

CADERNOS DE PSICANÁLISE - SPCRJ
SOCIEDADE DE PSICANÁLISE DA CIDADE DO RIO DE JANEIRO

**O NARCISISMO
REVISTADO**

v.1, n. 1 (1982). Rio de Janeiro: SPCRJ, 1982 - v. 32, n 36, 2024.

O narcisismo revisitado

SPCRJ – Sociedade de Psicanálise da Cidade do Rio de Janeiro

CNPJ 42.132.233/0001-98

Rua Barão de Ipanema 56 /801 – Copacabana – Rio de Janeiro/RJ

Cep: 22050-031 – Tel./Fax (21) 2239-9848 / 2512-2265

secretaria@spcrj.org.br; www.spcrj.org.br

Biblioteca: biblio@spcrj.org.

Cadernos de Psicanálise / Sociedade de Psicanálise da Cidade do Rio de Janeiro -
v. 1, n. 1 (1982). – Rio de Janeiro: SPCRJ, 1982 – v. 32, n. 36, 2024.

Anual

O título não foi editado em: 1989, 1993, 1997, 2016, 2017, 2018, 2019, 2020, 2021, 2022.

ISSN 0103-4251

1. Psicanálise – Periódicos. I. Sociedade de Psicanálise da Cidade do Rio de Janeiro.

CDU 159.964.2 (05)

Revisão técnica: Bibliotecária: Ediléia C. Félix – CRB7.6433

Revisão de texto: Hanny Saraiva Ferreira

Diagramação: Matheus Soares Conceição

Editora do volume: Sílvia Fernandes

Co-editora: Johanna Gondar Hildenbrand

Comissão de publicação: Johanna Gondar Hildenbran e Marilúcia Carneiro Rodrigues

Periódico indexado nas bases de dados:

Diadorim – (www.diadorim.ibict.br)

Avaliação CAPES – (Triênio – 2017-2020): Qualis B1 - Psicologia

NOTA DA COMISSÃO EDITORIAL: A SPCRJ reconhece a importância de manter sua revista indexada nas bases de dados, bem como a necessidade de divulgação ampla do conhecimento. No entanto, é sua filosofia editorial preservar, promover e manter o diálogo analítico para um vivo exercício da Psicanálise. Assim a matéria publicada somente será disponibilizada em mídia eletrônica, no todo ou em parte, quando não comprometer o material clínico – matéria prima da construção teórico-técnica da Psicanálise - e mediante autorização expressa específica dos autores dos artigos publicados.

Sumário

Editorial - Sílvia Fernandes	1
Narcisismo, identidade reconhecimento: desafios da subjetividade hoje - Benilton Bezerra Jr.	3
Narcisismo ao vivo e a cores - Paulo Junqueira	23
O Narcisismo em Lacan - Regina Landim	32
Narcisismo em Ferenczi: Introjeção, paradoxo narcísico e descentramento narcísico - Alexandre Jordão.....	42
Antinarciso: nunca fomos indivíduos - Rodrigo Ventura.....	51
O narcisismo revisitado: triunfos e fracassos na transmissão entre gerações - Julieta Jerusalinsky	63
O estranho através dos espelhos - Patrícia Saceanu	77
O narcisismo revisitado: o que sobrou do narcisismo - Suelena Werneck.....	88
Artigos	
Humor e racismo brasileiro: para além do narcisismo das pequenas diferenças - Johanna Gondar Hildenbrand	107
Entre a neurose e a psicose num contexto perverso - Carolina Matheus	115
Um amor incômodo: ambivalência e narcisismo na experiência materna - Isabela Medina.....	121
Psicanálise e colonialidade – narcisismo e aniquilamento subjetivo - Jô Gondar.....	141
Encontros clínicos	
Do Outro ao “alguns outros”: um percurso lacaniano - Ondina Machado.....	157
A direção da análise em tempos de psiquiatrização da angústia - Luciano Elia	168
Colcha de retalhos	
A presença - Maria Antônia Pereira Monteiro.....	179
Mosaico - Marcia Wanderley.....	181
Resenha	
Freud no século XXI: volume I: o que é psicanálise? - Sergio Andraus.....	183

Editorial

Sílvia Fernandes¹

Desde sua origem mitológica até sua formalização como conceito psicanalítico, o narcisismo tem sido uma chave fundamental para compreender a constituição do sujeito e suas relações com o mundo. Se, no mito de Narciso, encontramos a imagem de um amor voltado exclusivamente para si mesmo, a psicanálise ampliou esse entendimento, mostrando que o narcisismo como um fenômeno subjetivo constitui-se como um eixo central da formação do eu e de sua inserção na cultura.

Freud, em sua obra seminal *Introdução ao Narcisismo* (1914), inaugura uma revolução conceitual ao situar o narcisismo como uma etapa estruturante do psiquismo, distinguindo o narcisismo primário, necessário à constituição do ego, do narcisismo secundário, que pode levar ao investimento excessivo no próprio eu, fragilizando o exercício da alteridade. Essa formulação abre caminho para reflexões sobre como o narcisismo se articula com o “amor de si”. Para Freud, o amor está sempre atravessado pelo narcisismo, seja no investimento na própria imagem idealizada, seja no desejo de encontrar no outro um reflexo de si.

Temos presenciado um cenário em que o narcisismo é frequentemente evocado para descrever fenômenos subjetivos, sociais e culturais, muitas vezes reduzido à ideia já estabelecida no senso comum de egoísmo exacerbado e autocentramento do sujeito. No entanto, a complexidade do conceito desafia e convoca permanentemente a psicanálise. Em tempos marcados pela hiperexposição da imagem como selo da existência, pela busca incessante por validação e pelo esvaziamento dos laços subjetivos, a psicanálise pode contribuir para diferenciar o narcisismo estrutural – inerente à constituição do eu – dos impasses que ele pode gerar na relação do sujeito consigo e com as dinâmicas sociais.

Nos dias 18 e 19 de outubro de 2024, realizamos a **XXVII Jornada de Psicanálise** cujo tema, *O Narcisismo Revisitado*, suscitou debates profundos e instigantes. Esta edição dos **Cadernos de Psicanálise** tem como objetivo expandir essas reflexões, reunindo contribuições teóricas e clínicas que exploram as múltiplas interseções do narcisismo.

¹ Mestre e Doutora em Ciências Sociais (PPCIS-UERJ), Membro Associado da SPCRJ, Professora Titular da UFRRJ.

Alguns dos textos aqui apresentados foram originalmente expostos durante a Jornada² e aprofundados para a publicação. Além disso, esta edição conta com artigos submetidos em fluxo contínuo, fragmentos reflexivos escritos por membros da **SPCRJ** na seção *Colcha de Retalhos*, produções oriundas dos nossos **Encontros Clínicos**, bem como a resenha de uma obra recente. Os palestrantes e autores convidados enriqueceram o campo da psicanálise ao iluminar e questionar o conceito de narcisismo, estabelecendo diálogos com outras áreas do conhecimento.

Que este debate continue a produzir novas leituras sobre os desafios da subjetividade contemporânea, permitindo-nos revisitar e ressignificar as múltiplas faces do narcisismo no mundo atual.

² Foi uma opção editorial deste volume manter o estilo de palestra de alguns textos sem incluir necessariamente as referências bibliográficas.

Narcisismo, identidade reconhecimento: desafios da subjetividade hoje

Narcissism, identity and recognition: challenges of subjectivity today

Benilton Bezerra Jr.³

Resumo: O artigo analisa o narcisismo desde as origens mitológicas do conceito até a teorização de Freud, destacando sua dualidade como força estruturante e alienante. Ao examinar a relação entre narcisismo, identidade e reconhecimento, aponta como o neoliberalismo intensifica aspectos narcísicos da formação identitária, que se expressam no debate contemporâneo que opõe identidade (ferramenta de reconhecimento) e identitarismo (fechamento narcísico), e conclui enfatizando a necessidade de a psicanálise reconhecer seus vieses históricos para articular subjetividades plurais em contextos de opressão estrutural.

Palavras-chave: Narcisismo, identidade, reconhecimento

Abstract: The article examines narcissism from its mythological origins to Freud's theorization, highlighting its dual nature as both a structuring and alienating force. By exploring the relationship among narcissism, identity, and recognition, it argues that neoliberalism intensifies narcissistic aspects of identity formation, which manifest in contemporary debates contrasting identity (as a tool for recognition) and identitarianism (as narcissistic self-enclosure). It concludes by emphasizing the need for psychoanalysis to acknowledge its historical biases in order to articulate plural subjectivities within contexts of structural oppression.

Keywords: Narcissism; Identity; Recognition

Do mito ao conceito

O tema do narcisismo tem uma longa história que precede e transcende sua formalização teórica por Freud. Reflexões sobre o amor de si estão presentes de forma dispersa no pensamento ocidental desde a Antiguidade Clássica. Suas raízes remontam ao mito de Narciso, narrado por Ovídio nas *Metamorfoses*, no século I d.C., em que já delineiam os elementos essenciais que foram posteriormente elaborados pela psicanálise: o amor a si mesmo, a relação especular e a impossibilidade do reconhecimento da

³ Psicanalista, psiquiatra, membro do Círculo Psicanalítico do Rio de Janeiro.

alteridade. A própria estrutura do mito, ao articular amor, imagem e morte, já prenuncia a complexidade que o conceito viria a adquirir na teoria psicanalítica.

Na filosofia grega, encontramos discussões sofisticadas sobre a *philautía* (amor de si), como em Plotino, nas *Enéadas* (270 d.C.), em que ele adverte para o risco de a alma se voltar em demasia para si mesma, perdendo assim sua conexão com o Uno. Esse receio quanto aos perigos do amor-próprio excessivo renasce na literatura medieval, pois Dante, em sua *Divina Comédia* (século XIV)), o situa entre os pecados primordiais. No Renascimento coube a Montaigne (1580) explorar, em seus *Ensaio*s, as sutis e complicadas relações entre autoconhecimento e amor-próprio.

No século XVIII, Rousseau, em seu *Discurso sobre a origem da desigualdade* (1755) estabelece a crucial distinção entre *amour de soi* (amor de si, voltado à autopreservação) e *amour-propre* (amor-próprio, relacionado à vaidade e busca de reconhecimento social). Esta distinção, essencial ao pensamento moderno sobre a subjetividade, antecipa aspectos de grande relevância para a futura teorização freudiana, sobretudo no que diz respeito à demarcação entre as facetas constitutivas e patológicas do amor a si mesmo.

Um dos clássicos da literatura do século XIX é *O Retrato de Dorian Gray* (1890), no qual Oscar Wilde explora, de maneira magistral, a dialética entre o amor pela própria imagem e a autodestruição, tema que se mostrou fundamental para a posterior compreensão psicanalítica do narcisismo patológico. André Gide, por sua vez, em seu *Tratado do Narciso* (1891), propõe uma interpretação simbólica que influenciaria profundamente o pensamento subsequente sobre o tema, sobretudo em sua relação com questões estéticas e existenciais.

Uma primeira grande inflexão nessa história acontece quando o narcisismo deixa de ser apenas uma figura literária ou mitológica e se converte em conceito clínico, algo que só se consolida no final do século XIX. Nesse período, Alfred Binet, por meio de seus trabalhos pioneiros sobre fetichismo, e Havelock Ellis, ao introduzir em 1898 a expressão *narcissus-like* (de natureza narcísica) na literatura psicológica, estabelecem a ponte inicial entre o mito clássico e a observação clínica. Em 1899, Paul Näcke dá o passo decisivo ao cunhar o termo “Narcismus” como categoria diagnóstica específica, descrevendo-o como uma perversão sexual na qual o próprio corpo é tomado como objeto sexual exclusivo.

A verdadeira reviravolta conceitual, no entanto, acontece com Freud, que transforma o narcisismo de mera categoria diagnóstica descritiva em conceito metapsicológico fundamental. Seu mérito não está em ter “descoberto” o narcisismo, mas em tê-lo articulado a uma teoria abrangente do aparelho psíquico e do desenvolvimento libidinal – um processo que se desenvolve gradualmente em sua obra. Começando com *Três Ensaio sobre a Teoria da Sexualidade* (1905), onde aborda o autoerotismo como momento inicial do desenvolvimento psicosexual, passando pelo caso Schreber (1911), onde observa o fenômeno do reinvestimento maciço da libido no eu, até chegar à sua formulação sistemática em *Introdução ao Narcisismo* (1914) e às reflexões sobre o “narcisismo das pequenas diferenças” a partir de 1918 (em *O tabu da virgindade*), Freud delineia um quadro teórico que supera a simples descrição clínica.

No texto fundamental de 1914, Freud realiza quatro movimentos teóricos cruciais que revolucionaram a compreensão do fenômeno. Primeiro, situa o narcisismo como fase normal do desenvolvimento psicosexual, introduzindo a ideia de narcisismo primário como estágio necessário entre o autoerotismo inicial e o amor objetual. Segundo, articula-o à teoria da libido por meio da distinção fundamental entre libido do ego e libido objetual, permitindo compreender o narcisismo como processo econômico de investimento psíquico. Terceiro, vincula-o à formação do ego ideal e do ideal do ego, estabelecendo assim sua conexão com os processos identificatórios e com a constituição das instâncias psíquicas. Quarto, demonstra seu papel crucial na vida amorosa, na autoestima e na formação dos ideais culturais.

Esses movimentos conceituais imprimiram mudanças profundas na maneira de se abordar o narcisismo, que deixa de ser um desvio para tornar-se *condição estrutural*: todos carregamos marcas desse investimento libidinal no eu, que sustenta a autoestima e orienta nosso contato com a realidade. A emergência do conceito tem um impacto profundo e duradouro na teorização freudiana, pois acaba revelando um entrelaçamento fundamental entre o sexual e a autoconservação que não tinha lugar na primeira formulação do dualismo pulsional. Esta é uma das razões que levarão Freud a reformular sua teoria das pulsões (Freud, 1920), com advento do segundo dualismo pulsional, no qual o narcisismo se torna um conceito ainda mais complexo ao ser situado na interseção entre Eros e Thanatos: enquanto expressão de Eros, o narcisismo contribui para a

integração psíquica; já em sua forma regressiva, pode aliar-se a Thanatos, manifestando-se como recusa ao mundo externo.

A originalidade da concepção freudiana reside, então, em ter convertido um fenômeno antes associado a julgamentos morais ou a quadros patológicos em um eixo central da teoria, capaz de explicar tanto a formação do sujeito quanto seus impasses. Enquanto a literatura o entendia como uma tragédia pessoal, e a filosofia o analisava como uma questão ética, Freud fez do narcisismo um *princípio explicativo* da subjetividade. Sua teoria não ignora as raízes históricas do conceito, mas as integra: o narcisismo é herdeiro do mítico Narciso e, ao mesmo tempo, uma chave para investigar as complexas relações entre subjetividade, alteridade e cultura – perspectiva que se mostra particularmente fértil para pensar os desafios da subjetividade contemporânea, marcada por novas formas de sofrimento psíquico e por transformações significativas nas modalidades de constituição e expressão do eu.

O narcisismo exhibe, portanto, uma dualidade intrínseca, uma tensão paradoxal no desenvolvimento psíquico. Se, por um lado, atua como força essencial na constituição e coesão do eu, alinhando-se ao movimento integrador de Eros, por outro pode manifestar-se como fonte de estagnação e enclausuramento, aproximando-se da tendência entrópica da pulsão de morte.

Em termos metapsicológicos, portanto, opera como força ao mesmo tempo estruturante e potencialmente alienante. No processo de formação do eu, ele comparece inicialmente como fator de integração, possibilitando a constituição de uma imagem coesa de si, algo que Lacan descreveu em seu estádio do espelho. Essa etapa inaugural da identidade é essencialmente narcísica: o eu se forja através de uma identificação com uma imagem que, embora externa, passa a ser vivida como própria. No entanto, esta operação fundadora carrega consigo uma ambivalência constitutiva, pois a mesma imagem que unifica o eu também estabelece uma alienação primordial – o eu se forma a partir da exterioridade, em uma operação que reconhecimento e desconhecimento se entrelaçam. Jessica Benjamin (1988) oferece uma releitura crucial desta dinâmica. Para ela, o desenvolvimento psíquico envolve uma tensão permanente entre afirmação de si e reconhecimento do outro. O narcisismo emerge desta dialética: necessário para constituir um senso de *self*, torna-se problemático quando nega a alteridade indispensável ao próprio reconhecimento. Esta perspectiva intersubjetiva permite compreender como

identificações narcísicas podem tanto facilitar quanto obstruir o desenvolvimento psíquico. Axel Honneth (2009), por sua vez, dialogando com a psicanálise, amplia esta compreensão para o campo social. As lutas por reconhecimento, centrais nas sociedades contemporâneas, revelam como identidades se constituem através de conflitos que são simultaneamente psíquicos e políticos. O narcisismo aparece aqui não apenas como disposição individual, mas como estrutura social que media relações de poder e dominação.

Se, por um lado, a identificação constitui o mecanismo psíquico através do qual o sujeito se constitui, apropriando-se de traços do outro para formar sua própria identidade, por outro, o narcisismo intervém como força que tanto pode impulsionar quanto entravar esse processo, chegando a cristalizá-lo em formas rígidas de fechamento. No cenário atual, marcado pela fragilização dos laços sociais e pela exacerbação do individualismo, observa-se uma intensificação do investimento narcísico que tende a enrijecer as identificações em identidades rígidas e autorreferentes, fechadas em si mesmas. Inevitavelmente, esse fenômeno resulta em um paradoxo: quanto mais o sujeito busca afirmar sua singularidade através de um enclausuramento narcísico, mais acaba se alienando em identificações massificadas que prometem um sentimento ilusório de completude e pertencimento (Lasch, 1983; Costa, 1986).

Desde suas origens, a psicanálise se afirmou como uma crítica veemente à ideia de identidade, colocando em xeque qualquer perspectiva que almejasse uma estabilidade ou coerência plena do eu. Ao propor uma radical subversão do sujeito cartesiano – supostamente soberano em relação a si mesmo e ao revelar a existência do inconsciente, a teoria freudiana instaura um descentramento radical, no qual a ilusão de um eu perfeitamente integrado se vê abalada pela descoberta de forças psíquicas que escapam ao controle e à consciência.

Nessa ótica, a identidade aparece como uma construção fundamentalmente alienante e narcísica, sempre permeada pela dinâmica inconsciente e pelas pulsões. Ela se produz por meio de sucessivas identificações, numa dialética complexa entre eu e outro que nunca se resolve completamente. O aparelho conceitual psicanalítico enfatiza o caráter provisório e instável destas construções identitárias, ilustrado pela dialética entre Eu ideal e Ideal do Eu, cuja dinâmica marca um movimento incessante de estabilizações sempre temporárias, em que o sujeito busca corresponder ora a uma imagem idealizada

de completude (Eu ideal), ora se volta para valores e normas que internaliza ao longo de sua história (Ideal do Eu).

Dessa perspectiva, o sujeito não é uma substância acabada, mas sim um efeito dinâmico dessas múltiplas identificações – efeito que, na prática, nunca se cristaliza de forma definitiva, pois o processo identificatório é contínuo e está sempre sujeito a reorganizações. A identidade constitui assim uma ficção necessária à ação no mundo, um constructo imaginário que permite ao eu organizar sua experiência e sustentar uma imagem minimamente coerente de si, mas que, a rigor, não possui qualquer fundamento estável ou garantia de verdade. Trata-se, essencialmente, de um “projeto identificatório”, com diz Aulagnier (1979).

O sujeito universal e suas marcas históricas

Mas até aqui estamos falando de conceitos do arsenal teórico da psicanálise – sujeito, inconsciente, identidade, identificações – que pretendem descrever dimensões universais da condição humana, para além de suas expressões particulares (as formas subjetivas histórico-culturais) ou singulares (trajetórias idiossincráticas individuais). Esta aspiração à universalidade, contudo, enfrenta hoje questionamentos significativos.

Os movimentos identitários contemporâneos, especialmente aqueles ligados às questões raciais e de gênero, evidenciam como a suposta neutralidade da teoria psicanalítica frequentemente acaba naturalizando como universais o que na verdade são características históricas específicas do homem branco europeu. Esta crítica, desenvolvida por autores como bell hooks (2019), Grada Kilomba (2019), e Paul Preciado (2022), entre muitos outros, argumenta que a suposta neutralidade da teoria psicanalítica mascara no fundo pressupostos culturais e históricos nela incrustados que acabam normalizando experiências particulares como se fossem universais, ao mesmo tempo em que camuflam os mecanismos de poder material e simbólico que sustentam a reprodução dessa hierarquia.

A questão do Édipo exemplifica esse problema. Autores como Lélia Gonzalez (2020), Neusa Santos Souza (1983), Dias & Canavez (2022) evidenciam como a lente teórica oferecida pelo complexo de Édipo não dá conta, de forma adequada, da complexidade da experiência psíquica de sujeitos racializados, cujas relações familiares foram profundamente impactadas pela escravidão e pelo colonialismo, ilustrando a

importância da exploração do que Frantz Fanon (2020) chamou de aspectos *sociogênicos* na constituição e gestão da vida psíquica.

Assim, a crença inabalável de psicanalistas na validade universal de suas proposições frequentemente obscurece o fato de que a própria concepção de sujeito universal carrega marcas históricas e sociais específicas. Sueli Carneiro (2023), por exemplo, tem insistentemente argumentado que a não consideração do dispositivo da raça na teoria psicanalítica resulta em um silenciamento significativo acerca das consequências simbólicas da marcação racial – com todos os efeitos que isso produz, tanto no pensamento quanto na clínica que se fundam na psicanálise. Hipostasiar o conceito de sujeito na figura do homem branco heterossexual europeu revela não apenas um ponto cego crucial da teoria, mas também a participação inadvertida da psicanálise nos processos de exclusão e invisibilização que caracterizam a modernidade ocidental.

Os trabalhos de Piera Aulagnier (1979; 1985) sobre o pacto narcísico e suas vicissitudes, assim como as contribuições de Cida Bento (2022) sobre a branquitude como barreira ao projeto identitário do não branco, mostram a necessidade urgente de repensarmos a dinâmica narcisismo-alteridade considerando os efeitos do racismo estrutural. Esta reconsideração não implica abandonar a crítica psicanalítica à identidade, mas sim complexificá-la, reconhecendo, por exemplo, que em determinados contextos históricos e políticos, a afirmação identitária pode operar como momento necessário de um processo mais amplo de emancipação subjetiva e social.

Desse modo, a crítica ao universalismo psicanalítico não visa descartar a teoria, mas expandir seus horizontes. Como argumenta Isildinha Baptista Nogueira (2021), é necessário reconhecer como o racismo estrutural e o patriarcado moldam não apenas relações sociais, mas também a própria constituição psíquica dos sujeitos – de todos sujeitos que se constroem e vivem em uma sociedade que tem no racismo uma marca fundacional. Esta perspectiva exige da psicanálise um movimento de autocrítica que reconheça seus vieses históricos e incorpore as contribuições dos estudos decoloniais e feministas para compreender a formação da subjetividade em contextos marcados por opressões estruturais. O que se exige dela é uma postura simultaneamente crítica e autocrítica, capaz de manter sua potência interpretativa enquanto reconhece seus próprios limites e pontos cegos.

Racialização como estratégia antirracista

Raça, todos sabemos, não é uma realidade biológica, mas um construto social. Porém, numa perspectiva antirracista, *racializar* tanto o negro quanto o branco constitui um passo decisivo para desconstruir a estrutura de poder colonial que naturaliza a branquitude como norma universal. Trata-se de um movimento necessário para que o racismo seja efetivamente enfrentado não como um problema de negros, ou indígenas, mas como uma questão que envolve todas as pessoas que se formam como sujeitos numa sociedade marcada por hierarquias raciais. Como diz Fanon em *Pele Negra, Máscaras Brancas* (2020), a racialização do negro tem raízes históricas na opressão colonial, associando sua existência a estereótipos de inferioridade. Ainda assim, Fanon prevê que, em algum momento, a própria ideia de “raça” precisará ser superada como critério de estratificação política, econômica ou moral. Nesse processo, entretanto, reconhecer a branquitude como categoria racializada — em vez de “invisível” ou “neutra” — torna explícito seu papel decisivo na manutenção de privilégios e na reprodução do racismo estrutural. Grada Kilomba (2019), reforça essa tese ao sustentar que nomear a branquitude como construção política expõe sua lógica violentamente hierárquica, desmascarando a ilusão de que ser branco é simplesmente não ter raça.

Desse modo, o ato de, simultaneamente, racializar o negro e o branco, funciona como instrumento analítico e estratégico. Para Sueli Carneiro, desnaturalizar a branquitude questiona sua pretensão de encarnar a universalidade, enquanto, na perspectiva de Neusa Santos Souza (1983), a reivindicação da identidade negra ressignifica a racialização imposta, convertendo-a em ferramenta de resistência e busca por reconhecimento.

Racializar o branco significa propor que ele se reconheça como um sujeito inserido num sistema de privilégios, assumindo responsabilidade histórica frente a ele. Esse passo, conforme aponta Cida Bento, é imprescindível para romper a cumplicidade silenciosa com o racismo, deixando claro como a subalternização do negro e a invisibilidade do branco constituem duas faces de uma mesma engrenagem colonial. Dessa forma, o objetivo de uma estratégia como essa não é inverter hierarquias, mas desmontá-las. Não se trata de essencializar a identidade negra, branca, indígena ou qualquer outra, mas de reconhecer como a marca racial impacta a constituição subjetiva. É exatamente nesse sentido que se compreende o que Cida Bento chama de “pacto

narcísico da branquitude”: um acordo tácito que protege e legitima os privilégios brancos. A racialização, nesse contexto, não é um ponto de chegada, mas um ponto de partida, recurso tático rumo a relações raciais de fato igualitárias.

Esta é uma formação muito próxima da de Fanon, para quem a internalização do olhar colonial pelo negro produz uma forma específica de alienação: o sujeito negro passa a ver-se através do olhar branco, estabelecendo uma relação de exterioridade consigo mesmo. No entanto, Fanon não vê essa identidade racializada apenas como prisão: ela pode funcionar como momento necessário no processo de descolonização. Seu antirracismo representa uma posição dialética: reconhece a necessidade estratégica da afirmação identitária negra como resistência ao racismo, mas a compreende como etapa transitória rumo a uma humanidade efetivamente descolonizada. Esta perspectiva encontra ressonâncias contemporâneas no trabalho de Judith Butler (2003) sobre a performatividade: as identidades, sendo performances contingentes, podem ser exploradas de forma subversiva, desestabilizando normas opressivas.

Nesse cenário, ao levar em conta essas abordagens, a psicanálise se posiciona não apenas como crítica à identidade, mas como um arcabouço teórico capaz de ressignificá-la como processo de emancipação. Ao enfatizar o caráter **inerentemente fluido e inconcluso** das identificações, ela revela como afirmações identitárias podem funcionar como **atos estratégicos** – necessários para resistir a opressões, mas não aprisionados em essencialismos estáticos. A teoria psicanalítica, ao desvendar a dinâmica entre narcisismo e alteridade, demonstra que é possível sustentar identidades provisórias sem sucumbir à lógica do fechamento autorreferente, que paralisa o sujeito em fantasias de completude. Assim, reconhece-se que a identidade, ainda que transitória, pode ser um **campo de ação política**: um espaço onde o sujeito negocia sua existência sem se render à rigidez narcísica ou à alienação irrefletida, mantendo-se aberto à transformação e ao diálogo com o outro.

Narcisismo e identidade no contexto contemporâneo

Ocorre que a cultura contemporânea, marcada pelo declínio do simbólico e das grandes narrativas e pela fragilização dos laços sociais, intensifica a dimensão narcísica da identidade. O neoliberalismo, com sua ênfase no desempenho individual e na autossuficiência, promove a ideia de eu empreendedor que deve constantemente otimizar-se e superar-se. Como aponta Byung-Chul Han, esta “sociedade do desempenho” produz

um narcisismo paradoxal: quanto mais o sujeito é impelido a ser autônomo e autossuficiente, mais dependente se torna do reconhecimento externo, medido em métricas de sucesso, *likes* e seguidores. A identidade torna-se assim um projeto individual de otimização constante, onde o outro aparece principalmente como espelho ou rival.

De uma forma que não chega a ser surpreendente, as questões identitárias, legítimas em sua origem como demandas de reconhecimento de grupos historicamente excluídos, são frequentemente capturadas pela lógica do consumo e do espetáculo. A identidade, que na teoria psicanalítica aparece como processo sempre inacabado de identificações, tende a se cristalizar em rótulos e categorias fixas, oferecidas como produtos no mercado da diferença (além de um refúgio estável num ambiente social marcado pela precariedade e fluidez de instâncias simbólicas). Este cenário complexo, onde demandas legítimas de reconhecimento se misturam com a mercantilização da identidade, exige da psicanálise uma reflexão crítica que, sublinhando a importância política das lutas identitárias, possa apontar os riscos de um fechamento narcísico da identidade que, paradoxalmente, pode reforçar as mesmas estruturas de dominação que pretendem combater.

A identidade, no neoliberalismo contemporâneo, opera como um campo de tensão paradoxal: instrumento de resistência e mecanismo de captura. Esse paradoxo revela uma dialética sutil entre reconhecimento e subjugação, onde a luta por visibilidade colide com a lógica de mercado que transforma diferenças em mercadorias. O neoliberalismo, mais que um projeto econômico, revela-se uma tecnologia de subjetivação, como apontam Foucault (2008), Safatle *et al.* (2021), Douglas Barros (2019), capaz de incitar a proliferação de identidades – desde que permaneçam confinadas a uma gramática de consumo e autogestão individualista. Ao promover a ideologia do *self-made individual*, ele converte identidades coletivas – raça, gênero, sexualidade – em marcas a serem geridas, consumidas e performatizadas. Wendy Brown (2015) descreve esse processo como a transformação de “reivindicações por justiça” em “demandas por reconhecimento de nicho”. O movimento LGBTQ+, por exemplo, originalmente vinculado à luta contra violências estruturais, pode ser reduzido a uma “causa pink”, esvaziado de potência política, enquanto corporações lucram com *merchandising* em Paradas do Orgulho.

Essa dinâmica é reforçada pelo que Byung-Chul Han (2017) chama de *capitalismo emocional*: a exploração da identidade como recurso afetivo. Plataformas

digitais como Instagram e TikTok incentivam usuários a *curar* suas identidades como produtos, transformando sofrimentos históricos – como o racismo – em conteúdos viralizáveis. O resultado é uma paradoxal *inclusão excludente*: grupos marginalizados ganham visibilidade, mas apenas como *avatars* em um mercado de experiências.

É desse modo, como alerta Žižek (2024), que o neoliberalismo proclama uma falsa universalidade – “todos somos únicos” – enquanto mantém intactas estruturas de exclusão. A identidade racializada, por exemplo, é celebrada como “diversidade cultural”, mas a violência policial contra corpos negros persiste. O sujeito é levado a acreditar que sua “autenticidade” basta para subverter o sistema, ignorando que, como no mito de Narciso, o reflexo no espelho é uma miragem – uma promessa de completude que nunca se realiza. Essa contradição remete à dialética hegeliana do senhor e escravo, na qual o reconhecimento só é possível em uma relação de mútua transformação. No neoliberalismo, porém, esse processo é truncado: o reconhecimento identitário opera como uma simulação, onde o Outro é tolerado desde que não questione as regras do jogo.

O “empoderamento feminino”, por exemplo, é facilmente transformado em slogan corporativo, esvaziando o potencial revolucionário do feminismo interseccional, e reduzindo a luta contra o patriarcado a “lideranças femininas” em empresas que exploram trabalhadoras. A cultura LGBTQ+, por sua vez, frequentemente oscila entre representatividade midiática (como personagens gays em séries) e o aumento de assassinatos de transgêneros no Brasil – tudo isso evidenciando a falácia do “reconhecimento sem redistribuição” (Fraser, 2004), ou seja, a negação da articulação indispensável de demandas simbólicas (reconhecimento) e demandas materiais (redistribuição), ambas dimensões inseparáveis da justiça social.

Vista deste ângulo, a identidade não é um destino, mas uma passagem. Seu potencial emancipatório reside na capacidade de articular particularidades sem se fechar nelas. A psicanálise, ao desvelar a ficcionalidade do eu, convida-nos a habitar as brechas do sistema – espaços onde identidades podem ser experimentadas não como prisões, mas como gestos provisórios em um jogo infinito de reinvenção. Como propõe Grada Kilomba (2019), descolonizar a identidade exige “desmontar o espelho” – recusar as imagens impostas pelo colonialismo e neoliberalismo para, finalmente, enxergar-se além delas. Nesse movimento, a identidade deixa de ser uma mercadoria e se transforma em

ferramenta de libertação: não mais um reflexo estático, mas um rio em fluxo contínuo, onde o desejo persiste não como demanda fixa, mas como força de transgressão.

Identidade e a querela do identitarismo

No cerne dos debates sobre identidade e política na contemporaneidade há uma distinção crucial a ser feita entre dois conceitos muitas vezes confundidos: afirmação da identidade e identitarismo. Embora se originem de uma mesma dinâmica psíquica, eles operam de maneiras muito diferentes na vida social e política. A identidade se apresenta como uma espécie de “ilusão necessária”, tal como Freud (1927) se refere ao conceito de ilusão em geral: não se trata de um erro cognitivo puro e simples, mas de um investimento desejante que sustenta a coesão do sujeito e sua inserção no mundo. Em outras palavras, a identidade fornece ao indivíduo um senso de si, uma “máscara imaginária” que viabiliza a busca de reconhecimento sem, entretanto, ignorar as diferenças que o outro encarna.

Em contrapartida, o identitarismo se manifesta quando essa ilusão necessária se cristaliza numa forma imaginária, convertida em fechamento rígido, ensejando uma ruptura ou um emperramento na mediação com o mundo. Ao invés de manter-se aberto à alteridade, em um processo identificatório em movimento, o sujeito acredita ter encontrado um objeto definitivo que dispensa intermediações ou transformações — seja ele uma identidade racial, de gênero, de classe, religiosa, étnica ou qualquer outra. Nesta configuração, o outro e a diferença são invariavelmente percebidos como ameaças à integridade do eu ou do grupo, levando a um fechamento da identidade que opera através de mecanismos como cultivo de estereótipos, racializações fixas e exclusão da diferença. A tensão entre identidade e identitarismo, por conseguinte, revela-se essencial para compreender o paradoxo contemporâneo: aquilo que deveria funcionar como um fator de reconhecimento e troca (a identidade) pode se transformar em um mecanismo que tende a reforçar a segregação (o identitarismo).

O que nasce como reivindicação por justiça e reconhecimento termina capturado pela lógica do mercado, transformando-se em simples elemento de administração. Com isso, o identitarismo, em vez de representar resistência radical, acaba servindo como engrenagem sofisticada de um sistema que lucra com a fragmentação e a competição. Freud sempre insistiu que o investimento narcísico pode levar à hostilidade diante de quem não partilha do mesmo ideal, e hoje vemos tal mecanismo na exacerbação de

identidades fechadas, alimentadas pela lógica neoliberal. O desafio contemporâneo, então, seria encontrar novos caminhos para articular diferentes grupos, superando tanto a fragmentação identitária quanto o universalismo abstrato, ambos excludentes, cada um à sua maneira.

