade em que poderiam ser gestadas a reflexão e a consciência.

A realidade concreta se dissipa em dados, *pixels* programados na tela virtual, a fim de satisfazer a fantasia e a imaginação, que no fluxo incontrolável da informação tornam-se impotentes para relacioná-la à vivência e insuflar vida nela. Sugados pelo mundo digital e seu ritmo frenético, somos convocados à busca interminável de um desejo sem destino, em que a diferença já não nos interessa, nem a discernimos entre o artifício e o vivo.

A lógica é a mesma que a dessa “espécie de luxúria” que é nossa compulsão consumista, tão bem descrita por Lewis Hyde (1983):

Desejamos que o mundo flua através de nós como ar ou comida. Temos sede e fome de algo [...]. Mas os bens de consumo apenas incitam esse desejo, não o satisfazem. [As pessoas] são convidadas a uma ceia sem paixão, um consumo que não oferece saciedade nem abrigo. São [...]

seduzidas a se alimentar das migalhas do capital de outro sem o benefício de uma nutrição interior, e ao fim da ceia continuam famintas, deprimidas e cansadas. (p. 10)

### O movimento do dedo

A passagem da cultura da escrita para a cultura digital implica uma mudança que afeta diretamente nossa relação com o mundo. Deixamos de nos relacionar com as coisas por meio da mão e começamos a usar o dedo, que digitaliza o que a mão apalpa, tornando imediato, sem peso, etéreo o que para ela era opaco, pesado, resistente. Segundo Flusser (1985/2017), “as pontas dos dedos não apenas tocam, mas também podem assinalar algo. Podem mostrar a direção de algo, designar algo, sem necessariamente ter de tocar o que assinalam, designam, significam” (p. 69).

A complexidade da matéria se torna refeita nos números. Quando a narrativa e a descrição são substituídas pelos *rankings*, recordes e estatísticas, satisfaz-se a obsessão informática, inclusive se otimiza a relação técnica e instrumental, mas às custas da profundidade sensível e estética, da qual sempre poderia surgir uma nova afirmação. “No lugar de um estar atento ao movimento espontâneo da realidade”, como diz Heidegger (1950/1960a), vivemos esperando “a confirmação de uma regra, de um conceito prefixado, de um preconceito” (p. 73). É como se fosse uma estratégia sistemática e inconsciente para evitar a interiorização da experiência, deslocando-a “o mais completamente possível para fora do homem: aos instrumentos e aos números”<sup>1</sup> (Agamben, 1979/1993, p. 17). Na vida digital, tudo, incluindo o afeto e as relações, é apresentado visando conseguir *likes* ou o que quer que seja. Sem eles, porém, nada existe.

Até então o ser humano tinha se vinculado, através da mão, a um mundo conformado por coisas. Mas na infosfera em que vivemos tudo é diferente. Já não manipulamos coisas sólidas, e sim informação, que por meio do movimento de nosso dedo age e reage a nós. Estamos imbricados num sistema orgânico virtual que se insere na materialidade da experiência e a descoisifica.

De fato, desde o princípio a tecnologia seguiu um caminho crescente de abstração, de descoisificação da realidade. Primeiro, com a palavra, que abstrai a realidade do tempo; depois, com a pintura, que a representa na superfície; a seguir, com a escrita, que a abstrai do espaço; por fim, com a digitalidade, que a dissipa em *pixels*, pontos de luz que se configuram digitalmente. O deslocamento do gesto da mão para o dedo na digitalidade representa a fuga máxima do concreto, um recuo da matéria, que de acordo com Flusser (1985/2017) alcança a “zero-dimensionalidade” no digital (p. 30).

### Infomania

Há 40 anos, muito antes da revolução digital que vivemos hoje, Robert Sardello (Sardello & Severson, 1983) observava que, com a invenção do cartão de crédito, tornamo-nos capazes de obter os objetos de nossa fantasia sem o esforço que lhes atribuiria sentido e valor real:

Os cartões de crédito liberam o dinheiro da localidade da cidade humana e da vitalidade do corpo comunitário, desobrigam a memória e o corpo do trabalho da imaginação, e se fundam no ideal utópico de um mundo sem localização espacial, sem ação humana. Os cartões de crédito nos enganam ao nos fazer acreditar que pode haver uma conexão imediata entre a imaginação e sua realização em objetos. (p. 18)

Esse engano continuaria vigente – mas ampliado – na dimensão digital, em que nossa imaginação adquire de fato imediata reali-

1. N. do T.: tradução de H. Burgo. A tradução da citação está na p. 26 de: Agamben, G. (2008). *Infância e história: destruição da experiência e origem da história*. UFMG. (Trabalho original publicado em 1979)

zação virtual. E agora já envolve quase todos os aspectos da vida, não mais se restringindo a nossa relação com o dinheiro.

Satisfazemos os desejos desse eu digitalmente expandido no imediatismo virtual, em seus intercâmbios e encontros. A emoção que nos domina diante da tela, com nosso *smartphone*, denuncia um despuorado desejo de sermos vistos, de nos sentirmos contidos na mente do outro ou de sustentar o outro na nossa. Mas a emoção e o prazer já não estão relacionados com os objetos internos de que se ocupa a psicanálise. Dependem do exibicionismo e do voyeurismo que a transparência informática engendra, e que nos condenam a estar continuamente comparando a nossa vida com as dos outros. Nossa vida é definida pelos objetos externos transbordantes de vivacidade, vitalidade e variação que se implantam em nossa consciência cotidiana pelas telas e suas imagens, pela informação perene, que num ritmo acelerado e implacável nos ensurdece aos ritmos do ser interior e ao livre surgimento de suas imagens.

Mas nossa relação com as coisas implica uma alquimia psíquica, pela qual possamos convertê-las (por exemplo, o poder aquisitivo do dinheiro) num recipiente hermético onde condensar a imaginação e a realidade para transfigurar a experiência e conferir a ela um sentido para nós. Não há nada mais evidente que o ímpeto da vida digital, contrário a essa alquimia, em sua necessidade de extroversão. Somos consumidos pelo desejo de expandir o eu além dos limites de lugar e estar em contato virtual simultâneo com uma multidão de outros. Esse afã de se submergir numa rede coletiva tem uma qualidade voraz que tentamos sufocar – justamente, voltando os olhos para nosso *feed* de notícias, as pessoas que marcamos como amigos ou seguidores, nossas atualizações de *status*, as fotos, os *reels* e *likes* dessa miscelânea copiosa e selvagememente aleatória e vital de nossa virtualidade digital –, o que nos distrai da alquimia mencionada.

Ao mesmo tempo, ao subverter os critérios

habituais que distinguem o real do fictício, o virtual do real, a inundação digital parece substituir uma dimensão da realidade com a qual estamos familiarizados por outra, incomensurável e desconcertante, que, desvinculada de nossas referências fiáveis, suspende-nos no vazio. Mas não podemos descartar a possibilidade de, por baixo desse limbo opaco de incerteza crescente, estar surgindo um horizonte totalmente novo, que não vemos principalmente devido ao esquecimento da natureza farmacológica da tecnologia, sob nossa responsabilidade dentro desse complexo.

### Disrupção

Para Bernard Stiegler (2001/2010), um dos riscos da era digital está em nossa submissão ao que denomina “objetos temporais industriais” (p. 3), ou seja, aqueles produtos de consumo massivo (videoclipes, *memes*, *reels*, *trending topics* etc.) fabricados pelas indústrias que são vistos ou escutados simultaneamente por milhões, e às vezes centenas de milhões, de consciências. Somos todos canalizados ou quase empacotados numa só consciência, e a uma mesma velocidade, alta demais para que haja outro estado de consciência que não a estupefação voluntária e coletiva.

Segundo Stiegler (2019), o processo de individuação mediante o qual cada indivíduo adquire consciência se define pela interação entre o “eu” e o “nós” (pp. 15 e ss.). Essa interação dá origem a um ritmo que conduz ao livre jogo entre o coletivo e o individual, e ao equilíbrio entre divergência e convergência, numa espécie de dança entre sincronicidade e diacronicidade. Os objetos temporais industriais, no entanto, impõem à consciência uma temporalidade que suspende e torna impossível o processo de individuação psíquica, interrompendo a compreensão – *savoir-vivre* – tanto pessoal quanto coletiva. De acordo com Stiegler,



View of the exhibition “2 projects of Sophie Calle ‘Parce que’ and ‘Souris Calle’” at Perrotin Paris, 2018. Photographer: Claire Dorn. © Sophie Calle / ADAGP, Paris 2023. Courtesy Perrotin

o poder automático da desintegração reticulada se estende por toda a Terra através de um processo recentemente denominado disrupção. A reticulação digital penetra, invade, parasita e, em última instância, destrói as relações sociais na velocidade da luz. [...] Explorando sistematicamente o efeito “rede”, esse niilismo automático esteriliza e destrói a cultura local e a vida social como uma bomba atômica. (p. 7)

Han (2021) sublinha a perda gradual de nossa diligência e autonomia nesse mesmo processo:

O ser humano se vê diante de um mundo que resiste aos esforços de compreensão. Obedece às decisões dos algoritmos, que carecem de transparência. Os algoritmos se convertem em caixas-pretas. O mundo se perde nas camadas mais profundas das redes neuronais, às quais o ser humano não tem acesso. (p. 18)

A temporalidade digital rompe processos de consciência necessários para a vitalidade psíquica – o luto, a reflexão, o reconhecimento – ao nos submeter ao fatídico ritmo do algoritmo, que opera exclusivamente a serviço do mercado e da economia de consumo.

Como demonstra Stiegler (2013), o fenômeno é psicologicamente analisável em função da perda do que Winnicott designa como espaço potencial, em que (inicialmente na relação fundante entre o bebê e a mãe) se realiza a conexão erótica com o mundo e se adquire “a razão de viver que cria e proporciona o sentimento de existir”. A ruptura que a digitalidade provoca acontece precisamente no espaço potencial, e com isso perdemos o sentido das coisas e avançamos em direção à “loucura, ou seja, à perda da razão”. Para Stiegler, é evidente que a expansão desse estado de coisas a todo o mundo é um dos fatores-chave que subjazem à revolta, à ira, ao ódio e à violência que invadem o planeta.

A mesma perda do exercício da imaginação, da conexão de nossa razão com nossa afetividade, de que se lamentava Rilke se acha hoje na sociedade digital, a qual se encontra não só anestesiada, mas também sem nenhum valor compartilhado através do qual poderia conferir sentido a sua existência. Uma cultura cujo Eros está desamparado. A intollerância, a polarização, o ódio, a violência, a agressividade de nosso tempo não são senão sequelas desse desamparo. Stiegler (2019) adverte funestamente:



Se não fizermos uma crítica ecológica às tecnologias e indústrias do espírito, se não mostrarmos que a exploração ilimitada dos espíritos como mercados conduz a uma ruína comparável à que [os imperialismos de todo tipo] foram capazes de criar [em sua depredação inconsciente], inevitavelmente nos dirigiremos a uma explosão social global, ou seja, à guerra absoluta. Hoje essa explosão é iminente. Todos nós sabemos e tememos isso, mas também o reprimimos e negamos, a fim de seguir vivendo com dignidade [*dignement*]. No entanto, já não é mais possível continuar reprimindo: na etapa em que entramos, isso se converte, precisamente, em algo indigno [*indigne*] e literalmente covarde. (pp. 5-6)

## Coda

Com sua lógica do capital e a tirania do número, a cultura virtual nos submete cada vez mais ao império do algoritmo, o qual – com sua velocidade, seu imediatismo e seu automatismo – impede o trabalho necessário para injetar o sentimento nas coisas e cultivar Eros. Desse modo, vivemos numa realidade apática e ao mesmo tempo opressora, que se traduz na trágica e inútil busca de sentido. Segundo Han (2021), obcecados com a informação e os dados, vamos nos intoxicando com a comunicação, atacados pela infomania.

Como tudo é reduzido à informação, e a informação é transparente, desaparece de seu âmbito tudo aquilo que não seja transparente. Nesse sentido, a ordem digital esteriliza a existência humana e elimina toda opacidade. Quando tudo se converte em dado, já não é necessário o processo metabólico para transformar a informação em experiência, para cultivar a própria subjetividade.

Com efeito, trata-se de uma perda lamentável. No entanto, sendo fiéis à natureza farmacológica do digital, não seria preciso nos perguntar se essa perda não está nos escondendo uma nova abertura, um novo horizon-

te ou mesmo novas possibilidades de sentido, que ainda não podemos imaginar? Em todo caso, qual seria a nova dosagem necessária para que o fármaco não se torne veneno?

## Referências

- Agamben, G. (1993). *Infancy and history: essays on the destruction of experience*. Verso. (Trabalho original publicado em 1979)
- Benjamin, W. (2003). *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*. Itaca. (Trabalho original publicado em 1936)
- Flusser, V. (2017). *El universo de las imágenes técnicas: elogio de la superficialidad*. Caja Negra. (Trabalho original publicado em 1985)
- Han, B.-C. (2021). *Non-things*. Polity.
- Heidegger, M. (1960a). La época de la imagen del mundo. Em M. Heidegger, *Sendas perdidas*. Losada. (Trabalho original publicado em 1950)
- Heidegger, M. (1960b). ¿Para qué ser poeta? Em M. Heidegger, *Sendas perdidas*. Losada. (Trabalho original publicado em 1950)
- Hyde, L. (1983). *The gift: imagination and the erotic life of property*. Vintage Books.
- Sardello, R. & Severson, R. (1983). *Money and the soul of the world*. The Pegasus Foundation.
- Stiegler, B. (2010). *Technics and time, 3: cinematic time and the question of malaise*. Stanford University Press. (Trabalho original publicado em 2001)
- Stiegler, B. (2013). *What makes life worth living: on pharmacology*. Polity.
- Stiegler, B. (2019). *The age of disruption: technology and madness in computational capitalism*. Polity.

Tradução do espanhol: Ricardo Duarte

Calibán -  
RLP, 21(1),  
223-227  
2023

Victoria Brocca\*

# Masculinidades violentas e erótica criminal no tsunami neoliberal

Nos últimos anos, presenciamos no México um aumento dos níveis de violência. Esse fenômeno, em princípio, como espero mostrar, está vinculado às mudanças ocorridas na economia global e local. No entanto, também, as falidas estratégias de segurança e combate ao narcotráfico seguidas pelos governos – em particular, desde 2006, com a chamada guerra contra o narcotráfico instrumentada pelo então presidente Felipe Calderón Hinojosa – desembocaram em uma espiral crescente de violência que cada vez mais afeta segmentos da população alheios a essa dinâmica.

Esse fenômeno se vê acompanhado da tendência a transformar em espetáculo atos criminosos cometidos pela delinquência organizada, destinado a amedrontar a população, particularmente no que se refere aos feminicídios, que são funcionais a essa lógica depredadora; imagens que são difundidas pelos meios de comunicação massivos e que revelam, além das falhas na administração de justiça, os descuidos de uma sociedade que não garante a segurança das mulheres (Berlanger, 2018, p. 91).

O uso do terror não é novo. Trata-se de uma ferramenta empregada desde tempos imemoriais como recurso na guerra ou em regimes autoritários. No nosso continente, tivemos muitas mostras disso, antes e depois da conquista espanhola. No século XX, a ditadura instaurada no Chile por Augusto Pinochet em 1973 é um exemplo; como um pouco antes foi na Guatemala, na década de setenta e parte dos anos oitenta, a prática genocida

exercida a partir do Estado contra a população indígena.

O experimento chileno serviu para instaurar, à base de baionetas, o modelo neoliberal que pouco depois se estenderia a todo o planeta para reconfigurar as economias com modelos de produção flexível e que desembocaram, por um lado, em excedentes de mão-de-obra que o sistema produtivo não foi capaz de absorver e, por outro, na deslocalização e des territorialização da produção. Processo que foi acompanhado de uma progressiva redução do papel do Estado na economia em benefício exclusivo da lógica do mercado (Brocca, julho de 2016).

A recolocação da economia mundial foi possível também por conta do progressivo desmantelamento dos direitos trabalhistas, que fertilizou o terreno para que, com a instauração de estados de exceção, de enorme ambiguidade legal, como analisou e teorizou Agamben (2003/2005), muitas vidas consideradas descartáveis fossem arrasadas pela violência exercida a partir do interior ou fora do aparelho estatal, em uma zona obscura onde quem representa a lei muitas vezes se confunde com os criminosos que supostamente combate.

Outro fenômeno que assistimos no México é a imbricação da economia legal com a economia criminal, e a transnacionalização das atividades dos grandes cartéis que abarcam e lucram com atividades legais do setor formal da economia, não só para a lavagem de capitais, senão no setor extrativista: roubo de combustíveis, madeira, minerais, além de gerenciar tra-

\* Escritora e dramaturga.



Sophie Calle  
*The Sleepers - Jean-Yves Le Gavre | Les Dormeurs - Jean-Yves Le Gavre, 1980*  
 © Sophie Calle / ADAGP, Paris 2023. Courtesy Perrotin

balho forçado, tráfico de mulheres e crianças, sequestro e extorsão de imigrantes, entre outros ramos que incluem todos os delitos contemplados por marcos internacionais relacionados com a segurança, exceto o descarte de materiais tóxicos, sobre o qual a delinquência organizada italiana ainda conserva o monopólio.

Por outro lado, assistimos na esfera social ao desmoronamento do tecido comunitário, não só porque a violência se traduziu na expulsão ou no abandono de territórios por parte de suas populações, senão porque também o individualismo fomentado pelo novo modo produtivo resultou no fato de que a relação social seja estabelecida a partir do consumo, eixo da economia neoliberal, e entre consumidores que intercambiam produtos, tanto na vertente legal como ilegal, como no narcotráfico.

A isso se somou o desaparecimento e execução por parte do crime organizado das vozes mais críticas dentro do jornalismo que buscaram difundir os fatos dessa guerra sangrenta. O México ocupa um dos primeiros lugares no mundo nesse quesito. De acordo com a organização Repórteres sem fronteiras (25 de agosto de 2022), em dez dos catorze assassinatos de jornalistas registrados até hoje durante este ano, a morte está associada ao exercício da sua profissão.

Os capangas ou pistoleiros utilizados pelas máfias criminosas para executá-los e silenciá-los são também o braço executor de muitos dos crimes cometidos por essas quadrilhas contra seus rivais ou a população em geral, em sua busca por maximizar lucros. Apesar de haver proliferado os relatos sobre as figuras mais visíveis desses grupos, há pouca investigação sobre o que impulsiona esses agressores e quais são os mecanismos que incidem em sua inserção na engrenagem criminal.

Sayak Valencia (2010) se referiu a essas pessoas com o termo *endriagos*, a partir de uma figura literária que designa um ser monstruoso, empregada por Lope de Vega, e de um modelo de produção flexível que no novo modo de produção faz deles uma espécie de proletariado precarizado de que se valem as engrenagens criminosas, particularmente os grupos do narcotráfico. Grupos em que o uso da violência extrema como recurso de neoempoderamento opera para a visibilização dos crimes onde se estampam nos corpos a marca distintiva do grupo e, simultaneamente, como parte da competição no interior das organizações onde esses sujeitos transitam, seja para morrer ou para ir ascendendo na hierarquia. Eles e suas corporalidades descartáveis garantem o funcionamento dos pactos com o neoliberalismo patriarcal e seus objetivos.

A emergência dessas práticas violentas criminosas se inscreve na lógica capitalista neoliberal por parte de quem as perpetuam e é acompanhado de uma série de produtos da indústria cultural que, através do cinema, da música e da literatura (e da própria imprensa policial), cumprem a função de instaurar, legitimar e reproduzir identidades violentas ou inclusive criminosas (Valencia, 2018).

O poder retoma símbolos e características existentes no imaginário coletivo que refletem os preconceitos latentes, a fim de construir um sujeito social como negativo e diferente (Feierstein, 2008).

Esse regime de controle, produção e sedução consumido na contemporaneidade de forma estetizada é uma maneira de dar continuidade à instrumentalização da violência. A produção, distribuição e consumo massivo de imagens violentas transmitidas por diversos meios é uma das ferramentas mais efetivas do conglomerado capitalista e necropatriarcal para instituir, distribuir e normalizar as violências contemporâneas aplicadas sobre o corpo social. Entrecruzam-se aí três regimes: o soberano, o disciplinar e o neoliberal, que contam com ferramentas de controle e exploração vinculadas com a necropolítica (Mbembe, 2006), a biopolítica (Foucault, 1975/1978) e a psicopolítica (Valencia e Sepúlveda, 2016, pp. 78-79).

O propósito da psicopolítica, em particular, é apagar a subjetividade e eliminar a singularidade, mediante o reforço de hierarquias estabelecidas com base na diferenciação racial, de classe e de gênero.

Diversos estudos sobre masculinidade, feminicídio, crimes e narcocultura foram desmontando o subtexto de gênero do crime organizado, em particular do narcotráfico, que se sustenta e desenvolve a partir de ideologia, identidades, práticas e relações de gênero, que são elementos fundamentais que o definem e permitem sua reprodução, através do recrutamento de sujeitos desde a puberdade ou adolescência, que vão adquirindo capital

econômico (dinheiro, armas, joias) e capital simbólico (heterossexualidade à prova de balas, disponibilidade de mulheres, respeito dos pares, influência social), mas que também devem demonstrar continuamente sua virilidade com ousadia, valentia, controle emocional e indiferença ao perigo em relação a si mesmo ou aos demais (Núñez Noriega, 19 de fevereiro de 2020).

Um mundo onde se replica de modo grotesco a lógica cruel do regime capitalista neoliberal, não só na figura dos chefões, capangas, mulheres pistoleiras ou *buchonas* (amantes aspirantes a esposas dos narcotraficantes) e na construção de suas identidades *endriagas*, mas também nos métodos com que operam, que replicam a maximização de lucros e eficiência com o mínimo custo, não só na produção, mas também na forma de proceder com os resíduos, como relatam alguns deles no processo de executar, fragmentar e dissolver os corpos. Processo que em muitas ocasiões envolve começar a desmembrar as vítimas ainda vivas com motosserras, jogar as vísceras aos animais e dissolver os corpos em ácido (García, 2018, p. 48).

Em *Contrapedagogías de la crueldad*, Rita Laura Segato (2018) refletiu sobre esses eixos também, cujo fundamento se baseia na coisificação da vida e sua transformação em mercadoria.

O machismo ocupa o centro de como se constrói a identidade masculina hegemônica, como revelam as entrevistas realizadas a ex-narcotraficantes por Karina García (2018). Uma das características centrais dessa masculinidade é a execução de ações violentas, por meio das quais, além de conservar a própria vida, são respeitados, ganham dinheiro e atingem um status tanto no interior dos grupos como socialmente, por seu poder de consumo.

Nesse horizonte, o futuro não existe, só a morte está sempre presente. E é a ela que alguns deles oferecem vítimas sacrificiais -que incluem crianças-, torturadas antes de serem executadas em rituais de sangue.

Essa série de “saberes” foi desenvolvida no México, no início, pela facção dos Zetas, constituída por ex-militares mexicanos pertencentes a grupos de elite, treinados nos Estados Unidos para combate antiguerilha e que, depois de desertar do Exército, passaram a integrar a equipe de proteção de Juan García Ábrego, líder do Cartel do Golfo e hoje preso nos Estados Unidos. A esse grupo se somaram também elementos do Exército guatemalteco, pertencentes a grupos especiais treinados em contrainsurgência, conhecidos como *kaibiles* (Fuentes Díaz, 2012, p. 42).

Na Guatemala, foram os *kaibiles* que treinaram, em determinado momento, os chamados pelotões da morte utilizados no país nas práticas genocidas contra a população indígena, especialmente contra as mulheres. Para demonstrar virilidade, certos rituais eram importantes com o objetivo de provar sua potência sexual, mas, ao mesmo tempo, os laços entre homens estabeleciam um pacto de cumplicidade selado com o silêncio (Paz Bailey e Figueroa, 2014).

Aí, como pouco a pouco veio à luz, aplicou-se para sua formação uma pedagogia da crueldade aos jovens camponeses e indígenas recrutados à força, algo que mudou suas vidas e de suas vítimas para sempre.

Nos eixos da sua formação, a masculinidade e os valores associados a ela – a repressão de sentimentos e a apropriação do corpo das mulheres – foram usados como ferramentas para configurar sua nova identidade e senso de identificação com o grupo.

Torna-se revelador como dois ex-recrutas relatam o estupro de uma prostituta, seu assassinato e desaparecimento, na Guatemala, durante o treinamento que tiveram com os *kaibiles*:

Duas moças, prostitutas, passeavam pelo parque. [...] Recebíamos as ordens de um sargento [...]. Tragam essas putas!, gritou. Seis soldados foram atrás delas, as trouxeram carregadas, as colocaram no quartel e tiraram toda a roupa delas. Uma delas foi levada à cozinha, e a outra, ao quintal. A

da cozinha conseguiu escapar. O próprio sargento ordenou a todos os soldados fazer uma fila, para passar, um por um, sobre a [outra] prostituta. (Paz Bailey e Figueroa, 2014, parágrafo. 44)

A maioria das violações sexuais aconteceram quando se intensificou o genocídio e se exacerbou a violência, especialmente no final da década de setenta e início dos anos oitenta.

Em um conflito armado na Guatemala que durou 36 anos e que terminou em mais de 150.000 execuções extrajudiciais e 45.000 desaparecidos. E onde a violação sexual foi usada pelo Estado para destruir a continuidade biológica, social e cultural do povo maia, através do corpo das mulheres (Fulchiron, 2016).

Outro elemento que contribuiu para a construção da outredade para legitimar o terrorismo de Estado e que esses jovens executassem massacres e chegassem a estuprar mulheres em suas próprias comunidades girou em torno da figura do “índio”, termo com que ficou marcada a população na conquista espanhola, e o conceito de inimigo interno, como foram chamados os dissidentes do regime no combate por parte do governo guatemalteco contra o comunismo, durante os anos da Guerra Fria.

Como parte do seu disciplinamento, “os recrutas forçados foram obrigados a viver em um ambiente de medo e obediência [...] em uma situação de desamparo” (Paz Bailey e Figueroa, 2014, parágrafo 28). José, um deles, narra: “O que nos davam para ser valentes, era que nos davam carne e sangue de cachorro [...] porque se diz que o cachorro nunca retrocede, que o cachorro sempre vai em frente” (parágrafo 38).

Também nesses depoimentos é possível ler o medo e a crueldade com que foram tratados como parte do seu treinamento.

A atrocidade sobre o corpo, que pode ser lida como um esvaziamento da vida, é um assunto decididamente político, como se pode notar ao longo destas páginas. E o Estado é um dos atores fundamentais dessa estratégia

depredadora, seja por omissão, cumplicidade ou revitimização e exibição da sua pedagogia da crueldade para “ensinar” a população sobre as leis não escritas do pacto patriarcal que o mantém, através de uma construção binária e racializada de gênero.

É urgente que se tomem medidas de prevenção e fortalecimento dos laços sociais, tanto no âmbito público como no da sociedade civil, para desativar essas dinâmicas de agenciamento violento, tanto no âmbito familiar como no interior das comunidades, sobretudo com as populações de crianças e jovens, bem como a implementação de medidas de proteção e cuidado para as mulheres. É necessário aprofundar também a investigação dos detonantes dessas dinâmicas que conformam masculinidades violentas para desativá-las. Uma tarefa que, sem dúvida, somente poderá render frutos a longo prazo, mas que se torna impostergável para semear um melhor horizonte de convivência e respeito na nossa América.

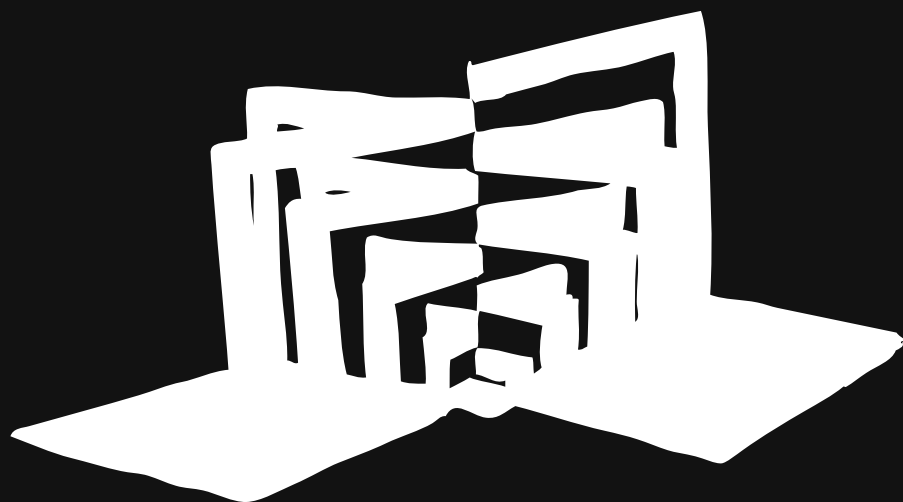
## Referências

- Agamben, G. (2005). *Estado de exceção: Homo sacer, 2, 1*. Adriana Hidalgo. (Trabalho original publicado em 2003).
- Berlanga, M. (2018). *Una mirada al feminicidio*. Itaca.
- Brocca, V. (julho de 2016). *Necropolítica, circulación de cuerpos y capitales*. Apresentação no colóquio La idealización de Europa: Bordes entre psicoanálisis y decolonialidad, Coloquio sur, Museo Universitario de Arte Contemporáneo de la Universidad Nacional Autónoma de México.
- Feierstein, D. (2008). *Seis estudios sobre genocidio. Análisis de las relaciones sociales: Otredad, exclusión y exterminios*. Editores del Puerto.
- Foucault, M. (1978). *Vigilar y castigar*. Siglo XXI. (Trabalho original publicado em 1975).
- Fuentes Díaz, A. (2012). Apuntes sobre violencia, gobier-

no y subjetividad en México y Centroamérica. In A. Fuentes Díaz (ed.), *Necropolítica, violencia y excepción en América Latina*. Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.