Conforme destaca Douglas Barros (2019, 2024), a emergência do identitarismo como fenômeno social não corresponde a escolhas ou decisões isoladas de determinados movimentos, mas está intrinsecamente ligada às transformações estruturais do capitalismo tardio e às crises da modernidade. Se anteriormente a retórica identitária era associada principalmente à extrema-direita, atualmente ela permeia todo o tecido social. Longe de ser uma iniciativa original de movimentos sociais emancipatórios, como os feministas, negros ou LGBTQIA+, o capitalismo identitário “investe” nessas identidades, neutralizando demandas políticas legítimas ao convertê-las em pautas de gestão, representatividade mercadológica e administração de diferenças, conforme apontado por Mbembe (2017).

É preciso lembrar que as críticas ao identitarismo são múltiplas, partem de lugares distintos, e têm objetivos diversos. A perspectiva conservadora critica o identitarismo como fragmentação artificial da universalidade humana. Argumenta que a ênfase em identidades particulares (raciais, de gênero, sexuais) dissolve o tecido social comum e substitui princípios universais por reivindicações sectárias. Para esta visão, a psicanálise deve manter-se fiel a uma concepção universal do sujeito, resistindo à “politização” de seus conceitos fundamentais.

A crítica progressista, ou emancipatória, por outro lado, evidencia como o suposto universal da teoria psicanalítica frequentemente mascara particularidades históricas e sociais específicas – notadamente do homem branco europeu heterossexual e demonstra que este universal abstrato silencia experiências e subjetividades que não se enquadram no modelo dominante. No entanto, não propõem abandonar o horizonte da universalidade, mas repensá-la a partir das múltiplas experiências de sujeitos historicamente marginalizados.

Esta segunda perspectiva aponta para um horizonte onde o universal não se opõe ao particular, mas emerge precisamente da articulação das diferentes vozes e experiências. Não se trata de negar a possibilidade de um plano universal do sujeito, mas de enxergá-lo como um horizonte, um devir, aberto à multiplicidade da experiência

humana. A psicanálise, nesta visão, deve incorporar as contribuições dos estudos decoloniais, feministas e queer para desenvolver uma compreensão mais rica e complexa da subjetividade.

Assim, o debate sobre identidade, identitarismo, narcisismo e sociedade atual revela as tensões constitutivas que nos atravessam. Se a identidade permanece fundamental para a constituição subjetiva e para a afirmação de grupos historicamente oprimidos, ela se torna problemática quando cristalizada em uma forma identitária autorreferente e impermeável à alteridade. Reconhecer esse risco e encontrar saídas políticas que evitem a captura das demandas emancipatórias pelo “mercado das identidades” demanda um esforço coletivo de reflexão e ação continuadas. Em última instância, a psicanálise pode iluminar os processos inconscientes que sustentam tanto a necessidade de ilusão quanto o perigo do delírio identitário, contribuindo para uma compreensão mais ampla das tensões que se desenrolam na subjetividade e no laço social.

No capitalismo tardio, a relação entre narcisismo e identidade assume, assim, contornos específicos. O sistema desenvolve mecanismos sofisticados de captura das demandas identitárias, convertendo reivindicações políticas em questões de gestão e visibilidade mercadológica. Em vez de reprimir diferenças, incorpora-as em sua lógica administrativa, esvaziando seu potencial disruptivo através de uma “ressignificação” que reduz identidades historicamente excluídas a nichos de mercado. O narcisismo emerge como mediador central desta dinâmica. Na era da flexibilização social, marcada pela exigência constante de adaptação e pela precarização dos laços, os indivíduos desenvolvem identidades fragmentadas como resposta defensiva. O investimento narcísico intensifica-se para compensar a corrosão da alteridade, produzindo uma forma particular de subjetividade: paradoxalmente, quanto mais o sujeito busca afirmar sua singularidade, mais se submete a identificações massificadas.

Este narcisismo contemporâneo transcende o plano individual, constituindo-se como estrutura social própria do capitalismo tardio. A busca incessante por reconhecimento, amplificada pelas redes sociais e pela economia da atenção, produz uma alienação específica: o sujeito narcisicamente orientado abandona sua singularidade em nome de identidades coletivas reificadas, submetendo-se à lógica do “rebanho” na busca por pertencimento. Por outro lado, a lógica neoliberal da concorrência universal encontra na fragmentação identitária terreno fértil para sua reprodução. As identidades, esvaziadas

de potencial transformador, tornam-se marcadores de diferença no mercado da visibilidade. O narcisismo identitário opera assim uma dupla função: oferece simulacro de pertencimento em um mundo fragmentado enquanto impede a formação de laços de solidariedade que transcendam fronteiras identitárias.

O desafio consiste, portanto, em encontrar formas de articulação política que escapem tanto à fragmentação narcísica quanto ao universalismo abstrato, permitindo emergir novas formas de solidariedade. Trata-se de reimaginar a identidade como processo emancipatório que, reconhecendo diferenças, aponte para horizontes de transformação social efetiva.

O desconforto da psicanálise contemporânea

A crítica fundamental à identidade coloca então a psicanálise contemporânea diante de um paradoxo significativo e incontornável. Se por um lado mantém sua posição crítica em relação às identificações imaginárias, enfatizando o caráter ilusório e potencialmente alienante das construções identitárias, por outro precisa reconhecer-se como sintoma de seu próprio tempo – especialmente no que diz respeito à sua pretensão de universalidade. Este reconhecimento implica um movimento de autocritica que revela os pontos cegos de sua própria constituição teórica e prática clínica.

O desafio não é pequeno: trata-se de elaborar uma teoria e uma prática que possam acolher as demandas identitárias contemporâneas sem perder de vista a crítica fundamental ao caráter ilusório e potencialmente alienante das identificações. Em outras palavras, a psicanálise precisa encontrar um caminho que permita reconhecer a legitimidade e por vezes a necessidade estratégica das afirmações identitárias sem com isso abandonar sua compreensão do sujeito como fundamentalmente dividido e não idêntico a si mesmo.

Precisamos reconhecer que em um contexto em que as posições do eu e do outro se embaralham para ocultar diferenças historicamente constituídas entre opressores e oprimidos, a afirmação da identidade revela sua natureza fundamentalmente ambivalente. Se por um lado pode funcionar como dispositivo de captura e alienação, por outro pode operar como instrumento de emancipação e reconhecimento. Esta dupla face da identidade exige uma análise que supere tanto a crítica unilateral quanto a celebração ingênua do fenômeno identitário.

Uma análise assim pode revelar que o resgate da identidade emerge, em determinados contextos, não como mera coagulação imaginária ou obturação narcísica, mas como motor fundamental para a recuperação da posição de sujeito desejante e normativo, especialmente para grupos historicamente subalternizados. Quando um grupo socialmente marginalizado reivindica uma identidade não se trata necessariamente de um fechamento narcísico, mas muito frequentemente significa um movimento necessário de autoafirmação e resistência. A identidade funciona, nestes casos, como um significante político que permite articular demandas de reconhecimento e transformação social.

A questão crucial, portanto, não é decidir se a identidade é em si mesma emancipatória ou alienante, mas compreender as condições sob as quais ela pode operar em uma ou outra direção. Em contextos de opressão histórica, a afirmação identitária pode funcionar como momento necessário de um processo dialético mais amplo, permitindo a constituição de um sujeito político capaz de articular demandas de transformação social. Por outro lado, quando a identidade se fecha sobre si mesma, recusando a alteridade e a diferença, ela pode reforçar precisamente as estruturas de dominação que pretende combater.

Esta compreensão dialética da identidade tem implicações diretas para a prática clínica e para a teoria psicanalítica. Não se trata mais de simplesmente denunciar o caráter ilusório das identidades, mas de compreender seu papel estratégico em processos de subjetivação política e de retificação subjetiva do sujeito. A psicanálise pode contribuir aqui não apenas com sua crítica à identidade, mas também com sua compreensão dos processos através dos quais sujeitos e grupos podem transformar identificações alienantes em posições desejantes e criativas.

Como argumenta Roussillon (2015), a postura psicanalítica contemporânea – especialmente no tratamento de questões narcísicas e identitárias – é inevitavelmente “desconfortável”. Este desconforto não é acidental nem deve ser evitado; pelo contrário, constitui uma posição epistemológica e clínica necessária diante da complexidade dos fenômenos em questão. O analista encontra-se confrontado com a impossibilidade de interpretações unívocas ou intervenções padronizadas, precisando sustentar uma posição de abertura à multiplicidade de sentidos e à singularidade de cada processo.

Esta condição exige uma abordagem que considere simultaneamente as dimensões psíquicas, sociais, políticas e culturais da subjetividade contemporânea. O desconforto

surge precisamente da necessidade de manter em tensão diferentes registros de compreensão: o intrapsíquico e o intersubjetivo, o singular e o coletivo, o universal e o particular. Não se trata de escolher entre estas dimensões, mas de sustentar sua coexistência paradoxal, reconhecendo que é justamente nesta tensão que pode emergir algo novo.

A psicanálise contemporânea deve, portanto, aceitar enriquecer seus modelos teóricos e dispositivos clínicos para torná-los compatíveis com a complexidade de seu objeto. Isto implica uma postura de humildade epistemológica que reconhece os limites de qualquer teoria única para abarcar a totalidade do fenômeno humano.

Este “desconforto” produtivo implica também uma reconsideração da própria posição do analista. Não mais detentor de um saber universal sobre o psiquismo, ele precisa se colocar como parceiro em um trabalho de construção conjunta, especialmente quando se trata de experiências que escapam às formas tradicionais de simbolização. Isto é particularmente relevante no trabalho com questões identitárias, onde frequentemente nos deparamos com experiências de exclusão e silenciamento que demandam novas formas de escuta e intervenção.

É preciso ainda lembrar a interpelação que toda esta discussão faz ao conjunto das instituições que oferecem formação em psicanálise no Brasil. Basta olhar para a plateia dos nossos cursos, encontros, congressos etc. e veremos como nossos ambientes reproduzem as mazelas de nossa sociedade. Independentemente de nossos posicionamentos teóricos ou políticos mais gerais, individuais ou coletivos, de respeito às diferenças, de defesa da pluralidade, de crítica ao preconceito e às mais variadas formas de exclusão e preconceito, nossas sociedades são instâncias de reprodução da hierarquia social fundada na raça que criticamos com tanta facilidade. O desconforto de que fala Roussillon também tem a ver com isso, com a possibilidade de enfrentarmos o desmentido de que somos agentes em nosso próprio universo particular. Este é talvez o maior desafio diante de nós neste momento. Citando a famosa frase Angela Davis: “Numa sociedade racista, não basta não ser racista. É necessário ser antirracista”.

A sustentação deste desconforto constitui, assim, um compromisso ético da psicanálise que não recua diante da complexidade, que não busca resoluções apressadas para os paradoxos com que se defronta, e que mantém viva a tensão entre a necessária

crítica às identificações alienantes e o reconhecimento do papel estratégico que certas identificações podem desempenhar em processos de emancipação subjetiva e social.

O universo psicanalítico brasileiro vem sendo sacudido por essas questões, e muitas iniciativas buscam romper com o quadro ainda hegemônico. A paisagem antropológica por onde a psicanálise circula está aos poucos mudando de cor com o surgimento de vários programas de ações afirmativas e aquilombamento no interior das instituições e fora delas. O debate de ideias vem se ampliando com a incorporação sistemáticas dessas questões nas discussões teórico-clínicas que atravessam o campo. Aprofundar e ampliar esse movimento é uma tarefa de todos nós.

Referências bibliográficas

AULAGNIER, P. *A violência da interpretação: do pictograma ao enunciado*. Rio de Janeiro: Imago, 1979.

AULAGNIER, P. *Os Destinos do Prazer*. Rio de Janeiro: Imago, 1985.

BARROS, D. *Lugar de negro, lugar de branco? Esboço para uma crítica à metafísica racial*. São Paulo: Editora Hedra, 2019.

BARROS, D. *O que é identitarismo?* São Paulo: Boitempo Editorial, 2024.

BENJAMIN, J. *The Bonds of Love: Psychoanalysis, Feminism, and the Problem of Domination*. New York: Pantheon Books, 1988.

BENTO, C. *O pacto da branquitude*. São Paulo: Cia das Letras, 2022.

BROWN, W. *Undoing the Demos: neoliberalism's stealth revolution*. Cambridge: Zone Books, 2015.

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

CARNEIRO, S. *Dispositivo de racialidade: A construção do outro como não ser como fundamento do ser*. Rio de Janeiro: Zahar Editora, 2023.

COSTA, J.F. *Violência e psicanálise*. Rio de Janeiro: Graal, 1986.

DIAS, L. & CANAVEZ, F. Complexo de Édipo e Diferença Racial em Psicanálise. *Revista Subjetividades*, 22(3), e12545, 2022.

FANON, F. *Pele Negra, Máscaras Brancas*. São Paulo: Ubu Editora, 2020.

FOUCAULT, M. *Nascimento da Biopolítica: Curso no Collège de France (1978-1979)*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

FRASER, N. *Healing Identities: Black Feminist Thought and the Politics of Groups*. New York: Cornell University Press, 2004.

FREUD, S. (1920) *Além do princípio do prazer*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010, p. 161-239.

FREUD, S. (1927) “O futuro de uma ilusão”. In: *Obras incompletas de Sigmund Freud*. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

FREUD, S. [1918] “O tabu da virgindade”. In: *Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud*. Vol. XI. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1996.

FREUD, S. [1914] “Sobre o narcisismo: uma introdução” In: *Obras incompletas de Sigmund Freud*. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

FREUD, S. [1905] *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade*. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

GONZALES, L. *Por um feminismo afro-latino-americano*. Rio de Janeiro: Zahar Editora, 2020.

HAIDER, A. *A armadilha da identidade*. São Paulo: Veneta, 2019.

HAN, B.-C. *Psicopolítica: O neoliberalismo e as novas técnicas de poder*. Belo Horizonte: Editora Âyiné, 2017.

HONNETH, A. *Luta por reconhecimento: a Gramática Moral dos Conflitos Sociais*. São Paulo: Editora 34, 2009.

hooks, b. *Erguer a voz: pensar como feminista, pensar como negra*. São Paulo: Elefante, 2019.

KILOMBA, G. *Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano*. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.

LASCH, C. *A cultura do narcisismo: a vida americana numa era de esperanças em declínio*. Rio de Janeiro: Imago, 1983.

MBEMBE, A. *Crítica da Razão Negra*. São Paulo: N-1 Edições, 2021.

NOGUEIRA, I.B. *A cor do inconsciente: significações do corpo negro*. São Paulo: Perspectiva, 2021.

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

ROUSSILLON, R. The Psychoanalysis of Narcissism and the Inevitability of “Postmodern” Psychoanalysis. *Psychoanalytic Inquiry*, 35:625-638, 2015 DOI: 10.1080/07351690.2015.1055222.

SAFATLE, V. *et al. Neoliberalismo como gestão do sofrimento psíquico*. São Paulo: Autêntica, 2021.

SHUCMAN, L. *Branquitude: estudos sobre a identidade branca no Brasil*. Curitiba: Appris Editora, 2017.

SOUZA, N.S. *Tornar-se Negro*. Rio de Janeiro: Graal, 1983.

ŽIŽEK, S. *O sublime objeto da ideologia*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2024.

Narcisismo ao vivo e a cores

Narcissism: Live and in Living Color

Paulo Junqueira⁴

Resumo: Partindo de uma vivência pessoal, – quando o brilhante desempenho de um colega balança suas convicções narcísicas – o autor visita lembranças de sua adolescência, rememorando situações em que sua estrutura narcísica é também posta em cheque, avaliando seus desdobramentos. Trabalha algumas perspectivas do conceito de narcisismo baseando-se principalmente no texto inaugural de Freud, cotejando-o com os desenvolvimentos de Hugo Bleichmar sobre o tema.

Palavras-chave: narcisismo – agressividade – rivalidade

Abstract: Drawing upon a personal experience, – when a colleague’s brilliant performance unsettled his own narcissistic convictions – the author revisits memories from adolescence, recalling situations in which his narcissistic structure was similarly called into question and examining their consequences. He explores several perspectives on the concept of narcissism, grounding his discussion primarily in Freud’s foundational text and comparing it with Hugo Bleichmar’s developments on the subject.

Keywords: narcissism – aggressiveness – rivalry

Há alguns anos, neste mesmo salão, numa de nossas Jornadas, apresentei um trabalho que, se não me engano, falava de moças louras e lagostas. Foi um sucesso, aplaudiram bastante, e no cafezinho que se seguiu muitas pessoas vieram me cumprimentar, dar parabéns e, se também não me engano, alguém falou que tinha sido a melhor mesa até agora, ou – quem sabe? – o melhor trabalho, não sei exatamente... Eu estava me sentindo muito bem, bastante satisfeito, contente, e “vamos entrar, vamos entrar, vai começar a próxima mesa”. Aí, o nosso querido colega Rodrigo Ventura, que também participa desta Jornada, me fez o favor e a gentileza de trazer um trabalho espetacular, além de fazer uma apresentação veemente política, persuasiva, justa. Mal

⁴ Psicanalista. Membro-psicanalista e supervisor da SPCRJ.

acabou de falar e houve uma explosão de aplausos, gritos de uhuruuhu, a plateia em pé aplaudindo durante longos, muitos longos minutos! Eu, que não sou bobo nem nada, aplaudi também, fazendo jus aos meus muitos e muitos anos de análise, somos todos civilizados – ou seria o mal-estar na civilização? Por essas e por outras, guardadas as devidas proporções, pelo menos no meu caso, imagino as sensações da Rebeca Andrade frente à Simone Biles, a cabra, a GOAT, conforme o brinquinho que ela usava e que são as iniciais de “*greatest of all time*” a melhor de todos os tempos, e acredito que ela, a Rebeca, lide bem melhor com isso, na medida em que uma, dizem, apoia e dá muita força para a outra, fizeram até reverência para a nossa campeã como bem vimos. Bem diferente da história daquela patinadora do gelo que, conforme o filme *Eu, Tonya*, acharam mais fácil quebrar a perna da concorrente. Não é o meu caso, os meus colegas aqui desta mesa podem ficar tranquilos que meus impulsos assassinos estão sob controle. Acredito eu.

O que me faz lembrar aquele trecho do poeta Heine, citado por Freud no *Mal-estar na civilização*, que diz assim:

“Minha disposição é a mais pacífica. Os meus desejos são: uma humilde cabana com um teto de palha, mas boa cama, boa comida, o leite e a manteiga mais frescos, flores em minha janela e algumas belas árvores em frente de minha porta; e, se Deus quiser tornar completa a minha felicidade, me concederá a alegria de ver seis ou sete de meus inimigos enforcados nessas árvores. Antes da morte deles, eu, tocado em meu coração, lhes perderei todo o mal que em vida me fizeram. Deve-se, é verdade, perdoar os inimigos – mas não antes de terem sido enforcados”.

Se pensarmos que o mal que me fizeram foi serem melhores do que eu, entendemos a relação com o narcisismo.

O que me faz, narcisicamente, vaidosamente, lembrar outro momento, outro escrito que apresentei certa feita e peço àqueles que já o conhecem que tenham a paciência de ouvir mais uma vez, que diz assim:

“Quando eu era pequeno, quando tinha mais ou menos uns treze anos de idade, vi por uma porta entreaberta uma pequena cena, rápida em sua banalidade, mas que me marcou deveras. Estavam no corredor do apartamento em que morávamos meu pai, minha mãe e meu irmão. Eu também estava ali por perto, podia vê-los e escutá-los, mas eles não me viam. Vamos direto à cena: meu pai, com as duas mãos espalmadas segurava o rosto de meu irmão, dois anos mais novo do que eu e, olhando-o embevecido, vira-se para

minha mãe e diz satisfeito: “Este é o filho mais bonito que nós temos”. Eu escutei perfeitamente bem: “Este é o filho mais bonito que nós temos.” O meu irmão mais novo! Aquele que veio depois de mim, substituiu-me no posto de mais novo e ainda me fez o favor e a gentileza de vir mais bonito do que eu. “O filho mais bonito que nós temos”, foi o que ele disse, meu pai”.

Quer dizer: o meu irmão! Praticamente um Rodrigo Ventura!

“Com aquela cara que vocês podem imaginar, de olhos estatelados, cambaleante, como que meio bêbado, fui andando para o meu quarto, deitei-me na cama e, parvo, invoquei as bruxas. O céu tornou-se escuro, de chumbo, soturno; raios iluminaram as janelas, a trovoada ensurdeceu a cidade, árvores foram arrancadas, e eles foram arrastados numa enxurrada de lama, cobras, sapos e detritos, numa mistura fervente de fel e ódio. Pai, mãe e irmão. Não era eu o escolhido, não era eu o preferido! Eu, que fiz todas as reverências, que acatei todas as regras, que obedeci a todas as ordens, não era eu o mais bonito! O diabo, agora, era meu parceiro! A vingança, minha irmã e o assassinio a minha meta! Tendo assim conhecido as profundezas do inferno da desvalia, tomei num átimo minha decisão: “Serei psicanalista!”.

Era a única solução. Infelizmente, dada a compulsão à repetição do destino, não sei se adiantou muito!

Pois é, e estou aqui, enquanto psicanalista, para falar do narcisismo em Freud. Os antecedentes criminais estão todos colocados. E vocês sabem que narcisismo e agressividade andam de mãos dadas.

A gratificação dos desejos narcísicos, isto é, ser bem-sucedido de alguma forma, fazer algum sucesso, é tão importante para o funcionamento de qualquer um quanto à gratificação dos desejos eróticos propriamente ditos. É o prazer do eu que, muitas vezes, e na contemporaneidade, principalmente, suplanta ou mesmo substitui, ou ainda constitui o prazer erótico. A relação entre o prazer narcísico e o prazer erótico, suas diferenças, sua sobreposição, sua vicariedade é o que é trabalhado por um autor que se diz inteiramente freudiano: Hugo Bleichmar em seu livro *O Narcisismo – estudo sobre a enunciação e a gramática inconsciente*. Sendo assim, considerando que me coube falar do narcisismo em Freud e Bleichmar se diz freudiano, acredito que toda vez que me referir a ele, estou dentro da proposta. Diz ele que a ideia de perfeição vem sempre da comparação. Se não fosse pelo contraste entre o ideal e aquilo que se vê como carente de determinados

atributos, não haveria beleza, bondade, nem se poderia dizer de alguém que é inteligente. O perfeito, o ideal (a beleza suprema, por exemplo) permite situar os demais numa escala de valorização pela proximidade ou não que se tenha em relação a ele. É esse sistema de preferências ou menosprezo que constitui o campo narcisista. Se Narciso pode apaixonar-se por sua imagem foi por vê-la como a mais formosa, por preferi-la a todas as outras que o rodeavam e que ele já conhecia. Por isso, o sistema narcisista – e é sempre um sistema – exige pelo menos três elementos: o que escolhe (no caso, vocês, a plateia) e dois que possam ser comparados: eu e aquele outro, ou mesmo, eu e esses meus três colegas aqui ao lado. Não torço para que eles caiam das barras assimétricas, mas quem sabe? Minha irmã dizia que para minha mãe a vida era uma Olimpíada. Não creio que ela estivesse totalmente errada, considerando o que estamos discutindo.

Mas como é construído esse sistema narcísico proposto por Bleichmar? Alguém já disse, numa das nossas Jornadas, que amamentação não é só bico do seio e boca do bebê, mas olho no olho. E é por aí que Bleichmar vai. Diz que a pulsão sexual se apoia na satisfação da necessidade da fome, tal como Freud propõe toda a teoria do apoio, que afirma que depois da mamada o bebê quer repetir aquela sensação de prazer oral que teve, a experiência primária de satisfação, e além de satisfazer a fome, quer agora satisfazer o desejo sensual, o prazer proporcionado à boca, à zona erógena oral. Diz Bleichmar: “O que procura a criança? O leite, o mamilo, ou o olhar da mãe?”. O leite é o objeto da necessidade, da fome; o mamilo objeto erótico; e o olhar objeto do prazer narcísico. O bebê vê os olhos encantados da mãe e quer repetir essa experiência também. Esses prazeres múltiplos não são excludentes e podem combinar-se. Mas o prazer narcísico pode dominar o campo intersubjetivo. O olhar encantado da mãe ao amamentar captura o desejo da criança e o fixa neste empenho de se identificar com aquilo que fascina o outro – ou seja, o falo. Há um jogo entre a necessidade da fome, o desejo erótico, e o desejo do desejo do outro. Freud estruturou toda teoria sexual pela experiência primária de satisfação, as zonas erógenas, a sexualidade infantil, o inconsciente, o recalque, as neuroses, tudo em cima do desejo e da pulsão sexual.

Mas mamar é também olho no olho. A criança percebe o fascínio nos olhos da mãe. Para Freud, este encantamento sem limites é a reedição do próprio narcisismo da mãe, já abandonado, agora projetado na cria. O bebê é tudo para ela, não tem defeitos, tudo se transforma em qualidades, “sua majestade o bebê”. Ele agrada só por existir, por

ser o filho; agrada sem fazer nenhum esforço e tudo é perfeição mesmo que tenha cara de joelho: “É uma graça!” dizem mamãe e papai para o pequeno joelho. Esse conjunto de maravilhas superlativas é o eu ideal desfrutado pelo eu real, e estabelecido para sempre. É um raro momento quando somos todos Rodrigo Ventura! Mas, com o tempo, mamãe começa a fazer certas exigências. Fazer cocô na hora certa, não chorar muito, não fazer pirraça, ser bonzinho, bonitinho, estudioso, educado, inteligente etc. etc. etc. e ainda por cima, nasce o diabo de um irmãozinho. Bem, agora há toda uma pauta de conduta, de exigências para ser amado, e o bebê, assim como nós todos, vamos procurar atingir essa meta, esse ideal do eu que, uma vez atingido, nos faria tão amados quanto quando éramos o eu ideal. E aí perseguimos esse ideal, ansiamos por ele, nos esforçamos. Ser amado pelo outro nos conformando com as suas exigências pode, inclusive, prevalecer sobre o prazer sexual propriamente dito. O olhar do outro que me valoriza, que me consagra! O problema na psicanálise não é só sermos punidos por transgredir as proibições e satisfazermos a pulsão sexual sem freios, mas, ao não cumprirmos os ideais que a cultura nos impõe, deixar de sermos amados, admirados, perdermos valor frente àqueles que sustentam nossa autoimagem e ficarmos entregues ao desamparo.

Assim se constrói o sistema narcísico estudado por Bleichmar, paralelo ao sexual. Mas vejam, a pulsão sexual investe o eu, é a grande inovação do texto de 1914. O Eu é também libidinal, mas os prazeres são diferentes.

Agora, pretendo enfocar um pouco mais algumas questões que o próprio artigo de Freud de 1914 traz e que me causam perturbações.

Quais seriam essas questões? O narcisismo pode ser visto como uma fase entre o autoerotismo e a escolha de objeto. Mas ele não é apenas uma fase, ele é um modo perene de satisfação da pulsão, e é básico na constituição do eu. Mas há alguns problemas aí.

Quando se diz que alguém é narcisista, o que se entende por isso? Que ele ama a si mesmo? Que ele só ama a si mesmo e é completamente indiferente aos outros, como Freud diz dos grandes animais ou das belas mulheres plenas em sua autossatisfação? Ou são pessoas que fazem tudo para serem amadas pelos outros: se enfeitam, se exibem, malham bastante, compram roupas caras, tiram fotos de viagens, entre outras coisas mais, e sequer enxergam o outro, tão ocupadas que estão consigo mesmas? Mas neste caso, elas não estão plenas, autossatisfeitas e há quem diga que elas penam na sofreguidão de conquistar a admiração do outro, elas querem agradar a qualquer custo, nem que seja

destruindo os concorrentes como no filme da patinadora. O narcisista está satisfeito consigo mesmo, ou está procurando o fascínio do outro?

Outro ponto desta questão: escolha narcísica de objeto ou escolha anaclítica de objeto. Na primeira Freud lista algumas possibilidades de que a pessoa ama alguém que seria o que ela foi, o que ela gostaria de ser, uma parte dela, por aí. Vejam a questão: narcisista está autossatisfeito, ou narcisista ama o objeto externo? Se entendemos a primeira versão, narcisista ama a si mesmo, parece que ele não faz nenhuma escolha de objeto externo, ele ama seu próprio eu. Outra coisa é quem ama o objeto que está fora, quem se apaixona, quem abre mão de si em favor do outro. Pensando por aí, cheguei a dizer na nossa Jornada Interna que Narciso, aquele do mito, não era narcisista, na medida em que ele amou aquele objeto que ele viu no lago, ele queria aquele objeto intensamente, tanto é que se jogou para obtê-lo! Em vão, infelizmente. Mas a lenda de Narciso é só um exemplo, ou um símbolo da chamada escolha narcísica de objeto, que parece uma contradição, o amar-se a si mesmo no outro. Porque sim, alguém pode com muita intensidade desejar o objeto externo como Narciso no lago e, mesmo assim, ser narcisista, porque o que ele não vê é que o tal objeto é uma projeção de si, um espelho, ele ama a si mesmo no outro. O que pode ser um caminho de frustrações e decepções na medida em que o outro não corresponda a tudo aquilo que se projete nele; ele, o objeto externo, impertinentemente, às vezes, é ele mesmo e não a projeção do narcisista. Ele não se comporta de acordo, o que causará inúmeras turbulências na relação.

O outro tipo de escolha, a chamada anaclítica ou por apoio, nos exemplos de Freud, indica que aqueles a quem amamos são baseados nas figuras dos que nos criaram, nos protegeram, não o nosso próprio eu, mas mãe e pai ou aqueles que desempenham essas funções. Soa estranho, não soa? Vamos ficar amando mamãe e papai para o resto a vida e isso ainda seria considerado uma escolha preferível à narcísica? Também, se a constituição do eu se dá na inter-relação com o outro, na identificação com o outro, se eu sou o outro, borra um tanto essa divisão entre o objeto narcísico e o anaclítico. Seria todo o amor sempre narcísico?

Está bem, o narcisista pode amar o objeto externo, tal como na lenda, só que o objeto é inteiramente uma projeção de si mesmo; é uma escolha de objeto, mas é narcísica. Mas nem toda escolha narcísica de objeto faz do sujeito um narcisista. É uma questão de grau, pode ser apenas um leve traço entre muitos.

Por outro lado, pode ser diferente e pensei uma terceira via que tem muito a ver com a nossa atualidade: o narcisista, em vez de se projetar no outro, ele se exhibe, se enfeita, se enche de valores para captar a admiração do outro, mas, depois disso, ele vai gozar sozinho, não lhe interessa uma relação com o outro, ele não quer ninguém; ele agora tem um eu supervalorizado o qual ele oferece à pulsão; ele diz para a pulsão: não precisamos de ninguém, eu posso bastar a você, você pode gozar comigo mesmo. Mas este Eu precisa estar valorizado pela outro, daí a exibição que vemos nas redes sociais; isto é, o olhar fascinado do outro é o combustível de um orgasmo solitário entre o eu e a pulsão. Isso é narcisismo, e narcisismo contemporâneo.

No luto algo parecido acontece; a diferença é que, neste caso, se perdeu o objeto externo e o Eu, então, se molda com as características do objeto perdido para oferecê-lo à pulsão, dizendo você pode me amar, eu sou igual ao objeto que se foi.

Outra questão: a chamada autoestima, termo que pode esbarrar numa psicologia da consciência, da adaptação e que alguns autores atentos às raízes libidinais do conceito vão preferir chamar de “amor de si”. Quais as relações desse “amor de si” com o narcisismo? Se dissermos que uma pessoa é narcisista soa alguma coisa patológica, uma alocação do amor mal-sucedida. Mas se dizemos que alguém tem uma autoestima alta soará bastante saudável. Qual a diferença? Por incrível que pareça, esse tema que parece tão contemporâneo está lá, no texto de Freud de 1914. A autoestima, ou o “amor de si”, é formado por três elementos: o primeiro é um resto do narcisismo primário, aquele de sua majestade o bebê, que mesmo que tenha sido destronado, restam lembranças, um gostinho de que fui maravilhoso. O segundo elemento é quando se atinge o ideal do eu, quando se cumpre alguma exigência do ideal do eu: faço um bom trabalho, sou generoso, sou amigo dos amigos, qualquer coisa que seja valorizada e que eu atinja em alguns momentos; e o terceiro elemento é quando se dá a satisfação da libido objetual, isto é, quando amamos, mas somos amados de volta; aumenta a autoestima, ou o autoconceito como dizem alguns.

E existe a famosa balança entre a libido do eu e a libido do objeto. Se a libido sai do eu e investe o objeto, a pulsão está ligada no objeto e o eu diminuído. É o caso do apaixonamento, onde o objeto é tudo e o eu um servo medroso e dedicado. Mas a libido pode voltar e o eu se engrandecer; pode se engrandecer a tal ponto que entrará em delírio megalomaniaco típico da psicose: “eu sou Deus”. Aliás, foi observando esse estado que Freud se propôs a escrever o artigo do narcisismo, discordando de Jung em relação à

explicação da psicose, mantendo o aspecto libidinal enquanto Jung procurava tirar a importância da pulsão e da sexualidade na psicanálise, atitude inaceitável para Freud.

Uma última questão: o eu e o sujeito do inconsciente. Sabemos que em algumas linhas da psicanálise, a direção do tratamento opera sobre um discurso, vai lidar com o sujeito do inconsciente, vendo o eu como um conjunto de identificações fixadas, de cunho imaginário, resistente aos movimentos pulsionais, aos quais cabe ao tratamento colocar em movimento relativizando as fixações egóicas. Não é reforço de eu o que importa. Como fica a ideia que vimos com Bleichmar de que as gratificações narcísicas são tão importantes quanto as eróticas propriamente ditas, quando sabemos que gratificação narcísica é o gozo do eu que, nessas linhas teóricas, não é o que importa?

Durante alguns anos, pratiquei certo tipo de meditação. Conheci muitos meditadores, muitos professores de meditação, e nenhum deles se dizia iluminado. Nem o próprio guru da Índia, chefe dessa linha de se dizia iluminado. Krishnamurti dizia que deveríamos ser como nuvens flutuantes, e entendi isso como alguém que já tivesse renunciado ao seu ego, portanto das suas gratificações narcísicas. Na verdade, ali se seria mais radical, porque a nuvem flutuante já teria aberto mão também dos seus desejos eróticos.

Conheci e conheço muitos psicanalistas, alguns iluminados, no sentido de serem pessoas de grande conhecimento, grandes clínicos, e não no sentido indiano do termo. Mas acho difícil pensar que haja algum que possa ter aberto mão inteiramente do seu prazer narcísico em algum nível. Aqui mesmo, se alguém diz que sua roupa está bonita, ou que você está com uma aparência jovem, ou que o seu trabalho é o melhor de todos, temos um prazer narcísico. Qual a relação disto com a direção do tratamento de operar com um discurso, com o sujeito do inconsciente e não privilegiar um eu, carente de elogios, demandante de amor?

Acho que poderíamos pensar na balança da libido do eu e da libido do objeto proposta por Freud, ou de sua outra fala dizendo que precisamos começar a amar o outro para não adoecermos afogados no “amor de si”. Talvez o equilíbrio seja importante, podermos sim, ter as nossas gratificações narcísicas passageiras, às quais não precisamos nos apegar, mas termos condição também de apreciar o outro, gozar com ele, amá-lo, sem que isso nos ameace em nossas reservas narcísicas.

Quando Glenda Jackson não foi buscar seu Oscar de melhor atriz do ano porque estava muito empenhada trabalhando numa peça em cartaz naquele momento em Londres, disse ao repórter que a questionara: “Os prêmios são simpáticos, mas irrelevantes”.

Concluindo, quero dizer que, apesar e além das pequenas e das grandes diferenças, entre ódios e amores narcísicos, devemos sempre, enquanto psicanalistas, continuar a nos perguntar: Por que a guerra?

Referências bibliográficas

BLEICHMAR, Hugo. *O narcisismo – estudo sobre a enunciação e a gramática inconsciente*. Tradução de Emília de Oliveira Diehl e Paulo Flávio Ledur. Porto Alegre: Artes Médicas, 1985.

FREUD, S. “O mal-estar na civilização”. In: *Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud*, vol. XXI. Rio de Janeiro: Imago. 1974.

FREUD, S. “Sobre o narcisismo: uma introdução”. In: *Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud*, vol. XIV. Rio de Janeiro: Imago. 1974.

NICÉAS, Carlos Augusto. *O amor de si*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013.

O Narcisismo em Lacan

Narcissism in Lacan

Regina Landim⁵

Para minha irmã, que partiu tão cedo!

Para as irmãs de toda a vida, pelo que compartilhamos.

Resumo: Focalizamos nesse artigo o narcisismo, como foi delineado pelo primeiro Lacan, por sua concepção do Imaginário e da Imagem Especular. Avançamos sempre em paralelo com Freud. Sugerimos que a Nova ação psíquica, que seria necessária para transformar o autoerotismo em narcisismo seria a constituição da Imagem Especular. O narcisismo seria sempre marcado pelo *insight* precoce dessa imagem, que nos constitui como seres-com – com a imagem, com a irmã, o irmão, com o duplo, com o outro – numa relação de amor e ódio.

Palavras-chave: Narcisismo, Imaginário, Imagem especular, outro.

Résumé : Dans ce texte nous parlons du narcissisme comme il a été introduit par le premier Lacan, celui de l’Imaginaire et de l’Image Spéculaire. Nous avançons toujours en parallèle avec la théorie de Freud. Dans ce sens nous proposons que la Nouvelle action psychique, qui serait nécessaire pour transformer l’auto-érotisme en narcissisme, serait justement la constitution de l’Image Spéculaire. Le narcissisme serait toujours marqué par l’*insight* précoce de cette image, que nous constitue comme des êtres-avec – Avec l’image, avec la sœur, le frère, avec le double, avec l’autre – dans une relation d’amour et de haine.

Mots Clé : Narcissisme, Imaginaire, Image Spéculaire, autre.

Prólogo/Agradecimento

Por eventualidades da vida, do final dos anos 1960 até o final dos anos 1970, fiz minha formação na Bélgica, em uma Escola Lacaniana, de sólida orientação freudiana.

⁵ Psicanalista. Membro psicanalista e supervisora da SPCRJ.

Um coordenador ou outro se aventurava a expor textos de *Lacan* que, diziam eles, ainda estavam em fase de ‘decifração’. Sou extremamente grata ao Prof. *Alphonse de Waelhens* que, mesmo não sendo psicanalista, mas renomado filósofo, desbravou conosco, com curiosidade, precisão e alegria, vários textos de *Lacan*, nos tendo legado a audácia de abordar diretamente as concepções desse autor, pela leitura de seus *Seminários* e *Escritos*.

Introdução

Divide-se a obra de *Lacan*, grosso modo, em *Lacan* do Imaginário, *Lacan* do Simbólico e, finalmente, *Lacan* do Real.

O Narcisismo, embora dependente dos demais registros, seria o ponto máximo do Imaginário. Por isso, privilegio o primeiro *Lacan* nessa exposição.

Vou me basear num artigo de Enciclopédia, artigos dos *Escritos* e lições do *Seminário*, livro 1. Começo pelo texto de 1938, ‘A família’, escrito para a *Enciclopédia Francesa* e depois publicado em livro com seu título original, *Os complexos familiares*. Textos seminais como esse são extremamente fecundos. Trazem a posição do autor, que apresenta suas novas concepções de maneira ampla e detalhada, para que os colegas possam acompanhar suas elaborações. Assim ocorreu com *Freud*, assim notamos também em *Lacan*. Encontramos em seus primeiros trabalhos, conceitos, desenvolvimentos e interpretações que nem sempre são retomados posteriormente ou que, pelo contrário, parecem se originar mais tarde em sua obra, mas já despontavam nos primórdios. O Narcisismo é retomado nos *Escritos*, especialmente em duas comunicações apresentadas em congressos em 1948 e 1949. São elas: ‘A agressividade em Psicanálise’ e ‘O Estágio do Espelho como formador da função do Eu’. Num terceiro momento, em 1954, no *Seminário I*, já percebemos que a tríade, Real, Imaginário e Simbólico, figura como pano de fundo na concepção de *Lacan* e nas metáforas que constrói a respeito do Narcisismo.

Nos *Complexos familiares*, assim como nos *Escritos*, *Lacan* trata da instituição familiar, dialoga com os etologistas, especialistas do comportamento animal, e afirma que nós, humanos, estamos desde o início voltados para os outros humanos e mergulhados em uma cultura específica. Isso nos distingue dos animais, cujos instintos, fixos e determinados segundo as espécies diferem daquilo que os psicanalistas denominam ‘Complexos’. Além disso, em sua descrição dos Complexos, *Lacan* faz uma releitura da

‘Sexualidade Infantil’, o segundo dos *Três Ensaios sobre a Teoria da Sexualidade*, livro escrito por *Freud* em 1905, mas revisto por ele ano após ano, até 1923.

O narcisismo no primeiro *Lacan*

Lacan constata inicialmente a prematuração dos bebês humanos. Eles nascem muito menos preparados para a vida autônoma do que os bebês animais. Isso os destina a um extenso período de íntima convivência com outros que lhes asseguram a vida e o desenvolvimento. Outros de quem dependem, que os envolvem em um universo de fala e de injunções, que os inserem em uma cultura determinada. Nos primeiros tempos, do nascimento até o desmame, o bebê, embora revelando interesse pela aproximação e pelo afastamento das pessoas que cuidam dele e sendo atraído pelo rosto humano desde os primeiros dias de vida, demonstra angústia e mal-estar causados pela adaptação insuficiente às condições do ambiente que rompe o equilíbrio parasitário da vida intrauterina, o que nenhum cuidado materno compensa. São tempos de canibalismo fusional, ao mesmo tempo ativo e passivo. O desmame pode ser aceito ou recusado. Sua recusa manifestaria o apetite de morte e de retorno ao seio da mãe. Poder-se-ia falar de ambivalência, mas, antes que seja concluído o reconhecimento do próprio corpo e do mundo externo e, sobretudo, na ausência de um eu, essa ambivalência só vai poder ser significada a posteriori.

Lacan destaca os seguintes Complexos: Complexo do desmame, Complexo de intrusão e, afinal, o nosso conhecido Complexo de Édipo. Detalhe importante: desde então ele acentua os cortes. O desmame interrompe a relação primitiva com a mãe. Na intrusão, outros, vivenciados como iguais, interrompem a sensação de ser único, absoluto, como *Freud* indica, ao dizer, ‘Sua Majestade o bebê’, momento pleno do eu ideal, que *Lacan* vai conceituar de um modo um pouco diferente. No Édipo, enfim, o pai viria para introduzir a lei, simbolizada pela interdição do incesto.

O que são complexos, para *Lacan*? Um complexo liga de forma fixa um conjunto de reações que pode abranger todas as funções orgânicas desde a emoção até a conduta adaptada ao objeto. O que define o complexo é que ele reproduz duplamente certa realidade do meio ambiente: sua forma representa essa realidade numa etapa do desenvolvimento psíquico; essa etapa especifica a sua gênese. Sua atividade repete a realidade assim fixada, cada vez em que se produzem experiências que exigiriam uma

objetivação superior dessa realidade. Se comparamos com a obra de *Freud*, observamos que ele reservou o termo complexo para a crise edipiana, mas, segundo a definição de *Lacan*, poderíamos dizer que as organizações, oral-canibal e sádico-anal, descritas na reformulação de 1915 dos *Três Ensaio*s, seriam, também, Complexos.

Para abordar o ponto de vista lacaniano sobre o narcisismo, falaremos do Complexo de intrusão, cujo protótipo é a relação entre os irmãos que inclui a rivalidade, a inveja e o ciúme, a agressividade, o companheirismo, os fenômenos do duplo, entre eles a matriz paranoica do conhecimento. Falaremos também de imagem e do Imaginário

O Narcisismo terá sempre uma relação com o olhar, com a imagem. Diga-se também, com o registro do Imaginário. De fato, algum dia, ainda imaturo, às vezes antes de saber andar, o bebê, observando, num *insight*, um reflexo, percebe que se trata da imagem do seu corpo, de sua própria imagem. Essa percepção é salutar, pois confere alguma unidade àquele ser, que era anteriormente um caos de sensações, percepções, alucinações de toda espécie, externas ou internas, agradáveis, prazerosas, mas também angustiantes e terríveis. Salutar? Sim, de um ponto de vista. Mas essa imagem aliena. ‘Eu é um outro’ (note-se a terceira pessoa) dizia o poeta *Rimbaud*.

Para ilustrar brevemente o que dissemos sobre a imagem especular vou mencionar duas pequenas vinhetas. Uma menina de dois anos, num *hall* coberto de espelhos, embevecida com a sua imagem, dizia e repetia: ‘Ela é linda!’. É claro que se referia a si própria. Exemplifica, com essa frase, a captação, assim como a alienação à sua imagem. O que fica ainda mais evidenciado pelo uso da terceira pessoa, como já notara *Rimbaud*. Toda essa situação poderia remeter também à recente separação de seus pais. A menina se apoiava em seu narcisismo como uma forma de vivenciar uma primeira experiência de luto. Uma cliente de 19 anos, filha única de pais bastante ausentes, histérica grave, que se apresentava como uma figura andrógina, se queixava às vezes de que lembranças de sua infância apareciam para ela em sequências de imagens, como nas histórias em quadrinhos. A fixação à sua imagem especular parecia não ter podido ser inteiramente superada. Assim, uma situação de insegurança na relação com os pais, isto é, uma vacilação da relação edípica, podia reativar o narcisismo e fazer com que a imagem especular prevalecesse.

Vimos que *Lacan* situa o Narcisismo como um fenômeno de imagem. Além disso, é no Complexo de Intrusão que ele se revela. Intrusos são especialmente os irmãos,

particularmente aqueles que vêm perturbar a relação já estabelecida de outros irmãos, já nascidos, com os pais. Na exposição desse complexo *Lacan* descreve uma experiência com crianças entre seis meses e dois anos de idade. Nela, evidencia-se que, na ausência dos adultos, duplas de crianças nessa faixa etária e com uma diferença de idade bem definida entre elas, brincam entre si como se formassem uma unidade, como se uma fosse o complemento da outra, numa espécie de transitivismo. Assim, por exemplo, quando uma criança nessa situação afirma que apanhou, mas bateu, ela não está mentindo, mas expressando a identificação narcísica que a liga à outra. Aqui *Lacan* parece ultrapassar a novela familiar e generalizar a especial ligação com o outro que caracteriza esse período: eu sou o outro, o outro sou eu, o outro faz parte de mim, eu faço parte dele, somos mesmos em nossa semelhança especular. Isso vale para os irmãos, mas vale também para os coleguinhas da creche, da pracinha, os primos, os amigos queridos. *Eugénie Lemoine*, psicanalista ligada a *Lacan*, desenvolveu esse tema do ‘mesmo’ na relação entre as mães e suas filhas, mostrando que seria necessário um processo especial de separação entre essas ‘mesmas’, essas iguais, para que fosse possível pensar, depois, no complexo de castração na menina, como descrito por *Freud*.

Diferentemente dos animais, que seriam orientados apenas pela *Gestalt*, pela forma dos parceiros, e assim poderiam ser facilmente enganados por objetos de forma semelhante, os humanos são desde sempre voltados para os outros humanos, diz *Lacan*. A mãe, no caos dos primeiros tempos, os irmãos, no narcisismo e, mais tarde o pai, nos tempos do complexo de Édipo. No narcisismo, esses outros, como vimos, são os ‘iguais’, os irmãos, com quem estabelecemos relações de identificação narcísica, de rivalidade e companheirismo, de amor e ódio, de inveja e ciúme.

Há nessa relação três pontos que são muito especiais: o primeiro se refere à identificação narcísica, onde sou um com esse outro que é ‘mesmo’, que é igual a mim, o segundo tem a ver com os fenômenos de duplo, quando somos atraídos, mas ao mesmo tempo aterrorizados por uma semelhança muito grande ou por um saber do outro a respeito de nossa intimidade. Esses fenômenos podem culminar em experiências de possessão, quando o duplo se apodera do outro igual, dando origem a vivências e angústias psicóticas. A literatura e o cinema nos trazem abundantes exemplos dessa invasão pelo duplo. O terceiro ponto muito importante que *Lacan* assinala na relação narcísica é o fato de que o outro aponta, para cada um de nós, a direção de nosso desejo.

A raiz dessas características seria a identificação narcísica com o semelhante, identificação tão profunda que cada um se experimenta do e no lugar do outro. Essas proposições são fecundas no ensino de *Lacan* quando fala da matriz paranoica do conhecimento humano ou do desejo como sendo desejo do Outro. Mas, talvez pelas mesmas razões, esses iguais do narcisismo manifestam também extrema agressividade. Entre dois e cinco anos, diz *Lacan*, podemos ouvir crianças dizerem com toda a naturalidade: vou furar sua barriga, corto a sua cabeça. Uma vez, perguntando a dois irmãos, um de quatro e outro de dois anos, o que pensavam do novo irmãozinho que se anunciava, o menor disse: ‘Mata!’. O mais velho sorriu e disse que gostava da ideia, mas, enquanto isso, esmigalhava um inseto com o pé.

O último artigo desse conjunto, ‘O Estágio do Espelho como formador da função do Eu (*Je*)’, completa a concepção de *Lacan* sobre o Imaginário, e introduz a passagem para o Simbólico. Início com uma pequena explicação. Na língua francesa há duas formas de dizer ‘eu’: ‘*Je*’ e ‘*moi*’. Como não há correspondência em português, explico: ‘eu’ ou ‘*ego*’ – que usamos para nos referir às instâncias da segunda tópica, ao *ego* ideal e ao ideal do *ego* e também à imagem especular – são ditos *moi* na versão francesa desses conceitos da psicanálise. O *Je*, é usado por *Lacan* quando ele se refere ao sujeito do Inconsciente.

Voltando ao narcisismo: *Lacan* inicia esse novo texto dizendo que a criança, em seu júbilo por ver sua imagem, brinca com ela e relaciona os movimentos da imagem com o ambiente refletido pelo espelho. Observa que a imagem redobra seu corpo, assim como os demais personagens e até os objetos que estão a seu lado. *Lacan* chega a mencionar uma troca de olhares entre a criança e os demais personagens da cena, mas o que ele enfatiza aí é a inserção precoce desse ser, que muitas vezes ainda não anda, em um ambiente social e não, como propõe *Winnicott*, o reconhecimento do infante pela mãe. A imagem especular seria uma forma, uma *Gestalt*, como se diz em alemão, uma forma primordial, antes que a linguagem situe a criança no universal da função de sujeito. Essa forma deveria ser designada como eu ideal, e seria a fonte das identificações secundárias, cuja função seria a normalização libidinal. Mas essa forma total do corpo só é dada na exterioridade, então ela funciona como uma armadura que contém a turbulência dos movimentos que animam a criança. Assim, estamos entre imagens precoces do corpo despedaçado, remanescentes da vivência caótica dos primeiros momentos do bebê e a armadura de uma identidade. É claro que essa mistura de impressões e pulsões caóticas

que querem se manifestar e uma imagem-armadura que as contém, provoca uma tensão constante, que constitui o destino dos humanos. Quando termina o estágio do espelho todo o saber se altera. Os objetos são constituídos, pelo drama do ciúme primordial (edípico), pela mediação do desejo do Outro. A normalização dessa etapa se faz por intermédio da entrada na cultura, o que é necessário para que a criança possa domar os impulsos destrutivos e até mortíferos derivados da agressividade que recobre, no narcisismo, qualquer relação com o outro, mesmo a mais amorosa.

Lacan dedicou seu primeiro seminário público, realizado no ano letivo de 1953-1954, aos *Escritos técnicos de Freud*. Nesse seminário, o seu objetivo é o de mostrar o que significa fazer psicanálise. O Narcisismo é trabalhado em um conjunto de lições. *Lacan* começa citando o esquema Percepção/Consciência, apresentado na *Interpretação dos sonhos* e também cita uma comparação feita por *Freud*, na qual ele diz que as localizações psíquicas que postula não são, de modo algum anatômicas, mas algo como o lugar psíquico onde apareceria a imagem, se pensássemos em um aparelho ótico. Então, com o fim de explicar de maneira metafórica a imagem, em seus aspectos, virtual (imaginário), real e simbólico, *Lacan* concebe o seu próprio aparelho ótico. Preferi seguir os conceitos e deixar de lado a análise desse aparelho. No artigo de *Freud*, *Para introduzir o Narcisismo*, *Lacan* destaca o trecho em que é dito que o *ego* não existe desde o início e que uma nova ação psíquica é necessária para dar forma (*Gestalt*) ao narcisismo. Ele amplia o sentido do termo alemão *Gestalt*, que costuma ser traduzido por forma e é muito usado pelos etologistas e pelos psicólogos. *Gestalt*, para *Lacan*, seria forma, mas também imagem, estando, portanto, confirmada a sua hipótese sobre a imagem especular: uma imagem é necessária para constituir o narcisismo. Ele anuncia que vai tratar do estágio do espelho mostrando que dois registros estão implicados nele: o registro do imaginário, que teria a ver com as identificações formadoras e a relação do sujeito com o (registro do) real. Lembremos o que dizíamos ainda agora, sobre essa imagem-armadura que abraça e dá sentido – a um corpo despedaçado, ao caos inicial, ao real, que vem de fora, como na psicose – pela mediação, da imagem especular. ‘Eu é essa imagem’, concebe o bebê, e jubila! Essa segunda organização que abarca o real da primeira, a qual só é vivenciada a posteriori, é a do narcisismo. A terceira será a do Édipo, que introduz o simbólico, a diferença, o Outro diferente, e abre para a introdução da criança a seu grupo social e para sua enunciação própria. *Freud* diria: a pulsão sexual entra em latência e a

criança vai adquirir os saberes de seu grupo social, de sua cultura. Na análise também, pelo acesso ao simbólico, produz-se a fala cheia, que modifica o sujeito quando ele a enuncia. Visto desta forma, o desenvolvimento de uma criança vai adquirindo mais estabilidade à medida em que ela avança nas mediações, a narcísica, ainda instável, e a edípica, que confere mais estabilidade à organização do seu psiquismo.

Considerações finais

Penso que a nova ação psíquica postulada por *Freud* tenha a ver com o duplo que percebo no narcisismo como explicado por *Lacan*. No início, a criança está perdida num caos fusional, sem mapas, sem localizações; sem tópica, diria *Freud*. Ao descobrir sua imagem a criança ganha simultaneamente uma forma e um lugar onde pode situar o que sente. Então o narcisismo, ao mesmo tempo em que abrange todos os fenômenos ligados ao outro que também é mesmo (imaginário), dá forma aos primeiros momentos da ‘relação’ primordial (real). E, talvez mais importante, desde que sabemos que somos, somos com. Por isso ‘Sua Majestade o bebê’ parece um termo equivocado se pensamos nele como a entronização de um ser onipotente e solitário. O eu ideal seria evidenciado pelo júbilo de *se* descobrir, embora na imagem. Já podemos contar dois, eu e a minha imagem, eu e a minha irmã, o meu irmão, eu e o meu igual, eu e o meu duplo. O ideal do eu, diz *Lacan*, é um segundo narcisismo, e aponta para um ideal indicado pelo Outro, do Complexo de Édipo, já pertencendo, portanto, ao domínio do simbólico. Assim como a imagem especular, esse ideal também viria de fora.

Conclusão

Qual seria a importância da concepção de *Lacan* do Narcisismo no mundo de hoje? Poderíamos avançar em sua concepção mais tardia, para analisar essa questão. Mas deixo a exposição do pensamento do último *Lacan* a respeito do narcisismo para o excelente artigo de Ondina Machado, publicado nessa edição dos Cadernos de Psicanálise. Quanto a mim, vou ser fiel ao que dizia no início: desde as primeiras concepções de *Lacan* já podemos imaginar as consequências do declínio do pai. Vimos que, num primeiro momento, o bebê vivia num caos de sensações, percepções, alucinações, externas ou internas, prazerosas ou dolorosas, sem a possibilidade de situá-las. A nova ação psíquica, oferecendo uma imagem, externa, alienante, mas também um

lugar onde localizar tudo isso, dá sentido ao Real desse caos e ao mesmo tempo fornece uma armadura para contê-lo. Eu é ela, a imagem. Criava-se o Imaginário. Salvador, mas sempre um tanto instável, sujeito a se desarticular e revelar o caos que reveste. Salvador, mas alienante. ‘Eu’ está fora, ‘eu’ é na terceira pessoa. O complexo de Édipo marca a introdução na cultura, pela relação transcendente, abstrata e hierárquica representada pela fala: ‘Sou seu pai’, significando, ‘terminou o tempo das ligações umbilicais’. O pai profere a Lei da interdição do incesto, mas, ao mesmo tempo, aponta para um Ideal do *ego*, que mostra a direção de um futuro possível e dá alguma estabilidade à construção de cada um de nós como membros de uma cultura. Sem lei, sem Ideal, sem transcendência, ficaríamos na concretude do eu ou você, na concretude dos impulsos assassinos do narcisismo. Assim estamos, eu creio. Em meio a descrenças, ódios, verdades instáveis, *fake news*, assassinatos. Mas despontam, em meio aos cacos do Universal perdido, bricolagens, associações, fraternidades, sororidades. Instáveis. Mas verdadeiras enquanto duram.

Referências bibliográficas

FREUD, Sigmund. (1901) *L'Interprétation des rêves*. Paris: PUF, 1967.

FREUD, Sigmund. (1905) *Trois Essais sur la Théorie de la sexualité*. Paris: Idées, NRF, Gallimard, 1968.

FREUD, Sigmund. (1914) “Pour introduire le Narcissisme”. In: *La Vie Sexuelle*. Paris: PUF, 1969.

FREUD, Sigmund. (1915) “Pulsion et destin de pulsion”. In: *Métapsychologie*. Paris: Idées, NRF, Gallimard, 1968.

FREUD, Sigmund. (1919) *O Inquietante*. São Paulo: Companhia das Letras, vol. 14, 2010.

FREUD, Sigmund. (1923) “La disparition du Complexe d'Edipe”. In: *La Vie Sexuelle*. Paris: PUF, 1969.

LACAN, Jacques. (1938) *Os complexos familiares na formação do indivíduo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2002.

LACAN, Jacques. (1948) “L'agressivité en psychanalyse”. In: *Écrits*. Paris: Ed. du Seuil, 1966.

LACAN, Jacques. (1949) “Le Stade du miroir comme formateur de la fonction du Je telle qu’elle nous est révélée dans l’expérience psychanalytique”. In: *Écrits*. Paris: Ed. du Seuil, 1966.

LACAN, Jacques. (1954) “La topique de l’Imaginaire”. In: *Le Séminaire livre I, 1954-1955*. Paris: Ed. du Seuil, 1975.

LACAN, Jacques. (1954) “Sur le narcissisme”. In: *Le Séminaire, livre I, 1954-1955*. Paris: Ed. du Seuil, 1975.

LACAN, Jacques. (1954) “Les deux narcissismes”. In: *Le Séminaire, livre I, 1954-1955*. Paris: Ed. du Seuil, 1975.

LACAN, Jacques. (1954) “Idéal du moi et moi idéal”. In: *Le Séminaire, livre I, 1954-1955*. Paris: Ed. du Seuil, 1975.

LEMOINE, Eugénie. *Le partage des femmes*. Paris: Seuil, 1976.

MAUPASSANT, Guy. *Le Horla*. Paris: Folio: Gallimard, 1987.

MULHER solteira procura. Direção: Barbet Schroeder. Estados Unidos: Columbia Pictures, 1992. 107 min.

SAFOUAN, Moustapha. “Lacaniana”. *Les séminaires de Jacques Lacan 1953-1963*. Paris: Fayard, 2001.

Consultamos também os artigos: *De nossos antecedentes*, onde Lacan explica seu itinerário à época, *Além do princípio de realidade*, apresentado em um Congresso em 1936 e *Formulações sobre a causalidade psíquica*, também apresentado em um congresso, em 1946.

“O inferno **não** são os outros, pequena Halla. Eles são o paraíso, porque um homem sozinho é apenas um animal. A humanidade começa nos que te rodeiam, e não exatamente em ti. Ser-se pessoa implica a tua mãe, as nossas pessoas, um desconhecido ou a sua expectativa. Sem ninguém no presente nem no futuro, o indivíduo pensa tão sem razão como pensam os peixes. Dura pelo engenho que tiver e perece como um atributo indiferenciado do planeta. Perece como uma coisa qualquer.”

Walter Hugo Mãe

**Narcisismo em Ferenczi: Introjeção, paradoxo narcísico e
descentramento narcísico**
**Narcissism in Ferenczi: Introjection, narcissistic paradox and
narcissistic outflow**

Alexandre Jordão⁶

Resumo: Este artigo busca demonstrar como o conceito de narcisismo em Psicanálise, apresentado por Freud em 1914, define o próprio território teórico no qual Ferenczi desenvolveu suas contribuições conceituais originais para o repertório psicanalítico. Advoga-se aqui que ela o fazia mesmo antes de Freud formular esta noção e também que a noção de introjeção, apresentada por Ferenczi em 1909, somente alcança seu pleno *status* após a aparição do conceito freudiano. Além disso, o artigo explora o impacto de ambos os conceitos para traçar uma visão panorâmica da visão ferencziana das relações de objeto e da relação do sujeito com a realidade.

Palavras-chave: narcisismo, introjeção, paradoxo narcísico e descentramento narcísico.

Abstract: This article aims to demonstrate how the concept of narcissism in Psychoanalysis, presented by Freud in 1914, defines the theoretical territory in which Ferenczi developed his own conceptual contributions to the psychoanalytical repertoire. It is advocated here that he did so even before Freud's formulation of this notion and that the notion of introjection, presented by Ferenczi in 1909, only gains full status after the appearance of the Freudian concept. Furthermore, the article explores the impact of both concepts to outline an overview of Ferenczi's understanding of object relations and the subject's relationship with reality.

Keywords: narcissism, introjection, narcissistic paradox, and narcissistic outflow

⁶ Psicanalista, vice-presidente da SPCRJ – Sociedade de Psicanálise da Cidade do Rio de Janeiro, doutor em Teoria Psicanalítica (UFRJ), autor de *Narcisismo: do ressentimento à certeza de si* (Ed. Juruá) e membro do Conselho Consultivo do Grupo Brasileiro de Pesquisas Sandor Ferenczi.

“... não podendo nós amarmos (reconhecemos) os objetos senão às custas do nosso narcisismo; ilustração nova para o fato psicanalítico bem conhecido de que todo amor de objeto se forma às custas do narcisismo” (Ferenczi (1926, p. 289).

Esta passagem é o que norteará as considerações desta exposição. O que desenvolverei aqui é o exame do quanto as considerações ferenczianas – sejam elas metapsicológicas, clínicas, políticas etc. – situam-se intrinsecamente no terreno conceitual do narcisismo, desde os seus primeiros passos no universo teórico psicanalítico.

Para tanto, começarei pelo conceito de introjeção, sua primeira e mais importante contribuição ao manancial conceitual da Psicanálise.

A introjeção aparece pela primeira vez em 1909, num dos seus primeiros ensaios teóricos em Psicanálise, *Transferência e introjeção*. Ferenczi conhecera Freud dois anos antes por intermédio de Jung. Foi tal seu encantamento pela Psicanálise que já em 1908 arrisca-se propositivamente neste novo campo com um rico e inovador texto sobre a ejaculação precoce, publicado em uma revista médica de Budapeste. É inovador tanto no tema quanto na perspectiva em que o aborda e nas considerações e conclusões que propõe. Logo no ano seguinte, apresenta-nos o conceito de introjeção.

A demonstração mais eloquente do quanto este conceito é pertinente e, mais, o quanto representa um acréscimo produtivo, criativo e explicativo à metapsicologia freudiana acontece no primeiro dos ensaios de Freud sobre metapsicologia que veio à luz em 1915, *Pulsões e destinos da pulsão*. O *timing* aqui é importante, nos permite entender o quanto Ferenczi foi inovador e precursor de alguns desenvolvimentos teóricos de Freud, em particular do conceito de narcisismo. Isso acontece porque, mesmo que em 1909 o conceito de narcisismo ainda não existisse no repertório conceitual psicanalítico, é dele que trata o artigo de Ferenczi.

Ferenczi, desde o princípio e a vida toda, produz suas considerações, reflexões e contribuições sempre – ressalto, invariavelmente – no terreno do que Freud conceituará como narcisismo em 1914. E isso antes mesmo desta noção existir teoricamente. O primeiro uso que Freud faz do termo introjeção aparece em um texto imediatamente posterior a *Introdução ao narcisismo* e só comprova isto. É como se Freud, agora de posse da noção de narcisismo, pudesse finalmente enxergar tanto a pertinência quanto o alcance

teórico do conceito de introjeção; faz isso incorporando-o definitivamente ao vocabulário psicanalítico.

Outra forma de dizer isso é a seguinte: para que a introjeção alcançasse seu sentido pleno, ela ainda carecia do conceito de narcisismo – que só aparecerá definitivamente cinco anos mais tarde. A consequência imediata disto é que, uma vez concebido, este conceito se enredará da tal forma com a noção de introjeção que será impossível, a partir de então, dissociá-los. Não é mais cabível falar de narcisismo sem levar em conta a introjeção, nem vice-versa.

A introjeção é uma noção tão impactante e com tantas consequências teóricas para a metapsicologia que permanece ainda um continente a ser explorado. Aqueles que se dedicam a esta tarefa acabam, invariavelmente, produzindo contribuições extremamente impactantes no campo conceitual psicanalítico. O melhor exemplo é a noção de cripta, de Maria Torok e o quanto ela traz densidade e, ao mesmo tempo, entendimento para a dimensão trágica e mortificadora do trauma ferenciano. Foi também o que experimentei com o desenvolvimento da noção de narcisismo defensivo, impossível sem a noção de introjeção (Jordão, 2009).

Mas o que é introjeção? Em poucas palavras, por isto demasiadamente imprecisas, é a inclusão do objeto na esfera do eu. Ou seja, é já, de saída, uma perspectiva metapsicológica que parte do ponto de vista do narcisismo para pensar a relação com o mundo. Vejam que é exatamente esta a perspectiva de Freud ao lançar mão da analogia da ameba no primeiro capítulo de *Introdução ao narcisismo*. Assim como a ameba emite pseudópodes para capturar a partícula sólida na fagocitose, o investimento objetal emitiria porções de libido narcísica ao encontro do objeto. Com uma diferença fundamental: enquanto a ameba procede ao recolhimento do pseudópode após a captura do objeto trazendo-o para o interior do seu organismo unicelular, a introjeção opera a inclusão do objeto na esfera do eu sem produzir tal recolhimento do investimento libidinal, mas efetivamente expandindo as fronteiras do eu a ponto de englobar o objeto.

Esta é uma característica fundamental do movimento de introjeção: não é trazer o objeto para o interior do eu, mas estender o eu até o objeto, capturando-o lá onde ele está e ficando por lá, aumentando, a um só tempo, a área, o volume e a complexidade do eu. O objeto, enfim, torna-se parte do eu e o enriquece.

É para salientar esse movimento que vai do centro para a periferia, ou do núcleo fechado para uma exterioridade aberta e posterior refechamento, que Ferenczi se vê obrigado, em 1912, a escrever um pequeno artigo intitulado *O conceito de introjeção*:

Descrevi a introjeção como a extensão, ao mundo exterior, do interesse, de origem autoerótica, pela introdução de objetos exteriores na esfera do ego. Insisti nesta “introdução”, para sublinhar que considero *todo amor objetual (ou toda transferência)* como uma extensão do ego *ou introjeção*. [...] Em última análise, o homem só pode amar a si mesmo, e a ele só; amar um outro equivale a integrar este outro no seu próprio ego.

É a esta união entre os objetos amados e nós mesmos, esta fusão desses objetos com o nosso ego, que chamei de introjeção e – repito – estimo que *o mecanismo dinâmico de todo amor objetual e de toda transferência sobre o objeto, é uma extensão do ego, uma introjeção*” (Ferenczi, 1912, p. 61. Grifos do autor).

Tal entendimento permitirá a Ferenczi formular posteriormente – depois do aparecimento do conceito de narcisismo – a máxima de que todo amor é amor narcísico, afinal esta formulação nada mais é que o corolário simplificado da afirmação de que “o homem só pode amar a si mesmo, e a ele só; amar um outro equivale a integrar este outro em seu próprio ego” (*Id., ibid.*).

Acontece que este movimento é também seletivo no sentido de abolir diferenças e originalidades específicas do objeto. Ao capturar o objeto, o eu se enriquece e se agiganta, por um lado, mas por outro destitui o objeto de algumas características por demais singulares e alheias ao universo narcísico. Assim como eliminamos a casca e o caroço da manga ao ingeri-la e não a incorporamos integralmente, destituímos o objeto daquilo nele que é demasiadamente diferente de nós mesmos. Aparamos as arestas do objeto para torná-lo mais parecido conosco. “Narciso acha feio o que não é espelho”, nos ensina Caetano Veloso.

Assim chegamos ao segundo tema desta apresentação: o paradoxo narcísico. Ele se manifesta de duas formas, uma das quais magistralmente ilustrada na frase citada como epígrafe que nos serve aqui de guia e inspiração. Ambas são estruturais, ou seja, inerentes ao próprio narcisismo, seu modo de constituição e as implicações daí decorrentes.

A primeira delas, inegociável, está implícita na própria noção de “sua majestade o bebê”. Ao entender que o narcisismo é fruto de uma invenção dos adultos que se ocupam do recém-nascido, Freud explicita, apesar de não desenvolver, uma contradição de solução impossível: para mim enquanto sujeito – e para todo sujeito, em consequência – ali onde me quero mais eu, no âmago do meu narcisismo, onde me quero mais autônomo e original, o que eu encontro é o outro, uma criação de outros sujeitos.

A segunda forma de ocorrência do paradoxo narcísico nos interessa mais, pois é uma implicação direta da própria dinâmica do investimento libidinal. É ela que está ilustrada na frase que serve de epígrafe a esta apresentação. Novamente já está em Freud, porém, mais uma vez, ele não desenvolve plenamente. Isso Ferenczi o fez.

O raciocínio aqui é simples e direto. A partir de *Introdução ao narcisismo*, podemos formular uma analogia dinâmica do investimento libidinal – para além da ameba – como uma gangorra de libido em que os dois extremos da gangorra são ocupados pelo eu ou pelo narcisismo, de um lado, e pelo objeto ou pela realidade, do outro. Como a libido é uma só, qualquer elevação do nível de libido em um polo implica necessariamente a diminuição deste mesmo nível no polo oposto. Como uma gangorra.