- Fulchiron, A. (2016). La violencia sexual como genocidio: Memoria de las mujeres mayas sobrevivientes de violación sexual durante el conflicto armado en Guatemala. *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, 61(228), 391-422.
- García, K. (2018). *Poverty, gender and violence in the narration of former narcos: Accounting for drug trafficking violence* [tese de doutorado]. Universidad de Bristol.
- Mbembe, A. (2006). *Necropolítica*. Melusina.
- Núñez Noriega, G. (19 de fevereiro de 2020). Analizar las masculinidades en México. *Nexos*. <https://www.nexos.com.mx/?p=46882>
- Paz Bailey, O. P. e Figueroa, C. (2014). Masculinidad, violencia sexual y género en el genocidio en Guatemala durante el conflicto armado. *Revista Historia y Justicia*, 3. <https://journals.openedition.org/rhj/5237>
- Repórteres sem fronteiras (25 de agosto de 2022). 2022 es ya el año más mortífero para los periodistas en la historia del país. *Reporteros sin fronteras*. <https://rsf.org/es/2022-es-ya-el-a%C3%B1o-m%C3%A1s-mort%C3%ADfero-para-los-periodistas-en-la-historia-de-m%C3%A9xico>
- Segato, R. (2018). *Contrapedagogías de la crueldad*. Prometeo.
- Valencia, S. (2010). *Capitalismo gore*. Melusina.
- Valencia, S. (2018). Has llegado al fin del mundo: Aquí hay dragones endriagos. *Taller de Letras*, 63, 131-146.
- Valencia, S. e Sepúlveda, K. (2016). Del fascinante fascismo a la fascinante violencia: psico/bio/necropolítica y mercado gore. *Mitologías hoy*, 14.

Tradução do espanhol: Denise Mota



Textual

Sophie Calle não é, não foi e não pretende ser uma analisante exemplar. Está concentrada demais em si mesma para estabelecer as transferências imprescindíveis à viabilidade de nossa prática. É justamente essa autorreferencialidade que torna possível sua obra conceitual, que sempre põe em jogo, de um modo ou de outro, sua história, sua vida amorosa, o tênue limite entre ficção e realidade. Sem “acreditar” na psicanálise, sua própria vida funciona como uma análise ambulante, uma aguda interpelação ao outro, em que a artista não confia em ninguém, porque sabe ser ela mesma portadora de um mistério.

No entanto, houve um encontro analítico em sua vida, por engano, que mostra algumas chaves de nosso ofício. Se Sherazade contava histórias ao rei, noite após noite, para salvar sua vida, Sophie Calle se viu de repente resgatando histórias para contar a um analista. Tenha feito isso por cortesia ou também para salvar sua vida, ilustra com esse gesto o modo como as histórias que escutamos se desdobram na transferência, graças à escuta generosa que oferecemos.

Que seu trabalho, além de ter circulado pelos espaços de arte contemporânea mais prestigiosos do mundo, também tenha se instalado na casa em que Freud morou em Londres talvez seja algo significativo.

Mariano Horestein



Portrait of Sophie Calle in 2018 in her show 'Souris' Calle at Perrotin Paris ©Claire Dorn ©Sophie Calle/ADAGP, Paris, 2023. Courtesy Perrotin

Calibán -  
RLP, 21(1),  
229-237  
2023

## “Entendi imediatamente que esse senhor – meu analista – precisava de histórias”\*

Uma conversa com Sophie Calle

### O olhar ocupa um lugar central em seu trabalho, não?

Meu trabalho trata da ausência, do que não se pode ver, do que se foi. Sim, também fala do olhar, mas não sei se é tanto o olhar quanto o estar aí sem nenhum tipo de reciprocidade – uma relação sem reciprocidade. Se eu tivesse que apontar uma linha que percorre todo o meu trabalho, seria aquilo que não está aí.

### Vejo uma contradição nisto: a psicanálise tem a ver com a ausência tanto quanto com a intimidade. Mas você tem seu próprio método de abordar as duas. Você se sente muito distante da psicanálise?

Não me sinto distante, nem me sinto próxima.

É indiferente...

\* Entrevista realizada em Paris, por Mariano Horenstein, em 8 de abril de 2019.

Sim... nunca... bom... Eu, às vezes, no trabalho que faço... As pessoas fazem análise para se sentir melhor? Às vezes, mas não necessariamente...

Por que as pessoas fazem análise? Acho que é porque sofrem e querem se sentir melhor. Quando eu quero me sentir melhor, faço um projeto. Ainda que de fato não o faça para me sentir melhor... Se quero me sentir melhor, não sei... saio de férias.

Uma vez fui a um psicanalista durante três ou quatro meses, por engano. Vou te contar a história. Meu pai era médico, dirigia um hospital e estava obcecado com a ideia de que eu tinha mau hálito. Mas nem meu namorado nem meus amigos pensavam assim. Portanto, era claramente um problema de meu pai... Ele estava obcecado.

Um dia me disse que tinha marcado uma consulta para mim no hospital e, como eu o amava e não queria contrariá-lo, disse que tudo bem, que iria. Naquela época, eu costumava dormir na casa de uma amiga que era psicanalista em Paris. Conteí que tinha uma consulta com um médico generalista no hospital e ela me respondeu: “Mas esse não é um hospital. É justamente um lugar para fazer análise”. Eu disse que não, que não era possível, porque meu pai parecia ter alergia à psicanálise. Então liguei para ele e perguntei: “Você marcou uma consulta com um psicanalista para mim?”. E ele respondeu: “Não, não, não, com um *generalista*, para seu hálito”.

### Um ato falho de seu pai.

Meu pai pensou que era um generalista. Entendeu mal quando perguntou ao médico: “O que você faz?”. Ele deve ter respondido que era psicanalista, e meu pai entendeu que tinha dito generalista... não sei. Assim, quando compreendi que estava num lugar de psicanálise, eu disse ao homem: “Sinto muito de verdade. Estou aqui porque meu pai pensa que tenho mau hálito. Achei que você era um médico generalista. Foi um engano. Não vou fazer você perder seu tempo”. Ao que ele contrapôs: “Você sempre faz o que seu pai pede?”.

### Essa é uma boa pergunta...

Claro! E eu disse que sim. Tinha 26 anos. Respondi: “Sim, por que não?”. Então me perguntou: “Mas não gostaria de ficar?”. Mais adiante entendi por que ele queria que eu ficasse. Esse homem estava exausto, porque se tratava de um lugar para gente realmente louca. Eu olhava as pessoas na sala de espera, e elas claramente não estavam ali por diversão. Tinham sérios problemas. Acho que o homem percebeu que seria uma boa ocasião para relaxar um pouco com alguém diferente. Eu disse: “Há um grande problema: não tenho dinheiro nenhum, não posso pagá-lo”. E ele: “Mas você não está bem, e este é um lugar de atendimento gratuito em Paris”. A seguridade social pagaria. Então eu disse: “Me dê um bom motivo para eu ficar”. E ele: “Vai ser interessante”. Curioso: isso é algo que você também me disse. Eu disse que não queria fazer esta entrevista, e você me escreveu: “Você deveria fazer porque poderia aprender algo”. De certo modo, me disse a mesma coisa que ele: “Aceite a entrevista porque talvez aprenda algo”. Ele me disse: “Vai ser interessante”.

## E foi?

Foi, foi. Mas de uma maneira muito egocêntrica. É que eu tinha a consciência pesada cada vez que ia vê-lo, uma vez por semana. Dois tipos de peso na consciência. Um deles era o fato de a seguridade social francesa estar pagando aquelas sessões, e eu pensava que havia casos mais importantes, mais sérios, e foi isso o que me fez abandoná-lo depois de três meses. Minha consciência também ficava pesada porque eu não fazia nada, não preparava as sessões. É como se você contratasse uma faxineira – meu caso – e cada vez que ela viesse você limpasse tudo antes para ela não encontrar a casa suja. Bom, com o psicanalista eu tinha peso na consciência por ficar ali parada, sem saber o que dizer. Então comecei a me preparar para o encontro como quem se prepara para uma prova. E aí passei a escrever... Procurei em minha memória coisas que tinham marcado minha vida e comecei a fazer as histórias que integram *Des histoires vraies*,<sup>1</sup> as menores...

## True stories...

Eu as fiz para ele. Porque eu tinha que dizer algo quando ia vê-lo. Eu me sentava e tinha que contar histórias para ele... Entendi imediatamente que esse senhor precisava de histórias.

## Você inventou essas histórias para seu analista.

Não. A princípio, eu as buscava na memória, buscava momentos de minha vida para contar algo a ele.

## Era o analista que estava mais interessado em te receber do que você em ir...

Acho que sim, mas quando fiz isso me dei conta de que também era interessante para mim, porque me obrigava a buscar coisas em minha memória. Não me importava o interesse psicológico, mas percebi imediatamente o interesse literário. Agora, quando algo me acontece, na hora já sei que posso utilizá-lo para uma história. Todas as histórias anteriores a 1981 que conto nesse livro foram, de certa forma, para ele.

## Para ele... Você sabe que os artistas em geral, e você em particular, despertam certo fascínio. O analista estava mais interessado em te atender do que você em ir. Isso não é bom para a psicanálise.

Mas não fazíamos uma coisa clássica. Sabíamos que era um parêntesis para ambos. Eu não ia por mim, ia porque, quando algo acontece, gosto de segui-lo, prová-lo... Era uma experiência agradável, e o homem era um velhinho encantador. Era algo que eu sabia não incidir de fato em minha liberdade. E estar antes da sessão naquela sala, com gente totalmente louca esperando, também era uma experiência.

1. Calle, S. (2009). *Histórias reais* (H. S. Lencastre, trad.). Agir. (Trabalho original publicado em 1994)

Uma vez fiz uma exposição na casa de Freud em Londres. Me convidaram a mostrar minhas obras, e eu levei objetos de minha vida a partir dos quais as histórias nasceram. Por exemplo, para contar a do vestido de noiva, levei realmente o vestido, não uma foto; para a história sobre o roupão, mostrei o próprio roupão. Todos os objetos que aparecem nas histórias do livro foram expostos ali, sobre o divã de Freud, misturados a suas coisas. O público de Freud, essencialmente visitantes americanos, ficou horrorizado por me deixarem tocar suas coisas...

## Um sacrilégio...

Total, total. Não era um problema para quem ia me ver, mas para os americanos era um sacrilégio completo. Justamente porque a casa não atraía muito público, começaram a convidar artistas como eu para expor suas obras, e com isso bastante gente foi conhecê-la.

Para mim havia duas ou três coisas especiais ali. Uma era o divã, porque, embora eu não faça análise, o divã é o divã, sei o que é. Pôr meu vestido no divã de Freud me parecia divertido. Também gostava de um pequeno armário que se encontra ao subir as escadas, meio aberto... Pendurei ali o sobretudo de Freud, seu chapéu...

## Você se vestiu como Freud.

Sim, consegui o mesmo sobretudo, na verdade. O chapéu, não, não pude encontrá-lo. O que usei era meu. Mas o sobretudo era o mesmo.

## É evidente que você está presente em muitos de seus trabalhos, protagonizando-os. Mas você também fez trabalhos fictícios sobre sua mãe, sobre o término de um relacionamento... Acreditamos saber coisas a seu respeito, e não é assim. É uma ficção.

É uma ficção, mas é que tudo na vida é uma ficção. Se penso em meu dia, hoje, e conto apenas esta hora entre nós, e não conto o antes nem o depois, é também uma ficção, uma história. Tudo é uma ficção. Meu filme *No sex last night* conta a história de um ano. Tínhamos filmado 16 horas e fizemos um filme de uma hora e meia. Era uma ficção. Escolhemos falar da ausência de sexo ou da viagem; não falamos da família, não falamos de... Podíamos fazer 10 filmes, todos reais, verdadeiros, e todos diferentes, dizendo coisas contrárias, todas verdadeiras. Tudo é uma ficção.

## Mas você sabe que produz uma sensação de intimidade exposta.

De permitir que o público me conheça, sim, sim. As pessoas sempre me dizem: “Oh, você não sabe nada sobre mim, mas eu sei tudo sobre você” [risos], mas... na verdade não sabem quase nada sobre mim, porque eu evito entrevistas, pelo menos as que me parecem estúpidas, essas em que perguntam “Do que é que você gosta na sua vida?” ou “Que roupa te encantou em Paris?”. Eu nem respondo. Não quero que as pessoas saibam que bares frequento ou o que é que estou lendo.

Fiz isso uma vez, mas só para brincar. Me questionaram o que aconteceria se um homem entrasse em meu banheiro e me encontrasse completamente nua. Me perguntaram: “Nessa situação, do que é que você mais gostaria?”. E eu respondi: “De minha surpresa”. Eu nunca diria qual parte de meu corpo me agrada ou qual não. Quero dizer... Nem sequer posso imaginar...

**Você faz as pessoas acreditarem que te conhecem, quando na verdade preserva sua intimidade.**

Bom, acreditam que me conhecem, mas eu não deixo.

**Seu trabalho gira em torno disso, mas você preserva sua intimidade com mais força que muita gente que mostra a própria vida no Facebook.**

Não tenho Facebook, Twitter nem Instagram.

**Ao se mostrar, você se protege muito.**

Bom, nunca achei que meu trabalho girasse em torno de minha vida. Talvez seja o que as pessoas sentem, mas para mim não tem nada a ver com minha vida. Não tenho nenhum problema em contar algo de minha vida se for para um projeto. Há histórias, momentos, que contam muito pouco, sabe? Como o fato de que minha mãe tinha um amante... Não tenho nenhum problema em contar isso se for necessário para uma história, mas não gosto de contar minha vida. Eu uso minha vida.

**Mas em seu trabalho há certa verdade, há algo nele que é real.**

Tudo é real, mas...

**Mas você também disse que tudo é ficção.**

É real e é ficção. É real porque aconteceu, não é uma invenção, e é ficção porque é um momento concreto que isolei, não é minha realidade. Isso é algo que aconteceu, mas é minha vida?

**Há algo de ficção em fazer um recorte, um recorte no tempo, por exemplo. Mas há ficções que são poderosas, que captam algo da verdade, e ficções que não dizem nada. Há ficções mais próximas a algo verdadeiro que outras.**

Bom, a questão é como a gente usa a palavra *ficção*...

**Como você a usa?**

Eu dizia ficção porque a questão quanto a se algo é verdadeiro ou falso está aí. As pessoas perguntam: “É verdadeiro ou falso?”

**Na psicanálise não importa se algo não é verdadeiro.**

Mas quando as pessoas estão diante de meu trabalho, importa sim. Sempre querem saber se é real, se realmente aconteceu. Elas têm obsessão por isso.

Mas para mim isso não interessa muito. Eu faço minhas histórias. O máximo que posso dizer é quando aconteceu tal coisa, mas contá-la significa contá-la sem o contexto, tomando um momento, transformando-o numa história. Quando fiz o trabalho *Douleur exquisite*, contei todos os dias minha história e vi como a cada dia ela ficava mais fria, mais curta, como pouco a pouco esquecia a história e se transformava em *uma* história. No final, não sabia se contava minha história ou se tinha inventado minha história, porque percebi que, quando eu dizia algo, as pessoas riam ou choravam. Inventei minha própria história através da repetição. Era minha história, a verdade, mas pouco a pouco minha história se transformou numa ficção.

**Você não acha que há algo artificial também nessa diferença? Quando alguém pensa que está contando uma história verdadeira, muitas vezes, sem querer, mente, e quando alguém inventa uma mentira, muitas vezes, sem querer, conta uma verdade.**

Por isso, por isso eu digo que é e não é verdade. É algo entre... Porque, se você conta uma história, já toma distância, já é uma ficção.

**Mas é como se seus trabalhos fossem, nesse sentido, artifícios capazes, ao mesmo tempo, de contar algo verdadeiro porque ecoam, ecoam como algo verdadeiro. Verdadeiro não porque aconteceu efetivamente com você, mas porque toca em algo da verdade que nos diz respeito, não?**

Quando apresentei o filme sobre minha mãe morrendo, todas as pessoas choraram. Não conhecem minha mãe. Choravam por suas mães, suas ausências, seus mortos, seus não sei quê... Por isso digo que não falo de minha mãe nem de minha vida.

**Que lugar você acha que ocupa para as pessoas quando é capaz de provocar isso, de fazer algo que emociona tanto? Em que lugar você se situa como artista? Vive isso com estranheza?**

Eu vivo. Não sei.

### **Não é preciso explicar tudo.**

Não explico. Conto minhas histórias. Não sou uma intelectual. Não analiso o que faço. Eu já faço, o que é alguma coisa.

### **E como é sua relação com os escritores? Porque você travou relação com Paul Auster e Enrique Vila-Matas.**

Sim, mas foi para projetos concretos. Fui ver os dois para um projeto específico.

### **Foi sua a ideia de vê-los? Foi você quem os procurou? Você pediu a Vila-Matas que escrevesse um personagem...**

Sim, sim. Ele contou a história a partir de seu ponto de vista.

### **Você poderia contar essa história narrada por Vila-Matas?**

Pedi a ele que escrevesse minha vida. Eu queria me tornar o personagem de um romance. Já tinha feito essa proposta a Paul Auster, que não a aceitou. Pedi isso a vários escritores, mas disseram que não. Queria fazer o contrário do que Paul Auster tinha feito em *Leviatã*, em que ele criou um personagem inspirado em mim. Sugeri que ele fizesse o contrário, que escrevesse um romance sobre uma mulher chamada Sophie, francesa, e que inventasse tudo. Eu disse: “Te dou um ano de minha vida, e depois farei tudo o que você inventar sobre mim, ao contrário do que acontecia em seu romance”. Mas Auster não aceitou porque lhe pareceu demasiada responsabilidade. Os outros também recusaram. Era muito difícil para eles construir uma história sem...

### **Seguir instruções.**

Sim, e além disso transformar a história num romance, num bom romance que não fosse uma lista de tarefas para mim.

### **Seria o roteiro para um ano na vida de Sophie Calle.**

Sim, a ideia era que eles conseguissem um bom romance e eu algumas instruções para seguir. Então entrei em contato com Enrique Vila-Matas, de quem tinha lido algo num de seus livros, sobre inventar ficções, que coincidia com minha ideia. Nos encontramos em Paris, e ele aceitou o desafio. Oito dias depois, me mandou um pequeno romance sobre mim. O problema é que nessa época minha mãe estava morrendo. Então escrevi a ele: “Perdão. Não sabia que você ia ser tão rápido, e agora não posso cumprir minha parte do trato. Em seu livro, você me pede que eu viaje, e agora não posso, minha mãe está morrendo”. Ele não acreditou... Pensou que eu tinha pregado uma peça nele.

### **Pensou que era parte da ficção.**

Claro, mas quando minha mãe finalmente morreu, pude provar isso, e ele viu que eu tinha dito a verdade, acreditou em mim. Logo depois me convidaram para a Bienal de Veneza, que era muito importante para mim, e eu tinha que ir, não podia me dedicar ao projeto com Vila-Matas, que ia durar um ano... Tive que dizer *não* para ele de novo, e então ele se irritou, com razão, porque, se eu não cumpria minha parte, ele não podia continuar. Pedi perdão e disse para fazer o que quisesse com a história. Ele a transformou no livro *Porque ela não pediu isso*. Entendi ele ter se irritado comigo, mas o fato é que eu não estava saindo de férias. Eu entendi o lado dele, mas não sei se ele entendeu o meu.

Mais tarde, como não conseguia tornar realidade minha ideia com um escritor, consegui com uma vidente. Fui consultar uma e lhe perguntei: “Onde você me vê no futuro?”. Ela me viu em determinados lugares, e depois eu fui lá. Assim, como não pude usar o cenário dos escritores, utilizei o da vidente. Ela me viu em três lugares diferentes.

### **E você tornou realidade o futuro que ela adivinhava.**

Sim. Eu ligava para ela, ia ao lugar em que tinha me visto e lhe dizia: “Agora há um hotel amarelo à esquerda e um vermelho à direita. Em qual eu fico?”. Ela tirava as cartas e me dizia pelo telefone: “No da direita”. O terceiro lugar não deu certo. Fui vê-la e as cartas diziam *não e não* a todo momento. Ela procurou respostas em livros, mas eles também não diziam nada. O jogo acabou. Foi muito estranho, porque ela tinha um método que consistia em pôr um dedo sobre uma página e ler o que saísse, mas a todas as perguntas o livro respondia *não, não, não*.

### **E você acreditava nela?**

Não, mas ela não sabia. E ela também não acreditava que podia ver meu futuro, não era tonta. Mas via uma forma de criar um jogo entre uma artista e uma vidente, e ver o que acontecia com esse jogo. Para ela era interessante fazer isso, mas sabia que não, que as cartas não dizem “Eu te vejo no Kremlin”. Ela sabia disso e eu também.

### **E em que você acredita?**

Não sei... Em muitas coisas, mas não nos videntes. Acredito em meus amigos, em mim, na arte, no que faço. Na psicanálise, não sei se acreditar ou não acreditar. É como uma língua que não conheço. Ponto.

Tradução do espanhol: Ricardo Duarte



Para um psicanalista, entrevistar um ator implica um desafio: como construir um espaço de diálogo em que haja a possibilidade – ao menos, em potência – de que algumas vestes caiam, de que algo do personagem que cada um encarna (ninguém com maior expertise que um ator) seja momentaneamente deixado de lado?

A entrevista com Leonardo Sbaraglia se desenvolveu em três tempos, três atos. O primeiro foi realizado via Zoom durante a pandemia. Nele conversamos enquanto o ator contornava a dificuldade da distância criando proximidade imediata, interrompendo para tirar o pão do forno, evitando qualquer afã de “produção” de si mesmo, mostrando-se sem maquiagem.

O segundo ato me situou como espectador de um espetáculo de Sbaraglia, ao qual ele me convidou, e que tinha especial relação com o que estávamos conversando. Em *El territorio del poder*, espetáculo que não se atém a nenhum limite, em que se põe em jogo um desejo mais que um plano de carreira, e junto com exímios músicos de jazz, o ator oferece seu corpo às palavras, encarna, grita e até canta as palavras. Numa sala periférica, lotada, às escuras, o ator conseguia reproduzir com cada um dos espectadores a intimidade que tinha criado comigo.

O terceiro ato consistiu numa conversa em sua casa, invadida tanto pela luz como pelo pó que um resignado robô de limpeza iria limpar. A casa de Sbaraglia se parece mais com a de um músico, cheia de instrumentos musicais. Sob o olhar de uma foto de Almodóvar, com um gato sobre a mesa, ele me mostra um presente que ganhou da filha, que tem o mesmo nome de minha filha mais nova. A comunhão que Leonardo produz é instantânea. Ele se emociona enquanto fala. Talvez minha preocupação inicial seja inútil, pois a pessoa de um ator – como a de todos, e ao mesmo tempo mais que a de qualquer outro – é indissociável da de um personagem. Tão fictício, e tão verdadeiro.

Mariano Horenstein



PH: Patrick Silve. @lepatphoto

Calibán -  
RLP, 21(1),  
238-253  
2023

## Striptease emocional em três atos\*

Uma conversa com Leonardo Sbaraglia

**Primeiro ato: *Tem coisas que eu só posso resolver no palco***

**Você me contou que fez muita análise...**

Sim, um monte.

**Análise demais? Ou o suficiente?**

Não, não. Demais, não. Acho que nunca foi demais. O que acontece é que, a princípio, quando eu comecei, não sei se tinha 6 ou 7 anos, obviamente não foi uma decisão minha. Não entendia muito bem o que estava fazendo ali. Eu era um menino que não entendia direito o que tinha acontecido, por que estava ali, com um analista de crianças na minha frente. Eu ia ser operado das adenoides. Por isso me levaram ao analista. Primeiro eu não entendia direito por que estava ali. Na verdade, eu tinha ido porque me encontraram em várias situações um pouco limite. Uma vez cortei o fio de uma tomada com uma tesoura de metal. Outra vez me encontraram andando no parapeito do segundo andar de onde a gente morava... Sem nenhuma consciência.

\* Esta entrevista em três atos, realizada por Mariano Horenstein, aconteceu a princípio via Zoom, em 12 de agosto de 2021. O segundo ato se deu no teatro Hasta Trilce, em Buenos Aires, em 10 de julho de 2022. O terceiro ocorreu no dia seguinte, na casa do ator em Buenos Aires.

## Ah, era para salvar a sua vida, então.

Sim! Me levaram para salvar a minha vida. Ou para eu entender um pouco melhor onde estava algum princípio de realidade em relação ao perigo e aos limites, o que, claro, lembro que eu não tinha. É como se eu não soubesse o que estava acontecendo. Tinha uma distância entre a possibilidade de perigo e a minha consciência. Lembro perfeitamente, inclusive o que senti. Era algo que eu podia registrar com os olhos, mas não podia assumir que ali, naquela situação, existisse talvez um perigo. Também tinha uma questão de experimentação, de curiosidade. Mas, nessa porcentagem, sempre tem uma chance de alguma coisa te acontecer; você pode morrer nesse caso [ele ri], mas eu não levava isso em conta. Ao longo da minha vida, em todos aqueles momentos-limite da minha vida... quando emocionalmente, por algum motivo, eu estava um pouco desestabilizado, acabou me acontecendo alguma coisa fisicamente. Como se o corpo acabasse encontrando o limite para isso que estava desestabilizado. Como se o meu próprio corpo, bum!, batesse e se estabilizasse. Tive muitos acidentes na minha vida. E todos estavam ligados a momentos em que emocionalmente eu estava um pouco sobrecarregado. Então, a psicanálise, a princípio... Você também vai aprendendo, vai aprendendo como paciente. Não porque tenha que ser bom ou mau paciente, mas de algum modo você vai aprendendo com a dinâmica. Eu acho que tem a ver com como poder assumir, cada vez mais, de maneira transparente, em relação à pessoa com a qual você está fazendo análise, o que está te acontecendo. Como que dizendo: “Bem, olha, aqui, é isto que está me acontecendo, está me acontecendo tal coisa”. Todas essas coisas que estavam aí imersas em algum lugar da sua escuridão e que você não podia nomear nem para si mesmo. Que você tenha a possibilidade de dizer: “Bem, aqui está. Aqui estou, está acontecendo isto”. E, de alguma forma, nesse vínculo também vai se naturalizando o que te acontece. E você também vai descobrindo que não é tão incomum o que te acontece.

## Depois de adulto, você fez outra análise? Ou várias análises?

Olha, eu comecei quando era criança, como te disse, nessa idade, e aos 12, 13 anos, mais ou menos, terminei essa relação. Nessa época, eu comecei a estudar teatro. **Como se o processo iniciado com a psicanálise tivesse acabado dando forma à descoberta de um espaço, uma voz, um lugar, uma identidade, dentro do que é o teatro.**

## Ou seja, você saiu dessa primeira análise com um desejo de atuar, assim, mais ou menos despertado?

Eu acho que sim. Pelo menos foi o que o meu pai ou a minha mãe disse em algum momento. Então ficou como algo da minha própria narrativa, mas eu teria que pensar mais a respeito. Mas inevitavelmente existia uma necessidade muito grande. De fato, quando comecei a estudar teatro, senti que era o lugar onde me sentia mais confortável, onde tinha um lugar, uma voz. E aí sim terminou o processo daquela análise. Depois voltei, com a mesma pessoa, aos 19 anos, porque eu já tinha me tornado um ator conhecido, com todas as particularidades que a estranheza de ser uma pessoa tão famosa pressupõe. Eu me tornei uma pessoa muito famosa aos 17 anos. Então... Nada, era muito estranho, muito diferente

o que estava me acontecendo. Aí eu comecei de novo, aos 19 anos, até os 25, quando eu... quando eu estava quase ficando com a mãe da minha filha; aí eu parei, aí eu parei. Acho que foi um erro, mas foi aí que eu parei.

## Parou para se casar...

Parei para me casar com outra... Dá para ver que eu me sentia amparado por outro... por outra... por outro projeto. É uma longa história. Daria para fazer vários livros, também várias obras de teatro. Aliás, estou pensando em fazer em algum momento um grande monólogo, uma apresentação solo falando do que foram esses anos.

## Você disse uma coisa que eu achei interessante: a narrativa que se faz de si mesmo... Na análise se constrói muito disso. A pessoa se narra, e as narrativas vão mudando.

Sim, eu acho interessante que, à medida que você vai crescendo e tendo novas realidades internas, novas ferramentas, vão se abrindo para você novos lugares, novas maneiras de olhar, alguns véus vão caindo, alguns medos vão se desfazendo, você vai conseguindo enfrentar algumas coisas a partir de outro lugar. Eu, por exemplo, quando voltei a fazer análise aos 38 anos... Dos 25 aos 38 eu praticamente não toquei na questão da análise. E aos 38, quando comecei a entrar numa crise de casal e numa crise pessoal muito grande, eu voltei a fazer análise. Eu retomei. E aí, justamente nesse momento, comecei a lembrar um monte de coisas que eu tinha esquecido, que estavam guardadas, anestesiadas. Precisamente, muito do que era a relação com a minha mãe, coisas que tinham acontecido quando os meus pais se separaram, aos meus 6, 7 anos. Depois eles voltaram, mas acabaram se separando de novo quando eu tinha 11 anos. Mas você vê que... com novas ferramentas, é possível lembrar outras coisas. Como se você tivesse novas ferramentas ou novas lentes para acessar lugares que antes não podia acessar.

## Ou seja, com outra escuta, você mesmo se escutava de um modo diferente ou lia a sua história de outro modo.

Claro. Por isso que eu digo: a narrativa que você pode fazer da sua própria vida é algo que eu sempre ponho em dúvida. Você sempre vai precisar voltar a pensar sobre ela. Mas a verdade é que para mim é difícil pensar ou lembrar agora. O dia em que eu puder falar com o meu pai, falar com a minha mãe, voltar a fazer perguntas para eles... Por sorte, eu tenho uma relação muito bonita... E poder perguntar para eles como foi, como eles acham que foi essa passagem, naquele momento. Bem, mas o fato é que a minha velha começou a estudar teatro então, com aquela idade...

## Naquele momento...

Sim. Ela tinha 27, 28 anos. Bem, no processo de separação do meu pai, de se reencontrar com os seus desejos e questões, ela começou a estudar teatro, um pouquinho mais velha.