Freud entende que o investimento libidinal no eu gera uma sensação de engrandecimento do eu, a onipotência, traço maior da megalomania. Em oposição, o esvaziamento libidinal do eu é vivido como desamparo. Considerando que, no nível do narcisismo, operamos de maneira binária entre somente duas possibilidades, zero ou um, o ser ou o nada, vida ou morte, entendemos que a diminuição do investimento libidinal no eu, a nível primário, constitui ameaça de morte; desamparo é, em última instância, ameaça de morte. E aqui, morte psíquica não se diferencia da morte fisiológica ou orgânica. O que Ferenczi nos apresenta no texto da qual a citação foi retirada é um exame aprofundado das implicações desta constatação.

A conclusão é clara: todo investimento objetal representa uma ameaça narcísica. É um paradoxo em si mesmo, pois a posse do objeto pode representar um ganho narcísico significativo. Basta lembrar que um dos “caminhos” para a eleição de objeto de tipo narcisista é buscar no objeto um complemento narcísico, nas palavras de Freud, “o que se queria ser” (Freud, 1914, p. 83). É uma escolha de objeto compensatória no sentido de que o objeto pode exercer o papel de acessório narcísico que vem preencher as lacunas do narcisismo próprio do sujeito. Mas, ainda assim, também disputará investimento libidinal com o eu, ou seja, também constitui uma ameaça.

Não é à toa que os dois textos em que Ferenczi mais se dedica ao que podemos chamar de seu entendimento particular da metapsicologia do narcisismo são exatamente aqueles em que examina a questão do princípio de realidade. O primeiro, de 1913, é *O desenvolvimento do sentido de realidade e seus estádios*, anterior, portanto, ao texto sobre o narcisismo de Freud, e quase uma introdução a este último.

Nele Ferenczi apresenta a trajetória, em quatro estádios, que levaria o indivíduo de uma situação de plena onipotência e total desconhecimento do mundo externo e dos objetos do mundo – o “Período da onipotência incondicional” – vivido no útero materno, até a aquisição da linguagem e a plena interação com o mundo externo no “Período dos pensamentos e palavras mágicas”. De uma forma excessivamente resumida, podemos dizer que, nesta época, Ferenczi entende que o que exige do *infans* a renúncia aos estádios anteriores, impulsionando-o ao reconhecimento da realidade e à aquisição da linguagem, é a frustração. É porque o bebê se frustra em fazer o mundo atender às suas demandas que ele recorre gradativamente a métodos mais adequados de intervenção sobre este mesmo mundo, o mais eficiente deles, a linguagem. Note-se que, mesmo na quarta e última etapa, tanto o pensamento quando as palavras ainda preservam o elemento onipotente como fórmulas mágicas de atuação sobre a realidade.

A se salientar aqui somente o sentido deste movimento: de dentro para fora, do centro para a periferia, do narcisismo para o objeto. Um descentramento narcísico.

No segundo exame do tema do princípio de realidade ele vai bem mais longe. Em *O problema da afirmação do desprazer (progresso no conhecimento do sentido de realidade)*, de 1926, Ferenczi se propõe a reexaminar a questão e apresentar correções e acréscimos à concepção anterior. A novidade agora é a noção de pulsão de morte e o texto de Freud sobre a negação. Acompanhemos o raciocínio de Ferenczi.

O ponto de partida é a afirmação de Freud de 1925 que vincula o próprio diferencial prazer/desprazer ao narcisismo. Freud afirma aqui que, de início, o *infans* considera tudo o que é prazeroso como sendo seu próprio, pertencente ao seu eu, e tudo que é desprazeroso como sendo externo ao eu, ou seja, pertencente aos objetos ou a uma realidade externa. A consequência lógica imediata disto é a conclusão de que, citando Ferenczi:

O primeiro passo doloroso para o reconhecimento do mundo externo consiste certamente em se dar conta de que uma parte das ‘boas coisas’ não pertence ao ego e que é preciso distingui-la enquanto ‘mundo externo’ (seio materno). Mais ou menos ao mesmo tempo, o ser humano deve aprender que pode se produzir inclusive no interior de si próprio, isto é, no próprio ego, algo desagradável, ruim, de que é impossível se livrar pela alucinação ou de outra forma qualquer (Ferenczi, 1926, p. 287).

Ou seja, é uma operação que acontece em duas frentes: o reconhecimento da realidade e/ou do objeto implica necessariamente uma operação que ataca o próprio

narcisismo e o destitui da exclusividade do que é bom e prazeroso. Além disso, implica necessariamente a aceitação de que o eu também está repleto do que é mal e doloroso. Mas não o fazemos, todos nós seres humanos, de bom grado. Na verdade, lutamos e tentamos nos apegar aos velhos estratagemas alucinatórios que garantiam a integridade e a onipotência narcísicas anteriores e insistimos em refutar a constatação que, como última consequência, coloca o eu próprio em pé de igualdade com a realidade externa e os objetos do mundo em termos qualitativos. Ambos são ambíguos, têm aspectos bons e ruins ao mesmo tempo.

O resultado é a ambivalência que passa a imperar no próprio interior do eu. O conflito não se dá mais exclusivamente entre o narcisismo e a realidade, ou entre o sujeito e o objeto, mas passa a habitar o interior do próprio eu, encarado como um “inimigo interno”. Em outros termos: a ambivalência que está presente em toda e qualquer relação de objeto também está presente na relação do sujeito consigo mesmo; o próprio narcisismo seria, portanto, inexoravelmente ambivalente.

É uma formulação extremamente inovadora e absolutamente original. Com Ferenczi não se trata mais de conflito exclusivamente entre diferentes instâncias psíquicas como em Freud, mas um conflito interno à própria instância egóica. Ambas as classes de conflito coexistem. Mas lutamos contra isso. Retomemos Ferenczi: “a reconciliação com o inimigo interno é, para o homem, a tarefa mais difícil de se cumprir” (*id.*, p. 289). É que, a nível narcísico, do tudo ou nada, qualquer ataque ao eu é vivido como iminente ameaça de aniquilamento, ou seja, morte. A reação natural é lutarmos energeticamente contra qualquer coisa que ataque qualquer ínfima parcela do eu. Cito novamente Ferenczi: “Uma destruição parcial do ego é tolerada, mas apenas com a finalidade de construir, a partir do restante, um ego capaz de resistência ainda maior” (*id.*, p. 290). É como no jogo de xadrez, o jogador oferece a torre para provocar o xeque-mate, retomar o velho modo onipotente de funcionamento narcísico.

A questão dialética aqui é que, sem uma plena reconciliação com o inimigo interno, um contato integral com a realidade fica impossibilitado. Conclusão: permanecemos, todos, delirantes em maior ou menor grau. Ou, citando Ferenczi, “existem patentemente diferentes graus no desenvolvimento da capacidade de objetividade” (*id.*, p. 286).

E vejam que nem foi preciso entrar na discussão de se o eu é tratado como objeto ou não no narcisismo!

Para encerrar, gostaria de retomar a postulação do narcisismo defensivo e do narcisismo suficientemente bom que desenvolvi na tese de doutorado (Jordão, 2009). E do papel fundamental da análise pessoal no processo que leva do funcionamento defensivo ao suficientemente bom, que aqui aparece como descentramento narcísico. É um raciocínio simples e direto: enquanto permanecemos atrelados a uma organização e um modo de funcionamento narcísico defensivo, restringimos sobremaneira a nossa objetividade, o contato efetivo com a realidade e os objetos do mundo. Para que esse contato se torne mais eficiente, este próprio modo de organização e funcionamento do eu deve ser modificado no sentido de que as perdas narcísicas decorrentes da relação objetiva com os objetos deixem de ser vividas como ameaças de aniquilamento, tornando-se passíveis de serem aceitas e com as quais se pode conviver. Continuarão desagradáveis – são perdas efetivas da onipotência narcísica – mas, agora, parciais. Frustrações, dissabores ou impotências convivíveis, não mais desamparo com iminente ameaça de morte.

Só assim alcançaremos a capacidade de “sentir com” que Ferenczi entende como fundamento máximo do analista sensível que ele preconiza e sempre buscou ser.

Referências bibliográficas

FERENCZI, S. (1909) “Transferência e Introjeção”. In: *Escritos Psicanalíticos 1909-1933*. Rio de Janeiro: Livraria Taurus Editora, p.29-60.

FERENCZI, S. (1912) “O conceito de introjeção”. In: *Escritos Psicanalíticos 1909-1933*. Rio de Janeiro: Livraria Taurus Editora, p. 61-63.

FERENCZI, S. (1913) “O desenvolvimento do princípio de realidade e seus estádios”. In: *Escritos Psicanalíticos 1909-1933*. Rio de Janeiro: Livraria Taurus Editora, p. 74-88.

FERENCZI, S. (1926) “O problema da afirmação do desprazer (Progresso no conhecimento do sentido de realidade)”. In: *Escritos Psicanalíticos 1909-1933*. Rio de Janeiro: Livraria Taurus Editora, p. 281-291.

FREUD, S. (1914) “Introducción del narcisismo”. In: *Sigmund Freud: obras completas*. Buenos Aires: Amorrortu editores, 2ª ed. (1984), 7ª reimpressão (1996), v. XIV, p. 65-98.

FREUD, S. (1915) “Pulsiones y destinos de pulsión”. In: *Sigmund Freud: obras completas*. Buenos Aires: Amorrurtu editores, 2ª ed. (1984), 7ª reimpressão (1996), v. XIV, p. 105-134.

FREUD, S. (1925) *A negação*. São Paulo: Cosac Naify, 2014. Trad. Marilene Carone.

JORDÃO, A.A. *Narcisismo: do ressentimento à certeza de si*. Curitiba: Ed. Juruá, 2009.

Antinarciso: nunca fomos indivíduos

Anti-narcissus: we were never individuals

Rodrigo Ventura⁷

Resumo: A partir da ideia de um narcisismo de massa, que transborda por todo o tecido social, e dialogando com o pensamento ecológico contemporâneo, o objetivo desse artigo é problematizar o conceito de indivíduo moderno, com suas fronteiras rígidas a separar um dentro e um fora que não se misturam, para podermos pensar um conceito de Eu na psicanálise conectado com o mundo e coexistindo com qualquer outro, estranho e diferente.

Palavras-chave: indivíduo, eu, narcisismo, pensamento ecológico, estranho, outro.

Abstract: Based on the idea of mass narcissism, which overflows throughout society, and in dialogue with contemporary ecological thought, the aim of this article is to challenge the concept of the modern individual, with its rigid boundaries separating an inside and an outside that does not mix, in order to conceive a concept of the self in psychoanalysis that is connected to the world and coexists with any other, strange and different.

Keywords: individual, self, narcissism, ecological thought, stranger, other.

Introdução

Em 1914, Freud dedica todo um artigo metapsicológico para pensar o conceito de narcisismo. Preparando o terreno para o segundo dualismo pulsional, Freud percebe que o Eu, enquanto instância psíquica, também é um destino da pulsão sexual. Parte da libido que ocupava os objetos no mundo se retira na direção do Eu. Menos mundo, mais Eu.

Como nossa reserva de pulsão sexual é limitada, existe uma balança energética entre a libido do Eu (narcísica) e a libido do objeto. Quanto mais se emprega uma, mais se empobrece a outra. Quanto mais narcisismo, mais pobre é a relação com o mundo.

Existe uma diferença entre narcisismo e autoerotismo. O Eu não existe desde o início. É necessário o que Freud chama de uma “nova ação psíquica”, ou seja, a

⁷ Psicanalista, membro do EBEP (Espaço Brasileiro de Estudos Psicanalíticos), graduado em filosofia pela UERJ, pós-graduado em filosofia contemporânea pela PUC-Rio, Mestre e Doutor em Teoria Psicanalítica pela UFRJ.

delimitação do Eu enquanto lugar psíquico, a partir dos contornos nítidos da imagem de si mesmo, para que o narcisismo seja possível. Eu, imagem de si e narcisismo nascem juntos.

Existe também uma diferença entre narcisismo e amor-próprio. O amor-próprio só é possível se o mundo com toda sua alteridade está presente. O amor-próprio aumenta ou diminui no jogo erótico como o outro. Já na paixão narcísica pelo Eu, a aspereza do mundo e a diferença do outro vão desaparecendo.

Não é à toa que Freud faz um paralelo entre dor e narcisismo na distribuição da libido. Nas duas situações há um abandono do interesse pelo mundo e por seus objetos amorosos. O sujeito para de amar, pois “No buraco de seu molar se concentra a sua alma” (Freud, 1914, p. 26). Isso produz uma retração e um represamento da libido, gerando muita solidão e sofrimento.

Nas seguintes passagens do artigo freudiano isso tudo fica bem claro:

“Já estamos familiarizados com a ideia de ligar o mecanismo de adoecimento e formação dos sintomas (...) a um represamento da libido objetal” (Freud, 1914, p. 28).

“De onde vem mesmo a necessidade que tem a psique para ultrapassar as fronteiras do narcisismo e pôr a libido em objetos?” (Freud, 1914, p. 29).

“É preciso começar a amar, para não adoecer, e é inevitável adoecer, quando, devido à frustração, não se pode amar” (Freud, 1914, p. 29).

Em resumo: o narcisismo apaga o mundo, distancia o outro e faz o sujeito adoecer e sofrer.

Narcisismo de massa

A ideia agora é pensar o narcisismo como patologia social. Vou tentar mostrar um pequeno recorte do transbordamento do narcisismo da esfera do sujeito, se espalhando e contaminando todo o tecido social.

Guy Debord, em seu profético livro *A Sociedade do Espetáculo* (1967), já alertava que existe uma distância entre a vida e a imagem. A imagem esvazia a materialidade da vida. Não há corpos, apenas imagens dos corpos. Os sujeitos se relacionam através das imagens. Em uma lógica da distância com o outro e da perfeição da imagem de si, ou seja, em uma lógica narcísica.

Estamos vivendo no império da imagem, superficial e descartável. Como nos lembra a quadrista e pensadora da cultura Liv Stromquist em seu livro *Na sala dos espelhos: Autoimagem em transe ou beleza e autenticidade como mercadoria na era dos likes & outras encenações do eu* (2023), todo mundo tem uma câmera na mão o tempo todo. Fotos, fotos e mais fotos. *Selfies*, é claro.

Hoje tudo existe para terminar em uma foto. Criamos uma relação voyerística com nós mesmos e com o mundo. Estima-se que em 2024 mais de 5 bilhões de fotos foram tiradas diariamente.

Como efeito dessa explosão de fotos circulando por todo o universo das redes sociais, a aparência se torna infinitamente mais importante. O que importa não é a aparência da pessoa, mas sua aparência na foto. Estabelecendo uma ditadura da beleza com critérios estéticos muito bem definidos, rígidos e quase impossíveis de alcançar.

À medida que a produção de imagens de pessoas bonitas aumenta, os ideais de beleza se padronizam e as pessoas ficam cada vez mais idênticas. A epidemia de *botox* não nos deixa mentir. O resultado é nefasto: apagamento dos corpos estranhos.

Na sociedade contemporânea há uma ligação muito forte entre ter beleza e receber amor. Quem é reconhecidamente bonito se sente mais protegido da fragilidade dos vínculos e da solidão da vida atual. Quem é reconhecidamente bonito tem um capital erótico maior. O resultado é uma pressão de ser constantemente atraente durante toda a vida. Só tem dois problemas: a aleatoriedade e a efemeridade da beleza.

No império das imagens, apenas o que é reconhecido e legitimado pelo olhar do outro tem valor. Isso produz uma dependência infantil desse olhar para dar consistência e veracidade à própria vida. Estamos diante de um modo de vida constituído pela visibilidade. Sujeitos se tornam mercadorias nos cardápios fotográficos das plataformas digitais.

A plataformização da vida radicaliza o império da imagem em todo o planeta. A imagem se torna a linguagem preferencial do sujeito e a imagem de si se torna a moeda de troca corrente; produzindo o que se pode chamar de narcisismo de massa.

Christopher Lasch, em seu livro *A Cultura do Narcisismo* (1979), aponta que a perda da esperança de transformação do mundo através da política e dos movimentos sociais faz o sujeito se voltar para si e cria as condições para o surgimento do narcisismo como patologia social, ou seja, o narcisismo de massa.

As dificuldades crescentes de sobrevivência no capitalismo tardio, a precarização das condições atuais de trabalho, a tentativa de se blindar diante dos horrores ao redor, a liquefação dos vínculos, a retração do Estado e a privatização dos riscos acentuam o autocentramento subjetivo e a preocupação apenas consigo mesmo. Como dizia uma propaganda de cosmético que vi recentemente no metrô: “do que é meu, cuido eu!”.

Para Lasch, o narcisismo é uma resposta individual frente ao contexto social e econômico que nasce ali pelo final dos anos 70 e que só se acentua até os dias de hoje, instituindo uma cultura do individualismo competitivo, numa espécie de guerra de todos contra todos, onde o outro só serve como olhar legitimador.

É o que o Byung-Chun Han chama de erosão do outro, em seu livro *A Agonia de Eros* (2012). Efeito direto do narcisismo de massa levado às últimas consequências, desse narcisismo transbordante que projeta o Eu em todo lugar. Um Eu colonizador que transforma tudo à sua imagem e sua semelhança, incapaz de prestar atenção na diferença do outro, que assim vai se erodindo até desmoronar.

À força de ver sempre o mesmo no outro, instaura-se o inferno do igual, corroendo toda e qualquer diferença, que é a marca constitutiva do outro enquanto não-eu. Tem saída possível? Guardem essa pergunta para o final do artigo.

O que aprendo com o pensamento ecológico

O filósofo inglês Timothy Morton, em seu livro: *O Pensamento Ecológico* (2023), defende que a ecologia:

Não tem a ver somente com aquecimento global, reciclagem e aquecimento solar – nem apenas com as relações cotidianas entre humanos e não humanos. Tem a ver com amor, perda, desespero e compaixão. Tem a ver com depressão e psicose. Com o capitalismo e com o que pode existir depois do capitalismo. Tem a ver com espanto, mente aberta e maravilhamento. Com dúvida, confusão e ceticismo. Com conceitos de espaço e tempo. Com deleite, beleza, feiura, nojo, ironia e dor. Consciência e percepção. Ideologia e crítica. Leitura e escrita. Tem a ver com raça, classe e gênero. Com sexualidade. Com ideias sobre o eu e os estranhos paradoxos da subjetividade. Tem a ver com a sociedade. Tem a ver com coexistência (Morton, 2023, p. 14).

Existir é sempre coexistir. Nenhum vivente é uma ilha. O que importa está mais nas relações do que nas coisas em si, mais entre nós do que em nós. Ligar os pontos e ver que tudo está interconectado, isto é pensamento ecológico. Malha é o outro nome dessa interconectividade. Esse emaranhado poroso, onde cada ponto é tanto centro quanto

borda, onde cada ponto é um estranho estrangeiro, que transborda sua estranheza para além de sua fronteira. “O pensamento ecológico consiste na intimidade com o estranho estrangeiro, (...) sejam eles um quem ou um quê” (Morton, 2023, p. 76).

Nada está completo e fechado em si. Tudo excede a si mesmo. Na fronteira tudo é meio escorregadio. Quanto mais tentamos socar o mundo para dentro de pontos muito bem delimitados, mais a estranheza do estranho escapa.

Somos feitos de muitos outros. Nós os temos debaixo de nossas peles. Somos feitos de pedaços de outras criaturas. Somos quem somos por causa de todo o resto. Somos bricolagens ambulantes.

Essa endossimbiose vital desfaz a ilusão de distinções entre dentro e fora e entre aqui e ali. Tudo está próximo, tudo está junto, tudo está em relação. A vida, qualquer vida, é uma relação de fronteira.

E qual a relação entre o pensamento ecológico e a subjetividade, matéria-prima da psicanálise? Toda.

Em seu livro visionário de 1989: *As três ecologias*, Felix Guattari defende a ideia de uma *ecosofia*. Uma articulação ético-política entre três registros ecológicos, a saber: uma ecologia do meio ambiente, uma ecologia das relações sociais e uma ecologia da subjetividade.

O que está em jogo para essas três dimensões da ecologia é a maneira de viver daqui para frente neste planeta, pois a relação da subjetividade com sua exterioridade, seja ela social, animal, vegetal, mineral, cósmica, se encontra comprometida.

O que está em jogo é a ideia de territórios existenciais, que podemos pensar como uma espécie de reserva ecológica de subjetividades singulares, ainda não domesticadas pelo narcisismo de massa.

O que está em jogo é apostar em fagulhas de transformações existenciais. Em pontos de ruptura e vetores de subjetivação que escapem ao domínio narcísico do Eu. Subjetividades dissidentes pensadas a partir de uma lógica das intensidades ou de uma eco-lógica, capazes de transbordar para todos os lados das fronteiras individuais. Não tem como não percebermos a proximidade entre essa ideia de ecologia e a prática psicanalítica.

Somos apenas mais um estranho no meio de tanta estranheza, junto e misturado. Nem apenas um somos. Somos muitos, múltiplos, plurais. É justamente a ideia de unidade

individual que o pensamento ecológico desafia. Para além do delírio narcísico do antropocentrismo e da excepcionalidade humana, o pensamento ecológico é um exercício de humildade, reconhecendo nossa fragilidade e nossa dependência com os demais existentes que nos cercam. É um pensamento decolonial, que destitui o colonizador: homem, branco e europeu da sua ilusória superioridade e descoloniza o mundo desse narcisismo predatório, apontando para um anti-individualismo.

Uma crítica ao individualismo moderno

O conceito de indivíduo tem uma longa história no pensamento ocidental. Descreve como uma coisa se torna uma, indivisível e distinta de todas as outras coisas. Estabelece fronteiras rígidas e fixas, produzindo separação e descontinuidade entre tudo o que existe. É uma fábrica de abismos.

O narcisismo de massa tem como uma de suas principais produções e um de seus pilares fundamentais: o indivíduo, egocentrado em sua pretensa autossuficiência e cego a tudo o que não é espelho.

A noção de indivíduo está diretamente atrelada tanto às ideias políticas de soberania e agência que definem a modernidade quanto os grandes dualismos que são os baluartes da filosofia ocidental, tais como: sujeito e objeto, eu e outro, natureza e cultura etc.

Judith Butler em seu livro *Quadros de Guerra: quando a vida é passível de luto?* (2016), parte do conceito de vida precária para afirmar que todo ser, para sobreviver, depende e tem que contar com o que está fora dele. O sujeito que sou está ligado ao sujeito que não sou.

“Minha existência não é apenas minha e pode ser encontrada fora de mim, nesse conjunto de relações que precedem e excedem as fronteiras de quem sou” (Butler, 2009, p. 72). Minha existência transborda os contornos do meu Eu. A fronteira é uma função de relação. Uma gestão da diferença entre mim e o mundo.

Quem Eu sou não é nada sem a vida dos outros. Temos que aceitar que nossa sobrevivência não depende do fechamento das fronteiras, mas do reconhecimento de nossa estreita relação e dependência com os demais.

Do campo político/social para a metafísica, é o filósofo italiano Emanuele Coccia, com seus belos livros: *A vida das plantas: uma metafísica da mistura* (2018) e *Metamorfoses* (2020), quem vai ser agora nosso parceiro de viagem.

Para esse autor, a vida só é possível em meio fluido. A fluidez não é um estado de agregação da matéria. Fluída é toda matéria independente de seu estado sólido, líquido ou gasoso. Estar no mundo é estar no mar do mundo. É uma forma de imersão nessa fluidez. Não há nenhuma distinção material entre nós e o resto do mundo. O que se diferencia são os graus de velocidade, lentidão, resistência e permeabilidade de cada corpo. O mundo é composto de fluxos intensivos que nos penetram e nós penetramos.

No mar atmosférico que estamos mergulhados, a respiração é um exercício de compenetração recíproca. A respiração é nossa prática cotidiana de inversão topológica entre continente e conteúdo, na qual o meio se faz sujeito e o sujeito se faz meio.

Não existem fronteiras estáveis. O mundo não começa depois da nossa pele, pois o mundo já está dentro de nós. Estar no mundo é sempre uma experiência de imersão. Estamos no mundo com a mesma força que o mundo está em nós. Inspirar é ficar pleno de mundo e expirar é se misturar no mundo.

O pré-socrático Anaxágoras já afirmava: tudo está em tudo. O mundo é contágio e mistura perpétua. “Tudo entra e sai de toda a parte: o mundo é abertura e liberdade de circulação através dos corpos dos outros.” (Coccia, 2018, p 70). Portanto, é impossível fechar-se numa identidade individual.

Somos um pequeno pedaço de mundo que se transformou em Eu. É sempre o mundo que diz Eu em nós. Todo Eu não passa de um veículo, que transporta sempre outros que não ele mesmo.

Tudo isso nos impede de pensar nosso Eu como algo estável, fixo, definitivo e separado do resto do mundo. E nos leva a experimentar um Eu que transborda a ideia de uma subjetividade fechada em si mesmo, propriedade ensimesmada do indivíduo. Um Eu que desafia qualquer tipo de narcisismo. Seria preciso um novo pronome de primeira pessoa para dar conta desse outro Eu.

A força do Eu está na sua porosidade e na sua participação no fluxo vital que anima o mundo. Um Eu fechado em sua fronteira e apartado do mundo que o cerca é uma miopia individualista que esvazia sua força e o faz sofrer. A verdade ecológica é que jamais fomos indivíduos.

Portanto, está mais do que na hora de a psicanálise dialogar com a ecologia e com o pensamento dos povos originários e de tentarmos repensar a teoria psicanalítica para além da lógica dualista e individualista moderna na qual foi forjada. Não se trata de extinguir as fronteiras de seus conceitos fundamentais, mas de arejá-las de mundo e irrigá-las de vida.

Não é tarefa fácil. Mas vamos arriscar e tentar fazer neste artigo um pequeno exercício de uma outra lógica, de uma eco-lógica, com o conceito psicanalítico: Eu.

Um conceito de Eu pouco falado em Freud

No *Projeto para uma Psicologia Científica* (1895), Freud afirma que o Eu é uma organização energética no interior do aparelho psíquico, de extensão variável e ocupação constante, capaz de influenciar e manejar os caminhos da pulsão na malha de trilhamentos de nossa geografia psíquica.

O Eu é responsável pelo teste de realidade, ou seja, por prestar atenção na presença ou ausência do objeto no mundo, diferenciando a percepção da memória e evitando assim a alucinação.

Esse é o primeiro esboço que Freud faz desse lugar psíquico denominado Eu. Depois disso, o conceito de Eu recebe muitas outras camadas ao longo de toda obra freudiana. Mas o que nos interessa aqui hoje é essa ideia rústica, esse rascunho de um Eu que se joga intensivamente e atentamente no mundo. Uma reserva de energia conectada com o entorno, que lança seus pseudópodes para perceber a realidade do outro. Não prestar atenção no mundo com suas diferenças é mergulhar em uma alucinação narcísica.

No narcisismo ocorre uma projeção da imagem bem delimitada do Eu no mundo. A partir dessa ideia de Eu mais rústica, podemos pensar em vez de projeção, em uma difusão do Eu, em forma de ondas e de frequências de intensidade variável em constante movimento.

Em vez de identificação projetiva, enquanto mecanismo de defesa infantil que tenta transformar o outro em parte de si mesmo, podemos pensar em difusão diferencial, como forma de expansão de si rumo ao encontro com a diferença do mundo. A ideia é pensar nesse Eu que se espalha, se conecta intensivamente e se transforma com o outro.

Saímos do paradigma visual com seus contornos muito bem definidos para o paradigma energético, intensivo e, por que não, acústico, de propagação de um Eu-

melodia que penetra e se mistura nos outros corpos, comovendo e movendo o mundo ao redor.

Vale aqui lembrar que Freud, logo no início do texto *O mal-estar na civilização* (1930), dialoga com seu amigo Pfister acerca daquilo que ele chama de sentimento oceânico.

Um sentimento de algo ilimitado e sem barreiras. (...) Um sentimento de vinculação indissolúvel, de comunhão com todo o mundo exterior. (...) Nada é mais seguro que o sentimento de nós mesmos, de nosso eu. Este eu nos aparece como autônomo, unitário, bem demarcado de tudo o mais. Que esta aparência é enganosa, que o eu na verdade se prolonga para dentro, sem fronteira nítida, numa entidade psíquica inconsciente a que denominamos Id, à qual ele serve de espécie de fachada. (...) Mas ao menos para fora o eu parece manter limites claros e precisos. (...) No auge do enamoramento a fronteira entre eu e objeto ameaça desaparecer. (...) Logo, também o sentimento do eu está sujeito a transtornos, e as fronteiras do eu não são permanentes. (...) No início o eu abarca tudo, depois separa de si um mundo externo. (...) Nosso atual sentimento do eu é, portanto, apenas o vestígio atrofiado de um sentimento muito mais abrangente, que corresponde a uma íntima ligação do eu com o mundo em torno. (pp. 15-17)

Não resta dúvida que o sentimento oceânico é uma experiência de imersão do Eu no mundo, que deixa marcas profundas da permeabilidade das fronteiras entre o Eu e o seu entorno. Essas fronteiras não são rígidas nem fechadas, especialmente na experiência erótica.

Portanto, no início da vida não existe distinção entre o sujeito e seu entorno. O princípio do prazer participa dessa tentativa de estabelecimento de uma fronteira. Aprendemos com a experiência erótica onde mais ou menos nosso Eu termina e o mundo começa. Eros faz essa costura entre o dentro e o fora. Eros é que estabelece essa zona de vizinhança, essa realidade compartilhável, esse território de trocas e circulação entre o Eu e o outro.

Lembram da pergunta sobre a saída possível?

A saída é erótica

Na verdade, a experiência psicanalítica nos ensina que as saídas são sempre eróticas. Aqui poderia me aprofundar na própria obra freudiana para trazer o conceito de Eros à tona, mas prefiro seguir por vias menos percorridas.

Em seu livro *Eros Doce-Amargo* (2022), a poeta e ensaísta inglesa Anne Carson aponta que, desde a Grécia Antiga, Eros tem sempre a ver com fronteiras. A fronteira que

existe entre os amantes, a mais óbvia, e a fronteira que existe entre o Eu-mesmo e o Eu-diferente de cada amante.

Quando Eros atravessa os amantes, surge uma experiência repentina de um Eu-diferente, composto pelo próprio Eu, misturado com o Eu da pessoa amada. Para explicar melhor essa experiência de transformação erótica, Anne Carson cita uma passagem do romance *As Ondas*, de Virgínia Woolf, na qual o jovem Neville observando seu amado Bernard se aproximando, pensa:

Alguma coisa agora me abandona, alguma coisa sai de mim para ir ao encontro daquela figura que se aproxima. Quão curiosamente somos transformados pelo acréscimo, até mesmo à distância, de um amigo. Quão útil é o serviço que nossos amigos nos prestam quando se lembram de nós. Contudo, quão doloroso é sermos lembrados, termos nosso eu adulterado, misturado, tornando parte de um outro. À medida que ele se aproxima, torno-me não eu mesmo, mas Neville misturado com alguém – com quem? – com Bernard? Sim, é Bernard, e é à Bernard que farei a pergunta: Quem sou eu? (Carson, 2022, p. 64).

Como explicar essa metamorfose? Eros sai do próprio Neville, ricocheteia em Bernard e se volta para Neville. Mas Neville não é mais o mesmo. O pedaço dele mesmo que vai para o outro, volta diferente, transformando seu próprio Eu. A experiência erótica é sempre uma experiência de devir-com, de transformação junto.

O poder de Eros é de misturar Eus. Eros é uma experiência de derretimento, de si mesmo e das fronteiras. Não se trata de abolição das fronteiras. Mas de ebulição do Eu. Eros desapropria o indivíduo de seu narcisismo e o lança para fora. No latifúndio da monocultura de si, Eros desapropria as terras inférteis do indivíduo. Para além da dimensão do próprio, Eros é expropriação.

Eros faz o indivíduo renunciar a si mesmo para se esquecer no outro. Morre em si para renascer nos braços do outro. A morte vale sobretudo para o Eu. Como diz Bataille: “Se for preciso, posso dizer, no erotismo: Eu me perco” (Bataille, 2013, p. 55). Erotismo é a experiência da transgressão dos limites do Eu individualista e, portanto, de qualquer forma de narcisismo subjetivo ou de massa.

Como escreve Freud em sua carta para Einstein, *Por que a guerra?*, “A psicanálise não tem motivo para se envergonhar se nesse ponto fala de amor” (Freud, 1933, p. 205). O amor só acontece no lá-fora do mundo, no extramuro da individualidade, no território dos encontros e na fluidez da vida. Só o amor é capaz de ultrapassar os limites do narcisismo.

Contra o deserto do narcisismo de massa onde as pessoas em situação de rua se tornam invisíveis, onde os refugiados são expulsos, onde a população LGBTQIAP+ é violentada, onde os povos originários tem suas terras roubadas, onde os pretos são assassinados, onde os loucos são aprisionados, onde os pobres não têm as condições mínimas para viver, onde as mulheres são estupradas, onde as florestas são queimadas, onde os animais são extintos, onde os rios e mares são poluídos e onde a atmosfera se torna irrespirável, é fundamental voltar a apostar no amor. Não um amor idealizado, cor de rosa e em forma de coração, mas um amor enquanto potência vital capaz de lançar o Eu para além de suas fronteiras individuais, para além de sua gagueira narcísica, para além do seu próprio umbigo, para além do igual de si mesmo, para além da mesmice da sua imagem, rumo ao arriscado encontro com o outro, o estranho, o diferente, pois não podemos nunca esquecer que: a psicanálise é, em essência, uma cura pelo amor.

Referências bibliográficas

BATAILLE, G. *O erotismo*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013.

BUTLER, J. *Quadros de Guerra: quando a vida é passível de luto?* Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2016.

CARSON, A. *Eros: o doce-amargo: um ensaio*. Rio de Janeiro: Bazar do tempo, 2022.

COCCIA, E. *Metamorfoses*. Rio de Janeiro: Dantes Editora, 2020.

DEBORD, G. *Sociedade do espetáculo*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

FREUD, S. Projeto para uma psicologia científica. In: FREUD, S. *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. v. 1. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

FREUD, S. Por que a guerra? In: FREUD, S. *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. v. 22. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

FREUD, S. *Introdução ao narcisismo: ensaios de metapsicologia e outros textos (1914-1916)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

FREUD, S. *O mal-estar na civilização, novas conferências introdutórias à psicanálise e outros textos (1930-1936)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

HAN, B-C. *A agonia de Eros*. Petrópolis (RJ): Vozes, 2012.

LASCH, C. *A cultura do narcisismo: a vida americana em uma era de expectativas decrescentes*. São Paulo: Fósforo, 20203.

STRÖMQUIST, L. *Na sala dos espelhos: Autoimagem em transe ou beleza e autenticidade como mercadoria na era dos likes & outras encenações do eu*. São Paulo: Quadrinhos na Cia, 2023.

TIMOTHY, M. *O pensamento ecológico*. São Paulo: Quina Editora, 2023.

O narcisismo revisitado: triunfos e fracassos na transmissão entre gerações⁸

Narcissism revisited: triumphs and failures in transmission between generations

Julieta Jerusalinsky⁹

Resumo: o artigo revisita o conceito de narcisismo à luz dos sintomas contemporâneos que comparecem na clínica de crianças: a dificuldade dos pais de dizer não e a consequente objetificação da criança a técnicas que realizam a montagem da servidão voluntária ao prometem moldar adaptativamente o comportamento por meio de prêmios e castigos ali onde claudica a estruturação psíquica devido à destituição da transmissão de referenciais simbólicos entre gerações que vetorizam o campo pulsional, articulando os mesmos a renúncias e também à realização de ideais do eu. Sem esses ideais simbólicos a criança contemporânea chafurda sem rumo em uma tentativa de preencher a plenitude imaginária de Eu Ideal sem Ideais do Eu, fazendo assim parte do sintoma coletivo de uma sociedade narcísica.

Palavras-chave: narcisismo, psicanálise de crianças, hipermodernidade, servidão voluntária, digitalidade.

Resumen: el artículo revisita el concepto de narcisismo a la luz de los síntomas contemporáneos que se presentan en la clínica de niños: la dificultad de los padres para decir no y la consecuente objetificación del niño a técnicas que realizan el montaje de la servidumbre voluntaria al prometer moldear adaptativamente la conducta por premios y

⁸ Artigo organizado a partir de apresentação oral realizada no congresso Revisitando o Narcisismo, organizado pela SPCRJ, Rio de Janeiro, 2024.

⁹ Psicanalista, psicóloga (UFRGS, 1993), especialista em Estimulação Precoce pela (F.E.P.I/ Argentina, 1997); cursou a pós-graduação em Clínica Psicoanalítica com niños (UBA/Argentina, 1995), mestre (2003) e doutora (2009) em psicologia clínica (PUC-SP); docente da PUC/SP na pós-graduação em “Teoria Psicanalítica”; docente e coordenadora da pós-graduação em “Estimulação Precoce: clínica transdisciplinar com bebês” do Instituto Travessias da Infância: Centro de Estudos Lydia Coriat SP do qual é fundadora, assim como da REDE-BEBÊ; autora dos livros *Enquanto o futuro não vem – a psicanálise na clínica interdisciplinar com bebês* (Ágalma, 2002); *A criação da criança: brincar, gozo e fala entre a mãe e o bebê* (Ágalma, 2011); organizadora de *Travessias e travessuras no acompanhamento terapêutico* (Ágalma, 2017); coorganizadora de *Intoxicações eletrônicas: o sujeito na era nas relações virtuais* (Ágalma, 2017); de *Quando algo não vai bem com o bebê: detecção e intervenções estruturantes em estimulação precoce* (2020, Ágalma) e *Janela, Janelinha: psicomotricidade na primeira infância, corpo e sujeito em estruturação* (Ágalma, 2020). Contato: julietajerusalinsky@gmail.com.

castigos allí donde claudicó la estructuración psíquica debido a la destitución de la transmisión de referenciales simbólicos entre generaciones que vectoricen el campo pulsional, articulándolo a renunciaciones y también a la realización de Ideales del yo. Sin estos ideales simbólicos, el niño contemporáneo se revuelca sin rumbo en un intento de colmar la plenitud imaginaria de un Yo Ideal sin Ideales del Yo , haciendo así parte del síntoma colectivo de una sociedad narcisista.

Palabras clave: narcisismo, psicoanálisis de niños, hipermodernidad, voluntariado, digitalidad.

Agradeço o convite da SPCRJ para esta interlocução sobre o conceito de narcisismo, por ser esta uma questão nodal de nossos tempos nos modos de produção do laço social e, portanto, também no atravessamento que isso produz na singularidade da clínica.

Temos testemunhado na contemporaneidade, em escala mundial, dentro da democracia, a escolha por líderes autoritários que desprezam a alteridade (impondo medidas de governo xenófobas, racistas, homofóbicas, sexistas) oferecendo ilusórias garantias de onipotência narcísica aqueles que com eles se identificam a imagem e semelhança, em lugar de enfrentar a complexidade das incertezas e da falta a ser; não é preciso ser um perverso para entrar na lógica da paixão de instrumentalizar ou instrumentalizar-se. O neurótico banal, como recorda Calligaris¹⁰ – esse ser assaltado de dúvidas e sujeito às faltas, pode facilmente ser seduzido a fazer parte de uma montagem por meio da qual sua servidão voluntária¹¹, fica a serviço de um líder. Nessa paixão por ser instrumento, ele deixa de se interrogar e decidir pelos seus atos para usufruir de ser peça de uma montagem onipotente na lógica da Sedução totalitária. O que se revela no laço social atravessa o cerne dos cuidados mais íntimos e primordiais da infância. É sobre esse ponto que iremos trabalhar.

Narcisismo, digitalidade e servidão voluntária

Certamente não estamos falando de algo novo. Freud nos adverte disso em *Psicologia das massas e análise do eu*¹². Ou na troca de cartas que realiza com Einstein

¹⁰ CALLIGARIS. *A sedução totalitária*. Rio de Janeiro: Companhia das Letras, 2020.

¹¹ LA BOÉTIE, Étienne (1577). *Discurso sobre a servidão voluntária*. São Paulo: Martin Claret, 2018.

¹² FREUD, Sigmund. *Psicologia de grupo e análise do ego*. Rio de Janeiro: Imago, 1976, p. 17-90.

em *Por que a guerra?*¹³. Lacan certamente nos anos 70, com O seminário, livro XIX: ... ou pior¹⁴ apontava para esta questão do real, do semblante e do individualismo do sujeito moderno. O conceito de hipermodernidade¹⁵ radicaliza esta questão caracterizando uma época movida pelo hiperindividualismo, hiperconsumo e hipernarcisismo.

Se isto não é algo novo e sim um retorno do não elaborado, também sabemos que o retorno do mesmo nunca é exatamente igual. E na contemporaneidade, esta velha montagem da servidão voluntária se vale de um instrumento muito potente que é a digitalidade.

Trazendo uma referência pop, certamente *dancin with myself*, de Billy Idol¹⁶, de 1981, é um hino a esta nova forma de habitar o social. Mas certamente esta questão deu salto exponencial na era da internet wireless. Billy Idol não calculou que, 35 anos depois a música seria: *dançando comigo mesmo agarrado a um pau de selfie*. Então não se trata mais apenas de um ser que se basta na solidão, sem fazer laço algum com aqueles que o cercam, mas de um ser que demonstra em público o gozo de olhar para si mesmo em uma ostentação de absoluta indiferença (ou falta de qualquer constrangimento) em relação ao olhar daqueles que o rodeiam, mas vorazmente dependente do *like* ou *dislike* digital no qual realiza a miragem de ser protagonista em seus cinco segundos de fama (bastante menos dos que apontados por David Bowie), enquanto se afoga, como narciso, sucumbindo como objeto da sociedade do espetáculo¹⁷.

Nestes enlouquecimentos narcísicos que passam a vigorar como montagens do coletivo, as redes sociais se sobrepõem e esgarçam o convívio na cidadania, aniquilando muitos laços, quer eles filiais, conjugais, vizinhais, fraternos ou sociais. Testemunhamos a produção de enxames virtuais¹⁸ formados por aqueles que idolatram ou apedrejam reclusos em seus teclados, em um jogo de miragens especulares de alimentação recíproca de uma identificação na qual o que está em jogo não é compartilhar um ou alguns traços simbólicos dos Ideais do Eu, mas realizar uma identidade monolítica pelo idêntico, sem

¹³ FREUD, Sigmund. *Por que a Guerra?* Indagações entre Einstein e Freud [1932]. Disponível em: https://moodle.ufsc.br/mod_resource/content/.../PDF. Acesso em: 10 abr. 2021.

¹⁴ LACAN, Jacques. *O seminário, livro XIX: ... ou pior*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2012.

¹⁵ LIPOVETSKY, Gilles. *Os tempos hipermodernos*. São Paulo: Editora Barcarolla, 2004, p. 129.

¹⁶ Billy Idol. *Dancin with myself*. In: Generation X, gravadora Chrysalis Records, 1981.

¹⁷ DEBORD, Guy. *A sociedade do espetáculo: comentários sobre a sociedade do espetáculo*. Rio de Janeiro: editora Contraponto, 1997.

¹⁸ BYUNG, Chul-Han. *No enxame*. Rio de Janeiro: Vozes, 2018.

lugar algum a diferenças. Trata-se então do aniquilamento do outro, que passa a ser desumanizado e com o qual o modo de relação passa a ser, acima de tudo persecutório.

A digitalidade potencializa este sintoma social por permitir espalhar com uma eficácia maquínica falsidades que produzem um estado confusional do laço social e acabam decidindo os rumos da realidade coletiva. A sociedade da pós-verdade¹⁹ se realiza, por exemplo, a afirmação de que haitianos comem bichos de estimação – como fez Donald Trump, às vésperas de sua segunda eleição, ou de que Boulos estaria internado por abuso de cocaína, como o falso laudo criado e espalhado por Marçal. Esta política é um modo de sustentar os laços na polis, que não se reduz apenas ao âmbito eleitoral. Também se plasma na vida íntima quando muitas crianças revelam terem visto imagens de *deep fake* criadas por inteligência artificial de colegas em cenas sexuais.

Estamos em uma lógica da pós-verdade em que qualquer coisa pode ser dita ou qualquer imagem pode ser produzida com recursos imagéticos altamente verossímeis, mas sem lastro em fato algum, gerando uma equivalência de “narrativas” – palavra que foi arrastada para a lama da lorota – que se jactam de modo cinicamente revirado do direito de liberdade de expressão. Este é um ponto delicado para a psicanálise porque entendemos que não há verdade unívoca e sim verdades construídas como interpretações possíveis a partir dos fatos. a verdade não é o real, será preciso articular o real ao simbólico para que uma verdade do sujeito possa emergir, mas que os fatos não sejam portadores em si da verdade não equivale a cortar o lastro entre o que se diz e os acontecimentos, bem como a recusar as consequências coletivas e históricas deles.

Quando o Eu ideal fica sem Ideais do Eu

Em uma sociedade guiada pela lógica do narcisismo primário (Eu ideal) e empobrecida de um narcisismo secundário (Ideais do Eu) – na qual os Ideais simbólicos vetorizam as satisfações e renúncias pulsionais articulando-as a ganhos culturais coletivos –, em nome de realizar uma ilusão de potência imaginária, o sujeito fica disposto a tudo em nome do que lhe convém. É aí que o narcisismo, com muita facilidade, derrapa para atos perversos.

¹⁹ Definição introduzida pelo dramaturgo Steve Tesich em 1992 e que foi eleito fenômeno lexical em 2016 pelo departamento da universidade de Oxford.

Temos testemunhado a substituição dos laços simbólicos por montagens especulares, em coletivos que se juntam e se desfazem com a mesma velocidade, em um liga-desliga da conveniência. Isso também atravessa o cotidiano dos cuidados das crianças: qualquer dúvida a esse respeito vide uma montagem própria de nossos tempos: o grupo de mães da escola no WhatsApp. Quem sobrevive a ele? Esta formação aparentemente cheia de *gente de bem* não costuma resistir até o segundo parágrafo sem que se abram as portas do inferno. Na aparência é o cuidado coletivo, mas frequentemente logo transparece o enfrentamento narcísico de cada um unicamente movido pelo que convém ao seu rebento. Como nos recorda Lacan: cada vez que alguém se jacta de fazer o bem, resta perguntar: Bem? Bem de quem?²⁰.

Por isso gostaria de revisitar com vocês algumas afirmações freudianas sobre o narcisismo na relação entre pais e filhos, considerando a estruturação psíquica e o movimento entre gerações a partir desse contexto social contemporâneo. A primeira citação que gostaria de considerar é quando Freud em *O eu e o isso* (1923) afirma: “*O Eu é, primeiro e acima de tudo, um eu corporal (...) uma projeção mental da superfície do corpo*”²¹.

Não nascemos apropriados do corpo. Essa apropriação pode se produzir ou fracassar.

Uma criança, se tudo caminha relativamente bem, perto dos dois anos diz *Eu*, posicionando-se simbolicamente como sujeito da enunciação e também diz *este corpo é meu*, apropriando-se imaginariamente dele, unarizando-o, fazendo-o um, a partir do significante e passando da pura parcialidade das zonas erógenas a ter uma superfície corporal.

Mas para que chegue a este momento lógico da estruturação psíquica a criança primeiro terá que estar referida a um Outro encarnado. Ou seja, antes que uma criança se sustente como sujeito na articulação da série significante, primeiramente terá que ser levado em conta por outro, no duplo sentido disso: alguém que o considera e que articula para e com ele a contagem de suas séries.

²⁰ LACAN, Jacques. *El Seminario. Libro 7: la ética del psicoanálisis* [1959-1960]. Buenos Aires: Ed. Paidós, 1988.

²¹ FREUD, Sigmund. *El yo y el ello* [1923]. In: FREUD, S. *El yo y el ello y otras obras*. 4.ed. Buenos Aires: Ed. Amorrortu, 1992. v.19 [1923-1925], p.1-66. Tradução nossa dos trechos citados para fins deste texto.

É através desse laço com o Outro encarnado, ao qual se fica inicialmente alienado e referido, que se instaura um funcionamento subjetivado no corpo do bebê. Esse que primeiramente é arrastado a ocupar o lugar de Outro é quem se chama de mãe. Independentemente de ser ou não a progenitora biológica, mãe é quem toma esse bebê como sendo seu e se sente afetada em sua própria economia pulsional pelo que se passa no corpo do bebê.

Na falta de um saber instintivo, é a partir dessa identificação em que se faz do filho herdeiro de seu narcisismo, em uma colocação em ato de seu inconsciente, que uma mãe exerce um saber interpretativo ao qual o bebê fica referido e através do qual pode representar o que o afeta no corpo. É por meio dessa identificação da mãe com o bebê e do bebê com a mãe que se inscrevem os primeiros traços, as letras, como rasuras do inconsciente, no litoral entre gozo e saber, corpo e linguagem.²²

A linguagem produz efeitos de inscrição porque permite representar o que afeta o real do corpo, e o cordão dos circuitos pulsionais se espicham pela extensão significativa sustentada nesse laço.

Até mesmo o chorar, esse ato tão banal e primitivo, não quer dizer sempre o mesmo. A mãe o interpreta e, dependendo do lugar que ocupe na série, assume uma ou outra significação, de modo articulado com o que veio antes e com o que virá depois, fazendo operar desde o início da vida o valor polissêmico da produção humana.

Mas como tem ocorrido essas inscrições primordiais da construção do corpo em nossos tempos?

A sobredeterminação algorítmica do sujeito contemporâneo no lugar da transmissão entre gerações

Se desde o laço social estamos na sociedade da pós-verdade, propomos pensar que, nas pequenas-grandes questões do cotidiano, estamos expostos a uma *sobredeterminação algorítmica do sujeito contemporâneo*²³. Não há mais brecha temporal para interrogar o que se passa e tecer uma significação tomada em uma série

²² JERUSALINSKY, Julieta. *A criação da criança: brincar, gozo e fala entre a mãe e o bebê*. Salvador: Ágalma, 2009.

²³ JERUSALINSKY, Julieta. A sobredeterminação algorítmica do sujeito contemporâneo, a sociedade da pós-verdade e a virtualidade como quarto registro. *Psicanálise e Virtualidade: Cadernos de Psicanálise*, Rio de Janeiro, SPCRJ, v. 32, n.35, p.129-142, 2023.

significante que se desdobre, produzindo um saber compartilhado com o bebê. Em lugar disso a questão é imediatamente respondida pela inteligência artificial.

Em alguns casos sequer há lugar para a pergunta, já que as perguntas que assaltam o ser passam também a serem substituídas por aquelas que o algoritmo impõe (a hora de introduzir essa ou aquela frutinha não é pelo interesse do bebê no que o outro come, o peito da mamada não é em função do registro que a mãe faz de qual está cheio, a brincadeira compartilhada não é a evocação de cantigas que habitaram a infância dos pais, e sim as do aplicativo ou blog).

Essa queda da possibilidade de exercer um saber interpretativo no qual se suporta o vazio a atravessar, a brecha temporal para ir produzindo a significação, cai, e junto com ela cai o sujeito capaz de tecer o rumo das significações de seu viver.

Vamos nos encontrando cada vez com mais pessoas que pendulam entre a urgência e o desamparo, sem poderem sustentar a mais mínima brecha diante da máquina de recheiar significações que a digitalidade impõe.

Esses dias pelas redes sociais um amigo me comentava de alguém que se autodenominava: *borderline de catupiry* – isso me pareceu genial. Um chiste irônico que condensa o ar de nossos tempos. Porque diante dessa lógica contemporânea de apagamento do enigma, de encurtamento do tempo de elaboração das significações, em que sobra recheio para tudo que é lado, e diante de qualquer brecha, descontinuidade ou falta de sentido provisório, as pessoas, principalmente as mais jovens, com muita facilidade se precipitam das bordas e produzem passagens ao ato.

Não há mais tempo para *deixa eu pensar, não sei, veremos no que vai dar...*

Pequenos recortes de comportamento passam a ser tomados como evidências patognomônicas de quadros psicopatológicos em uma fixidez sgnica em que se apaga a polissemia interpretativa e o alinhavo da significação do sujeito a partir de um contexto da produção.

O passo seguinte é aplicar técnicas na criança: para dormir, para comer, para desfraldar, para falar o que o outro quer que ela fale.

Por isso é central pensarmos como esta montagem da servidão voluntária não se apresenta apenas nas escolhas por líderes políticos, mas também retorna no cerne dos modos de educar as crianças: no sentido amplo de cultivar lhes os prazeres e introduzir as interdições.

Vemos, nos últimos anos, o lugar ganho por metodologias de tratamentos através das quais alguém está disposto a submeter-se ou submeter o seu filho a adestramentos, seguindo instruções que lhe ofereceriam a garantia do padrão ouro às custas de não mais decidir a significação do viver.

A criança sem Ideais do Eu submetida a comandos por prêmios e castigos

Temos testemunhado linhas de produção montadas em cima de diagnósticos que reproduzem com pequeníssimas crianças, em muitos, casos bebês com menos de 36 meses, um modelo asilar semelhante ao que se produzia com os loucos dos quais nos falava Foucault em história da loucura, ao confinar pequenos em 40 horas de tratamento, longe do convívio com seus familiares e outras crianças. As infâncias vêm sendo usurpadas porque já nem sequer se espera a vida adulta para produzir excedentes de mão de obra que geram lucro para alguns poucos ficando. Isso invade o início da vida, deixando desde já bebês de fora do laço social com psicodiagnósticos tomados como permanentes que apagam a dimensão da infância como um tempo de estruturação.

Se as técnicas de adestramento pela lógica da servidão voluntária estão mais sintonizadas com os ares dos nossos tempos do que convocar o sujeito a interrogar-se pelo seu modo singular de fazer laço com os ideais culturais a partir de seu desejo, é importante recordar que isso não atravessa apenas os cuidados de crianças diagnosticadas.

É chocante quantas vezes temos escutado de pais, professores ou profissionais da saúde afirmações acerca de que a criança responde ou não responde a comandos. Responder a comandos? Em que curva sinistra da história passou a se considerar legítimo falar assim de uma criança?

Tais adestramentos frequentemente estão ligados à entrega ou privação de objetos dos quais os adultos seriam os detentores ou intermediadores. Um modo de educar no qual se apaga a transmissão de desejos, ideais e falta, e se fomenta o submetimento em nome de ganhar objetos de consumo.

Tanto se quer que a criança faça o que o outro quer que se elide a interrogação acerca de como despertar o desejo da criança por uma realização cultural que implica sempre uma perda real para um possível ganho simbólico de estar à altura de um ideal do eu. Se elide também o convite a que a própria criança se interrogue pelas consequências éticas de seus atos, empobrecendo sua condição de sujeito e objetificando-a.

Não dá na mesma parar de fazer xixi na calça para ganhar uma quinquilharia do que porque se quer ser grande e as consequências psíquicas não são simétricas: submeter-se adaptativamente não é o mesmo que estruturar-se psiquicamente. Assim se criam hordas de bons funcionários. Mas há aqueles que resistem e passam, com razão, a desconfiar radicalmente do outro, sendo então categorizados no quadro de transtornos opostos transgressores em que o único lugar para existir subjetivamente sem ser instrumento do outro é o não²⁴.

Triunfar civilizatoriamente com o outro ou contra o outro?

A segunda citação que gostaria de considerar com vocês para extrair dela algumas consequências é quando Freud (1914) afirma em *introdução ao narcisismo*, que temos, com a geração seguinte, *esperanças de que venha a **triunfar** onde nós **fracassamos***²⁵. Quando isso se coloca no plural, podemos considerar que, se o trânsito se detém frente a sua majestade o bebê é porque se trata de um triunfo e um fracasso coletivo e não meramente individualista (não se trata aí simplesmente do direito de judicializar as carruagens pelo atropelo aos seus direitos individuais, mas de sentir-se representado no outro, compartilhando a responsabilidade conjunta no devir um projeto civilizatório).

Em uma sociedade na qual caem os Ideais do Eu esfacelam-se traços simbólicos vetorizadores de realizações culturais coletivas, o laço social se rompe. Diante disso, os pais parecem considerar legítimo entrar em uma carnificina (lembremos aqui o filme de Polanski – *O deus da carnificina*, de 2011)²⁶ de defesa da potência imaginária do Eu Ideal próprio e espelhado em seu filho, contra os outros. Já não se trata mais de cuidar do coletivo, de avançar e apreender com os conflitos entre as crianças, mas de estender esse conflito a todos aqueles que têm interesse de triunfar, não civilizatoriamente *com* o outro, mas *sobre* o outro.

O *bullying* retorna aí não como uma falta de civilidade da criança simplesmente, mas como uma resposta das crianças ao que elas aprenderam como valores sociais: prevalecer-se do outro tirando qualquer vantagem possível da fragilidade do semelhante.

²⁴ JERUSALINSKY, Julieta. *Janela, Janelinha*: psicomotricidade na primeira infância, corpo e sujeito em estruturação. Salvador, Ágalma, 2024.

²⁵ FREUD, Sigmund. (1914). Introducción del narcisismo. In: *Obras completas*. Buenos Aires: Amorrortu, 1993. v. 14, p. 65-98.

²⁶ POLANSKY, Roman. *O deus da Carnificina*, filme a partir de obra homônima escrito por Michael Katmis, Constantin Film, 2011.

Lacan, no texto dos complexos familiares²⁷, citando Santo Agostinho, recorda como a relação não só com os pais e outros adultos cuidadores é estruturante, mas também a relação com pares. Cita Santo Agostinho quando este descreve a criança que empalidece de *envidia* ao ver seu irmão mamando: vê o outro onde gostaria de estar. Atravessar esta rivalidade é central na passagem dos complexos fraternos à função fraterna.

Em uma sociedade profundamente invadida pelo narcisismo das pequenas diferenças é crucial considerarmos como sustentar na formação da criança a condição colaborativa em lugar de fomentar apenas a competitividade, dando lugar a laços nos quais se reconheça o semelhante com lugar à alteridade e não desde uma exigência do idêntico ou aniquilamento do diferente. Se isto diz respeito à formação de cada um, também com isso se decide os rumos do laço social.

Para isso, em lugar de simplesmente almejar triunfos, talvez justamente seja preciso poder falar mais dos fracassos que inevitavelmente se tem na vida, das vezes que a geração anterior perdeu para que as crianças não sucumbam tão facilmente à fúria diante de qualquer arranhão em seu narcisismo. Bem como dos enormes tropeços coletivos da humanidade para que as crianças almejem ir para o mundo com ideais desde os quais podemos não apenas triunfar, mas também *fracassar, fracassar de novo e fracassar melhor*, como propõe Beckett²⁸.

Freud afirmou que uma educação menos repressora poderia produzir adultos menos neuróticos – mas disse também que crianças excessivamente satisfeitas em seus anseios adoecem²⁹... e muitas delas têm chegado ao nosso consultório para que o não possa operar, para que o não possa fazer borda a angústias transbordantes pela falta de interdição. Mas esse pedido dos pais frequentemente é acompanhado de que isso possa acontecer sem nenhuma sensação de perda. Muitos pais estão eles mesmos aterrorizados com a perda narcísica que a frustração (falta no registro imaginário) ou castração (falta no registro simbólico) introduz.

Em muitos casos localizamos uma inversão de dívida na qual a criança fica em posição de mestria do gozo da família e na qual os pais não se sentem autorizados a produzir interdições. Claro que, ao mesmo tempo, inconscientemente gozam

²⁷ LACAN, Jacques. (1938). *A família*. Lisboa: Assírio e Alvim, segunda edição, 1981.

²⁸ In: Últimos trabalhos de Samuel Beckett. Londres/Lisboa: O independente, Assírio e Alvin, 1996.

²⁹ FREUD, Sigmund. Três ensaios sobre a teoria da sexualidade [1905]. In: *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas*. Rio de Janeiro: Imago, v. VII. 1972.

identificados à posição onipotente da criança: não mais em um lugar majestoso porque possível futura realizadora de Ideais do eu, mas no lugar de uma déspota tirânica que esperneia diante de qualquer ameaça que possa furar a bolha da onipotência imaginária do Eu Ideal.

Nestes casos é preciso situar que a função paterna não se equivale a uma violência de um tirano patriarcal. Não se trata de uma queda de braço para decidir quem comanda. Exercer a função paterna é poder produzir interdições que vetorizam o campo pulsional de uma criança porque o enlaçam ao desejo de realizar ideais culturais. A função paterna nesse sentido consiste em uma possibilidade de vetorizar a pulsão produzindo cortes, mas que não são mutiladores e sim esculturais para a estruturação psíquica de uma criança. Sem isso a criança chafurda sem direção em um gozo sem saída. E de fato temos recebido crianças adoecidas para as quais, pela falta de interdição, não se opera a passagem do narcisismo primário ao secundário e que, ora entram em formações desbordadas pseudodelirantes que parecem sintomas da ordem da psicose, ora caem em constantes enfrentamentos transgressivos que parecem de uma ordem perversa – desnorteadas em um aquém da castração.

Também não por acaso tantas crianças se queixam de não terem amigos. Amigos que são tantas vezes reclamados como um objeto narcísico a mais.

Assim, quanto mais se incrementa a ideia de um triunfo individual de cada rebento contra o outro, mais cada um fica lançado aos leões da arena virtual, com uma solidão vivida, não como a irredutível singularidade do desejo, mas como a devastação que se introduz quando, na voracidade de abocanhar tudo, fica-se sem ter com quem compartilhar (repartir o pão).

A terceira e última referência que gostaria de trazer para revisitar esta questão está no texto dos três ensaios no capítulo sobre as transformações da puberdade. Freud³⁰ afirma que nesse momento da vida que é a adolescência

completa-se uma das mais significativas e também uma das mais dolorosas realizações psíquicas: o desligamento da autoridade dos pais, um processo que, sozinho, torna possível a oposição, tão importante para o progresso da civilização, entre a nova geração e a velha.(s.p).

³⁰ Idem.

Essa afirmação é de enorme beleza e complexidade: primeiro porque nos recorda que o saber de uma geração não recobre aquele que a geração seguinte terá que produzir como resposta ao seu outro familiar escolar cultural e social. Um adolescente precisa produzir a passagem entre a sua condição de herdeiro dos ideais do eu transmitidos pelos pais e a invenção de um lugar próprio a partir de seu desejo no mundo, sendo interrogado desde o laço social até uma posição diferente daquela que os seus pais foram, porque o sintoma e o ideal da cultura também se moveram de lugar.

Em segundo lugar, a beleza dessa afirmação reside em que ao falar de que esse movimento entre gerações produz um progresso da civilização, Freud denota que não se trata simplesmente de um triunfo individual, mas de que cada vez que alguém, em lugar de simplesmente retirar-se em um mundo de satisfações egoístas ou submeter-se a comandos de montagens totalitárias, leva adiante desejosa e inventivamente ideais há um ganho cultural para todos.

Mas como está essa passagem para o mundo?

Nesta passagem da família à cultura há jovens que ficam retidos no metaverso sem poder ir para o mundo com o sonho de transformá-lo. Recuam diante da trabalhosa negociação entre o princípio de prazer e de realidade, caindo em uma melancolização³¹ da *retenção de objeto por uma via alucinatória do desejo*, como situa Freud em *Luto e melancolia*³².

Outros adolescentes proferem um discurso niilista de que não há mais jeito no mundo. Eis o valor da transmissão entre gerações dos ideais e de seus fracassos, de seus saberes e de seus enigmas por decifrar, do falo, da fala e da falta.

Poder compartilhar experiências sem idealizar o passado é nodal entre gerações para situarmos a nossa condição de seres históricos: não tivemos as mesmas encrencas da contemporaneidade, mas tivemos outras. Não temos a saída construída diante do atual, mas já cavamos algumas. Isto é decisivo para que a nossa condição de seres históricos não se reduza a padecermos passivamente os ares do nosso tempo, mas também consideremos a possibilidade de realizar atos simbólicos capazes de empurrar a realidade do mundo na direção de utopias para que, com os triunfos e com os fracassos, estejamos

³¹ JERUSALINSKY, Julieta. A melancolização na infância contemporânea: entre o linchamento virtual e a política do “no touch” in: *Cadernos da sociedade de Psicanálise SPCRJ*, v.34, n.1, p. 26-33, 2018.

³² FREUD, S. (1915). Luto e Melancolia. In: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1977. Rio de Janeiro: Imago, 1977, v.14, p. 249-263.

dispostos a lutar como quem sonha. O sonho é lembrete da alteridade radical que nos habita para além de qualquer identidade narcísica monolítica.

Referências Bibliográficas

BYUNG, Chul-Han. *No enxame*. Rio de Janeiro: Vozes, 2018.

CALLIGARIS, Contardo. A sedução totalitária. In: *Clínica do Social: ensaios*. São Paulo: Escuta, 1991. p. 102-118.

DEBORD, Guy. *A sociedade do espetáculo: comentários sobre a sociedade do espetáculo*. Rio de Janeiro: editora Contraponto, 1997.

FREUD, Sigmund. (1905) Três ensaios sobre a teoria da sexualidade. In: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas completas*. Rio de Janeiro: Imago, 1972. v. VII.

FREUD, Sigmund. (1914). Introducción del narcisismo. In: *Obras completas*. Buenos Aires: Amorrortu, 1993. v. 14, p. 65-98.

FREUD, Sigmund. (1915). Luto e Melancolia. In: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1977. Rio de Janeiro: Imago, 1977, v.14, p. 249-263.

FREUD, Sigmund. (1921). *Psicologia de grupo e análise do ego*. Rio de Janeiro: Imago, 1976, p. 17-90.

FREUD, Sigmund. El yo y el ello [1923]. In: *El yo y el ello y otras obras*. 4.ed. Buenos Aires: Ed. Amorrortu, 1992. v. 19 [1923-1925], p. 1-66.

FREUD, Sigmund. *Por que a Guerra?* Indagações entre Einstein e Freud [1932]. Disponível em: https://moodle.ufsc.br/mod_resource/content/.../PDF. Acesso em: 10 abr. 2021.

JERUSALINSKY, Julieta. *A criação da criança: brincar, gozo e fala entre a mãe e o bebê*. Salvador: Ágalma, 2009.

JERUSALINSKY, Julieta. *A melancolização na infância contemporânea: entre o linchamento virtual e a política do “no touch”* in: cadernos da sociedade de Psicanálise SPCRJ, v. 34, n.1, p. 26-33, 2018.

JERUSALINSKY, Julieta. Em tempos do triunfo perverso da estupidez, é possível sustentar a subversão do sujeito do desejo? In: *Psicanálise Clínica e Cultura*. Org. Kamers, Coutinho Jorge e Mariotto. Salvador: Ágalma, 2022, pp. 79-97.

JERUSALINSKY, Julieta. A sobredeterminação algorítmica do sujeito contemporâneo, a sociedade da pós-verdade e a virtualidade como quarto registro. In: *Psicanálise e*

Virtualidade: Cadernos de Psicanálise, Rio de Janeiro, SPCRJ, v. 32, n. 35, p. 129-142, 2023.

JERUSALINSKY, Julieta. Janela, Janelinha: do organismo ao corpo de um sujeito. In: *Janela, Janelinha: psicomotricidade na primeira infância, corpo e sujeito em estruturação*, org. Julieta Jerusalinsky e Zulema Garcia Yañez Salvador, Ágalma, 2024.

LA BOÉTIE, Étienne (1577). *Discurso sobre a servidão voluntária*. São Paulo: Martin Claret, 2018.

LACAN, Jacques. (1938). *A família*. Lisboa: Assírio e Alvim, segunda edição, 1981.

LACAN, Jacques. *El Seminario. Libro 7: la ética del psicoanálisis [1959-1960]*. Buenos Aires: Ed. Paidós, 1988.

LACAN, Jacques. *O seminário, livro XIX, ... ou pior*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2012.

LIPOVETSKY, Gilles. *Os tempos hipermodernos*. São Paulo: Editora Barcarolla, 2004, p. 129.

POLANSKY, Roman. *O deus da Carnificina*. Constantin Film, 2011.

O estranho através dos espelhos

The stranger through the mirrors

Patrícia Saceanu³³

Resumo: Este trabalho parte de um questionamento – por que reler os clássicos hoje? – para propor uma articulação entre a concepção freudiana do estranho-familiar, que tem no narcisismo um contraponto fundamental, e os contos literários *O Espelho* de Machado de Assis e *O Espelho* de Guimarães Rosa. Mostrando os diferentes destinos possíveis a partir de um encontro com o *Unheimlich*, abordo o destino do estranho na clínica psicanalítica, que implica na desconstrução de identidades únicas, apontando para a necessidade de refletirmos acerca da branquitude como identidade nos meios psicanalíticos contemporâneos.

Palavras-Chave: Estranho, Narcisismo, Espelho

Abstract: This work starts from a question – why reread the classics today? – to propose an articulation between the Freudian conception of the Uncanny, which has narcissism as a fundamental counterpoint, and the literary short stories *The Mirror* by Machado de Assis and *The Mirror* by Guimarães Rosa. Showing the different possible destinies from an encounter with the *Unheimlich*, I address the fate of the Uncanny in the psychoanalytic clinic, which implies the deconstruction of unique identities, pointing to the need to reflect on whiteness as an identity in contemporary psychoanalytic environments.

Keywords: Uncanny, Narcissism, Mirror

Introdução

Quando Regina Landim me convidou para apresentar, na Jornada, parte da tese que escrevi há 20 anos aceitei prontamente, depois percebi que não estava confortável em apenas repetir um trabalho de 20 anos atrás.

Porém, diante do título da Jornada, “Narcisismo revisitado”, me vi interessada em visitar esse trabalho, com olhos de hoje, atenta à diferença entre visitar e repetir.

³³ Psicanalista, Membro efetivo do Círculo Psicanalítico do RJ (CPRJ), doutora em Teoria Psicanalítica pela UFRJ (PPGTP/UFRJ), membro do Grupo Brasileiro de Pesquisa Sandor Ferenczi (GBPSF).

Então revisito esse tema aqui, buscando nele o que se mantém atual e o que precisa ser atualizado.

O que é um clássico?

Entendo que esse olhar é o que justifica nossa releitura permanente dos clássicos, que em geral são escritos por autores brilhantes, mas não pelos deuses; devem ser relidos, reinterpretados, não apenas recitados.

Freud, Derrida, Machado de Assis, Guimarães Rosa – minhas principais referências nesse trabalho – seguem sendo reconhecidos como autores de grandes clássicos.

Mas por que seguimos voltando aos clássicos? O que é um clássico?

Ítalo Calvino, em *Por que ler os clássicos?* (1991) postulou algumas possíveis definições de uma obra clássica, entre elas:

- . os clássicos são aqueles livros dos quais, em geral, se diz: “estou relendo...” e nunca “estou lendo...”;
- . toda releitura de um clássico é uma leitura de descoberta como a primeira;
- . um clássico é um livro que nunca terminou de dizer aquilo que tinha para dizer;
- . é clássico aquilo que tende a relegar as atualidades à posição de “barulho de fundo”, mas, ao mesmo tempo, não pode prescindir desse barulho de fundo.