Aí então, naquele momento, começou a compartilhar comigo questões que compartilhava com a gente, mas... que em mim calaram... calaram fundo. Lembro perfeitamente que uma vez, os meus pais ainda não tinham se separado, estávamos os três na cozinha, e eu era bastante palhaço, engraçado, divertido... Não sei como dizer. Então, não sei que gesto eu fiz, como que imitando o meu pai. Eu estava aqui ao lado, a minha mãe estava aí em frente; então, eu fiz um gesto imitando os bigodes do meu pai, fiz não sei o que com os bigodes, que o meu pai se cagou de tanto rir e disse algo assim: “Olha, aqui quem tem que ir estudar teatro é ele, não é?”. Você já viu essas coisas que os pais dizem, como que dizendo... Com certeza a minha mãe já estava começando a estudar teatro, tinha como que alguma coisa entre eles, e o meu pai disse: “Não, aqui quem tem que ir para o teatro a gente já sabe quem é, não é mesmo?”. Porque, como dá para ver, eu não parava de fazer as minhas palhaçadas e pedir as coisas, entende?, pedir. Eu pedia cenário, pedia palco, pedia público.

### **E o que o seu pai disse deu um peso a isso, digamos assim.**

Legitimou, claro. Porque a verdade é que eu ficava sempre esperando. Nas reuniões familiares, justamente naquela idade, eu ficava esperando o momento... Pedia público, eu queria público. Pedia público para fazer as minhas palhaçadas. E isso me encantava. Bom, evidentemente eu precisava, se você pensa bem, provavelmente eu precisava, sei lá, que olhassem para mim, atenção, um lugar, não sei como chamar. Mas o louco é que hoje para mim **o palco segue sendo um lugar em que eu posso exprimir coisas que não consigo exprimir em nenhum outro lugar.**

### **Ah, olha só!**

É que é muito louco. Acho que a arte é isso. Acho que é isso. Assim como o escritor precisa escrever, o pintor precisa exprimir através de uma tela coisas que não consegue exprimir de nenhum outro modo... em nenhuma outra relação com o restante da sua vida, **tem coisas que eu só posso resolver no palco.**

### **Ou seja, não só exprimir, mas também resolver no palco.**

Não sei se resolver. Digo... Não sei se algo se resolve, mas me dá um enorme prazer, e as coisas se assentam para mim.

**Você sabe que, se mudamos a palavra *palco* [escenário] por *cena analítica* [escena analítica]..., as coisas que você diz são intercambiáveis. O que acontece com você no palco é muito parecido com o que acontece num espaço analítico, não é?**

Com certeza. Quando você está um pouco angustiado, e de repente eu tenho uma sessão, sim, algo se assenta para você também. Você pode arrumar alguma coisa que estava bagunçada. Assim como muitas vezes acontece comigo, obviamente, quando estou falando com o meu velho, até com pessoas que a gente respeita, ama, inteligentes e sensíveis. Mas a

verdade é que, às vezes de maneira poética, porque é assim que eu coloco, me parece que a possibilidade de **atuar é poder transformar em metáfora algo que você sente**. De fato, foi um pouco assim que me ensinaram. Quase todos os exercícios de atuação envolvem entrar em contato com o próprio corpo e com as próprias emoções, sobretudo com a própria experiência pessoal, que está sempre alojada em algum lugar do corpo. Tem um exercício que se chama “a cadeira”. O objetivo principal do exercício é distender, relaxar o corpo, e entrar em contato com o corpo, com o próprio corpo. Mas, claro, sempre levando em conta que o objetivo é distender o corpo, relaxar o corpo, deixar o corpo mais livre nesse relaxamento. Mas, muitas vezes, no caminho, nesse caminho de ir em busca do relaxamento, de ir em busca da distensão, de ir em busca do contato com o próprio corpo, você se depara com as próprias dificuldades do corpo, da experiência que está no corpo. De repente você está com um ombro rígido, com os ombros assim encolhidos, com um problema no quadril. Então o exercício serve justamente para ir descobrindo esses lugares onde tem algo que está bloqueado, como se o seu corpo tivesse decidido a maneira de se proteger, qual é a maneira de se proteger. E em geral você se protege através de um “personagem”; que esse personagem é você como pessoa, você decidiu; isso acontece com você, acontece comigo, acontece com todo mundo. Você também decidiu como narrar a si mesmo, o que escolher para si e o que deixar no lado de... que você não mostra. Você decide de uma maneira, vai decidindo um modelo, vai decidindo uma maneira de pensar, uma moral, uma ética; você vai se virando, de alguma maneira, para se transformar no ser que você é. O problema é que depois, para a atuação, isso não tem serventia. Você precisa retirar tudo isso que decidiu para a sua vida para poder dar um lugar ao sol, digamos assim, para o restante do bolo.

### **Ou seja, é preciso se despojar de um personagem para dar lugar a outros possíveis...**

Claro, porque do contrário você vai ser sempre o mesmo personagem, vai sempre interpretar a si mesmo; digo, é você, mas você decidiu se contar dessa maneira diante do mundo, se expressar dessa maneira diante do mundo. Mas, claro, quando você tem que atuar, é preciso deixar isso de lado. Então, todos os exercícios, dessa técnica pelo menos, procuram combater esse personagem adquirido e poder dar lugar a outras vezes, a outras maneiras de olhar o mundo, a outras perspectivas. Porque você diz: “Cara, tenho que fazer um nazista”, mas, claro, você não vai julgar o nazista a partir do seu ponto de vista, da sua ética, não é mesmo? Por outro lado, se você conseguir suspender todo esse sistema de valores que cada um tem, então vai poder dizer: “Bem, eu me identifico com o nazista”, entende? E posso interpretar esse papel. Não a partir de um lugar de julgamento, mas a partir de um lugar...

### **Sim, sim, sim. A partir de uma lógica intrínseca a ele.**

Eu dei o exemplo de um nazista, mas podia falar de um milico. O milico que eu tive que interpretar em *O outro irmão*<sup>1</sup> é a mesma coisa. Ele era um baita filho da puta, e para poder interpretá-lo, uf...! O tempo todo eu sentia que estava... que eu não sabia onde parar, não

1. Filme de 2017, de Adrián Caetano, protagonizado por Leonardo Sbaraglia e Daniel Hendler.

sabia como parar. Eu sentia que estava a dois metros do chão, porque, claro, o tempo todo precisava me colocar num lugar incômodo, num lugar de risco, num lugar onde quase te diria que eu estava sendo ridículo. E no entanto acho que é uma das minhas melhores atuações. Sim, eu tinha um bom diretor, tinha alguém que podia enquadrar esse risco em algo concreto.

**É interessante isso que você diz, em relação à construção dos personagens... O negativo do que você diz é que a própria identidade também implica a encarnação de um tipo de personagem. O que você questiona, o que você deixa de lado para poder trabalhar num personagem que vai interpretar, lança luz sobre o que é a identidade em si mesma. A sua, como Leonardo Sbaraglia, não a do nazista.**

Quase que como uma construção também. “Leonardo Sbaraglia”: você põe uns óculos, diz coisas inteligentes numa entrevista... Mas depois isso não te serve para nada. Coisas com bom senso, coisas para o bem da humanidade, a solidariedade... Digo, todos esses valores, que são maravilhosos, mas que depois, na hora de trabalhar, não te servem para nada. Você precisa se afastar. Pelo contrário, eles podem acabar funcionando como um limite, de um tipo que impede, por exemplo, de fazer um papel ridículo, que impede de abordar certos temas. Tem algo aí que é muito interessante: poder atacar o próprio sistema de valores para poder acessar outro. Como se você desse lugar ao seu corpo; eu acho que **a imaginação está no corpo**. Para entrar... como se você tivesse que entrar em outras águas. E eu digo “água” porque ela não tem a densidade do ar. É como se a imaginação fosse um sistema, é como se fosse ainda mais densa. É algo que você quase pode mover... Você pode flutuar na imaginação. No ar é mais difícil, porque a gente não tem a experiência de flutuar. Na água você pode flutuar. E é por isso que eu acho tão interessante o meu trabalho. Fico fascinado com esse ofício, justamente porque você pode entrar em dimensões da realidade que às vezes são viagens hipnóticas. Mas, claro, você precisa estar em condições, alguma coisa tem que acontecer aqui, que você tem que liberar.

## **Segundo ato: *El territorio del poder***

No teatro Hasta Trilce, quase que continuando uma conversa que tinha começado um ano antes de modo virtual e que prosseguiria no dia seguinte de forma presencial, se realizou o espetáculo em que Leonardo Sbaraglia atua, dando lugar a algumas das vozes mais potentes do pensamento contemporâneo sobre o poder.

Numa montagem idealizada com o músico Fernando Tarrés, e com o acompanhamento do violão do próprio Tarrés, do trompete de Richard Nant, do trombone de Pablo Fenoglio e do contrabaixo de Jerónimo Carmona, o ator consegue converter um espetáculo numa cerimônia íntima, um monólogo diante de umas 200 pessoas numa conversa com cada uma delas. E além disso, como se viver fosse correr riscos, ele também canta.

## **Terceiro ato: *Procuró a minha própria voz...***

Eu estou aprendendo a tocar violão. Comprei esse violão para as minhas viagens. E o *ukulele*, ele me fascina. Para mim a questão da música... acho que falamos disso da outra vez, mas você viu que o espetáculo...<sup>2</sup>

### **Foi maravilhoso...**

Você viu que é uma fusão entre algo do presente, a atuação, a ficção, a história, atravessado por esses músicos que são umas feras... Eu nunca sei como vou dizer os textos, em que situação vou me colocar; de repente acontece, e coisas acontecem. O que se passou ontem foi, como disse o Fernando Tarrés numa mensagem: “Algo incrível ocorreu hoje, algo no ritmo dos textos com a música que foi bom, *grosso*, e não sei quê. Era como se você estivesse correndo, parasse de repente e saltasse em câmera lenta”. Muito bonito, não?

### **Essas mudanças de velocidade.**

O que eu pessoalmente procuro fazer como ator é isso. Como se eu tivesse a possibilidade de uma ousadia constante – se possível, segundo a segundo. Acontece que é difícil também, porque às vezes você quer ter certeza, mas é como se fosse externo, todo o tempo sem saber para onde você vai e o que quer fazer. É claro que temos parâmetros e tal, mas tem algo que sempre muda.

### **Ousadia no sentido de se lançar, assumir um risco, é isso?**

Ousadia. A cada vez você dá um salto, como dar um salto a cada momento expressivo. Que pode ser a cada instante, pode ser um momento depois do outro. Num momento você se prende a algo e permanece ali; em outro momento você diz: “Isso não funciona mais”, e então muda de direção. Algo como viver o presente. Isso na atuação é sempre muito bonito, porque o que produz é difícil de transmitir, mas tem a ver com se afastar da voz profissional do ator. Também existe uma voz do ator, o ator tem uma, há uma voz. **E à medida que eu faço o espetáculo, a minha voz aparece mais. É como se fosse também uma procura da própria voz ali.**

### **Desse espetáculo em particular?**

Sim, particularmente. E sim, porque a ideia desse espetáculo também é uma conquista da própria identidade. Você está ali, também o seu corpo, os nossos corpos, os corpos do espectador, mas tem algo interessante, porque a cada apresentação eu cedo mais, solto mais o corpo.

**Por isso você me disse para ver essa obra depois da conversa que a gente teve. O vivido ontem à noite faz parte da entrevista, sem dúvida...**

2. Sbaraglia se refere a *El territorio del poder*, em que nos “encontramos” (se é que um ator se encontra com alguém sentado na plateia) na noite anterior.

Eu achei que sim, achei que valia a pena.

**Claro. Você me disse: “Seria bom se você visse *El territorio...*”.**

Sim. Estamos fazendo esse espetáculo há muito tempo, e começou como algo que talvez, também por essa relação com o meu sogro..., começou como algo de corte militante, pela humanidade, de corte sociológico... Essas funções que a gente assume.

**Uma forma de militância.**

Claro, como uma responsabilidade, uma função social. E depois eu fui percebendo, à medida que fui fazendo o espetáculo, que era uma ferramenta maravilhosa para o meu próprio crescimento pessoal, profissional também, mas acho que essencialmente pessoal, porque estou sozinho ali em cima do palco. E você sabe o que eu comecei a perceber em certo momento? Que em cima do palco eu podia me reexaminar enquanto estava atuando. Eu dizia: “Tenho que relaxar”, começava a relaxar, a ficar tranquilo; ou seja, como se ao longo dos últimos anos eu sentisse que... como esses prédios que vão caindo...

**Que são implodidos.**

Que são implodidos, sim, mas na realidade com a ideia de que vão caindo camadas, **vão caindo lugares em que a pessoa se defendia.**

**É como uma sessão em público.**

Mas sem dúvida!

**Um *striptease* emocional.**

Tem algo de *striptease* emocional. Mas tem alguma coisa na atuação que eu encontrei sobretudo no último ano, que me aconteceu, alguma coisa de certa forma relacionada com esse diálogo com *El territorio*, também, e **esse exercício de *striptease* emocional: é uma bonita maneira de nomear isso.** Poderia ter um caráter erótico. Quando estou lá em cima, pode ser que algo da minha própria sexualidade também se solte, algo próprio do corpo, não pôr travas ao que você é, poderíamos dizer, não pôr barreiras ao que você é. Ontem, por exemplo, eu me sentia cantando, que talvez seja onde me sinto mais vulnerável, e eu fiz o mesmo exercício: me solto e me deixo penetrar também pela música e por essa sensação, e tem alguma coisa no corpo que também reverbera. Mas, voltando à questão da atuação, me aconteceu nos últimos trabalhos que fiz no cinema...

**É muito mais fragmentado o trabalho no cinema...**

Está extremamente fragmentado. Mas me aconteceu sobretudo num filme que fiz agora em Barcelona; tive uma sessão em fevereiro.

**Uma sessão?**

Sim, eram poucas sessões, poucos dias de gravação.

**Os dias de gravação são chamados de sessões?**

Sim, sim, sessões ou dias de gravação. Também se diz sessão, olha só!, como na análise. Não sei por que me saiu sessão...

**Eram poucos dias de filmagem, e o que aconteceu?**

Poucos dias, quatro ou cinco. E o interessante foi que o personagem, que era um padre, era muito difícil. Era um filme para a Netflix internacional, muito importante, protagonizada por um ator muito conhecido, um rapaz que faz muito sucesso. E o meu papel era de um padre que aparecia bem pouco no filme, e eu dizia: “Ah, os espanhóis sempre com os padres!”. Eu disse *não* três vezes para esse filme, li o roteiro, e mudavam as datas, tentavam fazer ajustes para eu aceitar.

**Para você dizer *sim*.**

Para eu dizer *sim*. Eu disse *não* mais uma vez, fizeram ajustes para mim, e eu: “Ai, que chatices! Isso é muito difícil, não consigo fazer”. Eu tinha uma fala de três páginas, na cena mais importante. Um filme de ficção científica. Eu não me via fazendo aquilo. Um projeto comercial. Não tinha vontade. Me parecia que eu não tinha vontade. Não tinha *rapport*<sup>3</sup> com os diretores, me tiravam de um lugar de confiança, de conforto, como você quiser chamar. E foi interessantíssimo. A gente fez a primeira tomada. Aí vieram os dois diretores, muito frios. Eles tinham um *coach*, também.

**Para dirigir?**

Para dirigir tinham um cara que se relacionava com os atores; um cara muito bacana, extraordinário.

3. N. do T.: vínculo, relação. Em francês no original.

## Uma direção de atores?

Sim, eles são muito técnicos. Dois irmãos, como os irmãos Coen, frios. Extraordinários, mas com um jeito de tratar... Pareciam estar falando de contabilidade.

## Como se fizessem um produto industrial.

Sim, sem querer julgar. Eu julgava os dois, julgava de antemão, vamos ver como vai ficar o filme. A questão é que os caras vêm e me dizem algo como: “Olha, o final ficou incrível; o começo, isto e aquilo”. Mas no meio dessa situação você... Eu estou acostumado a atuar em projetos em que tenho muita relação com o diretor, com os outros atores, porque em geral faço papéis importantes ou protagonistas, em que você pode ir tomando impulso, pode ir se aquecendo aos poucos no filme. Ali eu tinha que chegar e chutar a bola no ângulo. Com o Almodóvar eu já tinha ensaiado muito, nós já tínhamos uma relação... E era uma cena mais acessível para mim, a do Almodóvar. Era mais fácil, mais próxima da minha naturalidade, da minha sensibilidade, como você quiser chamar. Já esse personagem era um cara...

## Um padre de ficção científica!

Difícil. Como diabos eu vou fazer isso? Então os caras vêm e me dizem tal coisa, e eu, por insegurança, digo: “Eita! Já devem estar se arrependendo de ter me contratado... Tanto problema, tanto problema, me convenceram, e agora devem estar pensando: ‘Para que que a gente chamou esse cara?’”. De verdade, era isso que eu pensava. Então, eu fiz uma segunda tomada, uma porcaria, e a minha confiança foi toda embora. Voltaram a me dizer algumas coisas; eles não fizeram nenhum comentário. Fiz uma terceira tomada incorporando tudo o que me pediram. “Bem, agora vamos fazer um plano mais fechado”, me disseram. E eu estava dizendo: “Putá que pariu! Eu estou perdendo”. Isso deve acontecer com os jogadores de futebol também, que de repente estão no meio do campo e não conseguem dominar a bola, ainda que você seja o Messi, e não conseguem dominar a bola, e a comoção não vem, pum!, todas as bolas para fora! Bem, em certo momento eu consegui relaxar, sentir não sei o quê. Tudo isso enquanto preparavam a câmera para o plano mais fechado, ajustavam a luz; eu me aproximei do *coach*, me aproximei do Mario, o protagonista, e disse para eles: “Ei, pessoal, me ajuda, me ajuda, eu preciso de ajuda!”. “Não, não, estava muito bom, estava do caralho”, me disseram. “Não, não, eu sei que pode ficar melhor.”

Bem, passamos para o primeiro plano, e eu fui. E então comecei a ver outra coisa, de outra maneira, e saiu algo muito mais interessante, mas foi quando eu consegui me instalar como que em certo presente. Veja aonde eu quero chegar: em determinado momento, fizemos bem uma, duas tomadas, já em outro nível. E então o *coach* me disse: “Tente se conectar com esse jovem de 18 anos”, porque o texto começava assim: “Quando eu tinha 18 anos, não sei quê, não sei quanto...”. “Tente se conectar com esse jovem cheio de sonhos.” Então ali eu, entre uma tomada e outra, estávamos numa coluna da igreja, eu digo: “É que eu não sei qual era o meu sonho, não sei qual é o meu sonho, eu não tenho sonho nenhum”, e começo a chorar, e ele me diz: “Bem, vai com isso então!”

E aí eu me conectei com o presente que estava vivendo naquele momento, com aquilo que me aconteceu, que vai saber de onde veio, e na verdade tinha a ver com a dor, porque a cena falava de dor, quando alguém diz: “Se Deus e os anjos desceram à Terra, é o inferno que desceu à Terra”, porque era um inferno o que estava descendo à Terra. **Se você não confronta a própria dor, a própria realidade, se você não frequenta a própria dor, a ferida, é muito difícil que possa aprender.** Então, nesse dia, me dei conta de que eu mesmo estava me limitando. Eu tinha tido preconceito contra a cena, contra o filme, sentia que de alguma forma não merecia estar ali, vai saber de que lugar, de que emaranhado, esse dia eu suspendi o limite e disse: “Vou trabalhar a partir do presente absoluto”.

## Funcionou.

Uh, foi mágico! Aconteceu algo mágico. Todas as pessoas da equipe que não tinham se preocupado em olhar o que estávamos fazendo, todos começaram a fazer gestos de aplauso. Eu senti, eu percebi, eu comecei a ver.

## E o ponto de virada foi quando apareceu em você...

Foi quando apareceu a dor. A própria, o próprio presente, e dizer: “Não, olha, aqui eu mesmo estou criando o limite com o meu preconceito”.

## Você me falava de um espetáculo como o de ontem, que é algo seu o que está em jogo ali.

Sim, a cada trabalho que você faz, para mim, já está em jogo algo pessoal.

**Mas, ao mesmo tempo, interpretar um militar, um padre, um extraterrestre, o que quer que seja... Nessa tensão entre uma voz que você reconhece como sua e as vozes de personagens tão diferentes – um militar, um padre, um extraterrestre... –, seria possível ter uma identidade bastante adaptável a ponto de poder ser todos ou, pelo contrário, ter muita clareza sobre a própria voz a ponto de poder entrar e sair sempre que fosse necessário...**

Sair e entrar, são as duas coisas. Olha, há muitos anos, quando eu era pequeno e estava começando, perguntei para a ex-mulher do meu pai, uma psicóloga: “Mas um ator, se está um pouco louco..., é um melhor ator?”. E ela: “Não, pelo contrário, porque é como uma árvore. Uma árvore que está bem presa, com raízes firmes, pode balançar para um lado, balançar para o outro, mas vai estar sempre ali, você sempre vai ver onde ela está”, e essa imagem ficou comigo. Mas são as duas coisas, são as duas coisas. Porque eu acho que, de repente, num segundo, te dizem: “Bem, você vai interpretar isto”, “Você vai interpretar o seu pai, você vai interpretar o seu avô, você vai interpretar não sei o quê”. E num instante se constrói um pequeno mundo ficcional, e ao mesmo tempo real e poético. É ficção porque não está acontecendo, porque não está ali nem o pai, nem a mãe, nem o bisavô, mas algo se passa ali, e você percebe que, se entrar em conexão com isso, vai poder mudar muito rapidamente de

papel. É como poder se soltar e sentir. Claro, tem todo um trabalho a fazer...

**Qual é o lugar do corpo? Porque eu te ouço e te vejo, e – ao contrário de boa parte das pessoas que já entrevistei, para quem o corpo não tem tanto espaço – em tudo o que você diz o corpo ocupa um lugar tremendo...**

Uh, tremendo. E é porque todas as respostas estão no corpo. Por isso, o trabalho que a gente faz antes no nível intelectual, de análise, reflexão, investigação, tentando imitar não sei que coisa ou tentando pensar em algumas questões filosóficas... Há infinitas maneiras de abordar algo. Mas na hora do trabalho concreto, quando você está ali diante da câmera ou diante das pessoas, é aterrador.

**E em que a análise te ajuda?**

Eu acho que há alguma coisa... Me parece que tem a ver com isto, ir sabendo o que você quer, ir se aproximando, cada vez mais e cada vez em mais momentos, do que você quer, do que você é, de como você se apresenta, cada vez mais, como se nada também fosse tão sério. Às vezes, quando alguém traz algo à tona – ainda que não no âmbito de uma análise, mas em outros âmbitos, certa intimidade com um amigo ou uma amiga, com os pais ou com o par amoroso –, alguma coisa vai tornando certos lugares possíveis. Pelo menos, a minha experiência foi essa, de que certos lugares vão se tornando possíveis, ir conquistando novos lugares para morar.

**E a análise funciona como um laboratório, em relação ao seu trabalho, ou vai por um caminho diferente?**

Não, não vai por um caminho diferente. Eu acho que inevitavelmente vai sedimentando um monte de coisas, mas, em relação ao trabalho em si, sinto que, na medida em que alguém tem mais clareza e nitidez no âmbito pessoal, isso se reflete no seu trabalho. Sou cada vez melhor ator, sem dúvida, mas não porque eu seja melhor ator, porque vou aprendendo com outros professores que vão me ensinando coisas, não. Eu, já com toda a bagagem que tenho e que obviamente vou seguir tendo, e se eu tiver que seguir estudando, vou seguir estudando, sem nenhum problema, mas, digo, tem algo dessa bagagem de 20, 25, 30 anos se formando... que se tem algo no pessoal que... se não torna isso possível, não serve. É dialético, como uma troca; é uma comunicação completa, como as duas figuras da Frida Kahlo, elas têm trocas, se transformam, o sangue circula.

**Para você, o que é o estilo?**

O estilo? Não tenho ideia...

**Não importa, arrisca qualquer coisa. Porque me parece ter um estilo nisso que você está contando... Hemingway dizia que estilo era “elegância sob pressão”, e tem alguma coisa que**

**atravessa o que você diz, como que um estilo. Eu associo isso ao que você fala sobre a voz.**

Sim, olha, muitas vezes, por causa da máscara usada na pandemia, as pessoas me dizem: “Eu te reconheci pela voz”. Veja que a minha voz também é uma conquista.

**Mas você trabalha com a voz o tempo todo, até falando assim, num contexto mais informal como este...**

Agora não, mas eu estudo *bel canto* há muitos anos, e foi aí que algo mudou na minha voz concreta ...

**Mudou em que sentido?**

Mudou para melhor, porque eu comecei a trabalhar muito novo, aos 15 anos. Em especial dos 17 aos 20, quando trabalhei na televisão, em *Clave de sol*,<sup>4</sup> eu não tinha nenhum tipo de ferramenta. Eu estudava teatro, e ali faziam exigências, exigências que estavam fora de lugar, fora das minhas possibilidades. Então você começa a construir atalhos. Te dizem: “Fala mais alto”, e eu... Talvez a minha voz fosse pequeninha, eu falava baixinho... “Não, não, fala mais alto, porque não dá para te escutar”. Aí você começa a falar mais alto, põe a voz ali. Então, eu tinha uma voz meio metálica, uma voz de garganta, meio artificial.

**Mas você tem um registro amplo, cheio de matizes.**

Mas tem a ver com ter essa ferramenta. Então você pode ir para baixo, pode ir para cima, você tem algo ali, a voz fica mais livre. Então, voltando ao tema do estilo, a primeira coisa que penso em relação a mim é que o meu estilo... **o que eu sempre quis perseguir é algo da verdade**, o que eu sempre tentei priorizar como ator foi encontrar a verdade, a verdade dessa situação, a verdade em cada momento.

**A verdade pela via da ficção.**

Sim, a verdade é uma grande ficção.

**É interessante.**

O meu professor, justamente, me disse uma vez: “É preciso encontrar em cada projeto a própria verdade”, ou cada projeto tem a sua própria verdade, mas há que encontrá-la, já que sempre existe essa possibilidade, mesmo quando você está trabalhando com o absurdo.

4. Telenovela argentina, transmitida de 1987 a 1991.

### Como o padre daquela cena...

Mesmo fazendo esse padre, você sempre tem que se apoiar em algum lugar que possa compreender em nível humano. Você não está interpretando um robô nem uma máquina. Você sempre tem que lembrar, transmitir ao público que está interpretando um ser humano, e isso me parece que seria como que um estilo para mim.

### Se aproximar o máximo possível da verdade do momento...

Se aproximar da vida, claro. Cada personagem te oferece uma possibilidade de desbloquear algo pessoal, como se fosse uma oportunidade. Em vez de fazer como o pintor, quando diz: “Estou mal por alguma coisa”, e então ele pinta essa coisa, no meu caso é... aproveito o personagem, seja ele qual for.

### Ou seja, funciona ao contrário de como eu tinha dito para você: não é que a análise seja um laboratório para o trabalho; o trabalho é que é um laboratório para a análise.

Bem, na análise sem dúvida algumas coisas vão vir à tona ou entrar no mundo do inconsciente, isso você sabe melhor que eu, mas muitas vezes os trabalhos são a vanguarda em mim, como se de repente eu tivesse a possibilidade de lançar anzóis para uma pesca num lugar onde eu ainda não tinha me aventurado...

### Descobrir coisas suas a partir de um personagem que você constrói...

Isso. Muitas vezes eu digo: tem um lugar onde está a sombra, está lá e não está iluminado, a sua luz não é o bastante para iluminar lá; então de repente o personagem é como... Me veio essa imagem da pesca, mas é como dizer *puf!*, e você joga o anzol num lugar onde está escuro, entende?, como um buraco negro, em que você não sabe bem o que tem ali, mas você vai lá, e o personagem é como se fosse uma nave espacial que, *puf!*, pode aterrissar de repente em outros lugares... e agarrar, tem alguma coisa lá. Já não importa com o que você fica disso, mas algo, algum resíduo, fica disso.

### Você se deita no divã ou fala face a face?

Comecei com o divã na semana passada, depois de dois ou três anos que estava como agora, face a face.

### E a experiência do corpo muda muito?

Eu tinha usado o divã quando era mais novo, com o meu primeiro analista. Com o seguinte,

não. Acho que o processo com ele foi mais um resgate. E agora, com o atual, estou começando com o divã. É bom, é algo que eu preciso, porque ao mesmo tempo eu tenho isto, uma coisa... tem algo... que ainda que você esteja fazendo análise, esteja pedindo ajuda numa análise, tem algo da sedução que está em mim.

### E você põe isso em *off*...

Sim. Às vezes se impõe – sem querer, obviamente. Por outro lado, se você não está olhando... Acho que foi uma boa decisão.