Proponho revisitarmos nossos clássicos então, mas não sem contextualizar, escutando sempre seus “barulhos de fundo” e atentos ao quais são os nossos “barulhos de fundo” de hoje.

A inquietante estranheza

Nesse trabalho abordo o tema da inquietante estranheza, apresentado por Freud no “clássico” texto de 1919, que já passou por inúmeras traduções, nenhuma delas capaz de abarcar com exatidão a complexidade do termo alemão *Unheimlich*.

Esse estranho, descrito por Freud, é aquele capaz de despertar afetos muito intensos justamente por sua íntima familiaridade, “aquilo que deveria ter permanecido oculto, mas veio à luz”.(Freud, 1919, p. 301).

Sabemos que o eu se constitui precariamente como uma unidade, é fragmentado em sua própria constituição, como um precipitado de identificações. (Freud, 1919)

Somos divididos, estrangeiros para nós mesmos, já que “o eu não é senhor em sua própria casa”. (Freud, 1917, p. 174).

O *Unheimlich* é um fenômeno que revela uma desorganização momentânea do eu, aponta para a sua impossibilidade da completude, revelando seu caráter ilusório.

O estranho, o narcisismo e o duplo

Entre os inúmeros casos de estranhamento citados por Freud, se destaca o fenômeno do duplo, definido como “o efeito de se defrontar com a própria imagem inesperadamente”. (Freud, 1919, p, 309).

Como exemplo, Freud narra uma experiência própria, onde descreve seu estranhamento da própria imagem refletida num espelho:

Estava eu sentado sozinho no meu compartimento no carro-leito, quando um solavanco do trem fez girar a porta do toailete anexo, e um senhor de idade, de roupão e boné de viagem, entrou. Presumi que ao deixar o toailete, que ficava entre os dois compartimentos, houvesse tomado a direção errada e entrado no meu compartimento por engano. Levantando-me com a intenção de fazer-lhe ver o equívoco, compreendi imediatamente, para espanto meu, que o intruso não era senão o meu próprio reflexo no espelho da porta aberta. Recordo-me ainda que antipatizei totalmente com a sua aparência (Freud, 1919, p. 309).

Ao abordar este tema justamente a partir de uma experiência pessoal, cotidiana, Freud mostra uma visão do duplo como algo constitutivo, ao qual todos estamos sujeitos, ao menos momentaneamente.

Mas o duplo também pode se tornar alvo de muita destrutividade. Na literatura é recorrente o tema da agressividade mortífera dirigida a um duplo, no qual o sujeito não se reconhece.

William Wilson, conto de Poe, é um exemplo clássico deste fenômeno, narra de modo brilhante, na cena final, um embate onde o assassinato do duplo coincide com a morte do sujeito (Poe, [1839]1975).

As formulações de Freud sobre o narcisismo e as contribuições de Lacan acerca do estágio do espelho mostram que a imagem própria, da qual o sujeito depende para sua constituição, só pode ser percebida como uma totalidade numa exterioridade, por exemplo, no espelho.

Além disso, a apropriação desta imagem exterior depende de um outro que aponte a correspondência entre um ser ainda em formação e a imagem integrada do espelho.

Este papel indispensável do outro para a constituição do eu e o caráter de exterioridade da imagem própria, são pontos fundamentais para se pensar a questão do estranho em sua íntima articulação com o narcisismo, e nos permitem observar como a própria imagem pode se tornar fonte de estranhamento.

Em geral, associa-se o narcisismo ao amor de si mesmo, o que, levado a um extremo, seria um estado de desconhecimento do outro e dos limites que este impõe. Mas sabemos que o suposto enclausuramento narcísico exige na verdade um outro, cujo desejo é o que dá consistência a “Sua majestade, o bebê”. Assim, é importante enfatizar que uma reflexão acerca do narcisismo é impossível sem que se leve em conta a função da alteridade. Desse modo, o estranho pode ser pensado como uma fonte fundamental de perturbação, também no sentido de convocação, abertura e enriquecimento do narcisismo.

Considero que a partir de um encontro com a estranheza, seriam possíveis “diferentes destinos”, ainda que os mais recorrentes sejam a angústia e a agressividade. Esta questão diz respeito diretamente à clínica, que abre a possibilidade de uma outra forma de relação com a estranheza – principalmente com o estranho mais íntimo.

Mas a agressividade com relação ao estranho-familiar é um tema que ultrapassa em muito o campo da clínica, implicando em fenômenos sociais. O *Unheimlich* freudiano pode servir como base para uma reflexão que não se restringe a um fenômeno isolado – um momento fugaz de vacilação da própria imagem – mas também a toda relação com a alteridade – seja no Outro ou em si mesmo.

Para esta investigação sobre o estranho e seus destinos, sigo uma indicação preciosa de Freud que apontava que a literatura teria muito a contribuir para este tema.

A literatura como duplo da psicanálise

Talvez não seja por acaso que recorrer a este outro discurso possa ser especialmente esclarecedor neste campo, onde parecem faltar as palavras. Sabemos que Freud sempre atribuiu uma grande importância à literatura, e permeou toda a sua obra com citações de seus escritores preferidos.

Foi observando a estreita afinidade entre psicanálise e literatura que Freud escreveu uma conhecida carta a Schnitzler, onde deixava transparecer sua admiração e identificação com este escritor a quem chega a considerar seu “duplo” (Jones, 1989, p. 430).

O espelho de Machado de Assis

Concordando com Freud quanto à importância da literatura para o estudo do estranho, recorro a um conto de Machado de Assis intitulado *O Espelho*, de 1882, incrivelmente atual.

Machado de Assis mostra com precisão o duplo caráter da imagem, que constitui e aprisiona, podendo levar ao aniquilamento do sujeito. O conto aborda a importância do outro na constituição de uma identidade, ao mesmo tempo em que evidencia a falácia de se pretender que uma imagem corresponda à totalidade de um sujeito.

Na cena inicial, o narrador – Jacobina – disserta sobre a alma humana, revelando sua constatação pessoal:

Em primeiro lugar, não há uma só alma, há duas... uma que olha de dentro para fora, outra que olha de fora para dentro... A alma exterior pode ser um espírito, um fluido, um homem, muitos homens, um objeto... Está claro que o ofício dessa segunda alma é transmitir a vida, como a primeira; as duas completam o homem... Quem perde uma das metades, perde naturalmente metade da existência; e casos há, não raros, em que a perda da alma exterior implica a da existência inteira (Assis, 1882, p. 402).

Jacobina afirma ter chegado a esta conclusão a partir de um episódio pessoal, que narra em seguida: *“Tinha 25 anos, era pobre, e acabava de ser nomeado alferes da guarda nacional”*. (Assis, 1882, p. 404). Tal conquista se tornou o centro das atenções da modesta família que, orgulhosa, passou a chamá-lo apenas de *“senhor alferes”*.

Neste contexto de entusiasmo, Jacobina aceita o convite de uma tia, que morava num sítio isolado, para uma temporada em sua casa. A tia insistiu para que ele levasse sua farda de alferes e o recebeu com todas as honras. Ao *“senhor alferes”* era reservado sempre o melhor lugar à mesa. Mais ainda, a tia concedeu a Jacobina a honra de pôr em seu quarto um valioso espelho: *“obra rica e magnífica, que destoava do resto da casa cuja mobília era modesta e simples...”* (Assis, 1882, p. 405).

Jacobina conta que todos esses *“carinhos, atenção, obséquios”*, provocaram nele uma grande transformação a tal ponto que *“o alferes eliminou o homem”*:

Aconteceu então que a alma exterior, que era dantes o sol, o ar, o campo, mudou de natureza, e passou a ser a cortesia e os rapapés da casa, tudo o que me falava do posto, nada do que me falava do homem (Assis, 1882, p. 405).

Assim Jacobina passou algumas semanas, sendo “exclusivamente alferes”. Até que seus familiares precisaram partir de repente e Jacobina se viu só. Logo começou a ter sensações estranhas, “inexplicáveis”, “*era como um defunto andando, um sonâmbulo, um boneco mecânico*”. (Assis, 1882, p. 408).

Ao se olhar no espelho: “*Olhei e recuei. O próprio vidro parecia conjurado com o resto do universo; não me estampou a figura nítida e inteira, mas vaga, esfumada, difusa, sombra de sombra.*”(Assis, 1882, p.409).

Tomado de angústia, por impulso, vestiu sua farda de alferes e, imediatamente, recuperou no espelho sua imagem integral: “*Era eu mesmo, o alferes, que achava, enfim, a alma exterior.*” (Assis, 1882, p.410).

Machado de Assis, com sua fina ironia, e sempre atual, nos permite vislumbrar o caráter fictício e frágil de uma identidade que se pretenda unívoca.

Através do espelho de Guimarães Rosa

O Espelho, de Guimarães Rosa (1962) narra um episódio muito próximo de *O Espelho* de Machado de Assis. Porém, o conto de Guimarães Rosa mostra um destino bastante diferente a partir de um impasse semelhante.

Rosa mostra uma possibilidade de abertura para o novo, de criação a partir de um estranhamento, onde este não permanece só como fonte de angústia ou agressividade.

Numa língua própria, de riqueza criativa sem igual, o narrador apresenta seu conhecimento acerca dos espelhos e da nossa dificuldade de perceber a sutileza dos fenômenos a ele relacionados:

E os próprios olhos, de cada um de nós, padecem viciação de origem, defeitos com que cresceram e a que se afizeram, mais e mais... Os olhos, por enquanto, são a porta do engano; duvide deles, dos seus, não de mim (Rosa, 1962, p. 66).

Narra um primeiro episódio de estranhamento da própria imagem, quando era “*ainda moço, comigo contente, vaidoso*” e, “*descuidado*”, deparou-se com um jogo de espelhos:

E o que enxerguei, por instante, foi uma figura, perfil humano, desagradável ao derradeiro grau, repulsivo senão hediondo. Deu-me náusea, aquele homem, causava-me ódio e susto, eriçamento, espavor. E era – logo descobri... era eu, mesmo! (Rosa, 1962, p. 67)

A partir daí, ao invés de recuar, o personagem se lança numa longa experiência:

Desde aí, comecei a procurar-me – ao eu por detrás de mim – à tona dos espelhos... Quem se olha em espelho, o faz partindo de preconceito afetivo... O que se busca, então, é verificar, acertar, trabalhar um modelo subjetivo, preexistente; enfim, ampliar o ilusório, mediante sucessivas novas capas de ilusão. Eu, porém, era um perquiridor imparcial, neutro absolutamente. O caçador de meu próprio aspecto formal... (Rosa, 1962, p. 68)

Convencido de que isso seria possível, leva meses nessa busca, que chamou de “científica”, tentando penetrar no “*disfarce do rosto externo*”. Insistia em atravessar aquilo que denominou uma “*máscara*”, acreditando que para além desta, ao “*devassar o núcleo dessa nebulosa*”, encontraria a sua “*vera forma*”.

Com este intuito, tentava submeter cada um dos traços de seu rosto a um “*bloqueio visual*”, “*aprendendo a não ver*”. Pouco a pouco, sua figura começava a se reproduzir lacunar:

À medida que trabalhava com maior mestria, no excluir, abstrair e abstrar, meu esquema perceptivo clivava-se, em forma meândrica, a modos de couve-flor ou bucho de boi, e em mosaicos, e francamente cavernoso, como uma esponja. E escurecia-se (Rosa, 1962, p. 70).

Quando afinal, um dia, “*simplesmente lhe digo que me olhei num espelho e não me vi. Não vi nada. Só o campo, liso, às vácuas, aberto como o sol, água limpíssima, à dispersão da luz, tapadamente tudo.*” Despojara-se, “*até a total desfigura*”.

E a terrível conclusão: não haveria em mim uma existência central, pessoal, autônoma? Seria eu um... des-almado? Então, o que se me fingia de um suposto eu, não era mais que, sobre a persistência do animal, um pouco de herança, de soltos instintos, energia passional estranha, um entrecruzar-se de influências, e tudo o mais que na impermanência se indefine? (Rosa, 1962, p. 71).

Conta que durante muito tempo nada via. Até que, anos mais tarde, só então, só depois: “*o tênue começo de um quanto como uma luz, que se nublava, aos poucos tentando-se em débil cintilação, radiância.*” Foi então que pôde reencontrar, no espelho:

Sim, vi, a mim mesmo, de novo, meu rosto, um rosto; não este, que o senhor razoavelmente me atribui. Mas o ainda-nem-rosto - quase delineado, apenas - mal emergindo, qual uma flor pelágica, de nascimento abissal... E era não mais que: rostinho de menino, de menos-que-menino, só. Só (Rosa, 1962, p. 72).

Apesar de se empenhar na busca por uma alma transcendente, para além da imagem, o que ele encontra é o “nada” por trás do eu. Porém, diante desse nada, usa a criatividade como recurso para inventar, nomeando-o.

A riqueza da linguagem de Guimarães Rosa está justamente nesta criação, que inclui a invenção de neologismos, onde as palavras ganham força e significados novos. Entendo que essa abertura mostra a possibilidade de reinvenção permanente de novos sentidos, já que sentido último não há.

O estranho na clínica

Difícil não pensar na aproximação entre essa criação de novos nomes e o nosso trabalho na clínica. A clínica psicanalítica pode ser concebida como um exercício de abertura ao estranho em si mesmo, que é condição para abertura ao Outro.

O conto de Machado de Assis pode ser lido como um retrato de certos quadros cada vez mais presentes na clínica contemporânea: prisioneiros de uma imagem ideal, de uma identidade fixa e frágil, que se caracterizam por uma enorme dependência do olhar de um outro que reconheça essa imagem.

Já *O Espelho* de Guimarães Rosa mostra uma saída diferente, que pode remeter ao destino de uma análise, que faz vacilar as significações fechadas e completas para que os sentidos possam deslizar.

Considero esta criação do novo a partir de uma experiência de estranhamento como um dos possíveis “destinos do estranho” – alternativo à angústia paralisante ou à agressividade.

Além da clínica

Afirmar acima que a relação com o estranho-familiar é um tema que pode (e deve) ultrapassar o campo da análise individual, implicando em fenômenos sociais. O próprio Freud não se furtou desse trabalho, e se pôs a discutir os “barulhos de fundo” de sua época enquanto judeu diante do crescimento do nazismo na Europa do século XX.

E, se tratamos aqui de revisitar os clássicos, escutemos também nossos barulhos de fundo de hoje, mesmo sabendo que grande parte deles já vêm de longa data.

Derrida, desconstruir sem destruir

Nesse ponto recorro a Jacques Derrida, filósofo franco-argelino, que se apresentava como um “admirador-crítico” da psicanálise.

Em sua “desconstrução” – que não é sinônimo de destruição – da psicanálise, Derrida denunciava que, além das resistências do mundo à psicanálise, tínhamos o dever de nos questionar acerca das resistências da psicanálise ao mundo, e também a si mesma.

Derrida questionava seu “modelo teatral de família”: “uma família sempre mais ou menos real, patriarcal e heterossexual, instalada na diferença sexual como oposição binária” (Derrida, 2001, p. 72).

O filósofo se inquietava diante do fato de que a psicanálise recorresse tão frequentemente a academismos, corporativismos, dogmas”, “como se a psicanálise ainda não houvesse chegado para ela mesma.” (Derrida, 2004, p. 207).

Considerava que a psicanálise ainda saía muito pouco de suas próprias fronteiras, “como se permanecesse, apesar de sua presença em tantos países, tão tímida, tão fragilmente implantada, tão europeia, tão ocidental...” (Derrida, 2004, p. 208).

Revisitando esse trabalho

Revisitando esses temas, percebi que, seguindo a herança de Freud, me dediquei a refletir sobre o estranho-familiar que facilmente se torna alvo de agressividade – na tese discuti muito o tema do racismo, especialmente com relação a imigrantes.

Somado a isso, como herança brasileira, exaltei a riqueza das invenções linguísticas de Machado de Assis e Guimarães Rosa, e a importância da recriação permanente na psicanálise.

Mas, constrangida, me dou conta de que ali não pensei sobre o racismo brasileiro. Naquela altura, há 20 anos, o racismo estrutural brasileiro ainda era um tema muito distante dos debates psicanalíticos.

Apesar de autoras fundamentais como Lélia Gonzalez, Neusa Santos Souza, entre outras, faz pouco tempo que o tema vem se tornando mais presente em nossas discussões. Não estranhávamos o suficiente a ausência de analistas negras nos círculos psicanalíticos, nem que tão poucos pacientes negros chegassem aos nossos consultórios, enquanto eram maioria nos nossos ambulatorios em instituições públicas. Eu me via claramente refletida na minha branquitude nesse espelho, sem conflitos, e cercada de privilégios.

Hoje, o estranhamento da nossa própria identidade branca como sendo única é fundamental para a busca de um destino alternativo ao racismo, por tanto tempo desmentido no Brasil (*cf* Gondar, J. *O racismo desmentido no Brasil*, 2022).

Faz muito pouco tempo que começamos a estranhar o suficiente para buscarmos mudanças efetivas. Hoje me vejo mais interessada em pensar a importância do estranhamento da branquitude, especialmente em nossos meios psicanalíticos. Nos últimos anos várias sociedades de psicanálise estão construindo programas de ações afirmativas que, mesmo longe de resolver o problema, mostram ao menos um passo nessa direção.

Depois de Freud

O que precisamos seguir avançando, depois de Freud, Derrida, reconhecendo a riqueza da herança dos clássicos, mas conquistando-a para fazê-la nossa, ainda hoje?

É fundamental a discussão de temas como a especificidade do racismo no Brasil, por exemplo, a partir de outras perspectivas, não mais apenas eurocêntrica, patriarcal, branca etc.

Acredito que uma psicanálise que seja capaz de se enriquecer de outras línguas ainda pode ser um instrumental importante nesta tarefa. Hoje a psicanálise brasileira vem tendo sua vitalidade reconhecida, justamente por dialogar com outros campos de saber, mas não podemos deixar de avançar.

A desconstrução de identidades hoje

Num evento recente no CPRJ sobre o tema “Identidades”, Luciano Dias comentou que “em psicanálise trabalhamos com o descontínuo fluxo das identificações, mas os recentes debates sobre raça e gênero trouxeram de volta a reflexão sobre o tema das identidades”.

Erico Andrade, no livro *Negritude sem identidade*, considera que a psicanálise tem um papel importante na problematização do identitarismo, mas não pode escapar da discussão racial.

Cida Bento (2022) alerta para o risco de que tudo que não for branco, cis, hetero, masculino, seja chamado de ‘identitarismo’, como se a branquitude fosse transparente.

A partir desses autores e de muitos outros, cada vez mais numerosos, gostaria de concluir lembrando que, como psicanalistas, temos o dever de escutar o que tem sido silenciado ou desmentido há tanto tempo, justamente por não corresponder a uma certa

identidade branca, hetero, cis, europeia – normativa, com a qual a psicanálise esteve/está identificada desde seu nascimento.

Referências Bibliográficas

- ANDRADE, E. *Negritude sem identidade: Sobre as narrativas singulares das pessoas negras*. SP, N-1 Edições, 2023.
- ASSIS, M. DE. O Espelho [1882]. In: *Contos / Uma Antologia*. Vol. I. São Paulo: Ed. Companhia das Letras, 1998.
- BENTO, C. *O pacto da branquitude*. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.
- CALVINO, I. *Por que ler os clássicos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2023.
- DERRIDA, J.ROUDINESCO, E. *De que amanhã...Diálogo*, Rio de Janeiro: Zahar, 2004.
- DERRIDA, J. *Estados-da-alma da psicanálise: o impossível para além da soberana crueldade*. São Paulo: Ed. Escuta, 2001
- FREUD, S. [1914] Sobre o narcisismo: uma introdução. In: *Obras Psicológicas Completas*, Edição Standard Brasileira. Rio de Janeiro: Imago, 3ª edição, 1990, Vol. XIV.
- FREUD, S. ([1917][1916] Uma dificuldade no caminho da psicanálise. In: *Obras psicológicas completas*, Edição Standard Brasileira . Rio de Janeiro: Imago, 1996. Vol. XVII.
- FREUD, S. [1919] *O Estranho*. In: *Obras psicológicas completas*. Edição Standard Brasileira. Rio de Janeiro: Imago, 1996. Vol. XVII.
- GONDAR, J. Um racismo desmentido. In: REIS, E. S.; GONDAR, J. *Com Ferenczi – O coletivo na clínica: racismo, fragmentações, trânsitos*. São Paulo: Zagodoni, 2022.
- JONES, E. *A vida e a obra de Sigmund Freud*. Vol.3. Rio de Janeiro: Imago, 1989.
- LACAN, J. [1949] *O estádio do espelho como formador da função do eu*. In: Escritos. Rio de Janeiro: JZE, 1998.
- POE, E. A. William Wilson. [1839]. In: *Contos de Terror, de Mistério e de Morte*. Rio de Janeiro: Ed. José Aguilar, 1975.
- ROSA, J. G. O Espelho [1962]. In: Primeiras Estórias. Rio de Janeiro: Ed. Nova Fronteira, 40ª reimpressão, 1988.
- SACEANU, P. *A inquietante estranheza na contemporaneidade*. Tese de Doutorado. Programa de Pós-Graduação em Teoria Psicanalítica, UFRJ, 2005.

O narcisismo revisitado: o que sobrou do narcisismo

Le narcissisme revisité: que reste-t-il du narcissisme

Suelena Werneck³⁴

Resumo: A ideia central desse texto foi a de, partindo do conceito freudiano de narcisismo, examinar os limiares das questões raciais e de gênero que interpelam a psicanálise e interrogam a atualidade dos conceitos fundamentais de nossa disciplina. Sem apresentar propriamente soluções, pergunta-se como decolonizar a escuta psicanalítica, como operar a quebra dos pactos narcísicos, como praticar uma clínica política e como operar as mudanças necessárias e possíveis de nossos paradigmas.

Palavras-chave: Pautas identitárias. Futuro da teoria. Atualidade da clínica.

Resumée: L'idée centrale de ce texte a été de, à partir du concept freudien de narcissisme, examiner les seuils des questions raciales et de genre qui interpellent la psychanalyse et interrogent l'actualité des concepts fondamentaux de notre discipline. Sans présenter exactement des solutions, le texte se demande comment décoloniser l'écoute psychanalytique, comment opérer la rupture des pactes narcissiques, comment pratiquer une clinique politique et comment opérer les changements nécessaires et possibles de nos paradigmes.

Mots-clés: Agendas identitaires. Future de la théorie. Actualité de la clinique.

Em primeiro lugar, quero agradecer-lhes esse convite, inesperado e temível, de fazer a fala de encerramento desta jornada. Fico muito honrada. Ao aceitar o chamado eu imediatamente pensei em abrir em vez de encerrar esse espaço de trocas. Apesar da apreensão, considerei uma sorte e ao mesmo tempo um desafio poder ser tomada por ideias instigantes a essa altura da vida. Então agradeço mais uma vez o convite, que me deu um bocado de trabalho, me tirou noites de sono, mas me provocou. Sim, porque não se revisita o narcisismo assim, como quem não quer nada. E não se cede ao próprio narcisismo sem pagar um preço. Eu não pretendo esgotar nenhum tema nem trazer

³⁴ Psicanalista. Mestre e doutora pelo Programa de pós-graduação em Teoria Psicanalítica da UFRJ.

soluções. Antes, faço perguntas, críticas, trago inquietações, convoco esse coletivo à reflexão. Ao fazer essa revisita, não trarei o narcisismo de ninguém de volta.

A minha ideia foi a de, partindo do conceito de narcisismo, tal como postulado por Freud, atravessar o território acidentado das identificações e chegar à noção de identidade e os percalços atuais das assim chamadas pautas identitárias, evitando o perigo de cair no que os detratores chamam de identitarismo. Identitarismo já é, em si, uma forma pejorativa de rotular a questão dos direitos civis dos diversos modos de se estar no mundo. O pânico identitário é a doença infantil do neoconservadorismo. A por vezes pesada crítica às lutas identitárias corresponde ao ataque sofrido, no século passado, pelo feminismo. Lutar por igualdade de tratamento e oportunidade, rejeitar o uso de expressões ofensivas e discriminatórias são apenas parte da luta pela civilização. Bandeiras identitárias nada mais são que bandeiras igualitárias. Não podemos deslegitimar o levante de forças minoritárias e subalternizadas que foram alvo – e ainda o são – de práticas intoleráveis. As marcas deixadas por mais de 350 anos de escravidão estão presentes, a desigualdade é cada vez mais brutal. E o leque de preconceitos, que produz o racismo e a homofobia, também. A transfobia, por exemplo, é uma questão política: é uma retórica que está no centro dos ataques à suposta “ideologia de gênero” e que ameaçaria a democracia, tanto a sexual como a em sentido amplo. Instalou-se, entre os conservadores, um terror moral. A diferença passou a representar um perigo, causa medo e raiva.

Na verdade, essa revisita ao narcisismo serviu apenas de pretexto aos meus desassossegos e indignações, um disparador que me permitirá dividir com vocês a minha tristeza diante de nossa sociedade injusta e desigual e da nossa prática, por vezes em descompasso com o tempo presente. Acabaram, por esse motivo, se destacando as questões relativas à raça e ao gênero. E a pergunta central: como exercer nosso ofício de psicanalistas diante de tão radicais e necessárias mudanças? A psicanálise tem como se sustentar tal como foi criada? Com qual arsenal teórico vamos trabalhar? Continuamos a nos basear nos conceitos fundamentais propostos por Freud, a saber o inconsciente, a transferência, o Édipo, as pulsões e a teoria da sexualidade? Seremos para sempre obrigados a reproduzir uma clínica de elite? Como conectar a psicanálise às questões de raça e gênero?

Dito isso, adianto que meu intuito é o de trabalhar o tema em uma série de significantes teóricos: narcisismo, identificação, instâncias ideais, identidade, em que a

noção de identidade constituiria a cristalização das identificações. Melhor seria pensarmos sempre as identidades, assim no plural. Tanto a reivindicação identitária, quanto a afirmação, o direito, a negação da identidade, esse ponto de contato entre o sujeito e o outro, o que é singular e o que é comum, plural, diferente e ao mesmo tempo o mesmo: a identidade diz respeito tanto ao idêntico quanto à diferença.

Cada um de nós fez uma infinidade de identificações e criou diversas facetas já que pertencemos a um sem-número de grupos e coletivos. Aqui e agora, prevalece essa nossa comunidade: somos psicanalistas e vamos tratar de um assunto comum a todos nós. Diante das questões surgidas ultimamente, como fica nossa identidade como psicanalistas? Ao longo da trajetória de formação, cada um de nós se identificou mais com um autor que outro, sentiu-se filiado a uma corrente ou outra, produziu-se uma identidade psicanalítica, passível de mudanças. Entretanto, nosso modelo seminal, necessariamente, foi Freud, criador da disciplina, europeu, branco, heterossexual, cisgênero, pai de família. Ele foi o fundador, sem o qual nosso campo de saber não existiria; lançou suas ideias e formou grupos de seguidores, mais ou menos fiéis. Todos homens, no famoso Grupo das Quartas-feiras; a mulher admitida foi rapidamente rechaçada. Se devemos falar de transferência, não devemos esquecer essa, fundante. Claro que não existe só Freud, mas ele foi o primeiro. Depois seguimos nos identificando com outros autores, novas escolas, novos textos. E assim fomos construindo a imagem-de-si pela qual somos reconhecidos. Paul Preciado afirma que, como a psicanálise surge ainda na vigência do colonialismo, dificilmente não reforçará o pensamento colonial ao transmiti-lo. Quais mudanças clínicas poderiam apontar para uma atitude decolonial? A hegemonia de uma psicanálise importada está no fundamento de uma colonialidade do saber.

A noção de narcisismo já passou para o conhecimento leigo, para o senso comum. Quando falamos que alguém é narcisista, imediatamente nosso interlocutor é tomado pela ideia de alguém autocentrado, egoísta, vaidoso, muito preocupado com sua imagem. Nada errado com essa ideia, ela surge ligada ao mito originário de Narciso, apaixonado por si mesmo, por sua extraordinária beleza. Esse amor exclusivo e desmedido leva-o à morte. Essa ideia que se tem de uma pessoa narcisista não contradiz o que conhecemos do conceito. Podemos, então, considerar o narcisismo nesses dois planos, o teórico e o linguajero, o vernacular. Quando falamos de ferida narcísica ou de pacto narcísico,

suponho que sejamos entendidos por pares e por leigos. A fronteira entre o conceitual e o vivencial se esbate.

Hoje vivemos um tempo de exacerbação imagética, tempo em que a imagem ganhou uma mais-valia, um tempo de show dos eus, tempo em que tudo é registrado com a finalidade de compartilhamento, entenda-se, de exposição. Nós somos uma civilização da imagem: essa cultura visual concretiza um forte imaginário. O nosso é um tempo em que o pau de selfie virou uma extensão concreta do narcisismo. Sabemos que o sujeito é resultado de um vetor intimizante, entrópico, que o distingue do público. Entretanto, vivemos um tempo em que público e privado se confundiram, perderam-se os limites da vergonha, do pudor. As redes atravessam as paredes, borrou-se a diferença entre intimidade e extimidade, a vida em condomínio virtual entre semelhantes é um sintoma. E sabemos que todo sintoma é signo de adoecimento.

Já que somos psicanalistas em uma jornada de psicanálise, não podemos nos contentar com o senso comum nem com o corriqueiro das noções. Precisamos tomar o conceito como tal e com ele tentar trabalhar. A partir daí, proponho uma exploração daquilo que nos acomete, da situação crítica em que nos encontramos, como sujeito e como coletivo. O que esperar da psicanálise nos tempos atuais? Que tipo de ofício psicanalítico nos cabe exercer? Será a psicanálise capaz de ainda responder às questões fundamentais do sofrimento humano, tão diversos humanos somos hoje? Como atualizar a teoria sem perder sua cientificidade? Em suma: que psicanalistas afinal somos nós? Ouso afirmar que qualquer prática clínica, seja ela uma psicoterapia, seja ela psicanálise, sem considerar a luta social, é *coaching*. E ciência sem consciência de classe é positivismo. Em todas as questões atuais que interpelam a psicanálise, se destacam a dimensão política e o tema do poder, entenda-se relações de poder. Seja pela via do lugar estratégico da experiência sexual na etiologia da neurose, seja pela reafirmação do conflito entre pulsão e cultura, seja pela identificação do papel da libido na constituição do social, seja pela denúncia feminista do falocentrismo psicanalítico e suas consequências. Os laços entre a psicanálise e a política foram marcadamente interpelados pelas dissidências de gênero e pelas questões envolvendo as disputas raciais. A psicanálise e sua metapsicologia são políticas porque se debruçam sobre um sujeito do inconsciente inscrito politicamente na sociedade. É mandatório resistir à ordem da

neutralidade. A neutralidade encobre preconceitos e fortalece os estereótipos vinculados pela sociedade às minorias, aos subalternizados.

O conceito do narcisismo, como sabemos, marcou muito claramente um ponto de inflexão da obra freudiana. Pressionou o andamento da produção teórica, como aconteceu em outros momentos, exigindo uma nova formulação que desse uma resposta a inconsistências, e Freud não se fez de rogado: lá surgiu o texto *Narcisismo: uma introdução*, em 1914, escrito antes dos grandes textos teóricos conhecidos como trabalhos sobre metapsicologia, publicados logo a seguir, como se o conceito de narcisismo ainda não tivesse sido postulado. Por uma questão estratégica, creio, Freud precisava estabelecer alguns conceitos fundamentais para dar consistência e credibilidade à disciplina recém-criada e aprofundar o conceito de narcisismo naquele momento criaria mais problemas que soluções. O conceito introduzido teoricamente no texto de 1914 ficou em uma espécie de suspensão, à espera de tempos mais propícios. Tratava-se de fazer escola.

No texto *Pulsões e destinos de pulsão*, de 1915, Freud reconhece que, devido à introdução do novo conceito, surge uma complicação, mas não se detém e apenas menciona que um estudo mais exaustivo de outras afecções neuróticas, sobretudo as psiconeuroses narcísicas, forçosamente levará a uma correção da dualidade então prevalente, do conflito entre pulsões sexuais e pulsões de autoconservação, entre as demandas da sexualidade e as do eu. De todo modo, a identificação se articula diretamente ao mecanismo de incorporação oral e é um processo inconsciente, diferente de imitações.

Mesmo antes do texto de 1914, Freud já tratara do tema como uma fase da evolução sexual intermediária entre o caos pulsional do autoerotismo e o amor de objeto. Essa fase, o narcisismo, permite uma primeira unificação das pulsões sexuais; essa ideia já está presente, entre outros textos, em *Schreber*, de 1911, e *Totem e tabu*, de 1913.

A definição do conceito no conjunto da teoria psicanalítica como proposta no texto de 1914 não é unívoca. Nesse momento, não vejo como aprofundarmos essa questão. Aqui, Freud enuncia pela primeira vez a proposição que, para que se passe do autoerotismo para o narcisismo, é necessária uma nova ação psíquica. Essa ação é a identificação, primária, ou melhor, originária, aquela que constitui o eu pelo investimento libidinal, de certo modo unificado, das pulsões sexuais, cujas fontes são as zonas erógenas espalhadas pelo corpo excitado. Essa unidade é precipitada pela imagem que o sujeito

cria de si mesmo a partir do olhar e do amor do outro, à sua semelhança. O narcisismo seria a captação amorosa do sujeito por essa imagem. Desse modo, pelo viés da semelhança, o conceito de narcisismo se apresenta intimamente ligado ao conceito de identificação. É essa libido narcísica que investe o si-mesmo-próprio, dando origem ao primeiríssimo eu, que, ao emanar deste em direção aos objetos vai proceder, primeiro, às identificações com aqueles; a seguir, só depois, opera os investimentos objetais. E estes ainda podem ser do tipo narcísico – à semelhança dos ideais do próprio sujeito – ou do tipo de apoio – à semelhança dos que cuidaram e protegeram. Essas identificações primárias muito se aproximam do estágio do narcisismo, mas de todo modo já se percebe a diferença entre um eu e um outro. Continuamos o processo de subjetivação pelas identificações sucessivas e infindáveis. Freud postula, em mais de um momento, que a identificação é o primeiro laço afetivo de um sujeito com seus objetos-a-ser. Em contraponto à identificação primária, teríamos a identificação secundária, regressiva, em que o sujeito regride de um investimento objetual para essa colocação anterior identificatória. Dependendo do lugar do eu a que esse narcisismo retorna, teremos diferentes configurações psicopatológicas. O narcisismo pertence à vasta teoria da libido e diz respeito a uma colocação libidinal.

A cristalização das infinitas identificações vai constituir a identidade do sujeito, como já disse. E é aí que pretendi chegar: é por meio das identificações que o sujeito configura seu eu próprio, e o faz à semelhança de objetos tomados como modelos. A identidade é entendida como o resultado de um longo processo de identificações em que o sujeito assimila, total ou parcialmente, à maneira de uma incorporação oral, propriedades e atributos de outros. O fim do processo identificatório é a assemelhação a um outro e, por essa via, torna-se possível o estabelecimento de um vínculo com um terceiro. O guia desse processo é uma imagem. As identidades que forjamos são inicialmente imaginárias. Dizem respeito não apenas a como eu me vejo, mas também como o outro me vê. A imagem social produz efeitos na identidade porque se refere a como o outro nos vê. Diferentemente de um narcisismo originário, onipotente e absoluto, o narcisismo presente nas identificações já claramente distingue um eu de um não-eu, ou seja, leva em consideração a existência de um outro.

A identidade assim construída, entretanto, não é algo imutável, fixo, vindo a sofrer infinitas modulações ao longo da vida. E nós, sujeitos-testemunhas da virada desse novo

século, passamos por violentas mudanças, por aceleradas modificações no último quarto do século passado e nesse começo do novo. E como psicanalistas? O reposicionamento subjetivo, objetivo de toda análise, tem de necessariamente incluir diversos novos parâmetros e a resistência do analisando poderá se alimentar de seus preconceitos. E a nossa resistência igualmente dos nossos. Diante de uma significativa metamorfose, em que as mudanças sociais são complexas, o desafio é grande e é mais do que nunca o de superar resistências.

A libido narcísica, inaugural, nunca abandona o sujeito e a ela recorre-se de diversas maneiras. Ela sustenta desde o início essa construção que é o eu, ela pode dirigir-se ao objeto, tomando então o feitiço de libido objetal, e pode sempre retornar ao eu, seja face a uma frustração, em que o narcisismo passa a ser secundário, seja face a uma necessidade de reforço de suas fronteiras. Além de uma fase evolutiva de todo sujeito, vemos também o narcisismo como uma estase libidinal, que nenhum investimento objetal ultrapassa inteiramente. A libido é sempre a mesma e recebe denominações diversas dependendo do uso que se faz dela e do lugar que ela ocupa. Se investe os objetos ela tem a característica de claramente sexual, se ocupa o eu essa sua potência erótica diminui. Essa é a tão discutida dessexualização da libido, primeiro passo tanto para a inibição da meta pulsional quanto para o destino pulsional descrito como sublimação.

A identificação, portanto, constitui a etapa preliminar à escolha objetal, o primeiro laço afetivo. “É a mais primitiva forma de relação com o objeto”, afirma Freud. A identidade é a forma hegemônica de relação consigo mesmo. Nesse processo, assim como na constituição do eu, lidam-se com imagens idealizadas. O primeiro eu é um eu ideal, imaginário, mas o único eu possível, e é, ao mesmo tempo, o eu real; com o longo processo por que passa o sujeito em seu desenvolvimento, com sorte, esse eu ideal vai sendo substituído parcialmente por um ideal do eu, parceiro incansável de outra instância ideal, o supereu. Juntos, são os responsáveis pelo sofrimento neurótico. Algo do eu ideal inicial resiste dentro do eu, como a borra de um vinho, depositado no fundo; se resistir aos apelos da realidade e passar a ser a forma predominante do funcionamento psíquico, será a fonte de outro tipo de sofrimento, o das afecções narcísicas.

O narcisismo continua seu papel de fio condutor, presente nas instâncias ideais. O eu ideal é, como disse, a instância que corresponde a um ideal construído a partir do modelo do narcisismo infantil. Seria uma formação anterior ao ideal do eu e ao supereu.

Primeiro eu, fase inaugural da construção da identidade do sujeito, é, portanto, narcísico, imaginário, onipotente. O acesso à ordem da cultura faz com que essa fase não se perpetue. Esse eu ideal é acossado pelas frustrações impostas pela realidade e serve como fundamento último do ideal do eu. Este resulta da convergência do narcisismo e das identificações com os pais e seus substitutos, além dos ideais coletivos. O modelo do ideal do eu é uma tentativa de recuperar o narcisismo originário perdido, ainda que seja através dessa mediação. As identificações primárias, estruturantes, fazem a mediação necessária entre esse sujeito e a cultura, e isso se dá, prioritariamente, nas relações dentro da família. O ideal do eu não se confunde com o eu ideal regido pelo signo do imaginário, idealização maciça e representações fantasmáticas. O ideal do eu é o resultado de uma espécie de decantação dos sedimentos dessas primeiras experiências e sua função é a de favorecer o surgimento de uma identidade do sujeito. O modelo do ideal do eu vai substituir a antiga aspiração narcísica e imaginária. Diferentemente do eu ideal, o ideal do eu é do domínio do simbólico, pois pressupõe articulação e vínculo.

No texto *Psicologia das massas e análise do eu*, de 1921, a função do ideal do eu é colocada em primeiro plano; ela nos servirá na compreensão de fenômenos que se tornaram cada vez mais presentes na vida política atual. A eleição e a sujeição à figura de um líder são explicadas, por Freud, pelo fato de determinada pessoa ser colocada no lugar do ideal do eu de diversos membros de uma coletividade. Por causa disso, os membros passam a se identificar narcisicamente entre si, explicando desse modo a ausência de crítica e a adesão cega a determinadas propostas que, individualmente, o sujeito não aceitaria. O ideal coletivo retira sua eficácia de uma convergência dos ideais do eu individuais. Diante de uma crise – por vezes criada ou acirrada – parte significativa da sociedade faz apelo a um pai mítico, cuja onipotência a livraria de um temido caos. Identificados como irmãos, já que compartilham o mesmo líder/mito, abrem espaço para a eliminação dos que não comungam de suas ideias ou que passam a servir de bode expiatório. Não devemos esquecer que cada sujeito faz parte de vários grupos, está ligado por identificação de vários lados e modos e construiu seu ideal do eu segundo os mais diversos modelos. Somos praticamente uma colagem, um brique-a-braque às vezes disforme, uma trapizonga meio disfuncional.

Minha primeira inquietação é a que pergunta quem somos nós, brasileiros, agora, depois dessa avalanche de acontecimentos políticos desastrosos, de uma condução

retrógrada no campo das políticas públicas, enfrentadas, com bravura, por um arrastão antirracista, antihomofóbico, antimachista, antifascista, antitransfóbico e, a seguir, que psicanalistas somos, que psicanalistas podemos e queremos ser, que psicanálise fazemos, se a fazemos. O narcisismo é o terreno em que se produz o sentimento de si, habitualmente traduzido por autoestima. E como anda esse nosso sentimento de si, frente ao fato de pertencermos a um dos mais desiguais países do planeta?

A desigualdade que existe entre brancos e negros no ensino, por exemplo, vai da alfabetização à universidade. Mesmo com a implementação de políticas de cotas há 12 anos, a parcela da população preta e parda que acessa o ensino superior ainda é quase a metade que a de brancos. A desigualdade de gêneros também está presente no nosso tecido social: mulheres ganham 19,4% menos que os homens. Em gerências ou diretorias, a diferença é de 25,2%. No primeiro turno da recente eleição, a cidade do Rio de Janeiro elegeu somente 10% de mulheres para sua câmara de vereadores. Um gráfico recém-publicado sobre os percentuais de pessoas eleitas para as Câmaras Municipais nos mostra que houve 7% de mulheres negras, 11% de mulheres brancas, 38% de homens negros e 42% de homens brancos. Os percentuais de indígenas e amarelos foram da ordem de 0.1% para mulheres e 0.3% para os homens. Foram eleitas 26 pessoas trans, número que mostra que as quase 3 milhões de pessoas que se consideram trans, cerca de 2% da população, são sub-representados na política brasileira.

Elite no Brasil vê renda crescer até o triplo do observado entre o restante da população. Os ganhos do grupo que representa a fatia de 0,01% mais rica quase dobraram entre 2017 e 2022. A agenda neoliberal é responsável por essa disparidade. A renda de 15 mil pessoas pertencentes ao topo da pirâmide social no Brasil cresceu nos últimos anos até o triplo do ritmo observado entre o restante da população, elevando a concentração de renda exponencialmente.

O alvo da luta social é, antes de mais nada, o negro, o grande excluído ainda hoje. A solução encontrada foi, depois da abolição, descartá-lo em vez de incorporá-lo. A verdade é que fracassamos, não soubemos ver o que olhávamos, afirma o sociólogo Antônio Cândido. No nosso país, opera-se muito pelo apagamento da memória, pela obnubilação da lembrança, pelo falseamento da história. Quanto menos lembrarmos, menos conheceremos as verdades que nos constituíram e nos constroem.

Como conseguimos nos enxergar depois do período de terra arrasada pelo qual passamos, sendo otimista, e que ainda está por aí, à espreita, nos acossando sem trégua? Como retomar uma consistência em nosso ofício depois desse desmonte sistemático que sofremos e que produziu uma aguda divisão em nosso país? Como brasileiros, creio que devemos reconsiderar o espelho em que sempre nos vimos.

Houve um momento perigoso de desintegração política desenhado e ainda não totalmente ultrapassado. A eleição de 2018 funcionou como um chá-revelação da iniquidade de parte de nosso povo, aderido a tudo de ruim que há no humano: apologia à tortura e às armas, valorização das posturas discriminatórias e elitistas, devastação ambiental, negacionismo, demonização de tudo aquilo que possa ser renovador, apoio a um neoliberalismo exacerbado, crença na meritocracia e recusa à aceitação da devastadora desigualdade social que nos assola. Saíram do armário um gabinete do ódio, um escritório do crime, as milícias digitais, os ataques virtuais a opositores e a instituições. Descortinou-se uma cara desconhecida ou simplesmente escondida do Brasil. Não somos pacíficos nem republicanos. Somos desinformados, racistas, machistas, elitistas, segregacionistas, homofóbicos e com discernimento crítico quase nulo. A opção não ocorre entre as ideologias de direita e de esquerda, políticas públicas ou planos de governo. A escolha é pelo ódio, pela revolta e pela violência. Esses fatos pedem de fato uma revisita ao nosso narcisismo.

Durante os últimos 50 anos a extrema direita permaneceu silenciosa, passiva: agora se apresenta com estrondo, cresce desavergonhada e assustadoramente, não existe mais um velamento. As sociedades não são apenas circuitos de circulação e de produção de bens; são principalmente circuitos de afetos, constituem laços e vínculos a partir do modo como os afetos circulam. Para entendermos o que uma sociedade é capaz de fazer é necessário entender que tipo de afeto hegemônico tem força no interior dos vínculos sociais em determinado momento histórico. Creio que aquilo que anima o espírito da extrema direita é o medo do novo: cria-se um anteparo contra aquilo que é visto como capaz de erodir a moral e os bons costumes. O contemporâneo recente, dos últimos 15 anos, nos obriga a ampliar o espelho narcísico, antes muito estreito, em que agora nos vemos. Surgem corpos periféricos, corpos até pouco tempo considerados abjetos. E surge, em contraposição, uma extrema direita ignorante, belicosa, odienta, que até então parecia

envergonhar-se em se mostrar e que foi autorizada a se exhibir. Isso veio à tona causando estupefação.

Como podemos trabalhar as questões da prática clínica e articulações teóricas em sua dimensão micropolítica, isto é, como políticas de existência? Como trabalhar com as forças pulsionais mobilizadas pela transferência, forças pulsionais que também atravessam o psicanalista nesse momento de premente tomada de consciência da necessidade de se pensar uma psicanálise decolonial, antirracista? A psicanálise não é atemporal, os inconscientes não são a-históricos; somos atravessados pelas relações de poder, raciais, patriarcais, cisheteronormativas. Precisamos entender que a neutralidade do analista é bem diferente da abstinência do analista, a *Indifferenz* preconizada por Freud. A neutralidade é uma invenção do positivismo; negar o político é uma posição de direita. A psicanálise, tanto na sua teoria quanto na clínica, deve resistir à ordem de neutralidade.

Será possível uma psicanálise antirracista? Nosso racismo é estrutural e se furta ao olhar. Essa violência muda, implícita, silenciosa, essa verdadeira chaga civilizatória, é ainda mais difícil de se combater. Há um pacto de desmentido, um pacto narcísico originário no laço social brasileiro.

O antropólogo brasileiro-congolês Kabengele Munanga costuma dizer que racismo no Brasil é como crime perfeito. Todo mundo sabe que tem, mas ninguém tem culpa. Tal constatação aparece em uma pesquisa que a professora Lilia Schwarcz fez, na USP, quando perguntou-se aos brasileiros e brasileiras se tinham preconceito: 96% disseram não ter, mas 99% afirmaram conhecer pessoas que tinham. Parece que essa conta não fecha. Podemos entender que existem preconceitos individuais, mas que sobretudo existe um racismo sistêmico, estrutural e institucional, que se afirma a partir dos indivíduos. O racismo individual pode ser psicológico ou comportamental, mas é a base do racismo estrutural, a que sustenta o social. É necessário evitar despolitizar a questão da raça ao considerarmos o racismo como intrapsíquico, como um processo psíquico, ideológico. Enquanto o racismo institucional naturaliza o poder e a diferença, criando sistemas de privilégios materiais e simbólicos, o racismo estrutural organiza formas de pensar, vocabulários, comportamentos.

Por isso não podemos dizer que exista um racismo reverso, ou seja, um racismo das minorias contra as majorias. Esse é um equívoco. Grupos raciais e de gênero, considerados minoritários, podem ter preconceito ou praticar discriminação, mas

não conseguem impor desvantagens sociais a membros de outros grupos majoritários e privilegiados. Branquitude não é um lugar universal, é um lugar social construído na modernidade; um sistema internalizado de privilégios materiais e simbólicos que se ancora no passado, mas exerce suas prerrogativas no presente. Precisamos racializar as pessoas brancas e abrir mão deste “pacto narcísico”, na expressão de Cida Bento, pautado no silêncio e na distorção do lugar da branquitude na produção das desigualdades raciais no Brasil. Ser branco é não ter que fazer a pergunta “o que é ser branco”, seu lugar na sociedade é evidente, a branquitude é uma categoria de negação: atravessa o aparelho psíquico, o ideal do eu sempre foi branco. Precisamos de uma resistência política ao privilégio branco, nunca pensado como um privilégio. A cultura branca cristalizou uma estética que a firma como norma, como o que é desejável. Ser branco é a norma que não se revela. Não há país de passado colonial que não use o racismo como forma de governo e “marca de superioridade”, de produzir subordinação, assujeitamento do outro e ódio.

Segundo Thamy Ayouch, a branquitude é uma operação enunciativa, não é apenas uma percepção fenotípica. A psicanálise deveria tematizar as normas de racialização na encruzilhada onde o sujeito se subjetiva para ser capaz de desconstruir a branquitude que decorre de uma normatividade invisibilizada porque é neutra. É uma operação discursiva que elimina qualquer outra discursividade que não obedeça ao ideal de universalismo. “Esse pacto de branquitude possui um componente narcísico, de autopreservação, como se o diferente ameaçasse o normal, o universal”, escreve Cida Bento. Existem omissões históricas que precisam ser revistas. A questão racial é a grande contradição da nossa sociedade. O Carnaval é cheio de cor, mas só uma cata latinha, escreve Luiz Antonio Simas.

Vale a pena lembrar: entre 1501 e 1888, cerca de 4.9 milhões de escravizados foram arrancados da África e trazidos ao Brasil. Nenhum outro país iguala esses números. Nosso país foi o último país das Américas a abolir a escravidão. Os EUA, também pavorosamente escravocratas, receberam 389 mil escravizados. A naturalização da supremacia branca advém de um pacto narcísico entre coletivos, segredos compartilhados. O período da escravidão corresponde a 4/5 da história do nosso país. O sociólogo Jessé de Souza adverte que “é preciso ir além da mera comprovação de que o racismo existe. É necessário compreender sua gênese histórica e seu papel nas relações sociais”. Pensar num projeto de nação onde a consciência racial não seja apenas uma

abstração filosófica, mas uma prática viva. A reconstrução da democracia passa por uma revolução da linguagem e da percepção racial, segundo Adilson Moreira, jurista e professor. Há um não-reconhecimento da herança escravocrata nas instituições e na história do país, apesar de todas as evidências.

Já segundo Preciado, que questiona a psicanálise pelo viés do gênero, não basta mudarmos conceitos e teorias: é necessário constatar, denunciar e refutar a epistemologia em que esses foram propostos e formulados na psicanálise. Freud trabalhou sempre por meio de oposições básicas, tanto no que diz respeito a manifestações psicológicas e psicopatológicas, como ao nível metapsicológico. Desde seus primeiros textos, ele aponta as três oposições que definem as posições libidinais sucessivas do sujeito: ativo-passivo, fálico-castrado, masculino-feminino. A psicanálise trabalha com o regime da diferença sexual. Com sua reafirmada dualidade, seu sempre presente binarismo, não há como negar sua cumplicidade com a epistemologia da diferença sexual heteronormativa, afirma Preciado.

A diferença sexual é crucial para explicar a estrutura do aparelho psíquico segundo a teoria psicanalítica, mas os pensamentos de Freud, suas elaborações discursivas, não deveriam ser discutidos e criticados à luz dos novos processos de emancipação política e de transformações tecnocientíficas? Como manter esse binarismo diante dos novos corpos e das novas orientações que refutam exatamente esse modo de pensar? Dentro de uma cultura patriarco-colonial – sim, quando a psicanálise surgiu ainda havia um regime colonial na Europa – a psicanálise não faz uma crítica dessa epistemologia heteronormativa, da diferença sexual, dos gêneros binários. Preciado afirma que precisamos de uma clínica radicalmente política, que comece por um processo de despatriarcalização e de decolonização do corpo e do aparelho psíquico. E mais: diz existir uma controvérsia epistemológica que atravessa a psicanálise contemporânea e que a epistemologia da diferença sexual está em mutação. Deparamo-nos com uma multiplicidade de corpos e morfologias genitais para além do binário e as sexualidades, antes consideradas marginais, passaram a ser vistas como dissidentes. E consideradas. Podemos ser dissidentes na prática embora aceitemos a teoria tal como ela é?

O pensamento feminista da segunda metade do século 20 denunciou o logofalocentrismo psicanalítico, isto é, o modo como a psicanálise legitimaria, com sua teoria e sua prática, a dominação masculina. Sabemos que Freud falava de pênis e da

inveja dele: a materialidade do falo se dá como representação figurada do órgão masculino. Mais modernamente se operou uma redefinição estrutural da narrativa edípica, retirando dos nossos processos de socialização e de constituição subjetiva o peso excessivo da história familiar pequeno-burguesa e da anatomia. Destacou-se a dimensão simbólica desses processos, mas operou-se o desmentido, ou o apagamento, da incidência nesses processos de um imaginário profundamente marcado pela cultura da dominação masculina e do patriarcado. Verifica-se o modelo eurocêntrico até mesmo na construção das famílias, com seu modelo ideal monogâmico, por exemplo. O modelo colonial adotado submeteu à sua ordem os colonizados.

Cada época histórica constrói a sua patologia cultural, social; o mal-estar é diferente em cada momento e cada civilização. Em que termos são forjadas as identidades e quais as situações nas quais são afirmadas? O processo de subjetivação comporta todas as identificações. Nos últimos anos, os estudos de gênero e as teorias queer, junto a outros movimentos identitários, têm interrogado a psicanálise e a desafiado a ocupar novos territórios. Mais que isso, têm colocado em questão seus limites, suas fronteiras e a identidade dos próprios psicanalistas. Temos de aceitar esse desafio, cruzar fronteiras e bordas, aprender outras línguas e construir juntos novas formas de pensar gênero, etnia, identidade e psicanálise. Não podemos insistir em velhos modelos, em identidades estáveis, binárias e ‘naturais’ como verdades. Temos de nos perguntar o que hoje é o limite da normatividade e se tal limite é necessário e possível. E qual a atualidade da clínica psicanalítica para a escuta e para o tratamento do sofrimento psíquico hoje. Creio que a psicanálise esteja forçada a encarar esse novo retrato, feito de marcas atuais da colonialidade. É sempre melhor se assombrar do que tudo naturalizar. O texto fundante de Freud pode ter um valor para sempre universal, não situado historicamente?

O cenário social e político brasileiro está radicalizado, com disputas nas ruas e nas redes sociais entre discursos que refletem conveniências políticas e ideológicas. No meio disso, existe uma crise social sem precedentes, herança de uma sociedade baseada em escravidão, destruição de ecossistemas e submissão de povos originários. A fatura chega às áreas urbanas superlotadas, onde mais de 20 milhões de brasileiros vivem em favelas, enfrentando adversidades sociais, insegurança e falta de direitos básicos.

Ademais, vivemos na idade de ouro da mentira, no esplendor da falsidade, num tempo em que os demagogos explícitos, mesmo os mais rudimentares, ou sobretudo esses,

são idolatrados e celebrados como profetas e salvadores. Fabricar, promover e disseminar notícias falsas virou uma profissão que paga muito bem. Há um pacto de desmentido, um pacto narcísico originário no laço social brasileiro. A regência do neoliberalismo em que vivemos provoca guerras identitárias que dão lucro às redes, que são propriedade privada. Vivemos uma falta de compromisso com a decência. O valor da verdade nos tempos atuais perdeu muita força, notícias falsas são produzidas com infinito apuro pela IA.

A onda conservadora que varreu o país em 2018 não surgiu assim, de repente: tornou-se visível a partir de 2013, com o movimento pelo passe livre em São Paulo, mas veio sendo cuidadosamente gestada desde a redemocratização, em 1984. A nefasta lei da anistia, geral e irrestrita, foi criada em 1979, ainda sob a ditadura. O conservadorismo focou na oposição à esquerda e fez com que o Brasil – ou, pelo menos, metade dele – saísse do armário, se revelasse.

Vivemos uma democracia das elites, bem longe do que seria verdadeiramente democrático. E essa nossa elite abriu mão do verniz cultural até então preservado e funcional: mostrou-se escancaradamente, desavergonhadamente egoísta, violenta, cafajeste, retrógrada. Com os eventos de 2013, tão mal interpretados, deu-se o início de uma onda abertamente reacionária. Houve um coletivo desvelamento que mostrou uma faceta do brasileiro que até então estava envergonhada, escondida. Como explicar uma gente ordeira e virtuosa que opta nas urnas por um neofascismo? Por identificar-se com esse modelo anticivilizatório? Por onde anda a simpatia tropical da nossa população, do brasileiro supostamente cordial e pacífico? O pensamento neoliberal nos convida a uma falta de reflexão. Os representantes da política conservadora se apoiam fortemente no pânico social que há por trás de cada uma dessas questões: de sexo, de aborto, de educação, de racismo, das drogas, utilizam questões sociais para mobilizar determinados grupos da população, e essas ações sempre causam forte impacto. As pessoas se sentem ameaçadas em suas psseudosseguranças.

Há graves indagações que dizem respeito à força da articulação entre teoria e clínica psicanalíticas e as questões relativas a sexo e gênero. De todas as perspectivas das quais podemos abordar esse tema, destacam-se a dimensão política e o tema do poder. Podemos entrar nesse debate pela via do lugar estratégico da experiência sexual na etiologia da neurose, lembrando que não estamos mais na virada do século na Viena *belle époque*; da ênfase ao conflito entre desejo e pulsão, de um lado, e cultura e civilização,

do outro; das discussões teóricas e clínicas em torno das experiências do masculino e, sobretudo, do feminino; da denúncia feminista do falocentrismo da teoria psicanalítica; das interrogações feitas à psicanálise pelas dissidências de gênero.

A clínica que foi criada por Freud em fins do século 19, e que atravessa sem grandes abalos todo o século 20, segue insistindo em circular pelas veredas do novo século, tentando acompanhar seus novos impasses, se defrontando com a exigência de novas reflexões. A clínica, se entendermos a psicanálise como um movimento e não como algo definitivamente institucionalizado, não só admite como deveria se refazer a cada transformação do tempo que escuta. Não estamos em um momento comum da História. Estamos no início das maiores rupturas tecnológicas e da maior ruptura climática da história da humanidade. Estamos no início de uma revolução da inteligência artificial que vai mudar tudo para todos. E continuamos clinicando e pensando da mesma forma?

Como equacionar a relação entre democracias e redes sociais, entre mal-estar e vetores de subjetivação? Como articular colonialidade, raça e psicanálise? E mais: sexo, gênero e poder? Que prática clínica queremos adotar se não uma prática clínico-política?

Há uma fantasia de Brasil que veio sendo construída desde sempre, criando uma idealização desse singular grupo de pessoas. E agora constatamos que não, o brasileiro não é um homem cordial; sim, existe racismo no Brasil; aos poucos, nos deparamos com a morte dos mitos. Terra do samba, do sol, da sensualidade, país do futebol? Francamente!

Ailton Krenak nos diz que se buscou, em algum momento de nossa história recente, construir o ideal de um país pacificado. Como podia ser pacífico se nos últimos séculos tivemos um sistema que virou hábito e supunha na prática da vida que uma pessoa pudesse ser inferior a outra? Uma pessoa podia até ser propriedade de outra. Somos os titulares de nossa própria desgraça – as mudanças climáticas, o colapso da biodiversidade, o declínio da saúde das águas, o esgotamento dos recursos naturais demonstra claramente que não podemos seguir no mesmo rumo.

A lógica neoliberal exerce uma certa cafetinização social, atuada através da monetização dos saberes, dos cursos rápidos online, da publicação de artigos ditos científicos, em revistas igualmente ditas científicas. A ênfase recai no empreendedorismo. Sejamos empreendedores, empresários, muitas vezes “patrões de si mesmo”, nada mais precarizado, uberizado que isso, sabemos. A ideia de meritocracia encantou corações e mentes dos ricos, bem-sucedidos ou herdeiros. Só poderá ser levado em conta o critério

do mérito pessoal onde não houver diferença, desigualdade de classe. Se os direitos que eu tenho não são comuns aos demais, então não são direitos, são privilégios. A aposta em um estado mínimo é de uma rara crueldade.

Estamos então no momento de decolonizar a clínica, de produzir saberes contracoloniais, que tomem como ponto de partida a dimensão coletiva, políticas afirmativas, de reparação. Isso pressupõe a desconstrução de uma imagem que é muito da ordem de um ideal. Nossos modelos identificatórios foram europeus. Contra isso, nos cabe uma insurgência, não apenas uma resistência, contra nossos preconceitos estruturais, um policiamento árduo que não deixe passar desvios e desculpas. Um debate sobre raça pode ser uma contribuição do Brasil à psicanálise e pode levar a uma ruptura com a idealização submissa à tradição europeia.

O que fazer para decolonizar a clínica e reencantar a vida? Será possível alcançar celebração e cura pelo fio de saberes contracoloniais? Temos formas democráticas de fazer política na ágora, sem deixarmos uma agenda golpista se criar. Algo como reescrever o Brasil a partir de uma perspectiva decolonial, descobrir ao contrário. Mas precisamos estar atentos: vivemos recentemente uma grave tentativa de golpe de Estado. A partir da degradada sessão do *impeachment* em 2016, houve uma quebra do velamento, houve uma explicitação da violência e do horror. Algo definitivamente se modificou a partir do voto dado por um parlamentar a favor do *impeachment*, dedicado a um torturador, e nada aconteceu. Não podemos esquecer que há apenas quatro anos o Brasil vivia um pesadelo: éramos governados por alguém que insuflava a população contra vacinas e urnas.

Será que o narcisismo se mantém como conceito operacional e adequado a responder a esses questionamentos? Sendo uma colocação libidinal, o narcisismo configura o eu e se torna o grande operador dos vetores de subjetivação. É com ele, através dele, que se molda o eu conforme os modelos vigentes. Parece-me, portanto, que é a ele, o narcisismo, que devemos dirigir nossos esforços e nossas denúncias, com o objetivo de podermos apresentar tanto a nós mesmos como aos nossos analisandos, novas possibilidades de existência: uma psicanálise antirracista, decolonial, que trabalhe com os efeitos psíquicos da discriminação social, com os subalternizados ou minorizados, pela raça, gênero, sexualidade e classe. Se a psicanálise nada disse sobre a raça, o que será que a raça pode dizer sobre a psicanálise e seu etnocentrismo cego, ponto ausente, fantasma

do discurso psicanalítico majoritário? Uma psicanálise hegemonicamente branca estaria condenada a continuar sendo? Se o ideal do eu do brasileiro constitui-se pelo modelo europeu branco, o que dizer do ideal do eu dos psicanalistas? Padrões de raça e gênero estão sendo redefinidos, há uma tentativa de desconstrução de protótipos.

Se a psicanálise não se entende como uma prática política continuará a reproduzir relações sociais de poder. Penso que não devemos esquecer que a clínica pode ser uma tecnologia de intervenção social, basta saber como fazê-lo. Existem relações de dominação e de supremacia que precisam ser debatidas para se criar condições de avanços de pactos civilizatórios: aí se incluem relações de dominação de gênero, raça, classe, origem, que se perpetuam através de pactos não explicitados. São pactos que possuem um componente narcísico de autoproteção e autopreservação, como se o “diferente” ameaçasse o “normal”, o universal, visto como o desejado, o bom. O sentimento de ameaça e medo está na essência de todos os preconceitos.

Para nós, psicanalistas, Preciado brada que nossa obrigação política é cuidar das crianças, não legitimar a violência do regime patriarco-colonial. que é hora de sair dos divãs para as praças e de coletivizar a palavra, politizar os corpos, desbinarizar a sexualidade e decolonizar o inconsciente.

Talvez possamos dizer que nossa tarefa é a de ampliar processos que produzam identificações positivas e laços sociais facilitadores de transformações pessoais e coletivas.

Artigos

Humor e racismo brasileiro: para além do narcisismo das pequenas diferenças

Humor and Brazilian Racism: beyond the narcissism of small differences

Johanna Gondar Hildenbrand³⁵

Resumo: O artigo discute, sob uma perspectiva histórica e psicanalítica, a singularidade do racismo brasileiro e sua manifestação através do humor. Este, sendo um forte marcador cultural, expõe formas menos explícitas de preconceito racial contra a população negra no Brasil. Através do humor, desejos, pensamentos e impulsos recalcados podem encontrar uma expressão socialmente aceitável. Embora Freud explique o preconceito pelo narcisismo das pequenas diferenças, no Brasil, a relação entre brancos e negros não se baseia em pequenas diferenças, mas em uma história de profunda desigualdade e aniquilamento subjetivo.

Palavras-chave: Aniquilamento subjetivo; Racismo; Humor; Narcisismo das pequenas diferenças.

Abstract: From a historical and psychoanalytical perspective, this article discusses the uniqueness of Brazilian racism and its manifestation through humor. Humor, as a strong cultural marker, reveals less explicit forms of racial prejudice against the Black population in Brazil. Repressed desires, thoughts, and impulses can find a socially acceptable expression through humor. Although Freud explains prejudice through the narcissism of small differences, in Brazil, the relationship between white and Black people is not based on small differences but on a history of profound inequality and subjective annihilation.

Keywords: Subjective annihilation; Racism; Humor; Narcissism of small differences.

O Brasil é amplamente reconhecido por sua diversidade racial e pelo fato de, aparentemente, não discriminar a população negra. Embora externamente o Brasil seja

³⁵ Membro associado da SPCRJ. Doutora em Memória Social pela Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro.

percebido como uma sociedade inclusiva e menos discriminatória devido a sua diversidade racial e étnica, a realidade interna revela uma persistente e profunda desigualdade e discriminação racial.

Essa realidade não é algo novo na sociedade brasileira. Durante toda a nossa história houve uma ampla disseminação do mito da democracia racial – principalmente por Gilberto Freyre em *Casa-grande e senzala* (1933) – que defendia fortemente a inexistência do racismo no Brasil, destacando a miscigenação e a convivência entre brancos, negros e indígenas como elementos fundamentais para a construção de uma identidade nacional.

A miscigenação brasileira foi, na verdade, um projeto de “branqueamento” da sociedade iniciado no período colonial. Acreditava-se que “a ‘raça negra’ poderia ser reduzida em três gerações” (Benedicto, 2018). Essa política visava à assimilação e redução da população negra, e não à celebração da diferença, perpetuando a desigualdade racial até os dias de hoje.

Embora o fenômeno do racismo compartilhe aspectos comuns de discriminação e preconceito baseados em raça ou etnia, suas manifestações específicas podem ser compreendidas a partir dos contextos históricos, sociais, culturais de cada país. No Brasil, o racismo tende a ser mais dissimulado e sutil, em contraste com outras regiões onde ele pode se apresentar de maneira mais direta e explícita. Essa discriminação velada frequentemente se manifesta através do humor que, como um forte marcador cultural, expõe formas menos explícitas de preconceito racial contra a população negra.

Freud, em seu texto *O Humor*, de 1927, afirma que este não só possui um aspecto liberador, semelhante ao chiste e à comichão, mas também uma qualidade grandiosa e exaltante que não está presente nesses outros tipos de prazer intelectual. A grandeza do humor, segundo o autor, reside no triunfo do narcisismo, na afirmação vitoriosa da invulnerabilidade do Eu. O Eu, ao experimentar o humor, recusa-se a ser afetado pelas dificuldades da realidade e a se submeter ao sofrimento; em vez disso, insiste que os traumas e desafios do mundo externo não podem atingi-lo e, mais ainda, os transforma em oportunidades para obter prazer. Essa característica é fundamental no humor: ele não é resignado, mas sim rebelde. O humor representa não apenas o triunfo do Eu, mas também do princípio do prazer, que se afirma contra as adversidades da realidade.

No seu livro *Os chistes e sua relação com o inconsciente*, Freud diz que o humor atua como álibi de alguma verdade do sujeito que, até então, não fora capaz de ser dita. Ou seja, através do humor pode-se dizer tudo, até a verdade. Sobre o chiste, que seria algo similar ao humor, mas não exatamente a mesma coisa, Freud afirma que ele seria a mais social de todas as fruições psíquicas que objetivam o ganho de prazer. Dessa forma, o circuito cômico só se completa quando é compartilhado com outro. Freud acreditava que os chistes, assim como os sonhos e os atos falhos, são manifestações do inconsciente. Eles permitem que desejos, pensamentos e impulsos recalcados encontrem uma expressão socialmente aceitável.

Na psicanálise, entendemos o recalque como um mecanismo de defesa pelo qual pensamentos e desejos inaceitáveis são excluídos da consciência a fim de não comprometerem a imagem que temos de nós mesmos. A intolerância à diferença do outro pode ser vista como uma manifestação desse recalque. O preconceito contra o outro revela, na verdade, aspectos recalcados de nós mesmos. Existe um mal-estar que não deriva de alguma coisa que é radicalmente diferente, mas de algo que está muito próximo de nós.

Pode-se argumentar que o preconceito em forma de humor é direcionado a todas as raças, desde que essa seja diferente da do humorista. Sendo assim, poderíamos tentar justificá-lo como intolerância à diferença do outro e entendê-lo como resultado de um narcisismo das pequenas diferenças. Esta ideia aparece pela primeira vez no texto *Tabu da virgindade* (1918), no qual Freud nos traz a noção de que são as pequenas diferenças entre os povos que formam a base dos sentimentos de estranheza e hostilidade entre eles. Ou seja, de acordo com Freud a intolerância à alteridade se justificaria como expressão de um amor a si próprio, um narcisismo que se empenha na afirmação de si, e se comporta como um destruidor de tudo que pode entender como uma crítica ou tentativa de mudança em relação aos seus desenvolvimentos individuais.

Poderíamos ser levados a aprofundar essa ideia e sugerir que o “narcisismo das pequenas diferenças” é a origem da hostilidade que, em todas as relações humanas, frequentemente se contrapõe e até mesmo supera os sentimentos de solidariedade, desafiando o preceito de amar ao próximo. Sendo assim, não seria difícil associarmos o narcisismo das pequenas diferenças às intolerâncias étnicas e raciais.

Ao falar sobre racismo do ponto de vista da psicanálise costumamos associar as práticas racistas ao mecanismo psíquico do recalque. Como vimos, a intolerância com o outro revelaria, na verdade, algo que somos. Contudo, ao se tratar do racismo contra os negros no Brasil, a noção de narcisismo das pequenas diferenças não é suficiente. A relação entre brancos e negros no Brasil não se baseia em pequenas diferenças, mas em uma história de profunda desigualdade e desumanização. Ou seja, são diferenças grandes demais.