Tradução do espanhol: Ricardo Duarte

#### Leonardo Sbaraglia

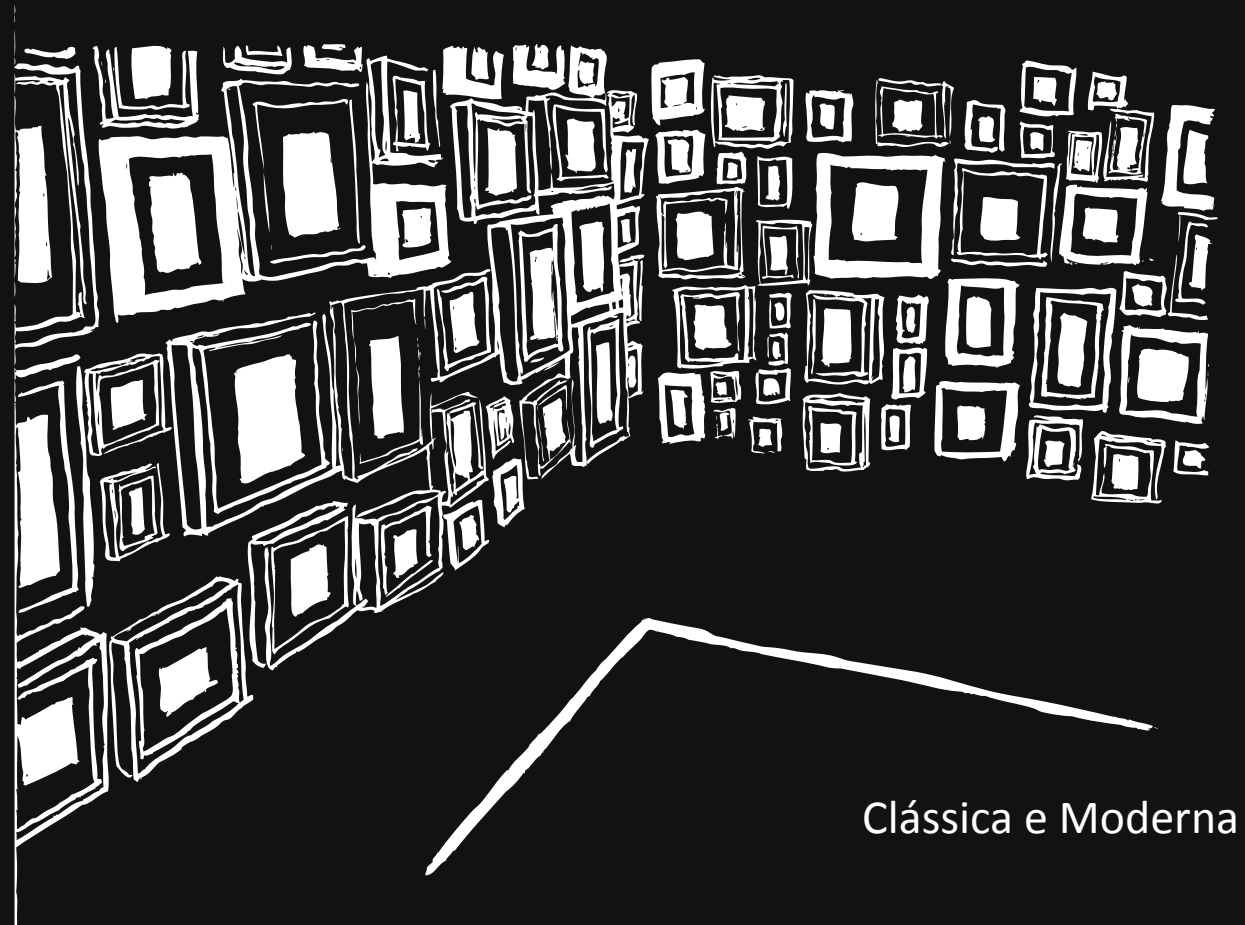
Ator argentino nascido em Buenos Aires, em 1970, de grande popularidade, com uma trajetória de sucesso no cinema, no teatro e na televisão.

Começou sua carreira de ator aos 16 anos, participando do filme *A noite dos lápis* (1986). Obteve grande reconhecimento em filmes argentinos, espanhóis e internacionais. Alguns deles são *Música feroz* (1993), *Cavalos selvagens* (1995), *Plata quemada* (1999), *Relatos selvagens* (2014) e *Dor e glória* (2019), esse último dirigido por Almodóvar.

Seu trabalho inclui séries de televisão e produções teatrais. Protagonizou obras como *Closer* (1999) e *El territorio del poder* (2013-2023).

Ganhou vários prêmios, entre eles o Martín Fierro, o Goya e o Cóndor de Plata.





Clássica e Moderna

## Revisitando Marie Langer

Conhecer Marie Langer (1910-1987) pressupõe adentrar uma vida que está intimamente ligada a sua obra. Uma não existiu sem a outra. Vida e obra se ressignificaram mutuamente, de maneira iterativa. Em alguns autores há grande dissociação entre ambas, e a obra pode adquirir dimensões que não se relacionam com a vida do autor. Já em outros essa relação é muito frutífera e vale a pena ser considerada.

Recordemos brevemente que ela nasceu em Viena como Marie Glas Hauser, se formou em medicina na Universidade de Viena e ingressou na Sociedade Psicanalítica de Viena iniciando sua análise didática com Richard Sterba. Seus interesses sociais e sobre a condição feminina se manifestaram muito cedo em sua vida. Casou-se com o médico Max Langer, sendo ambos membros da Federação Juvenil Comunista em Viena. Essa atividade foi vetada pela Associação Psicanalítica Internacional e, com o avanço do nazismo, o casal partiu para a Espanha a fim de participar da Guerra Civil Espanhola, no lado republicano, antifranquista.

A seguir ela se exilou, primeiro no Uruguai e depois na Argentina, onde esteve entre os fundadores da Associação Psicanalítica Argentina (APA) em 1942. Em 1951 publicou o livro *Maternidad y sexo*, que refletia seu interesse sobre as problemáticas das mulheres. Sua visão entrelaçava a psicanálise com o social-antropológico. Nessa época predominava na Argentina uma forte influência kleiniana, e depois começaram a chegar as ideias de Lacan.

Situo Marie Langer como uma psicanalista de antecipação. Por um lado, com um olhar que incluía o mundo externo na construção da subjetividade, e não só o pulsional interno. Na APA, essa linha teve como precursor Pichon-Rivière, e depois um de seus principais expoentes foi José Bleger. No caso de Marie Langer, isso envolvia ainda outro olhar sobre a subjetividade feminina e a maternidade, temas acerca dos quais não se admitiam debates na psicanálise oficial, mas que já eram discutidos em sua Viena natal – embora fosse a Viena imperial, era também a Viena da secessão, do modernismo, com novas propostas na arte, no jornalismo e na crítica social (Klimt, Kokoschka, Schiele, Karl Kraus, e muitos outros), e ainda a Viena vermelha, onde se expandiam o feminismo e os movimentos sociais de esquerda desenvolvidos na Alemanha (Clara Zetkin, Rosa Luxemburgo, entre outras).

Na conturbada Argentina dos anos 1970, um movimento crítico foi sendo gestado na APA, até ganhar forma nos grupos Plataforma, liderado por Marie Langer, e Documento. Nesse momento, ela voltou a ser uma militante política ativa, foi ameaçada pela Triple A (Aliança Anticomunista Argentina, AAA), se exilou no México e desenvolveu intercâmbios com Cuba e Nicarágua. Nessa fase, expandiu seus estudos e pontos de vista sobre a condição feminina, como podemos constatar em seu artigo no livro *Cuestionamos 2* (Langer, 1973), organizado por ela.

Marie Langer foi uma profeminista ou, mais precisamente, uma feminista antes que o feminismo se expandisse como movimento social para além de minorias já existentes. Ela se propôs a articular a psicanálise com contribuições interdisciplinares e sociais que lançaram luz sobre a situação das mulheres no mundo, e também sobre a discutida interpretação teórica psicanalítica acerca da condição feminina.

\* Asociación Psicoanalítica Argentina.

Nesta breve apresentação, considero essencial destacar algumas problemáticas para compreender sua figura e suas contribuições:

1) Confrontar as ideias psicanalíticas sobre as mulheres com os discursos vigentes, as relações de poder e os ideais e interesses sociais predominantes em cada época.

2) Nesse contexto, verificar se as problemáticas das mulheres devem ser analisadas apenas a partir do pulsional, do mundo interno, ou se é fundamental cruzar as imprescindíveis contribuições da psicanálise com as variáveis antes mencionadas.

3) Abordar um tema crucial para a psicanálise: a partir de que teorias, metateorias e epistemologias a posição feminina é analisada.

Essas revisões remetem ao que identifica a psicanálise atualmente.

Assim, vou me centrar nas propostas (e ideais) de Marie Langer sobre as mulheres, a maternidade e a família – quais se mantêm vigentes e quais foram reformuladas. Insisto na perspectiva de que muitas de suas ideias foram modificadas por ela mesma ao longo da vida.

No plano psicanalítico, isso pressupõe abordar os debates atuais sobre a condição feminina – a maternidade, o desejo e a sexualidade feminina. Implica também seguir pondo em tela temas que ainda não se esgotaram, como o papel do biológico, a inveja do pênis e a ordem fálica.

Com esses pontos, ressaltamos que muitas das problemáticas apresentadas por Marie Langer no campo psicanalítico ainda se mantêm, embora hoje outras contribuições as enriqueçam, ampliem ou reformulem. Além disso, os vários feminismos atuais, acadêmicos e sociais, oferecem outras ferramentas para sua expansão e melhor compreensão.

Meu objetivo é, por um lado, traçar um itinerário de suas ideias entre duas de suas obras, distantes no tempo: *Maternidad y sexo* (1951) e *Cuestionamos 2* (1973); por outro lado, alinhar as propostas de Langer com desenvolvimentos atuais sobre o feminino e as mulheres, a partir de um ponto de vista psicanalítico e interdisciplinar.

### De *Maternidad y sexo* a *Cuestionamos 2*

Já faz várias décadas que Marie Langer, em *Maternidad y sexo* (1951), destacou uma problemática particular: quando a maternidade era um destino inescapável para as mulheres, isso coexistia com o auge da histeria e da repressão da sexualidade. Posteriormente, a maternidade foi deixando de ser uma finalidade única e inexorável, e começaram a aparecer mulheres que não eram mães, coincidindo com uma maior liberdade sexual e social. A autora ressaltou que, nessas condições, diminuíram a histeria e a repressão da sexualidade, e passaram a ser mais frequentes as somatizações e os transtornos funcionais nas funções maternas.

Cabe assinalar que, nessa observação, ela enfatiza a ideia de que a maternidade, mesmo com seus conflitos, sempre representou, ao longo da história, um acesso simbólico facilitado para as mulheres no universo dos laços sociais. Trata-se de uma marca simbólica que faltaria à feminilidade, segundo algumas vertentes teóricas, e que só seria alcançada por meio da maternidade. Dessa maneira, ao se diluir a sustentação simbólica representada pela maternidade, começariam a se expressar outros tipos de transtorno, agora de ordem psicossomática?

Lembremos que, em *Maternidad y sexo*, Marie Langer já estava reconsiderando um fato até então indiscutível: o de que a maternidade era o destino *princeps* da sexualidade feminina. Essa última posição foi defendida por Freud (1925/1976a) em suas abordagens do desenvolvimento psicolibidinal da menina, baseadas na inveja do pênis, na hostilidade em relação à mãe, na mu-

dança de objeto da mãe para o pai e na mudança de zona erógena do clitóris para a vagina. Esse caminho, guiado pela inveja do pênis, a conduziria ao desejo de ter um filho, primeiro com o pai e depois com outro homem. Essa interpretação de Freud permanece viva, ainda que com mais sofisticação, em alguns setores da psicanálise contemporânea.

Como afirmei em outras publicações (Glocher Fiorini, 2001a, 2001b), essas propostas sempre relegaram a um lugar secundário na teoria a noção de uma sexualidade feminina, não materna e não histórica, com consequências clínicas importantes. Alguns também dizem que histeria e feminilidade são equivalentes, e essa é outra discussão que merece ser enfrentada.

Nesse sentido, Foucault (1984/1995) já tinha assinalado haver nas sociedades uma forte tendência a equiparar histeria e feminilidade: a histerização das mulheres. Recordemos que, segundo Melman (1985), é preciso diferenciar entre incitar o desejo para depois negá-lo e sustentar o desejo como parte dos jogos de sedução.

Por outro lado, e até hoje, a maternidade é uma questão basicamente das mulheres, e a paternidade, dos homens, com papéis classicamente atribuídos a cada gênero. As novas subjetividades emergentes no cruzamento da modernidade com a pós-modernidade (ou modernidade tardia) desafiam esses parâmetros. Tanto as relativamente recentes técnicas de reprodução assistida quanto as novas modalidades de família e casal põem em xeque os papéis fixos, assim como as transexualidades desafiam o poder das determinações anatômicas. A diferença sexual e de gêneros se desvanece (Glocher Fiorini, 2015).

Em outras palavras, a maternidade enquanto destino *princeps* das mulheres, como Freud defendia, começou a ser questionada de fato nas culturas ocidentais, especialmente em certos estratos sociais e grupos, e isso foi detectado muito cedo por Langer, em suas observações clínicas e sociais.

Nesse livro, ela enfatiza a noção de maternidade apoiada numa forte base instintiva. Ressalta ainda que, embora a mulher que não é mãe possa sublimar os aspectos criativos, isso sempre tem um efeito negativo em sua vida. Esse ponto foi discutido posteriormente, a fim de marcar a diferença entre a reprodução instintiva no reino animal e a maternidade em sentido simbólico no humano, que transcende em muito a base instintiva, como afirmou Chodorow (1978/1984).

Atualmente seria possível acrescentar que a maternidade também depende das particularidades de cada subjetividade, dos próprios desejos, das expectativas sociais e familiares, da capacidade para sublimar e elaborar lutos criativos, entre outras variáveis.

O enfoque de Marie Langer nesse livro é basicamente kleiniano, como correspondia àquele momento da psicanálise. Retoma o debate Freud-Klein sobre inveja do pênis primária e secundária, e sustenta a posição kleiniana de que a inveja do pênis é uma condição secundária. Isso se conjuga com a proposta de Klein de haver uma feminilidade primária na menina, e não secundária, como queria Freud.

O que estava em jogo a partir de Klein (1945/1964) era o questionamento da afirmação freudiana de uma inveja do pênis primária na menina, que a conduziria a afastar-se da mãe por não tê-la dotado do órgão “correto”. Ou seja, para Freud a menina era, no começo da fase fálica, um menininho: havia uma masculinidade primária. A posição freudiana também foi abordada no conhecido debate Freud-Jones, assim como por psicanalistas do entorno de Freud, como Josine Müller e Karen Horney.

Se retornamos a Marie Langer, vemos ainda que ela insiste nas relações pré-edípicas da menina com a mãe para poder exercer a maternidade de forma amorosa.

Da leitura do livro surgem observações que mostram a complexidade do tema, embora à primeira vista possam parecer contraditórias. Por um lado, como assinalamos, uma ênfase nas

relações pré-edípicas, que proporcionariam identificações bem-sucedidas para a maternidade, considerada o destino e itinerário privilegiado das mulheres, ao que acrescenta que a não maternidade, mesmo no caso de sublimações, permaneceria como um luto não resolvido.

Por outro lado, um reconhecimento de que já nesse momento a maternidade não era o único destino possível para algumas mulheres, o que abriu espaço para outro tipo de escuta e interpretação. Trata-se de observações de Marie Langer que descrevem muito bem as mudanças de época e suas contradições, além de revelar uma psicanálise em movimento, atenta a essas mudanças.

Hoje podemos repensar se sempre existe esse luto não resolvido, bem como perguntar-nos se a não maternidade conduz inexoravelmente a expressões psicossomáticas. Atualmente, com base em observações clínicas, acreditamos não ser possível estabelecer essa relação de maneira taxativa.

Isso nos conduz ao lugar do corpo e do biológico, tema que Marie Langer também abordou. É possível deixar de lado o biológico? Em contrapartida, o biológico pode ser o determinante, a causa última, quando falamos do âmbito humano? Para pensar essas questões, é necessário introduzir outras contribuições epistemológicas, que permitam sair da monocausalidade.

Nesse ponto nos detemos, damos um salto no tempo e passamos a analisar as ideias de Langer duas décadas mais tarde.

Em *Cuestionamos 2* (1973), a autora trata mais claramente dos aspectos socioculturais da época estabelecendo um fio condutor com os trabalhos antropológicos de Margaret Mead, que já tinha incluído em *Maternidad y sexo*. Mas em *Cuestionamos 2* aparece de maneira mais nítida sua leitura de Marx, Engels (sobre a família e o lugar das mulheres) e Fidel Castro. Nesse artigo aborda significativamente a ordem social, o que também implica a ideologia e a política. Seus ideais estavam em jogo.

Cabe destacar ainda sua referência aos estudos de Isabel Larguía sobre o invisível nas mulheres, associando o trabalho doméstico invisível com o “invisível” de seus genitais. Aqui seria preciso focalizar o tema amplamente discutido acerca do que se denomina invisível. Em outras palavras, se o que se tem é insuficiente em relação a um modelo completo, valeria lembrar que a teoria da percepção não indica uma insuficiência exceto em relação a um modelo preestabelecido. No plano psicanalítico isso remete a uma interpretação, semelhante à investigação sexual infantil (Freud, 1908/1976c).

Nesse artigo, Langer revê as perspectivas sobre a amamentação a partir da observação dos cuidados coletivos de meninos e meninas em Cuba, e ressalta as capacidades maternas e paternas do grupo. Com isso se distancia da etapa anterior, em que o foco se dirigia predominantemente ao pré-edípico e à maternagem, atribuída de modo exclusivo às mulheres. Tendo essas experiências por base, também se pergunta se a amamentação é tão essencial como em geral se afirma.

Contudo, essas experiências coletivas não se mostraram tão bem-sucedidas como se esperava e foram abandonadas na atualidade. Apesar disso se deveria resgatar o que elas mostram acerca das funções maternas e paternas, sempre atribuídas especificamente a mães e pais, e que hoje não são incumbência estrita de mulheres e homens. Ressaltamos que a presença de outras subjetividades, não convencionais, torna a questão muito mais complexa.

Nesse sentido, como afirmei em outros trabalhos, as funções podem ser exercidas de maneira independente de anatomia e gênero, e compartilhadas e intercambiadas pelas pessoas cuidadoras. Propus denominar *função terceira simbólica* (Glocher Fiorini, 2013, 2015) o que se conhece como função paterna, para evitar suas inevitáveis conotações patriarcais, e *funções de cuidado* o que se atribui à função materna, que também pode ser exercida por outras pessoas.



Sophie Calle  
Take care of yourself. Children's writer, Marie Desplechin | Prenez  
soin de vous. Écrivain pour la jeunesse, Marie Desplechin, 2007.  
© Sophie Calle / ADAGP, Paris 2023. Courtesy Perrotin

## O social

Os desenvolvimentos de Marie Langer abrem uma problemática crucial: põem em jogo as conexões e mecanismos de transmissão entre os ideais e normas do contrato social e o campo pulsional, tudo isso no âmbito da triangulação clássica da família burguesa.

Dito de outra forma, das investigações de Langer surge a necessidade de encontrar relações e conexões entre o social, o psicanalítico e a construção da subjetividade nas mulheres. Entram em jogo os ideais, as idealizações e as relações de poder.

Não se trata apenas de reconhecer a existência dessas conexões, que já haviam sido indicadas, mas de poder estabelecer e reconhecer esses mecanismos de transmissão. A nosso ver, é necessário incluir aqui as contribuições de Piera Castoriadis-Aulagnier (1975/1977) e Laplanche (1999/2001).

O conceito de projeto identificatório de Aulagnier é uma via de transmissão privilegiada, em que a mãe é portadora de enunciados identificatórios que marcam as origens da subjetividade, e em que devemos incluir os ideais de gênero. Do mesmo modo, as noções de significante enigmático e de primado do outro na obra de Laplanche lembram haver significantes que carregam enigmas – entre outros, sobre os gêneros e a diferença sexual – e aludem a que lugar deveria corresponder a cada recém-nascido e como são decodificados ao longo da vida.

Langer nos fala do patriarcado como um problema estrutural. É preciso recordar que, para alguns psicanalistas, o patriarcado deixou de existir a partir do chamado declínio do pai, já apontado por Lacan. No entanto, quando observamos o fenômeno do feminicídio, herdeiro do direito romano e do *pater familias*, dono das mulheres e das crianças, e também em linha direta com a Inquisição e a perseguição às bruxas, e quando refletimos sobre as desigualdades existentes em distintas latitudes e culturas, incluindo o Ocidente, vemos que esse declínio assume novas formas para continuar existindo.

Ou seja, na atualidade tal fenômeno se mantém em muitas sociedades ocidentais sob distintas configurações, o que denominamos neopatriarcado, enquanto em outras sociedades continua vigente sob moldes mais tradicionais.

## Um segundo olhar sobre a obra de Marie Langer

A intenção deste artigo foi revisitar as contribuições de Langer ao estudo da condição feminina, à luz das mudanças que a passagem do século XX para o XXI produziu no que diz respeito ao lugar da mulher, às organizações familiares, aos desenvolvimentos em tecnologia e biotecnologia em especial, assim como, no plano interdisciplinar, aos desenvolvimentos sobre gênero e pós-gênero, às teorias *queer*, às contribuições do feminismo acadêmico e de variantes como o ecofeminismo, o feminismo filosófico, o ciberfeminismo, o feminismo pós-colonial e o feminismo negro.

Lembremos que sua obra se desenvolveu em momentos de grande convulsão social no mundo e na Argentina, que contribuições fundamentais do campo epistemológico se estabeleceram com força posteriormente, e que os movimentos sociais feministas e suas variantes se tornaram visíveis e se expandiram de forma massiva mais tarde.

Tudo isso no contexto de desenvolvimentos no campo psicanalítico que ampliaram profundamente o olhar sobre as questões que Langer já havia observado com muita agudeza.

Hoje podemos pensar a partir de lógicas complexas as problemáticas que Marie Langer delineou com tanta precisão e que adquirem um caráter antecipatório capital (Glocher Fiorini, 2001a, 2001b, 2015). Isso implica:

1) Focalizar a questão da diferença biológica e anatômica, e seu impacto na condição feminina, que sempre foi pensada em termos valorativos/subalternos na teoria e na clínica (Glocher Fiorini, 2001a, 2001b), relegando a segundo plano outros fatores.

2) Abordar a complexidade das relações entre variáveis tão heterogêneas quanto a anatomia, o campo das identificações – especialmente de gênero – e o campo do desejo e da escolha de objeto. Não apenas suas articulações, mas também suas discordâncias irreduzíveis (Glocher Fiorini, 2001a, 2001b). Isso só pode ser feito a partir de outras lógicas contemporâneas, que se posicionam além da lógica binária, ainda que a incluam.

3) Incorporar o cultural-social-discursivo ao campo psicanalítico, o que envolve ir além das posições que afirmam que o social é outra área, distinta da psicanálise, e analisar como os discursos sociais se introduzem nas conceituações psicanalíticas e interagem com o campo pulsional na construção da subjetividade.

4) Reconceituar o campo do desejo nas mulheres. Estamos diante da problemática da idealização da maternidade e de um desmentido da condição desejante das mulheres, que vai além do desejo de filho. A isso se acrescenta um tema-chave: de que maneira se pensa o desejo de filho e, mais ainda, o desejo em geral. Como afirmamos em outros trabalhos, a descrição freudiana (Freud, 1925/1976a, 1924/1976b, 1923/1976d) do complexo de Édipo feminino demanda revisão (Glocher Fiorini, 2015). Para isso, tomei por base a concepção de Deleuze (1977/1995) sobre o desejo. Esse autor diz que o desejo não se define por uma falta essencial; em vez disso, o desejo é produção, *poiesis*. Ressalta que a falta é parte do desejo, mas não sua origem e causa última.

5) Analisar os estudos de gênero e pós-gênero, e verificar quais de suas contribuições podem ampliar um olhar psicanalítico sobre o feminino. Para isso, é preciso conceber o gênero em sentido amplo, em movimento, e não como categoria estanque, completa, com significado fixos.

Trabalhar os pontos mencionados me levou a considerar as ideias de Langer sobre as mulheres a partir do paradigma da complexidade, das intersecções das variáveis indicadas, seguindo o modelo que usei para pensar o feminino em geral:

- o biológico-anatômico
- as identificações de gênero
- o desejo e a escolha de objeto
- a outridade e os discursos sociais
- as relações de poder

Essas variáveis e suas combinações ultrapassam o binarismo clássico da dicotomia masculino-feminino. Não anulam os dualismos – isso seria impossível, porque fazem parte da cultura –, mas vão além deles. Ou seja, os dualismos são incluídos em complexidades maiores (Morin, 1990/1995).

Acrescento ao paradigma da complexidade as ideias que Trías desenvolveu na obra *Lógica del límite* (1991). Esse filósofo afirma que o ser se constitui no *limes* (limite), e considera o limite não como uma linha que divide dois espaços, mas como um terceiro espaço com leis próprias. Se abordamos a relação mundo externo-mundo interno com base nisso, encontramos outra forma de pensar a relação complexa entre ambos, o que permite incluir o campo da outridade em todas as suas dimensões e aprofundar as formulações de Langer sobre o impacto do social em geral. O espaço transicional de Winnicott (1959/1991) é um exemplo dessa lógica conjuntiva-disjuntiva.

Tudo isso implica dizer que a psicanálise não é uma disciplina independente e fechada, mas que está imersa, desde a origem, no texto e no contexto discursivo e sociocultural em que surgiu. O mesmo acontece com cada psicanalista. Esses movimentos percorrem a obra de Marie Langer e marcam muitas das questões que investigou.

Também incluo os desenvolvimentos de Langer num momento histórico que segue vigente. Celia Amorós (1985/1991) dizia que o Iluminismo e a Revolução Francesa afirmaram a condição de sujeito para os homens, mas não para as mulheres. Quando os processos desconstrutivos próprios da modernidade tardia surgiram, a desconstrução do sujeito (masculino) da modernidade se apresentou num momento em que as mulheres ainda não tinham alcançado o *status* de sujeito.

O trabalho de historização é parte da psicanálise e está presente na obra de Langer. Segundo Bourdieu (1998/2000), o trabalho de historização é imprescindível para evitar a naturalização das diferenças em termos de valores. Em seu estudo dos berberes da Cabília, ele observou que as mulheres caminhavam encurvadas atrás dos homens, e que nessas tribos isso era considerado uma característica biológico-anatômica das mulheres. Esse autor afirmou ser necessário um trabalho de historização para desnaturalizar o que tinha sido naturalizado. Um dos principais eixos na produção de Marie Langer se volta para esse objetivo.

A obra de Langer mostra ainda outro paradoxo, constatado nas sociedades atuais e que tem impacto nos estudos acadêmicos. Procura-se um aprofundamento nas teorias sobre as mulheres e o feminino, que sem dúvida reverberam na clínica e na sociedade em geral. Isso envolve os estudos de gênero. Ao mesmo tempo, porém, os estudos *queer* e pós-gênero propõem uma dissolução/desconstrução dos gêneros. Nesse sentido, vão além dos gêneros, deixando em aberto suas possíveis determinações na construção da subjetividade. Essa é uma discussão atual que merece ser abordada em profundidade (Braidotti, 1994).

Em outras palavras, reconsiderar o *status* feminino se situa numa condição paradoxal. Há determinantes de gênero que causam impacto nas mulheres, na construção da subjetividade e, em suma, na psicanálise. Isso entra em contradição com muitas propostas atuais sobre a necessidade de ir além dos gêneros para pensar os processos de subjetivação.

A obra de Marie Langer também se situa nessas contradições.

Para pensar suas contribuições, utilizo o conceito de *cronotopo* de Bakhtin (1975/1989): uma obra situada no cruzamento do tempo e do espaço. Tempo de transição/espaço de transição. Cronotopo implica movimento, devir.

Indo um pouco mais longe, proponho refletir sobre a condição feminina nessa época do pós-humano e do questionamento dos gêneros. A noção de ciborgue formulada por Haraway (1984/1991) no fim do século XX apresenta seres meio humanos, meio máquinas. Nesse contexto, a partir de que lugar e como se pensam as diferenças e as desigualdades de gênero?

Em suma, o caráter antecipatório da obra de Marie Langer a situa como um antecedente que deve ser reconsiderado à luz das ideias atuais sobre as mulheres e o feminino.

## Referências

- Amorós, C. (1991). *Hacia una crítica de la razón patriarcal*. Anthropos. (Trabalho original publicado em 1985)
- Bajtín, M. (1989). Las formas del tiempo y del cronotopo en la novela. Em M. Bajtín, *Teoría y estética de la novela* (H. S. Kriúkova & V. Cazcarra Cremallé, trad., pp. 237-410). Taurus. (Trabalho original publicado em 1975)
- Bourdieu, P. (2000). *La dominación masculina*. Anagrama. (Trabalho original publicado em 1998)
- Braidotti, R. (1994). *Sujetos nómades*. Paidós.
- Castoriadis-Aulagnier, P. (1977). *La violencia de la interpretación: del pictograma al enunciado*. Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1975)
- Chodorow, N. (1984). *El ejercicio de la maternidad*. Gedisa. (Trabalho original publicado em 1978)
- Deleuze, G. (1995). *Conversaciones*. Pre-textos. (Trabalho original publicado em 1977)
- Foucault, M. (1995). *Historia de la sexualidad 1: la voluntad de saber*. Siglo XXI. (Trabalho original publicado em 1984)
- Freud, S. (1976a). Algunas consecuencias psíquicas de la diferencia anatómica entre los sexos. Em S. Freud, *Obras completas* (J. L. Etcheverry, trad., vol. 19). Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1925)
- Freud, S. (1976b). El sepultamiento del complejo de Edipo. Em S. Freud, *Obras completas* (J. L. Etcheverry, trad., vol. 19). Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1924)
- Freud, S. (1976c). Sobre las teorías sexuales infantiles. Em S. Freud, *Obras completas* (J. L. Etcheverry, trad., vol. 9). Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1908)
- Freud, S. (1976d). El yo y el ello. Em S. Freud, *Obras completas* (J. L. Etcheverry, trad., vol. 19). Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1923)
- Glocher Fiorini, L. (2001a). *Lo femenino y el pensamiento complejo*. Lugar.
- Glocher Fiorini, L. (2001b). El deseo de hijo: de la carencia a la producción deseante. *Revista de Psicoanálisis*, 58(4), 965-976.
- Glocher Fiorini, L. (2013). Deconstruyendo el concepto de función paterna: un paradigma interpelado. *Revista de Psicoanálisis*, 70(4), 671-681.
- Glocher Fiorini, L. (2015). *La diferencia sexual en debate: cuerpos, deseos y ficciones*. Lugar.
- Haraway, D. J. (1991). Manifiesto para *cyborgs*: ciencia, tecnología y feminismo socialista a finales del siglo XX. Em D. J. Haraway, *Ciencia, cyborgs y mujeres: la reinención de la naturaleza*. Cátedra. (Trabalho original publicado em 1984)
- Klein, M. (1964). El complejo de Edipo a la luz de las ansiedades tempranas. Em M. Klein, *Contribuciones al psicoanálisis*. Hormé. (Trabalho original publicado em 1945)
- Langer, M. (1951). *Maternidad y sexo*. Paidós.
- Langer, M. (1973). La mujer: sus limitaciones y potencialidades. Em M. Langer (comp.), *Cuestionamos 2* (pp. 255-277). Granica.
- Laplanche, J. (2001). *Entre seducción e inspiración: el hombre*. Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1999)
- Melman, C. (1985). *Nuevos estudios sobre la histeria*. Letra Viva.
- Morin, E. (1995). *Introducción al pensamiento complejo*. Gedisa. (Trabalho original publicado em 1990)
- Trías, E. (1991). *Lógica del límite*. Destino.
- Winnicott, D. W. (1991). El destino del objeto transicional. Em D. W. Winnicott, *Exploraciones psicoanalíticas*. Paidós. (Trabalho original publicado em 1959)

Tradução do espanhol: Ricardo Duarte

## Marie Langer no México: Sua intenção formativa e sua prática

Estudei na Faculdade de Psicologia da Universidade Nacional Autónoma do México (Unam) ali pelos anos 1970, quando a orientação teórica de quase todas as disciplinas dessa escola se baseava no behaviorismo de Watson e Pavlov ou na neuropsicologia, o que deixou os psicólogos sem uma verdadeira formação profissional para exercer suas carreiras. Além de reduzir a psicologia a uma grande pobreza teórica e prática, o trabalho com ratos em laboratório substituiu a entrevista clínica e o trabalho direto com pacientes.

Por acaso cheguei a minhas mãos um livro de Marie Langer, *Maternidad y sexo* (1951), e isso reorientou completamente meus estudos. Essa obra é uma clássica contribuição ao complexo problema da psicologia da mulher. Na época, me pareceu um livro extraordinário e, a despeito das críticas que podem ser feitas a ele hoje, ainda acredito que foi uma ferramenta valiosa para pensar não só a psicanálise, mas também a feminilidade, tema que sempre interessou Mimí.<sup>1</sup>

Marie Langer nasceu em 1910, a segunda de duas filhas de uma família da alta burguesia judia. Graduada em medicina, realizou a formação psicanalítica em Viena. Apesar da proibição da Associação Psicanalítica Internacional (IPA) de atuar politicamente, quando Hitler subiu ao poder ela se filiou ao Partido Comunista e, depois, sentiu que devia fazer parte da Brigadas Internacionais que lutavam na guerra contra Franco, na Espanha. Para mim, essas ações mostram não só uma convicção política dogmática, mas também o desejo de mudar uma situação infernal que ameaçava destruir toda a civilização. Marie Langer chegou à Argentina em meio à Segunda Guerra Mundial; agora sabemos que, ante a proibição de atuar politicamente durante sua formação psicanalítica, ela continuou com suas atividades políticas, pedindo discricção a Richard Sterba.

Na América do Sul, tentou morar primeiro no Uruguai; depois, foi para a Argentina, onde encontrou um país de imigrantes que a fascinou. A Argentina é um país singular, formado por exilados e desterrados. Diferentemente do que houve no México – que enfrentou uma sangrenta conquista por parte dos espanhóis e depois se tornou uma fusão étnica em que se amalgamaram as duas culturas, até constituir uma mestiçagem que não deixa de causar admiração tanto ao mestiço quanto ao estrangeiro, conferindo a ela um lugar privilegiado –, os estrangeiros que chegaram à terra austral aniquilaram quase todo vestígio de civilização nativa.

É fato que não encontraram nem a resistência nem o grau de desenvolvimento cultural que havia no México, mas também destruíram o que existia para semear uma cultura europeia formada predominantemente por imigrantes italianos e espanhóis – além de franceses, alemães, in-

gleses e sírios. No fim do século XIX, houve uma forte corrente migratória de judeus proveniente da Europa Oriental. Pode-se dizer que a única coisa que adotaram da terra austral foi o mate, e nada mais.

Uma geração depois, muitos filhos desses imigrantes foram para a universidade. Como a sociedade argentina se mostrou relativamente aberta e socialmente progressista, nos primeiros dois terços do século XX houve espaço para uma classe média em ascensão e uma cidade glamorosa como Buenos Aires.

Segundo Fanny Blanck-Cerejido (2002), as circunstâncias político-sociais propiciaram a criação de instituições em que se impunham os ideais e a visão de mundo de uma sociedade cosmopolita em ascensão. A atividade intelectual e científica foi intensa e Buenos Aires se converteu num polo acadêmico importante, cujo ápice se deu por volta de 1955-1960.

A Associação Psicanalítica Argentina (APA) original foi fundada em 15 de dezembro de 1942 por Ángel Garma, exilado espanhol e membro do Instituto Psicanalítico de Berlim; Celes Ernesto Cárcamo, médico psiquiatra e homeopata argentino formado em Paris; e Marie Langer, exilada vienense. Depois se juntaram a eles Guillermo Ferrari Hardoy, Enrique Pichon-Rivière e Arnaldo Rascofsky. A psicanálise foi impregnando a cultura, a educação, a pediatria, a cardiologia, e chegou a ser um elemento muito presente nas formas de pensar e viver de um amplo grupo social.

Eu conheci Marie Langer, que foi minha professora e supervisora. Analisando de Richard Sterba, pertencia à terceira geração de analistas e, pela idade avançada de Freud, já não teve contato com ele. Ela chegou ao México nos anos 1970, fugindo de um sangrento golpe de Estado que impôs uma perseguição política implacável às pessoas de esquerda, quando ainda havia grande diferença entre esquerda e direita no espectro político. Era inteligente e generosa e tinha um dom para lidar com as pessoas que não vi igual em nosso meio. Amava a Argentina e os argentinos porque a haviam acolhido depois da Guerra Civil Espanhola.

Quando foi diagnosticado o câncer incurável que lhe tiraria a vida, ela decidiu retornar à Argentina, mas não sem antes escrever, com o apoio de Guinsberg e Palacio, sua biografia (Langer et al., 1981) e deixar sua marca analítica em muitos de minha geração. Durante 29 anos participou da IPA como analista didata. Por volta de 1971 se juntou a outros colegas de esquerda na Plataforma Internacional, organização que propunha questionar a verticalidade e o alto custo da formação e da prática psicanalítica ofertadas pela IPA e pelas sociedades ligadas a ela. Pouco depois, com um numeroso grupo de analistas, se filiou à Federação Argentina de Psiquiatras (FAP), a qual reunia os psiquiatras mais progressistas, que trabalhavam em três níveis: o corporativo, o científico e o político. Sua participação e sua atividade na Plataforma e na FAP causaram, no mesmo ano de 1971, conflitos com a APA, o que a levou, junto com outro grupo afim (Documento), à inevitável ruptura com a IPA (Ponza, 2011). Após participar do Congresso Internacional de Psicanálise em Viena (1971), Langer abandonou a APA e a IPA, o que representou um passo muito importante política e pessoalmente. Entre outras coisas, demonstrava que um analista podia prescindir da instituição sem deixar de ser analista. Nesse congresso, apresentou um trabalho, muito comentado, com o título “Psicoanálisis y/o revolución social” (Langer, 1971a).<sup>2</sup>

Marie Langer participou da fundação da APA, onde atuou em diversos cargos diretivos e fez contribuições significativas. Publicou livros brilhantes, entre os quais *Fantasías eternas a la luz del psicoanálisis* (Langer, 1957). Em colaboração com L. Grinberg e E. Ro-

\* Sociedad Freudiana de la Ciudad de México.

1 N. do T.: Mimí era o apelido de Marie Langer.

2 Armando Bauleo (2003) faz uma crônica desse texto.

drigué, escreveu três importantes obras: *Psicoterapia del grupo: su enfoque psicoanalítico* (Grinberg et al., 1957), *El grupo psicológico: en la terapéutica, enseñanza e investigación* (Grinberg et al., 1959) e *Psicoanálisis en las Américas: el proceso analítico, transferencia y contratransferencia* (Grinberg et al., 1968). Com Bleger e outros autores, publicou textos sobre psicossomática, e com Goligorsky, o texto *Ciencia ficción: realidad y psicoanálisis* (Goligorsky & Langer 1969).

Nos anos 1970 (Blanck-Cerejido, 2002), chegaram ao México analistas argentinos fugindo da feroz ditadura instalada em seu país – além de Marie Langer, Ignacio Maldonado, Miguel Matrajt, Armando Bauleo, Enrique Guinsberg, boa parte deles exercendo sua prática fora dos canais institucionais regulados pela IPA. O fato de terem adotado atitudes muito críticas quanto à formação e à estrutura institucional os levou a tomar seu próprio caminho, posicionamento delineado em dois livros, intitulados *Cuestionamos* (Langer, 1971b) e *Cuestionamos 2* (Langer, 1973). O primeiro contava com textos de Juan Carlos Plá, Marcelo Viñar, Eduardo Pavlovsky, José Rafael Paz e da própria Marie Langer. O segundo, também organizado por ela, incluía textos de Armando Bauleo, Diego García Reynoso, Marcelo Pasternac, Néstor Braunstein, Juan Carlos Volnovich, entre outros. Deve-se notar que a vontade de Mimí de questionar a instituição da qual queria se desligar era tamanha, que aceitou nessas críticas trabalhos de autores que não haviam passado pela IPA e aos quais ela mesma não apoiou em projetos posteriores, porque sempre foi muito fiel a suas convicções sobre o que era e o que não era psicanálise.

Por meio de dois professores argentinos – sendo eu muito jovem, com cerca de 25 anos – me aproximei do grupo de supervisão do doutorado em psicologia, e Marie Langer se mostrou uma pessoa receptiva, afetuosa, sem impor nenhuma barreira, o que agradeço muito, porque até então eu havia tido pouca sorte com instituições psicanalíticas. Cheguei alguns minutos antes daqueles que mais tarde seriam meus companheiros (um deles, de fato, continua sendo meu amigo depois de 40 anos), e assim tive a oportunidade de conversar a sós com ela. Me perguntou por que a psicanálise me interessava e lhe respondi que estava terminando de ler as obras de Freud e que tinha lido seu livro sobre maternidade e sexo. Ela ficou surpresa e disse que era um livro que deveria ser reescrito, que cada vez a interessava menos. Observou que os anticoncepcionais não foram os únicos responsáveis pela mudança na situação da mulher – também foi muito importante a experiência da Primeira e da Segunda Guerra Mundial. Antes se tentava manter a mulher em casa, cuidando dos filhos. Em face da situação de emergência representada pela guerra, as mulheres tiveram que se incorporar ao processo de produção, tanto em cargos de baixo nível hierárquico quanto em cargos diretos, pois os homens estavam se dedicando às atividades bélicas. Esse fato possibilitou que as mulheres exercessem atividades antes consideradas exclusivamente masculinas e que os homens nunca lhes teriam permitido realizar. Contudo, elas executavam tais atividades com muita eficácia, o que deu grande impulso aos movimentos feministas gestados no século XIX e a todas as demandas das mulheres por igualdade de direitos na educação, no trabalho etc. No momento em que a mulher entra no processo produtivo – não com os mesmos direitos que o homem, porque ainda não eram concedidos a ela –, sua psicologia muda, e já não podemos mais falar da mulher e da mãe tradicional. Tudo mudou.

Fiquei atônito, sem saber direito como responder. Depois, meus companheiros chegaram e começou o ateliê clínico [*ateneo clínico*] realizado uma vez por semana. Anos mais tarde, entendi melhor suas palavras, pois no texto original ela enfatiza muito a definição da mulher a partir de sua biologia como mãe.



Sophie Calle  
Le régime chromatique | The chromatic diet, 1997  
Photographer: Claire Dorn  
© Sophie Calle / ADAGP, Paris 2023. Courtesy Perrotin

Tempos depois, durante uma conversa, ela me dizia que somos seres biopsicossociais, e que o psicológico resulta do biológico (até meados do século, considerado imutável) e do social (eminentemente mutável). É claro que existe diferença – psicologicamente falando – entre homens e mulheres, mas essa diferença se devia em grande parte a fatores sociais, já que vivíamos numa sociedade patriarcal. Não deixava de levar em conta a possível existência de uma comunidade indígena em que ainda houvesse um tipo de sociedade matriarcal, o que implicaria outros tipos de diferença psicossocial entre homens e mulheres. Segundo ela, vivíamos numa sociedade que fixava uma grande diferença entre os sexos para determinar, sobretudo, o papel que deviam desempenhar. No entanto, estava ciente de que, precisamente no século XX, o papel da mulher havia mudado muitíssimo, inclusive no plano biológico, pois a generalização do uso de métodos contraceptivos femininos reposicionou a mulher na sociedade. Em geral, os anticoncepcionais permitiriam à mulher decidir se quer ser mãe e se quer desfrutar de uma liberação sexual sem par na história.

O ateliê clínico acontecia de forma muito simples: da maneira mais livre, por vontade dos participantes, um deles era escolhido para apresentar um caso clínico. Eram casos de pacientes tratados gratuitamente na Clínica San Rafael. Todo tipo de paciente era enviado a essa clínica, e Mimí sempre insistia na ideia de que o mais importante de nosso trabalho era aprender a escutar, não dar conselhos, nem guiar a vida daqueles que nos procuravam. Fiquei cerca de quatro anos nesse ambiente, que formou meu modo de trabalhar mais tarde.

Mimí não tinha muita afinidade com os trabalhos de Lacan, os quais também questionavam a IPA na época. Ela acreditava que o paciente devia receber de 45 a 50 minutos de tratamento por sessão, e que muitas mudanças introduzidas por Lacan não eram de todo compreensíveis. Por isso, a anedota que contarei a seguir parecerá estranha.

Um de meus primeiros pacientes, ao chegar a meu primeiro consultório, me cumprimentava, se deitava no divã e dormia a sessão toda. Comecei a fazer supervisão individualmente com Mimí. Quando lhe contei a situação, ela me disse (não sem antes dar uma gargalhada): “Julio, mas se você é lacaniano!”, referindo-se ao fato de, naquela época, eu estar bastante interessado em Lacan e sua obra. Ela insistiu: “Na próxima sessão, quando ele dormir, acorde-o e mande-o embora do consultório. Se ele reclamar, diga que a culpa é dele, por dormir no tempo em que deveria estar falando”. Na sessão seguinte, o paciente chegou muito bravo, reclamando que eu não tinha me mantido à escuta durante toda a sessão. Disse a ele que não havia nada a escutar, porque ele estava dormindo. Essa intervenção o deixou surpreso. A partir desse momento, não voltou a dormir e começou a associar livremente.

A intervenção de Mimí foi precisa para esse caso clínico, e mais tarde me fez perceber que ela lia autores de várias vertentes e tirava suas próprias conclusões. Seu trabalho demonstrava que a psicanálise não é um dogma nem uma religião, mas principalmente uma prática terapêutica.

Segui meu trabalho, individual e coletivamente, com ela. Em seus últimos anos no México, ela esteve muito ligada a Cuba e à Revolução Sandinista, lutando, com a esperança de mudança social. Ela sempre se envolveu bastante na formação de analistas dentro do México, fora dos canais institucionais. Não sei bem quais foram os desdobramentos de sua preocupação em não participar de instituições mais formais. Pessoalmente, procurei me reintegrar à IPA e à Federação Psicanalítica da América Latina (Fepal), mas sei que alguns colegas desprezam essas opções e transmitem tais ideias a seus alunos.

Algum tempo depois de nos conhecermos, ela me escreveu esta dedicatória em sua autobiografia: “Para Julio, que será um grande analista. Afetuosamente, Marie Langer”. Nós dois estávamos tão emocionados nesse dia que ela não pôs data nenhuma, o que faz com que meu desejo de ser um grande analista continue presente, sem ter chegado ainda a data final.

O seminário de supervisão coletivo era simples, mas havia quem mentisse sobre seu trabalho clínico. Percebi isso porque participava de outro grupo de supervisão em que apareciam os mesmos casos. Num caso específico me atrevi a confrontar o apresentador e dizer a ele que estava mentindo, que já havia exposto esse caso de outra maneira com outro supervisor. Talvez ele achasse que, devido a minha idade, Mimí não fosse levar a sério meus argumentos, mas ela o interpelou de maneira muito clara, pedindo que mudasse o estilo de apresentação e o caso.

Seu trabalho de supervisão comigo não passou – em termos gerais – por indicações diretas, o que não quer dizer que não tivesse em mente que esse tipo de intervenção é muitas vezes necessário.

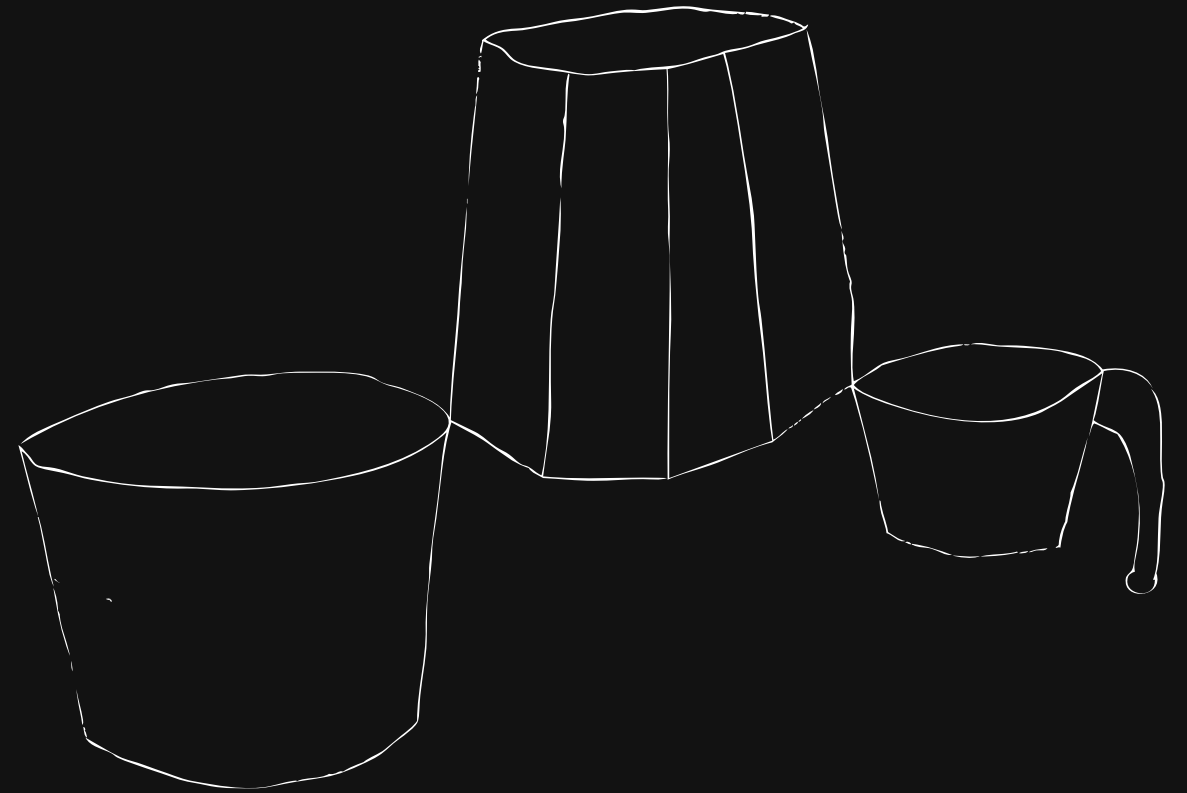
Com outro paciente, que tinha uma série de obsessões sexuais e que mantinha relações com qualquer mulher que encontrasse e em qualquer lugar, fui colocado diante do problema do que eu poderia fazer a respeito desse passatempo angustiante, pois as histórias desse homem lhe causavam prazer e angústia. Ela me disse: “Nesses relatos, o paciente tenta te arrastar para o inferno dele. É preciso tomar distância disso para que o tratamento funcione”. Sua intervenção me fez perceber que todas essas mulheres eram avatares da mãe do paciente – que a intensa atividade sexual dele era um modo de estar curvado diante de uma monstruosa deusa edípica inigualável. Isso me fez mudar minha posição de escuta e meus modos de intervenção, pois eu estava muito preso à superfície de seus relatos, sem saber ao certo o que fazer com eles. Pouco a pouco, sem pressa, ele começou a falar de outra mulher, que não tinha aparecido em seu discurso. Uma moça simples, que ele não tinha considerado bela o suficiente para ser seu par e competir com as outras, nem para ser apresentada a minha escuta, mas com a qual tinha uma boa relação de amizade. De vez em quando, faziam sexo, sem que fosse algo espetacular. Com o tempo, ela foi ganhando importância e se tornou sua mulher definitiva. Ainda me lembro de sua última sessão, à qual compareceu com uma garotinha de 2 anos, muito feliz, mudado por completo. Trazia no bolso um calmante, que conservava habitualmente, pensando que podia ter de novo algum ataque de ansiedade. Ele me perguntou se poderia entrar em contato comigo na nova cidade em que eu viveria – o que não fez.

## Referências

- Bauleo, A. (2003). Relectura de “Psicoanálisis y la revolución social”. *Área 3: Cuadernos de Temas Grupales e Institucionales*. <https://bit.ly/3iW17Wh>
- Blanck-Cerejido, F. (2002). El exilio de los psicoanalistas argentinos en México. *Psicoanálisis*, 24(1-2), 197-216.
- Goligorsky, E. & Langer, M. (1969). *Ciencia ficción: realidad y psicoanálisis*. Paidós.
- Grinberg, L., Langer, M. & Rodrigué, E. (1957). *Psicoterapia del grupo: su enfoque psicoanalítico*. Paidós.
- Grinberg, L., Langer, M. & Rodrigué, E. (1959). *El grupo psicológico: en la terapéutica, enseñanza e investigación*. Nova.
- Grinberg, L., Langer, M. & Rodrigué, E. (1968). *Psicoanálisis en las Américas: el proceso analítico, transferencia y contra-transferencia*. Paidós.
- Langer, M. (1951). *Maternidad y sexo: estudio psicoanalítico y psicosomático*. Nova.
- Langer, M. (1957). *Fantasías eternas a la luz del psicoanálisis*. Nova.
- Langer, M. (1971a). Psicoanálisis y/o revolución social. Em M. Langer (comp.), *Cuestionamos*. Granica.
- Langer, M. (comp.). (1971b). *Cuestionamos*. Granica.
- Langer, M. (comp.). (1973). *Cuestionamos 2*. Granica.
- Langer, M., Palacio, J. del & Guinsberg, E. (1981). *Memoria, historia y diálogo psicoanalítico*. Folios.
- Ponza, P. (2011). Psicoanálisis, política y cultura en la Argentina de los sesenta. *Nuevo Mundo, Mundos Nuevos*, 11. <https://bit.ly/3FkWrhz>

Tradução do espanhol: Ricardo Duarte





Fora de Campo

Néstor Carlisky\*, Rubén Zukerfeld\*\* e Raquel Zonis Zukerfeld\*\*\*

Coautores: Alcira Baldin\*\*\*\*, Susana Boz\*, Olga Cartañá\*, Marita Cayupan\*, Juan José Falcone\*, Ricardo Frigerio\*, Nilda Rodriguez Raffaelli\* e Mabel Tripcevich Piovano\*\*

# Crises sociais e neutralidades: O problema dos negacionismos\*\*\*\*

*In memoriam* Ricardo Frigerio.

## 1. Introdução: Neutralidades possíveis e impossíveis

*Todos temos wishful thinking em relação a nossos analisandos. Nossos desejos diferem segundo a ideologia que professamos: isso é tudo.*

Marie Langer, 1968

A psicanálise nasce na Viena do começo do século XX, que não é a Europa do pós-guerra, a qual por sua vez não é a França dos anos 1960. E nenhum desses contextos culturais são os Estados Unidos – nem o país que Freud conheceu, nem o da Guerra Fria, nem o das invasões imperia- listas. E certamente nenhuma dessas conjunturas é comparável à dos países da América Latina, quer sob democracia, quer sob ditaduras militares ou do mercado neoliberal. Ou seja, os desafios epocais variam, e a psicanálise se desenvolveu sob todas essas circunstâncias de maneiras distintas. Um dos problemas principais, sempre latente, foi a relação da clínica psicanalítica com a realidade sociopolítica e suas diferentes e às vezes dramáticas crises.

Desde Freud, diversas contribuições ressaltaram o papel da realidade externa – isto é, o efeito das circunstâncias sociais, políticas e culturais – na constituição subjetiva. Atualmente, essas circunstâncias se apresentam com certa violência numa pandemia mundial que ainda não acabou, produzindo efeitos trágicos na saúde, com seus correlatos psicológicos, sociais, econômicos e políticos, entre os quais está o negacionismo.

Por outro lado, um dos temas considerados inerentes à prática psicanalítica é a neutralidade, especialmente quando problemas da realidade sociopolítica se manifestam no campo

analítico. Acreditamos ser mais adequado falar em *neutralidades*, pela necessidade de respeitar a concepção básica de singularidade, própria de cada dupla analítica. É de supor que não existe nenhum psicanalista, com certa experiência, para quem a neutralidade não tenha se apresentado como um problema diante do qual tomar posição. Vários psicanalistas latino-americanos o fizeram em relação a distintos aspectos e a partir de diferentes perspectivas: H. Bleichmar (2001), A. Fainstein (2011), J. Fischbein (2011), L. Glocher Fiorini (2009), B. León de Bernardi (1999), L. Martinto de Paschero (2016), J. R. Padilla Herrera (2004), E. Rapaport de Aisemberg (2004), N. Vallespir (1999), entre outros. Lacan (1960/1984) e autores da psicanálise relacional, como O. Renik (1999) e R. D. Storolow e G. E. Atwood (2013), também têm seu posicionamento particular.

No entanto, o tema – como tema central de um congresso – não esteve no título de nenhum dos congressos da Fepal até hoje, nem dos congressos da Associação Psicanalítica Internacional (IPA) desde 1965. Por outro lado, a noção de neutralidade é solidária à de abstinência, e esta se refere à regra de não satisfazer as demandas do paciente, sejam elas sexuais ou de vinculações extra-analíticas de qualquer ordem, e envolve uma posição ética do tratamento. A neutralidade é definida por Laplanche e Pontalis (1967/1971) – alinhados com Freud – da seguinte maneira:

O analista deve ser neutro quanto aos valores religiosos, morais e sociais, isto é, não dirigir o tratamento em função de um ideal qualquer e abster-se de qualquer conselho; neutro quanto às manifestações transferenciais, o que se exprime habitualmente pela fórmula “não entrar no jogo do paciente”; por fim, neutro quanto ao discurso do analisando, isto é, não privilegiar *a priori*, em função de preconceitos teóricos, um determinado fragmento ou um determinado tipo de significações.<sup>1</sup> (p. 266)

Ao observar essa definição, é possível notar que inclui três aspectos superpostos à noção de abstinência, pois – considerando-se que é uma orientação para o analista – se refere a *abster-se* de manifestar opiniões religiosas, morais e sociais, *abster-se* de entrar no jogo transferencial do paciente e *abster-se* de selecionar *a priori* ou dar importância preferencial a certas significações. Isto é, ser neutro é abster-se de dar conselhos, de satisfazer demandas e de selecionar temas no discurso do paciente.

No fim de seu texto, Laplanche convida a refletir sobre a impossibilidade de levar a cabo tais prescrições, já que estas estabelecem uma diferença marcada entre função analítica e pessoa real do analista, que em qualquer concepção de analista envolvido ou implicado nesse campo se dilui. Como assinala Baranger (1956/1969), o analista “está *inteiro* em seu trabalho” (p. 103, grifo nosso), e portanto a neutralidade seria um esforço impossível. Mas a não aplicabilidade da regra de abstenção ideológica “não significa que possamos, nem devamos, prescindir dela” (p. 103).

Como diz Rafael Paz (2008), seria uma prescrição negativa, que implica uma ética instrumental do que *não* se deve fazer, isto é, uma noção que se dirige à forma de *intervir* do analista, distinta daquilo que o analista sente ou daquilo que o paciente o faz sentir, ou seja, a contratransferência.

Pensamos então que a impossibilidade talvez tenha a ver com a diferença entre o que o pensamento do analista pode processar – e portanto sua intervenção – e seu sentimento contra-

\* Asociación Psicoanalítica Argentina.

\*\* Sociedad Argentina de Psicoanálisis y Asociación Psicoanalítica Argentina.

\*\*\* Instituto Psicosomático de Buenos Aires.

\*\*\*\* Asociación Psicoanalítica de Buenos Aires.

\*\*\*\*\* Prêmio Psicanálise e Liberdade 2022, Fepal.

1. N. do T.: tradução de P. Tamen. A tradução da citação está na p. 318 de: Laplanche, J. & Pontalis, J.-B. (1991). *Vocabulário da psicanálise*. Martins Fontes. (Trabalho original publicado em 1967)

transferencial, isto é, a repercussão afetiva do discurso do paciente. É nesse ponto que se poderia aplicar um tipo de paráfrase da fórmula pascaliana,<sup>2</sup> pois *na neutralidade de pensamento e ação, o analista tolera diferenças que muitas vezes seus sentimentos recusam ou rejeitam*.

Assim, as intervenções analíticas no campo singular resultam de variáveis distintas. Entre elas, os sentimentos prévios à chegada do paciente, somados aos sentimentos contratransferenciais, ocupam lugar de destaque para pensar o problema da neutralidade. Aqui, a nosso ver, uma afirmação freudiana em “Observações sobre o amor transferencial” (Freud, 1915[1914]/1991) torna visível a questão central: “Acho, portanto, que não se deve negar a indiferença adquirida pelo domínio da contratransferência”<sup>3</sup> (p. 168).

Ao que parece, Strachey traduziu o termo alemão *Gleichgültigkeit* como *neutralidade*, quando de fato significaria *indiferença*. Em sua versão para o espanhol, López-Ballesteros manteve esse termo: “Mi opinión es que no debemos apartarnos ni un punto de la neutralidad que nos procura el vencimiento de la transferencia recíproca” (Freud, 1915[1914]/1997, p. 1692). É prudente lembrar que esses apontamentos freudianos são feitos no âmbito do tratamento de neuróticos, isto é, no lugar exato da descoberta do inconsciente e suas produções, ou seja, a realidade psíquica e suas dinâmicas.

De qualquer forma, de nosso ponto de vista, o importante aqui são os termos *vencimiento* ou *domínio*. Do quê? Dos sentimentos – para Freud, produtos exclusivos da transferência recíproca ou contratransferência. De fato, se a abstinência é não atuar um sentimento, a neutralidade consistiria, além disso, em *não demonstrá-lo*. Esse aspecto se torna relevante na medida em que grande parte das terapias psicanalíticas se desenvolvem hoje em dia face a face, e a expressão facial do analista desvela sentimentos que podem contradizer sua intervenção.

Assim, na neutralidade – no domínio dos sentimentos –, as palavras dizem uma coisa, e os sentimentos expressos no rosto ou no tom talvez digam outra. Aqui se aplicaria outra paráfrase pascaliana, pois *o rosto exprime sentimentos que as palavras muitas vezes ocultam*. Ou seja, o problema da neutralidade sociopolítica não passaria tanto por pensar diferente do paciente, mas por ter um sentimento de rejeição ao que o paciente apresenta, que a análise da contratransferência – além das supervisões e da análise pessoal – não necessariamente modifica por completo.

Viñar (1994) diz que

as teorias e crenças do analista, seu acervo cultural e psicanalítico são parte da neutralidade, a qual, bem entendida, não consiste em rituais de assepsia e formalidade protocolar, mas em não exercer o *poder sugestivo e doutrinador* que a regressão do paciente lhe concede. (p. 256, grifo nosso)

E pouco antes:

Não entendo por que se considera um rito em que um analista hipomímico imita um diplomata, ou um jogador de cartas, como menos doutrinador e mais neutro que a postura de arriscar-se num jogo conversacional que inclui a própria e não dissimulada gestualidade expressiva. (p. 253)

Também se apresenta aqui o problema desta nêmesis da teoria e da clínica psicanalítica chamada *sugestão* – sempre existente pelo poder da palavra de quem recebeu e sustenta um lugar ideal –, confundida com a atitude doutrinadora, hipnótica, que constitui uma operação ativa com fim determinado.

Segundo Eduardo Braier (1990), que se ocupou exaustivamente da neutralidade, ela “contribui para produzir a atmosfera analítica, que é regressiva e também – pela mesma razão – sugestiva para o analisando” (p. 178). Vários anos depois, o autor assinalou: “Ninguém pode discordar de que é preciso evitar doutrinar o analisando, mas cabe esclarecer que respeitar a liberdade de pensamento e de escolha do paciente não equivale pura e simplesmente a *abster-se de analisar*” (Braier, 2015, p. 60).

Aqui, ser neutro significa não abusar do poder. Essa seria uma clara postura ética, que Etchegoyen (1986) descreve como algo que “se integra à teoria científica da psicanálise não como simples aspiração moral, mas como necessidade de sua práxis” (p. 27). No entanto, esse mesmo analista, autodefinido como kleiniano e primeiro presidente latino-americano da IPA, observa: “É evidente que, se dizemos haver analistas que só veem a transferência e desconsideram a realidade, estamos afirmando que esses analistas estão equivocados, ou então psicóticos, já que é o psicótico que não vê a realidade” (p. 229).

Mas a realidade é percebida e valorada de acordo com a ideologia do analista, que – como a de qualquer sujeito – não é totalmente racional.

Em ciências sociais, ideologia é um conjunto normativo de *emoções*, ideias e crenças coletivas compatíveis entre si e vinculadas especialmente à conduta social humana. Por outro lado, podemos definir ideologia *sociopolítica* como o esquema organizador que articula nossos desejos conscientes e inconscientes de como preferimos que a sociedade seja, o que implica uma gama amplíssima de possibilidades individuais.

A neutralidade do analista seria possível no que diz respeito às intervenções que faz, mas não no que se refere aos sentimentos que integram sua forma de pensar, sua ideologia sociopolítica, prévia à relação com o paciente, e que pode se opor bastante à dele. De certo modo, podemos pensar que a neutralidade seria um dispositivo criado para proteger os pacientes de nossos preconceitos e ideologia, mas que isso nem sempre é possível, e em alguns casos nem é recomendável.

Em geral, as diferentes formas de entender a neutralidade vão desde assinalar seu papel central na clínica até considerá-la uma impossibilidade. E a saída da neutralidade pode ser vista como manipulação ou como intervenção com valor terapêutico.

Desse modo, não é só a saída da neutralidade sociopolítica que incide sobre o campo transferencial; a indiferença ou neutralidade sociopolítica do analista em relação a seu contexto e a negação de seus efeitos também incidem sobre a atividade clínica. Entre oferecer continência, evitar manipulações narcisistas, não pôr em funcionamento *actings* iatrogênicos e evitar a indiferença diante do contexto, *seguimos por um caminho estreito, em que a neutralidade sociopolítica é ao mesmo tempo possível e impossível*. É impossível *ser* neutro, mas é possível *fazer* intervenções neutras, que são parte do método, embora às vezes impliquem desmentidos iatrogênicos, especialmente em certos contextos sociais e políticos críticos, em que há condições objetivas de sofrimento ou alienação. Um deles, atual e cheio de incertezas, é o da crise sanitária, social, política e econômica – como indicamos no começo –, com seus importantes efeitos psíquicos, causada pela pandemia de covid-19.

2. Referência à conhecida frase dos *Pensamentos*, de Blaise Pascal: “O coração tem razões que a razão desconhece”.

3. N. do T.: tradução de C. Dornbusch. A tradução da citação está na p. 172 de: Freud, S. (2017). Observações sobre o amor transferencial. Em S. Freud, *Fundamentos da clínica psicanalítica* (pp. 165-182). Autêntica. (Trabalho original publicado em 1915[1914])

O objetivo deste trabalho é justamente estudar os distintos aspectos da neutralidade – em especial, os efeitos do negacionismo nesse contexto disruptivo no âmbito latino-americano – em relação às condições sociopolíticas e sua influência no campo psicanalítico.

## 2. Psicanálise latino-americana: O traumático e as neutralidades

*Vieram. Eles tinham a Bíblia e nós tínhamos a terra. E nos disseram: “Fechem os olhos e rezem”. E quando abrimos os olhos, eles tinham a terra e nós tínhamos a Bíblia.*

Eduardo Galeano, 1971

2.1. Cláudio Eizirik (2012), citando Mariano Horenstein na *Revista Brasileira de Psicanálise*, afirma que “a psicanálise latino-americana se caracteriza por uma hibridez fértil, um vigor híbrido, uma heterodoxia pura, e que é necessário *restabelecer a impureza* no coração da psicanálise. O que nos caracteriza, pois, é uma irrecusável mestiçagem” (p. 79, grifo nosso).

Neste trabalho, propomos que a psicanálise latino-americana é exatamente o lugar onde a “pureza” das prescrições sobre a neutralidade sociopolítica foi subvertida – de maneira salutar –, porque a realidade e as histórias latino-americanas – plenas de desigualdades persistentes, pobreza, marginalização, ditaduras genocidas, democracias corrompidas e intervenções imperialistas – o provocaram.

Assim, para refletir sobre a psicanálise latino-americana e suas crises sociais e políticas, pode ser útil problematizar a questão da neutralidade, tanto nas práticas clínicas quanto nas instituições psicanalíticas. Na Argentina, essa problemática irrompeu na década de 1970, a partir da crise institucional causada pelo grupo Plataforma, grupo internacional de profundo impacto no âmbito psicanalítico argentino, que deixou marcas significativas nos analistas e em sua atividade clínica. De acordo com Carpintero e Vainer (2018), esse grupo – em razão do contexto sociopolítico – afirmava que “a APA [Associação Psicanalítica Argentina] se tornou uma empresa que luta por sua posição monopolista da psicanálise” (p. 63), cujo objetivo era, mediante uma falsa neutralidade e o apoliticismo, “a instrumentalização ideológica da psicanálise a serviço das classes dominantes de nossa sociedade” (p. 64).

Há mais de 50 anos, Achard de Demaria et al. (1968/1971) propuseram que “o país e a sociedade em que se vive constituem um objeto comum para analista e analisando” (p. 51), que esse *objeto comum* amplia o campo analítico e que “num país em crise social [...] deve ser abordado na sessão” (p. 51), e também que “a neutralidade do analista pode se ver comprometida diante do trato agressivo, não reparatório, do objeto comum, feito pelo paciente” (p. 51). Ressaltaram ainda que “a não inclusão do objeto comum no campo corre o risco de [...] contribuir para a construção de defesas” (p. 51).

Hoje em dia, na América Latina, estamos em geral diante de profundas crises sociopolíticas, que atravessam o campo analítico e as instituições psicanalíticas. Em relação a essa problemática, por ocasião da crise social no Chile, a Fepal (2019) se manifestou assim:

Convocamos as forças democráticas e as sociedades psicanalíticas para que trabalhem juntas, tanto com os *sujeitos singulares* quanto com o *coletivo*, a fim de ajudar a reparar as lesões traumáticas que continuam ocorrendo como resultado da ruptura do vínculo social que afeta nossas sociedades. (par. 5, grifos nossos)

Embora consideremos a neutralidade sociopolítica do analista tão difícil de manter – enquanto sentimento e forma de pensar – como qualquer outro tipo de neutralidade, ela teria um caráter especial. Revelar a ideologia sociopolítica é vivido como um desvelamento particularmente transgressor porque pode ser sentido como algo que desnuda aspectos muito profundos de nossa identidade, constituindo portanto uma saída extrema da abstinência. Seria o caso, talvez, de pôr em evidência dramática “mundos superpostos” (Puget & Wender, 1982). Recentemente, Puget (2017) observou que, “no âmbito das opiniões políticas, parece que se toca uma zona muito sensível, algo da ordem de uma particular dificuldade em aceitar que os elementos que concorrem para formar uma opinião são múltiplos e muitas vezes não reconhecíveis”.

Estamos falando então de um eixo que vai desde a necessidade de coincidências básicas entre paciente e analista, algo necessário e legítimo para o estabelecimento da aliança de trabalho no campo terapêutico, até a intolerância de um dos membros da dupla a uma ideologia distinta da sua.

Com frequência, os comentários sociopolíticos de nossos pacientes podem causar em nós rejeição, em especial se são violentamente opostos a nosso modo de pensar, porque nos põem diante de um discurso que sentimos como proibido de interpretar ou confrontar sem violar as regras da técnica. Aqui se produziria um cansaço contratransferencial e uma impotência terapêutica. O analista leva em conta a realidade externa, mas não pode incluí-la por temor a seu supereu e à reação do paciente, o que às vezes facilita a ruptura do processo.

O problema que se propõe em relação à saída da neutralidade sociopolítica é saber se existem indicadores claros para diferenciar quando essa saída entra na categoria de *acting* e quando tem valor terapêutico. No entanto, há algo específico na saída da neutralidade sociopolítica que seria capaz de despertar temores contratransferenciais, diferentemente de outras saídas da neutralidade. Por outro lado, a forma da saída, sua frequência e a possibilidade de *actings* são diferentes com os pacientes com que se coincide e com os que não se coincide ideologicamente.

2.2. Os eventos disruptivos com efeitos traumatogênicos constituem um capítulo especial no que diz respeito à neutralidade. Todo analista sabe o valor do apoio emocional nessas situações, mas é importante distinguir as situações sociopolíticas eventualmente traumatogênicas de outras. Por exemplo, nas catástrofes naturais, a identificação com a vítima é mais fácil que naquelas em que há diferenças ideológicas e questões éticas, sobretudo quando as vítimas sofrem violência ou ataques à integridade e à dignidade. Aqui em geral os pacientes necessitam conhecer seu analista e ter certeza de que é alguém que acredita neles e que, precisamente, *não é neutro*. Nesse sentido, Ulriksen de Viñar (1989) aponta o seguinte, referindo-se à neutralidade com vítimas de tortura e perseguição política: “A possibilidade de reparação do traumatismo induzido por tratos desumanos começa pelo reconhecimento da legitimidade do sofrimento” (p. 189). No que concerne especificamente à violação de direitos humanos, Amati Sas (2008) fala de como é imprescindível solidarizar-se com as vítimas, o que implica uma saída inevitável da neutralidade. Mas nesses casos não se trata só do que acontece com o paciente, mas também com o analista, que pertence ao mesmo âmbito do paciente.

Em termos gerais, o trauma sociopolítico é diferente do trauma infantil ou das distintas situações traumatogênicas associadas ao abandono, aos maus-tratos ou à perda de seres queridos, ainda que compartilhe com eles alguns efeitos psíquicos. No trauma sociopolítico, pode haver exclusão social, perda de *status* e grupos de pertencimento, perda de rede social,

conflitos familiares e situações de perseguição, e em casos mais graves, ameaças e perda da vida. Ilany Kogan (2004/2005), psicanalista israelense que trabalha sob circunstâncias bélicas, afirma:

Como analistas, tentamos oferecer um entorno seguro e protegido, que permita produzir com facilidade a regressão terapêutica e facilite a busca no mundo interno do indivíduo. Mas o que acontece com esse “refúgio seguro” quando as condições externas estão repletas de terror e violência? (par. 81)

A realidade externa, com seus efeitos disruptivos (econômicos, sociais, políticos), produz impactos reais sobre as pessoas, pacientes e analistas, modificações no processo, mudanças de honorário ou na frequência das sessões etc., o que não tem a ver apenas com resistências, mas com o efeito da realidade social. Aceitar que a realidade sociopolítica exerce influência sobre o tratamento pode ser entendido de diferentes formas. Ela atravessa a subjetividade da dupla analítica e se introduz no campo; o paciente pode ou não incluí-la explicitamente em seu discurso, mas faz parte de uma realidade que compartilha com o analista, com maior ou menor preocupação, com maior ou menor hostilidade, com maior ou menor dor. Às vezes, dá lugar a diferentes associações que permitem ao analista entender o que se diz dentro da história vivencial do paciente; outras vezes, permanece como relato isolado, sem referência a outro cenário psíquico.

O analista não pode ignorar todos esses efeitos que atravessam sua neutralidade. O trabalho de acompanhar o paciente de maneira empática – ainda que discordando ideologicamente dele –, validar seu sofrimento e propiciar que o próprio paciente o articule a sua história pessoal é uma tarefa básica. No exemplo atual, em que essa problemática se manifesta de modo dramático, trata-se dos efeitos da pandemia na sociedade, ou seja, nos analistas e seus pacientes, nos familiares dos analistas e nos familiares dos pacientes. E nos governos latino-americanos e suas políticas de enfrentamento de um inimigo invisível, que afeta fisicamente porque mata, psicologicamente porque assusta, e socialmente porque isola. Assim, em todo o campo da saúde houve uma intensa mobilização – que incluiu psicanalistas – para primeiro salvar vidas, e depois para cuidar da recuperação física e psicológica dos que foram atingidos, a partir das evidências científicas e da solidariedade social. Politicamente, também se produziu um mecanismo psicossocial de profunda eficácia: o *negacionismo*, que incentiva a negar as evidências com sua Bíblia de certezas, isto é, que convida as pessoas a fechar os olhos e rezar enquanto os poderosos tomam conta de seus territórios subjetivos, como sugere Galeano na citação da epígrafe.<sup>4</sup>

### 3. Neutralidades e negacionismos

*A saúde é um bem valioso; eu a amealho e guardo escondida como as pessoas antigamente amealhavam e escondiam dinheiro.*<sup>5</sup>

Margaret Atwood, *O conto da aia*

4. Num recente filme satírico, *Não olhe para cima* (McKay, 2021), mostra-se um líder que diz para a população olhar para baixo, a fim de não ver um cometa ameaçador no céu, clara metáfora dos mecanismos de negação do vírus da pandemia e seus efeitos.

5. N. do T.: tradução de A. Deiró (adaptada). A citação da citação está na p. 135 de: Atwood, M. (2006). *O conto da aia*. Rocco. (Trabalho original publicado em 1985)

3.1. *Negacionismo* é um conceito que não figura no tesouro de psicanálise da Associação Psicanalítica Argentina, onde constam os termos *negação*, *negativismo*, *negativo* e *desmentido*. Em nossa investigação, encontramos quatro definições desse conceito com aspectos distintos. A primeira é a da Real Academia Espanhola (RAE, 2021b), que o define como “atitude que consiste na negação de determinadas realidades e fatos históricos ou naturais relevantes, especialmente o Holocausto” (grifo nosso). As outras três definições estão na Wikipédia (“Negacionismo”, s.d.): a primeira, de Paul O’Shea (2008), diz que “é em essência um ato irracional diante de uma experiência ou evidência histórica” (par. 1, grifo nosso); a segunda, de Michael Specter (2009), afirma que negacionismo grupal é quando “todo um segmento da sociedade, em geral lutando contra o trauma da mudança, dá as costas para a realidade a favor de uma mentira mais confortável” (par. 1, grifo nosso); a terceira, do antropólogo Didier Fassin (2007), “distingue entre *negação*, definida como ‘a observação empírica de que a realidade e a verdade são negadas’, e *negacionismo*, que ele define como ‘uma posição ideológica pela qual o sujeito reage sistematicamente contra a realidade e a verdade’” (par. 5).

Isso permite destacar vários aspectos. *Seria um fenômeno irracional que, diferentemente da negação simples, torna-se posição ideológica, rejeitando certas verdades e preferindo mentiras, e cujo paradigma é a negação do Holocausto*. Esse genocídio, o genocídio armênio e vários terrorismos de Estado são eventos que passaram por negacionismos aos quais chamamos de *históricos e políticos*. Por outro lado, sabe-se que existem negacionismos *científicos*, como o do aquecimento global, o do HIV, o do terraplanismo, e em especial os relacionados com a pandemia de covid-19, eixo central deste trabalho.

O negacionismo é um fenômeno cultural, político e jurídico, tanto em sua forma científica quanto em sua forma histórica, e nessa última é preciso diferenciá-lo do revisionismo, pois, como indica Thus (2020), “não dialoga com uma base histórica sólida; em vez disso, a rejeita. [...] A história não é reexaminada, mas simplesmente negada” (p. 32). No caso da modalidade científica, o negacionismo esquece *intencionalmente* que a ciência funciona com *evidências*, que são verdades referenciais transitórias (Kornblitt, 2022), e as substitui por *certezas*. Nesse sentido, o pensamento crítico se opõe ao negacionismo, pois a atitude do primeiro é a da “dúvida bem formulada, que acaba sempre derrubando as ilusões da certeza”, como diz Siri Hustvedt (2021, p. 341). Essa autora também ressalta que a dúvida bem formulada “não aponta o dedo na cara do outro e não viraliza na internet [...] e que os fanáticos religiosos não querem nada com ela” (p. 341).

3.2. Indicamos antes, em relação à neutralidade do analista, certa diferença entre o traumático das catástrofes naturais e o trauma de origem social, econômica ou política. No entanto, a noção de trauma sociopolítico deve ser incluída em determinadas catástrofes naturais, como demonstra a pandemia de covid-19, em que foram postas em evidência as três fontes do sofrimento humano descritas por Freud (1930/1955a): corpo, realidade externa e vínculos. Um livro de Junger (1997) que deu origem ao filme *A tempestade perfeita*<sup>6</sup> (Petersen, 2000) acabou por introduzir essa noção na linguagem, em referência à conjunção simultânea de todos os fatores que produzem a tempestade e seus efeitos catastróficos. Nesse sentido, em nossa perspectiva, a pandemia de covid-19 satisfaz os requisitos de uma *adversidade perfeita*,

6. N. do T.: no Brasil, *Mar em fúria*.

porque há, em primeiro lugar, uma ameaça desconhecida no mundo externo, em segundo lugar, um efeito sobre os corpos – direto ou fantasiado –, e em terceiro lugar, as consequências do isolamento, a distância e a desconfiança dos vínculos, que produzem um especial efeito de incerteza. Ao se estender, essa adversidade provocou reações sociais de negacionismo, aproveitadas e manipuladas por grupos com poder ou influência, para fins próprios, políticos ou econômicos, que causam grandes danos à saúde da comunidade. Assim, também cabe diferenciar a negação espontânea daquela que surge induzida por alguma forma de manipulação. Os meios de comunicação de distintas latitudes que, de maneira aberta ou velada, desenvolveram esse tipo de pregação contribuíram para o mesmo fim.

A nós, psicanalistas, essa situação fala da necessidade de assumir uma posição clara diante de certos discursos de ódio, porque somos cidadãos com responsabilidade social em relação ao cuidado pessoal e dos outros, por meio de máscaras, distanciamento social, teletrabalho etc.

É conhecida a rapidez com que se desenvolveram as vacinas, em tese consideradas um bem social, de características solidárias, visto que protegem não apenas o sujeito que se vacina, mas também a comunidade a que ele pertence. No entanto, com a mesma rapidez, diversos interesses políticos e econômicos, em geral através dos *mass media*, se combinaram para produzir graves distorções da realidade, verdadeiras ideias delirantes de estrutura precária, que suturam com certezas a ameaça de angústia de desintegração.

Cabe destacar que a noção realista de proteção oferecida pela vacina é invertida no negacionismo, o qual a converte em ameaça, desmentindo ao mesmo tempo a existência da verdadeira ameaça do vírus invisível.<sup>7</sup> Fica claro então que a pandemia, como realidade dolorosa e catastrófica, ativa os mecanismos de renegação, estimulados por determinados discursos e pelo bombardeio informativo que atinge a atenção e altera também outras funções do eu, como o processamento da temporalidade e o julgamento da realidade.

Nessas condições, o autocuidado entra em crise pelo fato de coexistirem os saberes paranoicos com o não querer saber, isto é, o desmentido da realidade. Segundo Feierstein (2020), é nesse clima social que se produz a crise do sistema de prevenção, que permitiria tomar as medidas necessárias para impedir o pior cenário numa situação de grande incerteza. A sensação dos cidadãos é de que não podem contar com o governo. Eles desconfiam das medidas institucionais em relação à pandemia devido à guerra midiática e às *fake news*, as quais produzem uma desinformação que, conforme a Organização das Nações Unidas (ONU) e a Organização Mundial da Saúde (OMS), merece o nome de infodemia.

3.3. Acreditamos ser importante assinalar que, desde o começo da pandemia, com variações entre os diversos países, do ponto de vista sociopolítico se desenvolveram dois tipos de negacionismo, os quais, a partir de uma perspectiva psicanalítica, convém diferenciar.

O primeiro é o que chamaremos negacionismo ativo (NA), indutor intencional de *percepticídio*, ou seja, contestador da gravidade da pandemia, da necessidade das restrições e, especialmente, da importância crucial da vacinação. Pode ser definido como um grupo *fundamentalista*, constituído ao redor de certezas características de círculos de direita ou ultradireita e reivindicador de um *ideal individualista de liberdade*.

7. O virologista negacionista Robert Malone comparou a vacinação obrigatória a práticas como a castração e a mutilação genital feminina, e afirmou sem fundamento que as vacinas da Pfizer e da Moderna poderiam piorar a infecção por covid-19.

O tripé que, a nosso ver, constitui o NA – isto é, indução de percepticídio, fundamentalismo e ideal individualista de liberdade – *teve e tem efeitos significativos sobre a saúde, e se apresenta na clínica psicanalítica com frequência, pondo em jogo a ética e a neutralidade dos analistas*.

Quanto ao segundo tipo, nós o entendemos como um negacionismo passivo (NP), que engloba populações mais extensas, das quais muitos integrantes são pacientes em tratamento analítico. Constitui um grupo não organizado, atravessado pelo poder discursivo do NA e sua indução percepticida, mediante certezas atemorizantes e contestadoras de evidências, e invocações à liberdade individual. Nesse grupo, é comum haver carência de pensamento crítico, muitas vezes acompanhada da idealização de figuras pseudocientíficas.

Um componente desse grupo corresponderia ao que Jorge Alemán (2021) denomina negacionismo resignado ou atenuado, o qual o autor caracteriza como “desejado por amplos setores, que como uma maré acompanham o movimento dos governos” (par. 4), “privilegiando as exigências do mercado” (par. 3). As necessidades econômicas dão um tom realista a vários desses comportamentos, facilitando o desmentido dos efeitos da pandemia. Também pertenceria a esse grupo o chamado negacionismo inocente, em que os sujeitos mantêm “a negação, por um lado, como mecanismo de defesa e, por outro, [...] resgatam o direito a opiniões impopulares nas sociedades democráticas como defesa da liberdade de expressão” (Charny, citado por Thus, 2020, p. 48).

Do ponto de vista clínico, nos negacionismos há profusão de discurso paranoico e condições deficitárias que facilitam certas idealizações. Os negacionismos são operações psicossociais construtoras de subjetividades rebeldes contra realidades evidentes, o que constitui uma obediência a ideologias da pós-verdade que habitam um amplo espectro, indo desde o movimento New Age até o fanatismo fundamentalista (o fanatismo maligno descrito por Charny), e desde o neoliberalismo até a ultradireita tradicional.

O termo *negacionismo* provém da noção de negação (*Verneinung*), proposta por Freud (1925/1955b) para se referir a um mecanismo de defesa que permite ter acesso a representações reprimidas sem aceitá-las como tais. Em relação à pandemia, na clínica é comum manifestar-se como “não tenho medo”, ou seja, permitindo aparecer um temor não aceito. Mas o conceito psicanalítico que funcionaria como operador próprio do negacionismo seria o conceito freudiano de *Verleugnung*, renegação ou desmentido, que se formularia no discurso como “o vírus não existe”. Esse mecanismo pode ser entendido como central na dinâmica percepticida, um dos três componentes do NA que influenciam o NP.

3.3.1. *Percepticídio* (Kusnetzoff, 1986) é um conceito que a princípio se referia à metodologia psicopática dos desaparecimentos aplicada de forma sistemática pelo terrorismo de Estado. Pensamos ser uma noção que – em diferente medida – pode ser usada para compreender, por exemplo, como as técnicas massivas que circulam hoje através dos algoritmos e das redes sociais anulam ou modificam as capacidades perceptivas. Essas manipulações induzem preferências artificiais a partir de afirmações falsas ou fora de contexto, e se estabelecem superpondo-se aos desejos próprios dos manipulados, fazendo desaparecer o verdadeiro e constituindo um tipo de religião naturalizada cujos adeptos gozam com o cumprimento de seus preceitos (Harari, 2011/2020). É um sistema que ataca nossa capacidade crítica e induz a uma escolha regida por manipulações em benefício de quem as realiza. Trata-se, naturalmente, de manipulações conscientes, facilitadas pela submissão prazerosa, consciente ou pré-consciente, dos manipulados.

De acordo com Ricardo Forster (2017), na era da pós-verdade, o signo se emancipa de sua função referencial. Tudo pode ser convertido em verdade irrefutável. Os que manipulam

os fios da subjetividade social estão mais ocultos na infosfera do semiocapitalismo do que na era industrial, e seu acionamento é mais global e difuso. A emancipação do signo de sua função referencial e a eficácia dos algoritmos podem tornar uma informação irrefutável, pela ampla capacidade de penetração no psiquismo individual e coletivo, o que cria um grande potencial percepticida.

No campo analítico, é importante ressaltar que as características da subjetividade social do analista, sua disponibilidade ideológica, sua formação e sua implicação no vínculo e no processo analítico podem produzir um desmentido da realidade com características de percepticídio. Essa possibilidade seria maior em analistas com uma ideologia de isolamento narcisista<sup>8</sup> em relação ao social, o que implica supor o campo transferencial como uma espécie de laboratório asséptico. Também pode acontecer de ser o paciente quem precisa desmentir a realidade externa, de modo que o analista tem de modular sua intervenção para evitar a ruptura de defesas que tentam manter a integridade psíquica.

3.3.2. A *qualidade fundamentalista* do NA e certa organização assemelham esse grupo a uma massa artificial freudiana, minoritária na população, mas impetuosa e agressiva. Funciona a partir de certezas manipuladoras e determinados discursos de ódio dentro do que entendemos como pacto denegativo. Kaës (1991) afirma que esse pacto é

uma aliança inconsciente formada sobre a negatividade e pelos efeitos do negativo. Esse pacto tem objetivos múltiplos: tratar o negativo, lutar contra alguns de seus componentes, negar o negativo, [...] preservar certo estado do vínculo e reforçar a positividade do vínculo. Os pactos denegativos são pactos firmados ao mesmo tempo sobre o negativo e contra o negativo. (p. 169)

No pacto denegativo existem dois polos:

um é organizador do vínculo, o outro é defensivo. De fato, cada vínculo se organiza positivamente sobre um conjunto de investimentos e representações comuns inconscientes, ordenados para a satisfação de desejos e estruturados por um organizador psíquico inconsciente, mas também sobre um “deixar de lado” ou sobre um resto que pode seguir os diferentes avatares da repressão, do desmentido ou da rejeição. (p. 159)

Citando Roussillon, Kaës diz ainda que esses avatares podem “constituir bolsões de intoxicação ou espaços-lixeria que mantenham os sujeitos alienados de uma parte de sua própria história” (p. 159). Embora o pacto denegativo seja uma aliança inconsciente que permite a constituição de distintas organizações vinculares, no fundamentalismo, quando não se tolera o vazio ou a incerteza, eles são preenchidos com certezas; na medida em que o desmentido e a rejeição constituem “bolsões de intoxicação”, essas certezas manipuladoras podem ser formuladas no discurso de modo negativo (“a pandemia não existe”) ou de modo positivo (“as restrições afrontam a liberdade” ou “as vacinas fazem mal”).

3.3.3. O terceiro elemento central a que recorrem os negacionistas é a questão da *ausência de liberdade*. As definições da RAE (2021a) entendem a *liberdade* como a faculdade natural do homem de agir desta ou daquela maneira, ou de não agir, o que o torna responsável por seus atos, e incluem a clássica noção de não se opor às leis e aos bons costumes. Ao mesmo

8. Essa condição foi descrita por Mauricio Chevnik (comunicação pessoal, outubro de 2003) como a do analista abusado por suas próprias teorias.

tempo, assinalam que é um direito de valor superior que assegura a livre determinação das pessoas. Além disso, a RAE apresenta numerosas adjetivações para o substantivo *liberdade*, o que multiplica seu sentido e as discussões filosóficas e jurídicas ao longo da história. Mas as alegações negacionistas se referem especificamente à liberdade individual, sobre a qual Freud (1930/1955a) disse o seguinte:

A liberdade individual não é um bem cultural. Ela era maior antes de qualquer civilização, mas geralmente era sem valor, porque o indivíduo mal tinha condição de defendê-la. *Graças à evolução cultural ela experimenta restrições, e a justiça pede que ninguém escape a elas*. Aquilo que numa comunidade humana se faz sentir como impulso à liberdade pode ser revolta contra uma injustiça [...] mas também pode vir dos restos da personalidade original, não domada pela civilização.<sup>9</sup> (p. 42, grifos nossos)

De certa forma, e com base em outro ponto de sua obra, Freud não faz mais que enfatizar a ação do princípio da realidade sobre a “personalidade original”, que renega seu pertencimento a um grupo. No entanto, ainda em *O mal-estar na civilização*, ele afirma que “o ser humano não é uma criatura branda, ávida de amor, [...] mas sim que deve incluir, entre seus dotes instintuais, também um forte quinhão de agressividade. [...] *Homo homini lupus*”<sup>10</sup> (p. 56). Como aponta Sotolano (2020), nessa obra Freud cita a famosa frase de Hobbes, mas a frase original é de Plauto e está aí editada, pois o que diz é que “O homem é lobo para o homem, e não homem, quando ignora quem é o outro”. Ou seja, a “personalidade original” passa a ser o não homem na medida em que renega pertencer a um grupo cultural que incorpora regras e as noções de igualdade e solidariedade.

Nesse último sentido, Recalcati (2021) observa que o capitalismo seria um tipo de liberdade libertina, como forma possível de vida em que o gozo seria o único objetivo.<sup>11</sup> A liberdade deveria ser considerada não como individual, mas como algo sempre em conexão com o outro.

Edgar Morin, em conversa com Boris Cyrulnik (Morin & Cyrulnik, 2005), ressalta:

É evidente que podemos desejar a liberdade, mas com a condição de que os espíritos livres tenham em si, de modo muito íntimo, o sentido de comunidade. Se esse sentido de comunidade não existe, a liberdade tende a se converter em algo mais destrutivo que produtivo. (p. 45)

O problema então é quanto há de “sentido de comunidade” nas subjetividades constituídas sob o capitalismo, onde se promove a idolatria do mercado e a alta eficiência individual em detrimento da atitude de cooperação flexível (Harari, 2011/2020). É por isso que Thus (2020) afirma ser preciso mudar a disposição dos preceitos da Revolução Francesa e ordená-los assim: fraternidade, igualdade, liberdade – acrescentando que isso “é essencial porque a solidariedade, apesar de ter sido exaltada com a liberdade e a igualdade, não adquiriu consistência no Estado liberal pelo fato de prevalecer uma concepção individualista de sociedade” (p. 155).

9. N. do T.: tradução de P. C. Souza. A tradução da citação está nas pp. 57-58 de: Freud, S. (2010). *O mal-estar na civilização*. Em S. Freud, *Obras completas* (vol. 18, pp. 13-122). Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1930)

10. N. do T.: tradução de P. C. Souza. A tradução da citação está nas pp. 76-77 de: Freud, S. (2010). *O mal-estar na civilização*. Em S. Freud, *Obras completas* (vol. 18, pp. 13-122). Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1930)

11. Uma charge irônica de Rudy e Daniel Paz publicada na capa do jornal *Página/12* mostra um empresário afirmando ser necessária uma reforma trabalhista que proporcione *liberdade para demitir* sem ter que pagar por isso. Um advogado lhe responde que o empregado então poderia ter a *liberdade de trabalhar quando quisesse*... sem pagar por isso.

3.3.4. A pandemia, por um lado, e a infodemia, por outro, produziram mudanças nos vínculos que atravessam o trabalho analítico e a noção de neutralidade (por exemplo, o teletrabalho), especialmente diante do fenômeno negacionista. Um fragmento de sessão num momento de quarentena e começo de vacinação evidencia isso no caso do paciente M.

O paciente M. tem 43 anos e é um profissional satisfeito com suas conquistas no trabalho. Procura a análise por problemas com a parceira, com quem convive há cinco anos e a quem define como “controladora, persecutória, sufocante”, o que se ampliou com o começo da quarentena: “Doutora, 24 horas por dia. Não aguento mais. Quero respirar ar puro”. Numa das sessões, lembra ter tido uma sensação similar quando criança. Seus pais trabalhavam e, como não tinham ajuda, deixavam os filhos (o paciente e o irmão mais novo) trancados no quarto, com a intenção de protegê-los melhor. Ele recorda o medo e a angústia que sentia por ficar nesse quarto sem poder sair.

Um fragmento de sessão, depois de transcorrido um ano de pandemia:

Paciente: Bom, doutora, já deu! Vamos voltar para as sessões presenciais. Não aguento mais.

Analista: Sinto muito, mas por enquanto vou continuar nesta modalidade. Só tomei uma dose de vacina, e os níveis de contágio ainda estão altos.

Paciente: Não vai me dizer que você engole essa história do governo, que só quer destruir a economia para nos controlar! Eles nos tratam como crianças, nos trancam em casa. Não temos liberdade, não nos deixam fazer nada...

Analista: Minha decisão de continuar com as sessões virtuais tem a ver com cuidar de mim e cuidar de você. Não é uma questão política. Por outro lado, você diz que trancam as crianças. Podemos falar sobre isso?

A renegação no paciente é acompanhada de uma passagem do medo ao ódio, assim como da percepção ao desmentido e da incerteza à certeza. A analista pode chegar a sentir o medo que esse ódio provoca, o que é importante detectar na contratransferência porque pode inibir intervenções. No entanto, consegue sair da neutralidade em sua primeira intervenção, sobre os riscos, e depois faz uma segunda intervenção, ligada à história do paciente.

As situações de risco de vida alteram a noção de neutralidade. Uma coisa é a problemática do desejo e outra a da sobrevivência. Também acontece de alguns tipos de comunicação que tentam apaziguar o medo acabarem contribuindo para a sociedade acreditar que tudo está passando, deixando de lado as medidas preventivas que muitos especialistas ainda dizem ser imprescindíveis. Nesse sentido, Eizirik (2021) afirma que é preciso pensar a neutralidade no *campo analítico*, não só na transferência-contratransferência, mas incluindo o papel do analista como cidadão, com pleno direito a exercer a cidadania em todos os aspectos que essa condição implica. Em relação à pandemia, o autor diz: “Ao longo de 2020, no Observatório Psicanalítico, [...] tive a oportunidade de expressar minha posição sobre as ameaças à democracia e a forma criminosa de enfrentar a pandemia no Brasil”. O Brasil foi um dos lugares da América Latina onde o negacionismo se apresentou em sua forma ativa, liderado pelo governo e seu líder carismático.

Nós, psicanalistas, podemos e devemos expressar nossas opiniões diante do negacionismo e das manifestações de ódio, pois aqueles que se aproveitam da necessidade de inimigos para vencer a incerteza podem prejudicar a vida e a saúde, esse bem valioso que a personagem de Atwood, mencionada na epígrafe, tenta amealhar e guardar escondido.

## 4. Considerações finais

*Seria lindo não levar em conta a realidade.*

*Mas infelizmente não é possível.*

Horacio Etchegoyen

De acordo com Ernest Jones (1955/1960), em 4 de janeiro de 1928, Freud escreve uma carta a Ferenczi parabenizando-o por seu artigo sobre a elasticidade da técnica, e diz:

Ontem o correio me trouxe duas coisas de alto valor para mim: uma correspondência de São Paulo, Brasil, em que me informam ter se constituído ali um grupo psicanalítico que solicita o ingresso na Associação Psicanalítica Internacional, e suas saudações de Ano-Novo. (p. 259)

E acrescenta:

O trabalho que acompanha sua carta [...] mostra a maturidade que você adquiriu. [...] O título é excelente, [...] visto que as recomendações sobre técnica que escrevi há tempos eram *essencialmente de caráter negativo*. [...] O mais importante era o que não se deve fazer. [...] Uma consequência dessa minha atitude foi que os *analistas doces não perceberam a elasticidade das regras* que eu tinha exposto e *se submeteram a elas como se fossem tabus*. (p. 259, grifos nossos)

Considerando a perspectiva desenvolvida neste trabalho, acreditamos que essa carta pode servir para mostrar uma curiosa coincidência. Por um lado, um dos primeiros contatos de Freud com a América Latina. Por outro, um elogio a seu principal e questionado discípulo, que inclui uma autocrítica e uma crítica à “docilidade” e à submissão que a falta de elasticidade de seus seguidores produz no desenvolvimento da técnica. Trata-se de esclarecer por que se impôs um tipo de prescrição negativa, que neste trabalho assinalamos ter sido aplicado em especial à neutralidade.

Com a irrupção da pandemia, esse problema adquiriu uma atualidade dramática, porque a realidade externa inquietante atravessa analistas, pacientes, instituições e *settings*. E essa realidade se apresenta simultaneamente de dois modos: o do vírus e dos procedimentos para combatê-lo, por um lado, e o do negacionismo e da infodemia, por outro. Em tais condições, é imperativo reformular a noção de neutralidade para os analistas-cidadãos e para as instituições psicanalíticas. Nesse sentido, é interessante considerar o que escreve Kogan (2004/2005), citando Phillips:

Margaret Little lembra que, nas primeiras jornadas científicas da Sociedade Britânica a que compareceu, havia bombas caindo a cada poucos minutos e pessoas se agachando a cada explosão. Em meio às discussões, Winnicott se levantou e disse: “Eu gostaria de observar que está acontecendo um bombardeio aéreo”, e se sentou. Ninguém prestou atenção, e a reunião continuou! (par. 85)

Não sabemos se durante a pandemia, com suas repercussões sociopolíticas e sanitárias,



houve exemplo equivalente, em alguma sociedade psicanalítica latino-americana, ao episódio protagonizado por Winnicott. Acreditamos que não, mas pensamos que a valorização da “vida exterior” do paciente e do analista – e, por conseguinte, da realidade social – foi um dos pontos centrais para problematizar a noção de neutralidade. A nosso ver, essa noção permaneceu como um preceito quase impossível de cumprir, escondida na intimidade dos consultórios, sem ser posta para a discussão teórica e clínica. Tal ocultamento contribuiu tanto para a sensação de “transgressão” vergonhosa de uma importante ferramenta terapêutica como para a dissimulação de manipulações de ética duvidosa. Talvez a pandemia e o negacionismo tenham ajudado a pôr em tensão produtiva a noção de neutralidade, na medida em que o tratamento psicanalítico já é impensável em laboratórios endogâmicos, porque os contextos sociais e políticos o atravessam inevitavelmente. Por outro lado, a covid-19 também serviu para reposicionar o valor fundamental da psicoterapia psicanalítica no campo da saúde. Contudo, ainda existe o risco, indicado por Green (2005/2011), de “uma psicanálise que dissocia [...] tudo aquilo que testemunha no mundo, e que é obrigada a conhecer dentro do âmbito analítico” (p. 119).

Num artigo sobre a desconstrução da geografia política da psicanálise, Derrida (1991) reflete sobre o futuro da psicanálise e de suas instituições no restante do mundo, isto é, nos lugares além das três grandes regiões da IPA. O termo que o filósofo usa para se referir a essa expansão é *Homo psicanaliticus*, conceito que alude a um ser dissociado de seu papel de cidadão, com vida pública e privada. Derrida define esse termo como “a mais monstruosa característica de nosso tempo” (p. 215). Na América Latina, com muita clareza, Vicente Galli (1986) descreveu o *Homo psicanaliticus* como “o de conhecimentos e ética supra-histórica, o do idioleto teórico convertido em interpretação oniabarcante de todos os campos da realidade” (p. 32).

Este trabalho tenta romper com tal dissociação, priorizar mais o paciente que a técnica, deixar de se submeter a regras “como se fossem tabus” – como diz Freud –, aceitar que nossos desejos estão atravessados por nossa ideologia – como assinala Marie Langer na epígrafe inicial –, e lembrar, levando para a prática, a simples, amável e precisa impossibilidade de que nos fala Horacio Etchegoyen na epígrafe final.

## Resumo

Em situações de crise sociopolítica, entre oferecer continência e evitar manipulações narcisistas, *actings* iatrogênicos e indiferença diante do contexto, o analista segue por um caminho estreito, em que a neutralidade sociopolítica é ao mesmo tempo possível e impossível. Os comentários sociopolíticos dos pacientes podem produzir rejeição porque acionam no analista a proibição de interpretá-los ou confrontá-los, pelo risco de violar as regras da técnica. O analista não pode incluir a realidade externa por temor a seu supereu e à reação do paciente, o que às vezes facilita a ruptura do processo. Haveria dificuldade para diferenciar quando a saída da neutralidade em temas sociopolíticos é um *acting* e quando tem valor terapêutico. A pandemia, por um lado, e a infodemia, por outro, produziram mudanças nos vínculos que atravessam o trabalho analítico e a noção de neutralidade. Trata-se de uma crise que incluiu o negacionismo, um fenômeno cultural, político e jurídico, e um mecanismo psicossocial de profunda eficácia. O tripé constitutivo do negacionismo ativo – a indução percepticida, o

fundamentalismo e o ideal individualista de liberdade – afetou o trabalho do analista e sua neutralidade.

**Palavras-chave:** *Neutralidade, Negação, Sociedade, Política.*

## Abstract

In situations of socio-political crisis, between providing continence, avoiding narcissistic manipulations, iatrogenic actings and indifference to the context, the analyst walks a narrow path where socio-political neutrality is both possible and impossible. The socio-political comments of patients can produce rejection, because their discourse generates the prohibition to interpret or confirm, without violating the rules of the technique. The analyst cannot include the external reality for fear of his super-ego and the patient's reaction, sometimes facilitating the rupture of the process. There would be a difficulty in differentiating when the departure from neutrality on socio-political issues is an acting out or when it has therapeutic value. The pandemic on the one hand and the infodemic on the other have produced changes in the links, which cross the analytical work and the notion of neutrality; it is a crisis that included negationism, a cultural, political and juridical phenomenon and a psychosocial mechanism of profound efficacy. The constitutive tripod of active negationism, perceptual induction, fundamentalism and the individualistic ideal of freedom affected the analyst's work and his neutrality.

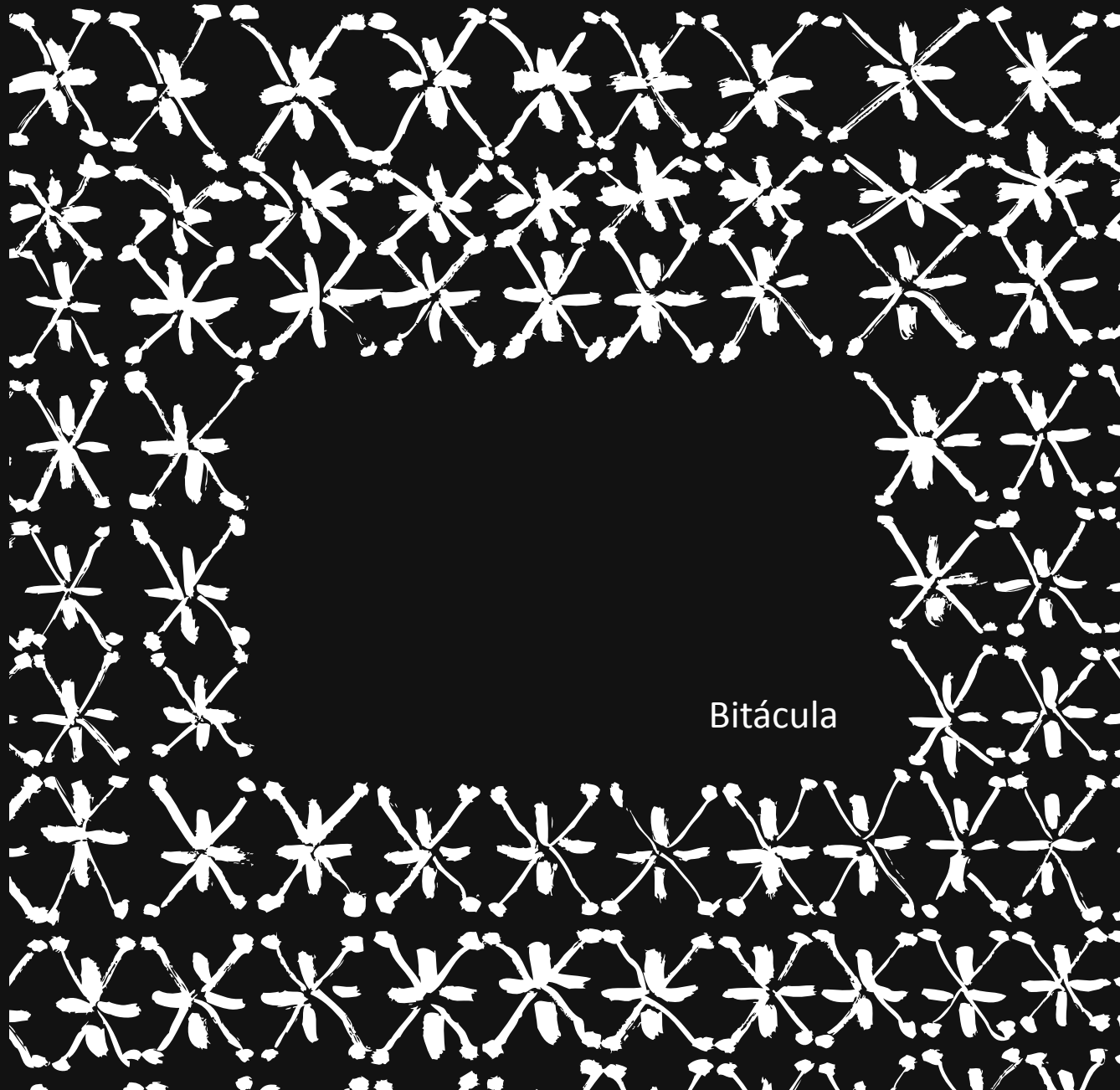
**Keywords:** *Neutrality, Denial, Society, Policy.*

## Referências

- Achard de Demaria, L., Pereda Valdes, A., Casas de Pereda, M., Pla, J. C., Viñar, M. & Ulriksen de Viñar, M. (1971). Crisis social y situación analítica. Em M. Langer, (comp.), *Cuestionamos: documentos de crítica a la ubicación actual del psicoanálisis*. Granica. (Trabalho original publicado em 1968)
- Alemán, J. (2021, 31 de dezembro). Covid: una mutación política. *Página/12*. <https://bit.ly/3WQVJ3o>
- Amati Sas, S. (2008). La violencia social traumática: un desafío a nuestra adaptabilidad inconsciente. *Revista de la Sociedad Argentina de Psicoanálisis*, 11-12, 275-292.
- Atwood, M. (1987). *El cuento de la criada*. Sudamericana. (Trabalho original publicado em 1985)
- Baranger, W. (1969). Interpretación e ideología: sobre la abstención ideológica. Em W. Baranger & M. Baranger, *Problemas del campo psicoanalítico*. Kargierman. (Trabalho original publicado em 1956)
- Bleichmar, H. (2001). Fundamentos y aplicaciones del enfoque modular-transformacional. *Aperturas Psicoanalíticas*, 1. <https://bit.ly/3DWYrYWw>
- Braier, E. (1990). *Psicoanálisis: tabúes en teoría de la técnica y metapsicología de la cura*. Nueva Visión.
- Braier, E. (2015). La neutralidad analítica: primera parte: su lugar e implicancias en la teoría de la técnica. *En Clave Psicoanalítica*, 8, 39-63.
- Carpintero, E. & Vainer, A. (2018). *Las huellas de la memoria 2*. Topía.
- Derrida, J. (1991). Geopsychoanalysis... and the rest of the world. *American Imago*, 48(2), 199-231.
- Eizirik, C. (2012). História, histórias, passagens da psicanálise brasileira. *Revista Brasileira de Psicanálise*, 46(2), 77-81.
- Eizirik, C. (2021, 8 de junho). *El rol del psicoanalista en la polis* [apresentação de trabalho]. Reunião científica da Sociedade Argentina de Psicanálise.
- Etchegoyen, H. (1986). *Los fundamentos de la técnica psicoanalítica*. Amorrortu.
- Fainstein, A. (2011). El saber del analista, más allá del supuesto: actualización acerca de la neutralidad. *Docta*, 9(7), 72-80.
- Fassin, D. (2007). *When bodies remember: experiences and politics of AIDS in South Africa*. University of California Press.
- Federación Psicoanalítica de América Latina [Fepal]. (2019, 25 de outubro). Manifiesto convocatoria por la defensa de los

- derechos humanos y de la democracia. *Fepal.org*. <https://bit.ly/3TpqXfk>
- Feierstein, D. (2020, 2 de setembro). Coronavirus: ¿por qué fracasan todas las estrategias para frenar los contagios? *Página/12*. <https://bit.ly/3X1CBjF>
- Fischbein, J. (2011). ¿Puede ser neutral un psicoanalista? Reflexiones sobre el pluralismo teórico. *Revista de Psicoanálisis*, 68(2-3), 531-540.
- Forster, R. (2017, 29 de julho). El semiocapitalismo. *Página/12*. <https://bit.ly/3zYf3C8>
- Freud, S. (1955a). El malestar en la cultura. Em S. Freud, *Obras completas* (L. Rosenthal, trad., vol. 19, pp. 13-90). Santiago Rueda. (Trabalho original publicado em 1930)
- Freud, S. (1955b). La negación. Em S. Freud, *Obras completas* (L. Rosenthal, trad., vol. 21, pp. 195-201). Santiago Rueda. (Trabalho original publicado em 1925)
- Freud, S. (1991). Puntualizaciones sobre el amor de transferencia. Em S. Freud, *Obras completas* (J. L. Etcheverry, trad., vol. 12, pp. 159-176). Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1915[1914])
- Freud, S. (1997). Observaciones sobre el amor de transferencia. Em S. Freud, *Obras completas* (L. López-Ballesteros, trad., vol. 2). Biblioteca Nueva. (Trabalho original publicado em 1915[1914])
- Galeano, E. (1971). *Las venas abiertas de América Latina*. Siglo XXI.
- Galli, V. (1986). Agresión, psicoanálisis, historia actual. Em O. Abudara, S. Amati, R. Aragonés, L. Arias, L. Berkowicz, O. Bodni, J. Braun de Dunayevich, J. Carpman, V. Cecchi de Ianowski, R. D'Alvia, E. del Valle Echegaray, B. Dorfman Lerner, V. A. Galli, M. Dunayevich, E. Groba, J. C. Kusnetzoff, C. Moise de Borgnia, M. L. Pelento, A. M. Picollo, C. Repetto, L. Ricon, N. Sakalik de Montagna, E. Wolfberg & R. Zukerfeld, *Argentina, psicoanálisis, represión política*. Kargierman.
- Gloer Fiorini, L. (2009). Prejuicio y neutralidad: el psicoanálisis y los psicoanalistas frente a la diversidad sexual y las formas del erotismo. Em *Las sexualidades hoy, 9-10*. APA-COWAP.
- Green, A. (2011). *Ideas directrices para un psicoanálisis contemporáneo*. Amorrortu. (Trabalho original publicado em 2005)
- Harari, Y. N. (2020). *De animales a dioses*. Penguin Random House. (Trabalho original publicado em 2011)
- Hustvedt, S. (2021). *Los espejismos de la certeza*. Seix Barral.
- Jones, E. (1960). *Vida y obra de Sigmund Freud* (vol. 2). Nova. (Trabalho original publicado em 1955)
- Junger, S. (1997). *The perfect storm*. WW Norton & Company.
- Kaës, R. (1991). El pacto denegativo en los conjuntos transobjetivos. Em A. Missenard, J. Guillaumin, G. Rosolato, J. Kristeva, Y. Gutierrez, J. J. Baranes, R. Moury, R. Roussillon & R. Kaës, *Lo negativo: figuras y modalidades*. Amorrortu.
- Kogan, I. (2005). El papel del analista en la cura analítica en las épocas de crisis. *Aperturas Psicoanalíticas*, 20. <https://bit.ly/3WJKEBv> (Trabalho original publicado em 2004)
- Kornblitt, A. (2022, 3 de janeiro). Comentario sobre el film *No miren arriba (Don't look up)*. *Página/12*, 15.
- Kusnetzoff, J. C. (1986). Renegación, desmentida, desaparición y percepticidio como técnicas psicopáticas de la salvación de la patria. Em O. Abudara, S. Amati, R. Aragonés, L. Arias, L. Berkowicz, O. Bodni, J. Braun de Dunayevich, J. Carpman, V. Cecchi de Ianowski, R. D'Alvia, E. del Valle Echegaray, B. Dorfman Lerner, V. A. Galli, M. Dunayevich, E. Groba, J. C. Kusnetzoff, C. Moise de Borgnia, M. L. Pelento, A. M. Picollo, C. Repetto, L. Ricon, N. Sakalik de Montagna, E. Wolfberg & R. Zukerfeld, *Argentina, psicoanálisis, represión política*. Kargierman.
- Lacan, J. (1984). Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano. Em J. Lacan, *Escritos 2*. Siglo XXI. (Trabalho original publicado em 1960)
- Langer, M. (1968). Psicoanálisis y/o revolución social. Em M. Langer (comp.), *Cuestionamos: documentos de crítica a la ubicación actual del psicoanálisis*. Granica.
- Laplanche, J. & Pontalis, J.-B. (1971). *Diccionario de psicoanálisis*. Labor. (Trabalho original publicado em 1967)
- León de Bernardi, B. (1999). Contratransferencia, comunicación analítica y neutralidad. *Revista Uruguaya de Psicoanálisis*, 89, 94-109.
- Martino de Paschero, L. (2016). Reflections on psychoanalytic neutrality: a brief revision of the theory of technique and its evolution. *Journal of Psychoanalysis, Special edition*, 53-60.
- McKay, A. (director). (2021). *No miren arriba* [filme]. Hyperobject Industries; Bluegrass Films.
- Morin, E. & Cyrulnik, B. (2005). *Diálogos sobre la naturaleza humana*. Paidós.
- Negacionismo. (s.d.). Em *Wikipédia*. <https://bit.ly/3Ek7gBm>
- O'Shea, P. (2008). *A cross too heavy: Eugenio Pacelli, politics and the Jews of Europe, 1917-1943*. Rosenberg.
- Padilla Herrera, J. R. (2004). La neutralidad: ética o moral. *Revista de la Sociedad Colombiana de Psicoanálisis*, 29(4), 627-631.
- Paz, R. (2008). *Cuestiones disputadas: en la teoría y la clínica psicoanalítica*. Biebel.
- Petersen, W. (director). (2000). *La tormenta perfecta* [filme]. Warner Bros.
- Puget, J. (2017, abril). ¿Qué lugar ocupan las opiniones en la clínica y en las decisiones que tomamos? [apresentação de trabalho]. Conferência inaugural do Departamento de Família e Casal, Associação Psicanalítica de Buenos Aires.
- Puget, J. & Wender, L. (1982). Analista y paciente en mundos superpuestos. *Psicoanálisis*, 9(3), 503-536.
- Rapaport de Aisemberg, E. (2004). Ética y neutralidad. *Revista de Psicoanálisis*, 61(3), 599-605.
- Real Academia Española [RAE]. (2021a). Libertad. Em Real Academia Española, *Diccionario de la lengua española* (23.ª ed.). Recuperado em 20 de outubro de 2022, de <https://bit.ly/3UHWI4b>
- Real Academia Española [RAE]. (2021b). Negacionismo. Em Real Academia Española, *Diccionario de la lengua española* (23.ª ed.). Recuperado em 20 de outubro de 2022, de <https://bit.ly/3tfgdp6>
- Recalcati, M. (2021, 10 de junho). *La seguridad como nuevo objeto pulsional* [apresentação de trabalho]. Associação Psicanalítica Argentina.
- Renik, O. (1999). Los peligros de la neutralidad. *Revista Uruguaya de Psicoanálisis*, 89, 9-29.
- Sotolano, O. (2020). Acerca de la construcción del odio. Em Psicoanalistas Autoconvocados, *Psicoanalistas Autoconvocados: testimonios de nuestro colectivo*. Letra Viva.
- Specter, M. (2009). *Denialism: how irrational thinking harms the planet and threatens our lives*. Penguin.
- Storolow, R. D. & Atwood, G. E. (2013). Deconstruyendo el mito del analista neutral: una alternativa desde la teoría de los sistemas. *Revista de Clínica e Investigación Relacional*, 7(1), 60-74.
- Thus, V. (2020). *Negacionismo y derecho penal*. Didot.
- Ulriksen de Viñar, M. (1989). Ruptura del vínculo social. *Psicoanálisis*, 24(1-2), 177-196.
- Vallespir, N. (1999). La (im)posible neutralidad de un analista posible. *Revista Uruguaya de Psicoanálisis*, 89, 82-93.
- Viñar, M. (1994). Entre el principio y el fin. *Revista de Psicoanálisis, Número Internacional*, 3, 247-262.

Tradução do espanhol: Ricardo Duarte



Bitácula

## Sophie Calle: Encontros possíveis

A irreverência da arte de Sophie Calle nos surpreende e emociona em seus tons de melancolia e solidão, marcas dos nosso tempo. Um passeio pelas imagens deste número, *Erótica*, abre uma pequena brecha para a vastidão do olhar da artista. Nascida em Paris, em 1953, Calle toma as experiências da própria vida como matéria para uma arte conceitual pontuada pelo inusitado.

Da vastidão ao olhar pontual dedicado a um pequeno e sutil detalhe do cotidiano, transborda sua inquietante criatividade. Entre a fotografia, a escrita, a *performance*, ou em instalações, a artista constrói narrativas em camadas multifacetadas, incitando-nos a continuá-las. Capturada por um ponto que salta a seu olhar, instigada por suas fantasias, provoca as nossas ao nos oferecer obras que nos atingem e impactam. Não há imagem, texto ou performance de Calle que nos deixe intocados, ou não nos lance a uma estranha comoção.

Em uma época de relações fugazes, a artista arrisca trabalhar com a arte do encontro possível, reflete de forma crítica sobre situações sujeitas à fluidez do contemporâneo. Intimidade, privacidade, verdade, identidade são alguns dos temas que Sophie Calle, com ousadia, põe em xeque em suas obras.

Em seu trabalho *Suite vénitienne* (Calle, 1983 [1981]/1988) ela segue – ou persegue – um homem por uma Veneza labiríntica, misteriosa. Por alguns dias, sua vida transcorre nos passos deste outro de quem a artista fotografa as costas, a nuca, as sombras. Convocados a segui-la, adentramos o labirinto. Ela vive, e vivemos nós, ao acompanhá-la, a vida de um

outro (Baudrillard, 1983/1988). Preenchemos as sombras com trechos de nossa história. O que é real e o que é ficção?

Na trilha de *Suite vénitienne*, a artista nos leva a *O hotel* (Calle, 1983 [1981]/1988). Emprega-se em um hotel em Veneza e por três semanas, como camareira, limpa e arruma doze apartamentos. Passa a observar e fotografar objetos pessoais dos hóspedes. Ela invade a intimidade do outro ou é por ela invadida, por força de seu ofício? Perscruta a vida que se desprende de pertences alheios. Uma mala semiaberta, livros, cartas, roupas penduradas no armário. Restos de vida, fragmentos que a artista explora desafiam nossa curiosidade e fantasia, solicitam uma história. O que escondem e mostram as dobras dos lençóis amarfanhados de uma cama desfeita? Que noites foram ali vividas? E agora, se estas noites são nossas, como a elas entregaremos nossos sonhos? A dramaturgia de seu olhar (Fabris, 2009) extrai dos objetos narrativas que revelam poesia nas sutilezas do prosaico, do banal do dia a dia.

Ainda em um jogo de intimidades expostas, Sophie Calle escolhe locais públicos como um antigo e suntuoso palácio em Marselha, agora Musée Grobet-Labadié, ou a casa aonde Freud viveu seus últimos dias, o Museu Freud de Londres. Ali, espalha alguns objetos pessoais. Entre ricas tapeçarias, pesadas cortinas de veludo e seda, deixa jogados seus vestidos, sapatos, louças. Oferece ao público sua intimidade em um jogo de olhares cruzados, histórias mescladas, recriadas entre artista e espectador.

Vida e *performance*, presente e passado, real e inventado se confundem e nos confun-

dem. Aquele que se entrega às obras da artista descobre sua própria performatividade.

Assim é em “Cuide de você” (*Prenez soin de vous*, 2007). Atravessada pela ruptura de uma história amorosa anunciada por seu amante em um lacônico e breve e-mail, a artista transforma a falta de palavras em extensa narrativa. Entrega o e-mail a “107 mulheres – sendo uma de penas e duas de madeira (isto é um papagaio, uma boneca *bunraku* e uma marionete) – escolhidas pelo seu ofício, seu talento, para interpretar a carta sob um ângulo profissional” (Calle, 2007, p. 1). Interpretar o e-mail sob o ângulo profissional o retira do campo da paixão? Ou a expõe? Com a exibição das 107 cartas – visitada por milhares de pessoas em diversos países –, com a feitura de um vídeo e de um livro, Sophie Calle vive intensamente em uma trama de palavras, em distintas visões, o final desta história de amor. Oferta-nos sua experiência e nos torna personagens de sua obra. Desenha ali também, uma criativa e delicada forma de habitar sua dor, de cuidar-se. “Recebi um e-mail de rompimento. Não soube respondê-lo. Era como se não me estivesse destinado. Terminava por estas palavras: *cuide de você*. Tomei esta recomendação ao pé da letra.” (p. 1).

A ironia, construída em um brincar com a dor, é a tinta com que Calle muitas vezes imprime sua arte. A artista se compõe, revela-se, à medida que envolve um outro.

Imagens, textos, vídeos, desenhos, a dança, a música, ganham um movimento cinematográfico, e sugerem uma passagem de sentidos que se alteram e se alternam. A ironia, as cria-

tivas provocações das *performances* de Calle são convites à construção de autorretratos moventes, singulares, roteiros de invenções próprias em que o eu é vários outros. Como em uma análise, suas imagens/histórias traem e trazem a inevitável diferença imposta pelo outro. Diante de sua arte estamos na fronteira movediça entre intimidade/extimidade, realidade/ficção, verdade/mentira, o que nos exige um olhar que ora confie, ora desconfie.

Sophie Calle nos leva à dúvida, à investigação constante: Como foi? Como será? Quem será? De quem será? Quando?

Sem jamais obtermos respostas, continuamos à espreita de uma nova volta do parafuso.

### Referências

- Baudrillard, J. (1988). Please, follow me. Em D. Barash e D. Hatfield (trad.), *Sophie Calle. Suite vénitienne*. Jean Baudrillard. *Please follow me*. (pp. 76-87). Bay Press. (Trabalho original publicado em 1983). <https://megalopolistour.files.wordpress.com/2010/02/please-follow-me.pdf>
- Calle, S. (1988). Suite vénitienne. Em D. Barash e D. Hatfield (trad.), *Sophie Calle. Suite vénitienne*. Jean Baudrillard. *Please follow me*. (pp. 2-73). Bay Press. (Trabalho original publicado em 1983 [1981]). <https://megalopolistour.files.wordpress.com/2010/02/please-follow-me.pdf>
- Calle, S. (2007). *Prenez soin de vous* [Catálogo de exposição]. Actes Sud.
- Fabris, A. (2009). Sophie Calle: Entre imagens e palavras. *ARS*, 7(14), 68-85. <https://www.scielo.br/j/ars/a/nJK6tYf6N97JzQnTvg8hTMC/?format=pdf&lang=pt>

Sophie Calle  
*Suite vénitienne* (detail), 1980  
© Sophie Calle / ADAGP, Paris 2023.  
Courtesy Perrotin



\* Sociedade Brasileira de Psicanálise de São Paulo.

## Autores neste número

### **Silvia R. Acosta**

Doutora em Psicologia. Membro da Asociación Psicoanalítica Argentina (APA) e da Sociedade Portuguesa de Pediatria (SPP). Comitê de Estudos da Diversidade Sexual e de Género da Associação Psicanalítica Internacional (IPA). Membro da Equipa Editorial do *The International Journal of Psychoanalysis*. Board da API. Fundadora da Desk, para a tradução e edição de livros, ensaios e artigos em psicanálise e ciências humanas. [centrodrac@gmail.com](mailto:centrodrac@gmail.com)

### **Raúl Antelo**

Argentino. Professor de Literatura Brasileira na Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Crítico cultural. Guggenheim Fellow e professor visitante nas universidades de Yale, Duke, Texas em Austin, Maryland e Leiden, na Holanda. [antelo1950@gmail.com](mailto:antelo1950@gmail.com)

### **Thamy Ayouch**

Psicanalista. Professor no departamento de Estudos Psicanalíticos da Université Paris-Cité e professor visitante no estrangeiro na Universidade de São Paulo. Autor de artigos e livros em francês, português, espanhol e inglês. Pesquisa os efeitos psíquicos das discriminações, estudando a relação da psicanálise com esses temas. [thamy.ayouch@gmail.com](mailto:thamy.ayouch@gmail.com)

### **Alcira Nilda Baldin**

Licenciado em Psicologia. Psicanalista. Membro da Asociación Psicoanalítica de Buenos Aires (APDeBa) e da Associação Psicanalítica Internacional (IPA). Ex-professor no Instituto de Formação Psicanalítica da AP-

deBa. Antigo coordenador e supervisor da equipa de Psicologia do Climatério do Serviço de Ginecologia do Hospital de Rivadavia. Especialista em psicologia do climatério.

[nilrodraf@hotmail.com](mailto:nilrodraf@hotmail.com)

### **Giannina Isabel Bardales**

#### **Aranibar**

Arqueóloga da Universidad Nacional Mayor de San Marcos, com mestrado em Gestão Cultural e Museologia. Especialista em gestão de coleções. Atualmente curador de coleções no Museu Larco em Lima, Peru. [giannina.bardales@museolarco.org](mailto:giannina.bardales@museolarco.org)

#### **Heribert Blass**

Doutor em Medicina. Psicanalista didata e supervisor de adultos, crianças e adolescentes. Membro da Deutsche Psychologen Verlag (DPV) e da Associação Psicoanalítica Internacional (IPA). Desde 2020 é presidente da European Powerlifting Federation (EPF). Tem publicado sobre psicanálise, parentalidade e outros tópicos. [heribert@bllass.io](mailto:heribert@bllass.io)

#### **Susana Boz**

Licenciada em Psicologia. Médica especialista em Psiquiatria. Membro titular em função didática da Asociación Psicoanalítica Argentina (APA). Professora adjunta de seminários na APA. Antigo Membro do Centro Racker, antigo membro do Departamento de Psicanálise e Sociedade. Membro actual do Departamento de Psicose. [susanaboz@hotmail.com.ar](mailto:susanaboz@hotmail.com.ar)

#### **Victoria Brocca**

Economia e Mestrado em Artes do Século XX do Centro de Arte

Mexicano (CAM). Co-fundadora do Centro Libre de Experimentación Teatral y Artística de la Universidad Nacional Autónoma de México (CLETA UNAM). Escritora da Escuela de Escritores de la Sociedad General de Escritores de México (SOGEM; 1993). Cronista, autor de dois livros de crônicas policiais e do romance Primavera para os mortos.

[victoria.brocca@gmail.com](mailto:victoria.brocca@gmail.com)

#### **Luis Campalans Pereda**

Psicanalista. Ex-membro da Asociación Psicoanalítica Argentina (APA). Autor de *Transmisión del psicoanálisis, formación de analistas, Deseo, concepto fundamental, Escritos pandémicos*; Co-autor de *Psicoanálisis, ficción y clínica*. Publicou várias obras na Revista de psicoanálisis da APA, na Revista Uruguaya de Psicoanálisis e em *Calibán*. [luiscampalans@gmail.com](mailto:luiscampalans@gmail.com)

#### **Néstor Carlisky**

Psicanalista e psiquiatra. Membro de pleno direito da Asociación Psicoanalítica Argentina (APA). Co-autor de vários livros, conferencista e autor de artigos sobre psicanálise e sociedade. Coordenador de grupos de investigação sobre questões psicossociais. Prémios Fepal de Psicanálise e Comunidade (2010) e Psicanálise e Liberdade (2016 e 2022). [carliskyn@yahoo.com.ar](mailto:carliskyn@yahoo.com.ar)

#### **Olga Cartañá del Mármol**

Psicóloga (UBA). Psicanalista. Membro de pleno direito da Asociación Psicoanalítica Argentina (APA). *Full member* da Associação Psicoanalítica Internacional (IPA). Especialista e

consultora sobre *burn-out* em equipas de saúde. Co-autora do livro *Psicanálise e Sociedade: Teoria e Prática* (Continente). [olgacartanya@gmail.com](mailto:olgacartanya@gmail.com)

#### **María del Carmen Cayupan**

Médica. Psicanalista. Membro da Asociación Psicoanalítica Argentina (APA) e da Associação Psicoanalítica Internacional (IPA). Membro do capítulo dos Direitos Humanos e Neutralidade. Coordenadora do grupo *Mitos*. Membro da Federación Psicoanalítica de América Latina (Fepal), Comunidade e Cultura (2022-2024). Membro do capítulo Psicotrauma de la Asociación de Psiquiatras de Argentina (APSA). Coordenadora de Psicopatología no Instituto Dupuytren (1988). Área de Stress e Trauma, Hospital Álvaro (2001-2007). [maritagarfinkel@gmail.com](mailto:maritagarfinkel@gmail.com)

#### **Bernard Chervet**

Psiquiatra. Psicanalista. Membro de pleno direito da Société Psychanalytique de Paris (SPP) e da International Psychoanalytical Association (IPA). Secretário Científico do Congrès des Psychanalystes de Langue Française (CPLF). Ex-presidente do SPP por dois mandatos. Membro do Comité da Biblioteca Sigmund Freud. Representante da Dirección do IPA (2019-2023). Editor de vários livros. Publicou em revistas científicas. [bernard@chervet.fr](mailto:bernard@chervet.fr)

#### **Almira Correia de Caldas**

##### **Rodrigues**

Membro da Sociedade de Psicanálise de Brasília (SPBsb). Membro de enlace do Comitê de Mulheres e Psicanálise (Cowap) da Associação Psicoanalítica In-

ternacional (IPA) em conjunto com a SPBsb. Licenciatura em Ciências Sociais. Mestrado e doutoramento em Sociologia pela Universidade de Brasília (UnB). Publicou artigos sobre sexualidade, gênero e relações amorosas.

[almira.rodrigues@gmail.com](mailto:almira.rodrigues@gmail.com)

#### **Juan José Falcone**

Doutor pela Universidad Nacional de Buenos Aires. Membro titular da Asociación Psicoanalítica Argentina (APA) e da Associação Psicoanalítica Internacional (IPA). Residente (1969-1972) e professor de Psiquiatria no Hospital José T. Borda (1972-1976). Co-autor dos prêmios Fepal (2010, 2016, 2022). Co-editor do livro *El dolor social de nuestro tiempo*. [juanfalcone@yahoo.com](mailto:juanfalcone@yahoo.com)

#### **Ricardo Frigerio**

Membro titular da Asociación Psicoanalítica Argentina (APA). Ex-membro do departamento de Psicanálise e Sociedade da APA e membro do capítulo dos Direitos Humanos da APA. Co-autor de dois trabalhos que receberam o Prémio Psicanálise e Liberdade (2016 e 2022).

#### **Patricia Gherovici**

Prémio Sigourney e autora de *El síndrome puertorriqueño* (Premios Gradiva y Boyer), *Psychoanalysis in the barrios: Race, class, and the unconscious* (Premios Gradiva y American Board and Academy of Psychoanalysis), *Psychoanalysis, gender and sexualities: From feminism to trans\* y Psicoanálisis transgénero*. [pghervici@aol.com](mailto:pghervici@aol.com)

#### **Leticia Glocer Fiorini**

Médica. Psicanalista. Mestre em Psicanálise. Diretora do comitê

de Estudos da Diversidade Sexual e de Género da Associação Psicoanalítica Internacional (IPA) e Professora mestre na Universidad de Buenos Aires (UBA). Presidente da Asociación Psicoanalítica Argentina (APA). Autora de *La diferencia sexual en debate e Lo femenino y el pensamiento complejo*, entre outras publicações. [lglocerf@intramed.net](mailto:lglocerf@intramed.net)

#### **Edgardo Adrián Grinson**

Membro de pleno titular em função didáctica e da Comissão de Publicações da Asociación Psicoanalítica Argentina (APA). Psiquiatra. Publicou “Carne trémula, una perspectiva psicoanalítica acerca del abordaje de las discapacidades locomotrices” e “Contratransferencia según Racker”, no *Diccionario de psicoanálisis argentino*, e “Transferencia y contratransferencia”, no *Diccionario internacional de psicoanálisis*. [adriangrison@gmail.com](mailto:adriangrison@gmail.com)

#### **Victor J. Krebs**

Professor de Filosofia no departamento de Humanidades da Pontifícia Universidad Católica del Peru (PUCP). Coordenador do seminário permanente de Filosofia Contemporânea Hermes, no Centro de Estudos Filosóficos da PUCP e da Rede Latino-Americana de Pós-Humanismo. Autor de *Del alma y el arte* (1998), *La recuperación del sentido* (2008), *La imaginación pornográfica* (2014), entre outros. [vjk5555@gmail.com](mailto:vjk5555@gmail.com)

#### **Sergio Lewkowicz**

Membro efetivo e analista didática da Sociedade Psicoanalítica de Porto Alegre (SPPA). Antigo coordenador científico da Fede-

ración Psicoanalítica de América Latina (Fepal) e do 30º Congreso Latino-Americano de Psicanálise (2014). Ex-representante latino-americano no Conselho da Associação Psicoanalítica Internacional (IPA; 2015-2019). Membro do Comité de Estudos de Gênero e Diversidade Sexual do IPA. [sergio.lewkowicz@gmail.com](mailto:sergio.lewkowicz@gmail.com)

#### **Fernanda Magallanes**

Licenciatura em Psicologia pela Universidad Iberoamericana. Psicanalista. Doutorado em Filosofia e Arte pela Escola Europeia de Pós-Graduação. Autora de *Psychoanalysis, the body and the Oedipal plot* (Routledge), *¿Qué quiere una mujer?* (Letra Viva) e vários capítulos em livros colectivos e artigos em revistas especializadas. [fernanda.magallanes@egs.edu](mailto:fernanda.magallanes@egs.edu)

#### **Olga Montero Rose**

Psicóloga. Mestre em Estudos Teóricos em Psicanálise. Doutorado em Estudos Psicanalíticos pela Pontifícia Universidad Católica del Peru (PUCP). Psicanalista. Membro da Sociedad Peruana de Psicoanálisis (SPP) e da Associação Psicoanalítica Internacional (IPA). Publicações: *Temas de género, sexualidad y homoparentalidad: Cortejo* (Planeta) y *La rebelión del género: Guía para madres, padres y cuidadores* (Paidós). [olgamontero@icloud.com](mailto:olgamontero@icloud.com)

#### **Julio Ortega Bobadilla**

Licenciado em Psicologia. Mestrado em Teoria Psicanalítica pelo Centro Integral de Especialidades Psicológicas (CIEP). Mestrado em Filosofia pela Universidad Veracruzana (UV). Professor de Investigação no Instituto de Investigaciones Psicológica. Docente na Faculdade de Psicologia e Filosofia

da UV. Director da revista *Carta Psicoanalítica*. Autor do livro *Foucault ante Freud* (Paradiso, 2013). [juliusob@gmail.com](mailto:juliusob@gmail.com)

#### **Mariana Pombo**

Psicanalista. Membro do Espaço Brasileiro de Estudos Psicanalíticos (EBEP-Rio). Professora do Departamento de Psicologia e do programa de pós-graduação em Psicologia da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (UFRRJ). Autora do livro *A diferença sexual em mutação: Subversões queer e psicanalíticas* (Calligraphie, 2021). [marifpombo@gmail.com](mailto:marifpombo@gmail.com)

#### **Marco Posadas**

Psicanalista. Membro da Canadian Psychoanalytic Society (CPS) e da Asociación Psicoanalítica Mexicana (APM). Chair Inaugural do Comité de Diversidade Sexual e de Gênero da Associação Psicoanalítica Internacional (IPA). A sua investigação aborda o preconceito e o racismo no âmbito da psicanálise institucionalizada, e no trabalho com doentes LGBTQ+. Docente. [marcoposadas@yahoo.com](mailto:marcoposadas@yahoo.com)

#### **Eliane Robert Moraes**

Professora de Literatura Brasileira na Universidade de São Paulo (USP) e investigadora no Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq). Escreveu ensaios sobre o Imaginário Erótico nas artes e literatura, e a tradução da *História do Olho* de Georges Bataille (Cia. das Letras, 2018). Algumas das suas publicações são: *A felicidade libertina* (2015), *O corpo impossível* (2016), *Perversos, amantes e outros trágicos* (2013), *O corpo descoberto: Contos eróticos*

*brasileiros de 1852 a 1922* (Cepe, 2018), *Seleção erótica de Mário de Andrade* (Ubu, 2022) e *O corpo desvelado: Contos eróticos brasileiros de 1922 a 2022* (Cepe, 2022). [elianermoraes@usp.br](mailto:elianermoraes@usp.br)

#### **Mylene Cristina Santiago**

Doutora em Educação pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Docente no Departamento de Educação, no programa de pós-graduação em Educação da Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF) e no programa de pós-graduação em Avaliação e Gestão Educacional (Caed-UFJF). [mylenesantiago87@gmail.com](mailto:mylenesantiago87@gmail.com)

#### **Emília Naura Santos Bouzada**

Mestrado em Educação. Psicopedagoga clínico e especialista em Saúde Mental na Infância e Adolescência, ligado ao Grupo de Investigação Psicanalítica, Educação e Inclusão da Faculdade de Educação da Universidade Federal Fluminense (FEUFF) e ao Grupo de Investigação e Estudo sobre Geografia Infantil (GRUPEGI). [emiliabouzada@gmail.com](mailto:emiliabouzada@gmail.com)

#### **Gloria Seddom**

Psicóloga e artista visual. Doutora em Psicologia Clínica e em História Social da Cultura pela Pontifícia Universidad Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio). Professora no Instituto Brasileiro de Psicanálise (Ibrapsi), Centro de Ensino, Pesquisa e Clínica em Psicanálise (Cepcop). Membro Aderente da Escola Brasileira de Psicanálise do Rio de Janeiro (EBP-Rio; 1989-2014). Autor de artigos sobre erotismo, feminização e artes visuais, e do livro *La ética de la erótica con-*

*temporánea: La poetización de la cultura contemporánea* (2021). [gloriateddon@gmail.com](mailto:gloriateddon@gmail.com)

#### **Paula Sibilia**

Professora na Universidade Federal Fluminense (UFF), investigadora no Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) e na Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Rio de Janeiro (FAPERJ). Autora dos livros *El hombre postorgánico* (2002), *La intimidad como espectáculo* (2008) e *Redes o paredes* (2012). Licenciado em Comunicação Social e Antropologia pela Universidade de Buenos Aires (UBA). É mestre em Comunicação pela UFF e doutora em Saúde Coletiva pelo Instituto de Medicina Social da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (IMS-UERJ) e também em Comunicação e Cultura pela Escola de Comunicação da Universidade Federal do Rio de Janeiro (ECO-UFRJ). [paulasibilia@gmail.com](mailto:paulasibilia@gmail.com)

#### **Débora Tajar**

Licenciatura e doutorado em Psicologia pela Universidad de Buenos Aires (UBA). Mestrado em Ciências Sociais e Saúde pela Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales/Centro de Estudios de Estado e Sociedade (FLACSO/CEDES). Pós-doutorado em Estudos de Gênero pela Universidad de Ciencias Empresariales y Sociales (UCES). Professor Associado de Saúde Pública/Saúde Mental II e Introdução aos Estudos de Gênero (UBA). Co-fundador do Fórum de Psicanálise e Gênero da Asociación de Psicólogos de Buenos Aires (APBA), e atual membro do seu Comité Consultivo. Au-

tor de *Heridos corazones* (2009) e *Psicoanálisis para todos: Por una clínica pospatriarcal, posheteronormativa y poscolonial* (2020). [debora.tajer@gmail.com](mailto:debora.tajer@gmail.com)

#### **Gladis Mabel Tripcevich**

##### **Piovano**

Licenciada em Psicologia. Mestrado em Psicanálise. Doutora em Psicologia pela Universidad del Salvador (USAL). Membro titular em função didática da Asociación Psicoanalítica Argentina (APA). Membro da Rede Ibero-Americana, Unidade de Bioética Argentina - Universidade de Haifa. Membro do Fórum Internacional de Professores. Membro de Direito e Ética, Universidade de Haifa. Ex-coordenadora da equipa de adultos da Liga Israelita. [gma-belt@hotmail.com](mailto:gma-belt@hotmail.com)

#### **André Luiz A. Vale**

Psicólogo. Doutorado em Teoria Psicanalítica pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), com prática de doutoramento na Universidade Paris X, Nanterre, França. Professor do curso de Psicologia na Universidade Estácio de Sá (UNESA). Membro provisório da Sociedade Brasileira de Psicanálise do Rio de Janeiro (SBPRJ), em formação clínica desde 2018. [alavale88@gmail.com](mailto:alavale88@gmail.com)

#### **Analía Wald**

Doutorado em Psicologia pela Universidad de Buenos Aires (UBA). Membro da Asociación Psicoanalítica Argentina (APA). Especialista em crianças e adolescentes. Professora investigadora e diretora de um programa clínico na Faculdade de

Psicologia da UBA. [awald1963@gmail.com](mailto:awald1963@gmail.com)

#### **Raúl Yafar**

Médico, psicanalista, professor, escritor. Especialista em psiquiatria infantil; trabalho presencial e online. Dezenas de livros publicados sobre temas psicanalíticos, científicos e filosóficos; três coleções de poesia e um livro de crônicas. Centenas de artigos em vários meios de comunicação e jornais. Supervisor de equipes de psicopatologia na Argentina. [ryafar@hotmail.com](mailto:ryafar@hotmail.com)

#### **Raquel Zonis Zukerfeld**

Membro fundador do Instituto Psicosomático de Buenos Aires. Membro fundador do Instituto Argentino de Psiconeuroimunoendocrinología. Professora de Psicofisiologia, Universidade Maimonides. Professora convidada do Mestrado em Psicooncologia, Universidade de Favalaro. Vencedora do Prémio Fepal (2002 e 2016) e do Prémio Psicanálise e Liberdade (2016 e 2022). [raquelzonis@gmail.com](mailto:raquelzonis@gmail.com)

#### **Rubén Zukerfeld**

Membro fundador da Sociedad Argentina de Psicoanálisis (SAP). Membro efetivo da Asociación Psicoanalítica Argentina (APA). Professor emérito do Doutorado em Psicologia e do Mestrado em Psicanálise na Universidad del Salvador-APA. Vencedor do Prémio Fepal (2002 e 2016) e do Prémio Psicanálise e Liberdade (2016 e 2022). [rubenzukerfeld@gmail.com](mailto:rubenzukerfeld@gmail.com)

## Orientações aos autores

*Calibán* é a publicação oficial da Federação Psicanalítica da América Latina (Fepal), organização vinculada à Associação Psicanalítica Internacional (IPA). Vem sendo editada de forma regular desde 1994, antes sob o título *Revista Latino-Americana de Psicanálise*.

Sua proposta editorial tem o objetivo de propiciar a difusão e o desenvolvimento do pensamento psicanalítico latino-americano em sua especificidade, bem como promover o diálogo com a psicanálise de outras latitudes. Procura estimular a reflexão e a discussão através da inserção das questões pertinentes à psicanálise nos contextos científico, cultural, social e político contemporâneos. Sua periodicidade é semestral.

Cada número incluirá em seu conteúdo artigos em formato de ensaio, artigo científico, entrevista, resenha ou outros que os editores considerarem pertinentes. A publicação de artigos em *Calibán* não reflete o pensamento dos editores ou sua concordância com os conceitos emitidos, sendo de exclusiva responsabilidade de cada autor ou entrevistado as opiniões constantes em cada um dos trabalhos ou entrevistas publicados na revista.

1. Os trabalhos a serem publicados em Argumentos deverão ser inéditos.

No entanto, se os editores os considerarem de especial interesse, trabalhos que já tenham sido publicados ou apresentados em congressos, mesas-redondas etc. poderão ser editados, com a especificação do local e da data originária de exposição.

2. Caso o trabalho inclua material clínico, o autor tomará as mais estritas medidas para preservar a identidade dos pacientes, sendo de sua exclusiva responsabilidade o cumprimento dos procedimentos para alcançar esse fim ou para obter o consentimento correspondente.

3. Os trabalhos apresentados serão objeto de uma avaliação independente com características do método “duplo-cego”, feita por pelo menos dois pareceristas do Comitê de Pareceristas da revista, que poderão fazer recomendações voltadas à eventual publicação do artigo. A avaliação será feita com base em critérios parametrizados, e a resultante aceitação, rejeição ou o pedido de alterações ou ampliações do trabalho constitui a tarefa dos pareceristas da revista, que remeterão suas sugestões à Equipe Editorial. Os editores definirão, em função da pertinência temática e das possibilidades da revista, a oportunidade da publicação. A equipe editorial se reserva o direito de não tornar públicas as avaliações dos trabalhos recebidos, assim como cabe à equipe editorial a decisão final acerca da publicação ou não de um trabalho, a partir de uma análise criteriosa das avaliações.

4. Os trabalhos deverão estar redigidos em espanhol ou em português. Em casos específicos, poderão ser publicados trabalhos originais em outros idiomas.

5. Deverão ser enviados por e-mail aos endereços eletrônicos [revistacaliban.rlp@gmail.com](mailto:revistacaliban.rlp@gmail.com), [editorescaliban@gmail.com](mailto:editorescaliban@gmail.com) em duas versões:

- A) Artigo original com nome do autor, instituição à qual pertence, endereço eletrônico (no rodapé da primeira página) e breve descrição curricular de 45 palavras.
- B) Uma versão anônima com pseudônimo e sem menções bibliográficas que permitam eventualmente identificar o autor. Deverão ser eliminadas as referências nas propriedades do arquivo digital que identifiquem o autor.

Ambas versões deverão ter o seguinte formato: documento Word, folha A4, fonte Times New Roman, tamanho 12, entrelinha dupla. Nenhuma das versões deverá exceder 6.500 palavras. Seções específicas da revista poderão incluir um número menor de palavras.

6. A bibliografia, que não será considerada na extensão máxima de palavras permitida, deverá ser apenas a imprescindível e ajustar-se às referências explicitadas no texto. Todos os dados de referência das publicações citadas serão incluídos, com especial cuidado de esclarecer quando se trata de citações de outros autores e de que sejam fiéis ao texto original. A bibliografia e as citações bibliográficas se ajustarão às normas internacionais da American Psychological Association, disponíveis em <https://normas-apa.org/wp-content/uploads/Guia-Normas-APA-7ma-edicion.pdf>.

7. Também se anexará um resumo na língua original do artigo, redigido em terceira pessoa e de aproximadamente 100 palavras, junto à sua tradução para o inglês.

8. Deverão ser acrescentadas, na língua original do artigo e em inglês, palavras-chave do Tesouro de Psicanálise da Asociación Psicoanalítica Argentina, disponível para consulta em <https://www.apa.org.ar/Media/Files/alfabeticosimple>.

9. Caso o trabalho seja aceito para publicação, o autor deverá assinar um formulário de autorização mediante o qual cede legalmente seus direitos. Pela mencionada cessão, ficará proibida a reprodução escrita, impressa ou eletrônica do trabalho sem autorização expressa e por escrito dos editores.

Equipe Editorial. Os editores definirão, em função da pertinência temática e das possibilidades da revista, a oportunidade da publicação. A equipe editorial se reserva o direito de não tornar públicas as avaliações dos trabalhos recebidos, assim como cabe à equipe editorial a decisão final acerca da publicação ou não de um trabalho, a partir de uma análise criteriosa das avaliações.





*Editorial: Deslizes de eros*

**Argumentos:** *Erótica*

**O Estrangeiro**

**Vórtice:** *LGBTQIAPN+*

*Incidente:* **Incluíde a linguagem?**

**Dossiê:** *Ao revés*

**Textual:** *Sophie Calle*

*Leonardo Sbaraglia*

**Clássica e Moderna**

*Fora de Campo*

**Bitácula**



**Calibán**

Revista Latino-Americana  
de Psicanálise