A psicanalista Isildinha Nogueira, em seu livro *A cor do inconsciente* (2021), diz que para entendermos as representações associadas ao corpo negro, como as percebemos hoje, é necessário levarmos em conta a herança do sistema socioeconômico escravagista. Esse sistema construiu teorias que atribuíam as condições de vida que os negros experimentavam à tendências “naturais” de seu comportamento. Alguns exemplos foram: tendência à vagabundagem, ao alcoolismo e à marginalidade; suas mulheres eram objetos servis; conviviam com a violência de modo indiferente; não eram sensíveis aos castigos violentos a que eram submetidos, entre outras.

No Brasil podemos perceber que através de humor essas teorias ainda perduram. É importante nesse momento chamar atenção para o fato de que não estamos criticando o humor brasileiro de forma generalizada. O humor, quando utilizado para criticar o poder, desempenha um papel crucial na sociedade ao funcionar como uma forma acessível e impactante de resistência e questionamento. Ao expor as falhas, contradições e abusos das autoridades, o humor pode se apresentar como uma transgressão e provocar reflexão e debate, desarmando o poder com inteligência. Esse tipo de crítica, muitas vezes disfarçada de leveza e entretenimento, pode alcançar um público mais amplo, rompendo barreiras que discursos mais formais não conseguiriam ultrapassar. E não apenas isso, de acordo com o psicanalista Joel Birman (2010) o humor teria a potência de promover a ruptura no registro do imaginário social e de reenviar momentaneamente, tanto o cidadão comum e quem exerce o poder, para a sua igualdade fundamental.

O problema que estamos trazendo aqui é o uso do humor não como potência, mas como manutenção de um sistema de opressão enraizado e persistente. O período da escravização destituiu o negro como sujeito, desumanizando-o. O humor direcionado ao negro no Brasil faz a mesma coisa desde essa mesma época.

Apesar de Freud dizer que o conceito de narcisismo das pequenas diferenças seria a justificativa entre as hostilidades e rivalidades humanas, nos permitindo pensar que as piadas direcionadas a outras raças e etnias seriam uma forma de reforçar a identidade de um próprio grupo diminuindo o outro, o que o brasileiro branco fez e faz em relação ao negro é diferente. Não estamos aqui em um patamar de usar o humor para dar a entender que determinada população vinda de um país é menos inteligente do que outra, ou que determinados integrantes de uma crença religiosa seriam mais mesquinhos do que os não crentes dessa mesma religião. O humor direcionado ao negro no Brasil nega sua condição humana o aniquilando subjetivamente. Como disse Jurandir Freire Costa (2021), as reações racistas se baseiam na destruição da identidade do negro. E aqui não existem pequenas diferenças: no Brasil elas são grandes demais.

Sabemos que Freud foi um homem muito além de seu tempo. Mas não podemos deixar de levar em consideração que ele desenvolveu suas teorias no contexto da Europa do final do século XIX e início do século XX, em um ambiente cultural e social predominantemente branco e ocidental. Tendo isso em vista, a psicanálise clássica tratava o inconsciente como uma estrutura universal, onde as mesmas dinâmicas (como o complexo de Édipo, os mecanismos de defesa e o recalque) operariam de maneira semelhante em todos os indivíduos, independentemente de suas origens raciais ou culturais.

Tendo em vista que os negros foram atravessados pela construção desse imaginário centrado na imposição de uma inferioridade desde o período colonial, além de questões sociais, econômicas, políticas e culturais que os perpassam enquanto produção de uma sociedade hegemonicamente branca, é possível questionar como a vivência desse processo se dá para o negro enquanto sujeito. Isso envolve investigar de que maneira as experiências específicas de opressão, exclusão e discriminação afetam a construção de sua subjetividade.

A psicanalista e psiquiatra Neusa Santos Souza (1983) buscou esclarecer essa questão ao investigar um mito sobre os negros, originado no processo de escravização do século XIX e posteriormente cristalizado na sociedade brasileira. Esse mito também foi objeto de análise de outros autores, como Fanon (1952), que examinou o contexto da Martinica e da França nos anos 1950, enquanto Souza (1983) tomou como referência o Brasil dos anos 1980. Ambos identificaram a presença de um mito que envolve os negros

e exerce uma influência decisiva sobre as subjetividades. Esse mito, perpetuado até os dias de hoje, continua relegando essa população a um lugar de desvalorização, questionando sua condição de humanidade e provocando prejuízos profundos, tanto no plano social quanto no psíquico.

Paralelamente ao mito negro, Jôse Sales (2019) identifica o mito da brancura como o outro lado da mesma moeda. Nesse mito, o branco e a brancura são idealizados e associados a características consideradas positivas e socialmente valorizadas. Sob essa perspectiva, a brancura simboliza pureza, beleza, bondade, justiça e verdade. Desenvolvido no imaginário coletivo em oposição ao mito negro, o mito da brancura se posiciona como herdeiro do progresso humano e representante legítimo da cultura, da civilização e, em última instância, da própria humanidade. Os dois mitos “estão em jogo no processo de constituição de todos os sujeitos, independentemente de sua cor. Todavia, o impacto destes mitos nos negros é, sem dúvida, muito mais devastador” (Sales, 2019, p. 81). O discurso associado ao mito foi assimilado, introjetado e reproduzido de tal maneira que o negro acabou construindo um “Ideal do Eu branco” (Souza, 1983, p. 34). Isso significa que padrões estéticos, bem como propriedades morais equivocadamente atribuídas apenas aos brancos, foram adotados como ideais a serem alcançados. Esse processo ocorre à custa de significativos prejuízos e intensos sofrimentos psíquicos, revelando o impacto profundo dessa internalização.

Essa idealização não é um processo natural ou inerente aos sujeitos. O esforço para assemelhar-se ao branco, negar a própria cor e atributos físicos não decorre de uma essência, mas é, sobretudo, fruto de uma construção histórica. Trata-se de um efeito perverso do sistema escravagista e das teorias raciais elaboradas para legitimá-lo. Segundo Fanon (1952), o processo de colonização e o racismo transformam profundamente a subjetividade dos negros, instilando neles um complexo de inferioridade e a crença de que a única saída é assemelhar-se aos colonizadores. Nesse contexto, o desejo de ser branco reflete uma tentativa de escapar do sofrimento intrínseco à experiência de ser negro em uma sociedade profundamente racista. Esse anseio por embranquecimento simboliza o desejo de não ser racializado e de usufruir do privilégio de ser visto como “elemento não marcado, o neutro da humanidade” (Nogueira, 2017, p. 123).

Nesse sentido, podemos pensar em diferentes possibilidades de trabalhar na clínica psicanalítica com o preconceito racial explícito e não explícito, tanto com pacientes brancos quanto com pacientes negros. Entendendo, principalmente, a existência de uma construção imaginária acerca de uma desumanização que remonta desde o período colonial no Brasil. Não foram os negros que criaram o racismo, mas são eles os que mais sofreram e sofrem com essa criação. Ao sentir na própria pele um aniquilamento subjetivo e o esfacelamento de sua identidade negra, ele se vê obrigado a internalizar um ideal do Eu branco (Nogueira, 2021). Será que podemos mesmo dizer que o inconsciente não tem cor?

Referências Bibliográficas

BENEDICTO, Maria Margarete dos Santos. *Quaquaraquá quem riu? Os negros que não foram... A representação humorística sobre os negros e a questão do branqueamento da belle époque aos anos 1920 no Rio de Janeiro*. 2019. 262 f. Tese (Doutorado em História Social) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2019.

BIRMAN, Joel. O rei está nu: Contrapoder e realização de desejo, na piada e no humor. *Psicol. clin.* [online]. 2010, vol.22, n.1, pp.175-191.

COSTA, Jurandir Freire. *Violência e psicanálise*. São Paulo: Zagodoni, 2021.

FANON, Frantz (1952). *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador: EDUFBA, 2008.

FREYRE, Gilberto (1933). *Casa-Grande & Senzala: Formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*. 51. ed. São Paulo: Global, 2006.

FREUD, Sigmund (1905). Os chistes e sua relação com o inconsciente. In: *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. v. VIII. Rio de Janeiro: Imago, 1996. p. 9-238.

FREUD, Sigmund (1918). O tabu da virgindade. In: *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* v. 11. Rio de Janeiro: Imago, 1996. p. 191-210.

FREUD, Sigmund. O humor (1927). In: *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. v. XXI. Rio de Janeiro: Imago, 1976. p. 159-166.

NOGUEIRA, Isildinha Baptista. Cor e Inconsciente In: KON, SILVA e ABDUL. (Org.) *O racismo e o negro no Brasil: questões para a psicanálise*. São Paulo: Perspectiva, 2017.

NOGUEIRA, Isildinha Baptista. *A cor do inconsciente*: significações do corpo negro. São Paulo: Perspectiva, 2021.

SALES, Jôse. *Racismo no Brasil*: um olhar psicanalítico. Rio de Janeiro: Autografia, 2019.

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

Entre a neurose e a psicose num contexto perverso

Between neurosis and psychosis in a perverse context

Carolina Matheus³⁶

Resumo: O culto ao narcisismo na idealização contemporânea do amor-próprio e da autossuficiência destitui os sujeitos de libido erótica, que pressupõe uma alteridade que não cabe na lógica do desempenho pessoal, que nos demanda à exaustão, fomentando o ensimesmamento como alijamento do outro, ou até da realidade.

Palavras-chave: Narcisismo, Eros, Alteridade, Contemporaneidade.

Abstract: The cult of narcissism in the contemporary idealization of self-love and self-sufficiency, deprives subjects of erotic libido, which presupposes an otherness that does not fit into the logic of personal performance, which demands us to exhaustion, fostering self-absorption as an alienation from the other, or even from reality.

Keywords: Narcissism, Eros, Otherness, Contemporaneity.

Em *Agonia do Eros*, Byung-Chul Han (2017) fala sobre o fim do amor. Ele se contrapõe a tese de que o arrefecimento da paixão e a pulverização do amor recairiam sobre a infinidade de escolhas e sobre a racionalização, características do mundo contemporâneo. O fenômeno do fim do amor romântico não seria, portanto, consequência apenas da lógica de consumo da modernidade líquida, como definida por Bauman (2021) na qual o amor é feito para durar até segundo aviso, até uma opção melhor apontar no horizonte ou na tela do smartphone. Para o filósofo sul-coreano,

Está em curso algo que sufoca o amor, bem mais do que a liberdade infinda ou as possibilidades ilimitadas. Não é apenas a oferta de outros outros que contribui para a crise do amor, mas a erosão do Outro, que por ora ocorre em todos os âmbitos da vida e caminha cada vez mais com a narcisificação do si-mesmo... O eros aplica-se em sentido enfático ao outro que não pode ser abarcado pelo regime do eu. No inferno do igual, que vai igualando cada vez mais a sociedade atual, já não mais nos encontramos, portanto, com a experiência erótica. Essa experiência pressupõe a assimetria e exterioridade do outro. Não por acaso, Sócrates, enquanto amante, chama-se de atopos. O outro que eu desejo e me fascina é sem-lugar. Ele se retrai à linguagem do igual:

³⁶ Membro associado da SPCRJ.

‘Enquanto atopus, o outro abala a linguagem: não se pode falar dele, sobre ele’” (Han, 2017).

A tese de Han está evidentemente alicerçada em conceitos psicanalíticos. Segundo essa tese, podemos pensar que o fim do amor é apenas mais um sintoma de um fenômeno que lhe dá causa, uma epidemia de afecção narcísica que assola o mundo contemporâneo. Seguindo essa linha de raciocínio, o amor não se perderia num mar de outros, mas num deserto do Outro. Com o recrudescimento do narcisismo e a retração da libido, ou a narcisificação do si-mesmo, como diz Han, estamos novamente imersos naquele estado em que abarcamos em nós mesmos toda a libido de que dispomos. A libido erótica é forçosamente uma libido objetual. Não é a libido erótica que prevalece no ensimesmamento em que estaríamos todos aprisionados, em maior ou menor grau, na era das *selfies*.

Amar alguém além de si mesmo é aventurar-se em terreno desconhecido, é andar do lado de fora, na exterioridade. Investir de libido outra coisa que não o Eu é necessariamente enfraquecer o Eu, nesse jogo de soma zero que é a economia libidinal do aparelho psíquico. Em outras palavras, é preciso um pouco de coragem para se enamorar, para se desguarnecer de libido investindo em um objeto um amor que antes nos pertencia. Paradoxalmente, enfraquecer-se perante um terceiro amado requer um Eu forte, pois não há segurança ou garantia de reciprocidades que nos venham restituir o investimento de amor feito. É um mercado de risco, no qual se pode perder todo o montante investido, e muito mais. Egos frágeis, já humilhados de antemão, sequer conseguem se aventurar no erotismo, e preferem guardar para si as poucas forças que possuem. Investem em si mesmos esse reservatório de libido de que dispõem. Obcecados que estamos com o espelho, não vemos nada além do nosso reflexo, seja a nossa própria imagem, seja nossa imagem e semelhança nos outros como nós. Os diferentes não têm vez nessa busca de identidade por identificação. Queremos modelos para seguir, no Instagram e na vida. Queremos tutoriais de como ser esse eu ideal que queremos ser.

Han diz que o Outro que eu desejo e me fascina é sem lugar que se retrai à linguagem do igual. O Outro fascina justamente por ser enigmático, desconhecido, por falar uma língua cujo significado das palavras não domino. O Outro, portanto, é também um lugar sem palavras. Se não sei o lugar do Outro, então não posso me colocar no lugar dele, portanto não posso falar por ele, ou saber dizer o que ele quer ouvir.

O diferente é realmente desconcertante e imprevisível. Duas alteridades precisam se entender, cada uma em seu lugar, cada uma com sua linguagem. O encontro entre duas pessoas, principalmente o encontro erótico, é também uma metáfora produzida a partir desses dois significantes prévios, que se redefinem e se ressignificam a posteriori na dinâmica da relação amorosa. Ainda que se tenha a sorte de amalgamar-se com outro significante e produzir, em algum momento, uma metáfora de amor, dificilmente quem se aventura no terreno descampado do investimento libidinal de objeto escapa de ter de enfrentar o fim de um relacionamento. E, com o fim, a história é reescrita e ganha novos significados. A ameaça da rejeição, da ruptura e o potencial de dor que isso carrega consigo já é violência o suficiente para dissuadir os mais avessos ao desprazer de fazerem grandes investimentos eróticos. Sexo seguro é o sexo que não tem o potencial de nos dilacerar o coração. O sexo sem amor dos aplicativos de relacionamento torna-se assim o sexo seguro dos nossos dias.

O relacionamento erótico eventual não pode ser tão importante a ponto de ameaçar um romance já consolidado, o do Eu consigo mesmo. Se alguém vem e nos tira o chão, como vamos nos levantar da cama às cinco da manhã para preparar nosso *shake* de proteína que turbinava o treino na academia onde buscamos aquela barriga trincada para emoldurar nossos umbigos e nos dar energia para chegarmos cedo ao trabalho e nos explorarmos à exaustão rumo ao sucesso e à riqueza que a sociedade e o Supereu agora nos exigem em comum acordo? Não podemos nos desviar da meta. Temos de focar, de ser objetivos. Amar não é pragmático. Perde-se tempo, perde-se a cabeça, perde-se o rumo, é um risco desnecessário ou, no mínimo, contraproducente.

Se há tanta incerteza no Outro, há por outro lado cada vez menos Outros. Não só as pessoas se uniformizam, como o mundo todo se parece. É um fenômeno que transcende o indivíduo, é a cultura de massas, e somos também e inevitavelmente produtos de uma cultura, pessoas do nosso tempo. Esfinges e enigmas não têm espaço no nosso imaginário. Não queremos ser devorados por nada nem por ninguém. Queremos possuir, mas sem sermos possuídos. No nosso tempo, o amor bem-visto é o amor-próprio. Somos todos instados a amar a nós mesmos em primeiro lugar. Temos de cuidar do corpo, da nossa alimentação, do nosso consumo, da nossa aparência, da nossa carreira, das nossas finanças, até das nossas aposentadorias, pois os governos já não garantem nem mais isso. E tentamos obedecer, mas falhamos sempre, pois os ideais são inatingíveis. E, tendo

falhado, ou nos culpamos – pois se tudo depende do mérito, a culpa de tudo o que não alcançamos recai sobre nós – ou, pior ainda, culpamos alguma conspiração de algum terrível organismo supranacional secreto que está atuando contra nós e nos vigiando dia e noite. De qualquer forma, somos importantes. Ou porque podemos tudo ou porque quem pode tudo é nosso inimigo pessoal, nos teme e nos combate.

Cobramo-nos cada vez mais nessa exigência de um Eu ideal. Todos podemos e devemos ser perfeitos, felizes, e rápidos, e se não somos a culpa é nossa, ou daquela organização secreta. Temos que acordar mais cedo, comer menos carboidratos, estudar mais, trabalhar muito mais. Temos que estar atentos o tempo todo, pois estamos em busca de algo, temos que ter foco. São demandas perversas, um tanto quanto neurotizantes, ou enlouquecedoras. Queremos ser bonitos, ricos, saudáveis, jovens, sustentáveis, felizes, invejados e amados, mas não tanto porque queremos tudo isso de fato, mas mais porque queremos nos encaixar, queremos fazer parte, queremos ser aceitos pelos outros, de preferência pelos outros iguais a nós, pois os Outros diferentes são insuportáveis, desprezíveis e potencialmente perigosos.

Encastelados em nossas bolhas antissociais virtuais, queremos a companhia apenas dos nossos semelhantes. Difícil não se crer onisciente e onipotente quando recebemos sempre como retorno o eco das verdades absolutas que proferimos no conforto das cavernas contemporâneas conhecidas como redes sociais. De nossos “amigos” ouvimos que temos razão, caso contrário os cancelamos, ou eles nos cancelam. Os diferentes incomodam e não fazem falta, até porque sempre há multidões de outros iguais para confirmar nossas ideias, das mais banais às mais extravagantes.

Assim, é possível que, no mundo contemporâneo, bilionários empoderados planejem colonizar outros planetas, enquanto terraplanistas cosmopolitas dão meia volta ao mundo para se reunirem em congressos onde provam a si mesmos que o mundo é inequivocamente chato. Com o amparo de um grupo devidamente uniforme, onde todos pensam as mesmas coisas, rompe-se mais facilmente com o bom senso, com a cultura, com a ciência, com a lógica, até com a realidade. Esses grupos edificam suas próprias realidades conforme suas próprias conveniências, dando aos devaneios coletivos um aspecto de legitimidade. Hodiernamente, a cada qual é facultada a sua própria verdade absoluta, pois quando não se aceita como legítimo nada além da própria opinião, mesmo

na coletividade temos a opção de permanecer confortavelmente recolhidos, retraídos, alijados da diferença, da dissonância.

A intolerância não está restrita a círculos obscurantistas, ela é bastante disseminada no mundo contemporâneo e transita com desenvoltura entre muitos círculos que nada mais têm em comum além dela. Os terraplanistas são um exemplo extremo, mas não precisamos de crenças tão delirantes para ilustrar como sujeitos entrincheirados podem deformar o mundo para fazê-lo caber em suas realidades particulares. Não carece achatar o planeta, dizer que o homem não foi à lua, desconsiderar a morte de milhões de pessoas e sustentar que a epidemia de coronavírus é invenção da oposição. Fora das câmaras de eco, as discórdias pululam, e a única coisa que todos os grupos parecem aceitar em comum acordo, é que não se pode de forma alguma entrar em acordo com quem está do outro lado de uma crença. Cancelar é preciso. Não fale com estranhos – essa lição que todos recebemos na infância parece ter se entranhado de tal maneira em nossos inconscientes que se tornou uma espécie de código de conduta dos nossos dias. Adotamos assim a paranoia como forma primordial de socialização. É como uma epidemia comportamental.

Na homogeneidade e na aridez de nossos universos privados livres de alteridades, represamos no Eu os investimentos libidinais e permanecemos fundamentalmente isolados, ainda que em grupo. Desfilando orgulhosamente em blocos do Eu sozinho, queremos todos ser destaque. A impressão que fica é que, no mundo contemporâneo, que parece exigir que cada um de nós seja sempre melhor do que os demais, convocando-nos não ao amor, mas à competição, resta enfileirar-se ao lado da neurose, na busca incessante pelo aprimoramento pessoal que nunca chega e nunca basta, ou se unir aos outros iguais a nós para, em coro uníssono, rejeitar e desmentir a realidade inconveniente com a qual não quereremos ou não podemos lidar. De qualquer forma, os caminhos parecem desembocar na afirmação de algum tipo de vaidade, na narcisificação do si-mesmo, como diagnosticou Byung-Chul Han.

Referências Bibliográficas

BAUMAN, Z. *Modernidade líquida*. Rio de Janeiro: Zahar, 2021.

FREUD, Sigmund. *Obras completas, volume 12: Introdução ao Narcisismo: Ensaio de Metapsicologia e Outros Textos (1914-1916)*; tradução Paulo César de Souza. 1 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

HAN, Byung-Chul. *Agonia do Eros*. Tradução de Enio Paulo Giachini. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017.

Um amor incômodo: ambivalência e narcisismo na experiência materna

An uncomfortable love: ambivalence and narcissism in the maternal experience

Isabela Medina³⁷

Resumo: O discurso social idealizado, imperativo e reducionista sobre o ideal materno pode ser fonte de angústia e uma sensação de aprisionamento para muitas mulheres. Nesse discurso, não há espaço para os conflitos ou para a ambivalência materna. Este artigo explora os conceitos de ambivalência e narcisismo na experiência materna, com base nos estudos de Freud, Winnicott e Green.

Palavras-chave: Ambivalência materna; Narcisismo; Psicanálise

Abstract: The idealized, imperative, and reductive social discourse surrounding the maternal ideal can cause profound anguish and a sense of entrapment for many women. Within this framework, there is no room for conflict or maternal ambivalence. This article explores the concepts of ambivalence and narcissism in the maternal experience, drawing on the studies of Freud, Winnicott, and Green.

Keywords: Maternal ambivalence; Narcissism; Psychoanalysis

“O bebê não é todo rosa-bombom”

Nas sociedades contemporâneas, a maternidade é frequentemente associada a um momento sublime e idealizado, marcado por amor incondicional e completude, resquícios de um mito do amor materno não ambivalente, inteiramente devotado ao objeto. No entanto, a experiência da maternidade se constitui como uma jornada sem precedentes na história pessoal da mulher, muitas vezes vivida como um período permeado por inúmeros conflitos.

Vera Iaconelli (2015) argumenta que a maternidade contemporânea exige uma perspectiva que reconheça a complexidade e as nuances dessa experiência. Ela destaca que a idealização da maternidade como um estado de plenitude e felicidade incondicional

³⁷ Psicóloga, psicanalista e mestre em Psicologia Clínica pela PUC-Rio. Membro efetivo do Instituto de Estudos da Complexidade (IEC).

negligencia as reais dificuldades e ambivalências enfrentadas pelas mulheres mães. O cenário em que nasce um bebê hoje está em constante transformação. Iaconelli (2015) acrescenta que bebê não é sem o Outro, mas esse Outro não é sem o discurso social que, em cada época, encerra o que é um bebê e o que é uma mãe. Assim, é possível perceber as variações em relação às atribuições do ser mulher e mãe em nossa sociedade.

Independentemente de a gravidez ter sido planejada, a mulher, ao tornar-se mãe, enfrenta um trabalho psíquico intenso que envolve lidar com a ambivalência inevitável ao encontro com seu bebê. Esse encontro, tão romantizado, traz consigo uma série de abalos e rupturas em seu psiquismo, provocados por lembranças e vivências arcaicas e conflituosas.

O processo de tornar-se mãe é profundamente subjetivo, no qual a mulher precisa integrar suas novas responsabilidades e identidades com suas experiências passadas somadas às expectativas sociais. Esse processo é permeado por sentimentos contraditórios de amor e ódio, desejo de aproximação e necessidade de afastamento, que são naturais e inerentes à condição humana. Buscaremos, neste trabalho, explorar a dinâmica da ambivalência materna, enfatizando a singularidade dos processos experimentados pela mulher ao assumir sua nova identidade como mãe.

A descoberta da dependência absoluta do bebê lança a mulher a um lugar nunca experimentado, de imensa responsabilidade e poder sobre sua vida. Aragão (2016) pontua que a ambivalência materna está presente desde a gravidez e pode ser vivida como um jogo de amor e ódio, de desejo de vida e de morte. Contudo, essa ambivalência é frequentemente negada, “não só pela mulher, mas também pela sociedade, sendo com isso, objeto de recalco ativo e persistente, sobretudo, por meio de uma influência cultural na qual prega um amor de mãe incondicional” (p. 64).

Para Parker (1997), a dificuldade em enfrentar sentimentos tão complexos e contraditórios, próprios da ambivalência materna, pode resultar em uma eterna culpa que implica em muito sofrimento, mas com a qual muitas mães se habituam a viver. As pressões culturais sob as quais as mulheres invariavelmente exercem a maternidade, associadas ao sentimento de incapacidade em adequar-se a uma visão romantizada desse estado, podem tornar o processo da construção da maternidade ainda mais complexo.

Mesmo que racionalmente as pessoas reconheçam a inevitabilidade do termo “ambivalência”, falar sobre este sentimento não parece ser uma tarefa fácil. Parker

observa que a inaceitabilidade do elemento de ódio – ou o medo do ódio – levou ao uso amplo e equivocado do termo ambivalência. Este é frequentemente empregado para descrever sentimentos misturados, ao invés do conceito proposto pela psicanálise, segundo o qual coexistem, em relação à mesma pessoa, sentimentos e impulsos profundamente contraditórios. Os componentes positivos e negativos postam-se lado a lado e, assim, permanecem em oposição (Parker, 1997).

O termo “ambivalência” é utilizado de forma muito abrangente na teoria psicanalítica. Seu significado provém do latim, da junção do prefixo “*ambi*”, que significa “ambos”, com “valência”, derivada de “*valentia*”, que significa “força”. O termo foi proposto pelo psiquiatra Eugen Bleuler (1952) para descrever, nos esquizofrênicos, a existência simultânea de sentimentos contraditórios em relação a um objeto ou pessoa. A implementação desse conceito por Freud, permeando toda a sua obra, foi utilizada para designar um par de opostos afetivos da mesma intensidade, o amor e o ódio.

Segundo Laplanche e Pontalis (1983/2001), a ambivalência se configura pela “presença simultânea, na relação com um mesmo objeto, de tendências, de atitudes e de sentimentos opostos, fundamentalmente o amor e o ódio” (p. 17). Ela é sustentada pela oposição entre as pulsões de vida e as pulsões de morte na segunda teoria pulsional de Freud, enraizando-se de maneira clara ao dualismo pulsional.

Em *Notas sobre um caso de neurose obsessiva* (Freud, 1909/1996a), Freud escreveu que “em toda neurose, encontramos, por trás dos sintomas, os mesmos instintos reprimidos [...] ódio mantido debaixo de repressão no inconsciente, pelo amor”. Pouco tempo depois, em uma nota de rodapé no texto *Os instintos e suas vicissitudes* (Freud, 1915/1996c), Freud retoma o entendimento da ambivalência para Bleuler, que assume três domínios: (1) afetivo, isto é, oscilação entre amor e ódio; (2) voluntário, isto é, incapacidade para decidir quanto a uma ação e (3) intelectual, isto é, crença em proposições contraditórias. Freud acaba por privilegiar a ambivalência afetiva, e é este o sentido que orienta o seu uso na obra freudiana.

O conceito de ambivalência é central na obra de Freud, permeando diversas áreas de sua teoria psicanalítica. Freud identificou a ambivalência como uma característica inerente às relações humanas, nas quais sentimentos opostos coexistem e se manifestam simultaneamente. Em *Totem e Tabu* (Freud, 1913/1996d), Freud explora a ambivalência

nas relações familiares, especialmente na relação entre pais e filhos, onde o amor e o ódio estão frequentemente entrelaçados.

Além disso, em *Luto e Melancolia* (1917/1996e), Freud discute como a ambivalência pode ser um fator determinante nos processos de luto e depressão. Ele sugere que a ambivalência nos relacionamentos pode levar a sentimentos de culpa e autocensura quando uma perda ocorre, exacerbando o sofrimento psíquico.

Em seus estudos sobre o inconsciente, Freud já assinalava que o ser humano, em sua essência, é um ser dividido, sendo a atividade psíquica sempre permeada por conflitos. Sobre a ambivalência das primeiras relações de objeto, Freud (1931/1996f) ressalta que “o amor infantil é desmesurado, ele clama exclusivamente e não se contenta com menos que tudo” (p. 266). Na ótica psicanalítica, a ambivalência está presente em toda relação, sendo, portanto, impossível pensar na vertente amorosa sem levar em conta a sua contrapartida, o ódio. Dessa forma, Freud adverte que nem mesmo o amor materno é absoluto, pois, assim como os demais, ele é atravessado por sentimentos de hostilidade e aversão. Por que, então, a maternidade seria uma exceção?

Freud introduziu a ideia de que a ambivalência está presente nos primeiros vínculos afetivos da infância, especialmente na relação com a figura materna. Ele argumenta que essa ambivalência é uma expressão natural do desenvolvimento psíquico, refletindo a complexidade dos desejos e pulsões humanas. A psicanálise freudiana, portanto, vê a ambivalência não como um sinal de patologia, mas como uma parte intrínseca da experiência humana. Reconhecer e trabalhar com essa ambivalência é fundamental para compreender os conflitos internos e para o processo terapêutico.

No contexto da maternidade, a perspectiva freudiana permite uma visão mais abrangente e realista da experiência materna, na qual sentimentos de amor e ódio, proximidade e distância, são naturais e coexistem como parte do complexo papel de ser mãe.

Winnicott, frequentemente associado à reconfortante ideia de “mãe suficientemente boa”, expande a visão de Freud ao destacar os motivos do ódio materno em relação ao bebê. Em todas as relações humanas, que incluem sentimentos hostis, a relação mãe-bebê também é permeada por ambivalências, nas quais o ódio encontra espaço. Em *O ódio na contratransferência* (1947/2000), Winnicott propõe

provocativamente que toda mãe experimenta sentimentos de ódio em relação ao seu bebê, listando dezoito razões para justificar esse sentimento.

Dentre os motivos por trás de toda ambivalência, confrontada às demandas intrusivas e esmagadoras do seu bebê, Winnicott (1947/2000) destaca: o bebê ser um perigo para o corpo da mulher durante a gestação; o bebê como responsável e/ou obstáculo por todas as modificações em sua vida privada; o bebê machucar seus mamilos durante a amamentação; ele ser impiedoso e tratá-la como um lixo, uma serva sem pagamento (p. 285).

Bernard Golse (2003) argumenta que “o bebê não é todo rosa-bombom” (p. 23), indicando que Winnicott pode ter sido otimista demais ao listar apenas dezoito razões para justificar a ambivalência materna em relação à criança. Golse sugere que há vários outros motivos que podem contribuir para essa ambivalência. Para cuidar do bebê minimizando riscos iatrogênicos, é essencial reconhecer e lidar conscientemente com essa ambivalência, considerando a parte inevitavelmente hostil que se apresenta nessa dinâmica.

Os estudos de Winnicott ressaltam a importância, para o desenvolvimento emocional do bebê, de que a mãe possa odiá-lo. “Trata-se de algo delicado porque é muito fácil para uma mãe reagir de modo moralístico quando o seu bebê morde e machuca” (Winnicott, 1968/2005, p. 176). Ao sentir que seu ódio é acolhido e compreendido, e que o objeto sobrevive aos seus ataques, o bebê aprende a tolerar o seu próprio ódio e a odiar também. Ao discutir a noção winnicottiana de “sobrevivência do objeto” relacionada à destrutividade na relação mãe-bebê, René Roussillon (2013) pontua que a experiência da desadaptação da mãe, desencadeada por sua saída do estado de “preocupação materna primária”³⁸, induz a uma série de distanciamentos entre o que ela fornece ao bebê e o que este espera.

A ilusão de autossatisfação primeira do bebê só é possível graças à adaptação materna e à sua capacidade de “colocar (dar) o seio ali onde (quando) a criança é capaz de criá-lo. Assim, a alucinação encontra a percepção e cria uma formação mista que não é mais uma alucinação, tampouco uma simples percepção, mas cria uma ilusão”

³⁸ Preocupação materna primária: conceito definido por Winnicott em 1956 que revela uma condição psicológica temporária da mulher que se inicia ao final da gestação e pode perdurar por algumas semanas após o nascimento da criança.

(Roussillon, 2013, p. 556). No entanto, ao retomar seus outros interesses, a mãe começa gradativamente a desiludir o bebê, o que, para o autor, seria uma das decepções mais precoces quando não se encontra no objeto um eco das expectativas e dos ímpetos do bebê. Frente ao fracasso da ilusão, como será que o bebê reage?

É a partir dos desencontros com a mãe que o bebê vivenciará a sensação de ter perdido-destruído sua capacidade de autossatisfação e, com isso, movimentos de destrutividade são mobilizados no bebê. Para Roussillon (2013), a resposta da mãe será essencial para o que virá em seguida, e seus desdobramentos dependem da regulação da culpa materna. Culpada demais por não se sentir adaptada ao bebê, a mulher pode reagir, tentando compensar ou mesmo reparar os “danos”. Com isso, suas reações modificam o modo de contato e encontro com o bebê, uma vez que este não (re)encontrará o objeto anterior, que lhe parecerá então destruído.

Em uma saída oposta e criativa, quando a mãe não se sente culpada, ela pode restabelecer o contato com o bebê de uma maneira muito similar à anterior, de costume. Neste caso, o objeto é descoberto como aquilo que resiste à destrutividade e, a partir dessa constatação, descobre-se também como um outro-sujeito, o que promoverá uma verdadeira revolução subjetiva.

Dessa maneira, a mãe que suporta e sobrevive aos ataques, não se retirando e nem retaliando a raiva do bebê, permite que a criança experimente tanto a destrutividade quanto o amor. Winnicott (1947/2000) afirma que a mãe ama o seu bebê mesmo com ódio, e deve ser capaz de tolerar esse sentimento sem nada fazer a respeito. Em suas palavras:

O ponto mais interessante a respeito da mãe é a sua capacidade de ser tão agredida e sentir tanto ódio por seu bebê sem vingar-se dele, e sua aptidão para esperar por recompensas que podem vir ou não muito mais tarde (Winnicott, 1947/2000, p. 286).

Com isso, ao caracterizar o ódio como inevitável nesta relação a partir do nascimento de um filho, um novo desafio é apresentado à mulher: a função contraditória de não só despertar a pulsionalidade do bebê, por meio da continuidade dos cuidados fundamentais no início da vida, quando a dependência do bebê é absoluta, como também de contê-la. Como se não fosse o suficiente, a mulher mãe, ao mesmo tempo em que precisa conter e controlar as angústias do bebê, precisa conter as suas próprias.

Um amor incômodo

O foco de grande parte dos trabalhos de Winnicott, assim como de muitas contribuições psicanalíticas, está relacionado à importância de uma qualidade de presença para que a constituição psíquica do bebê possa ocorrer de maneira satisfatória. Para avançar em nossa discussão, propomos uma reflexão sobre a dinâmica da ambivalência materna a partir de autores que articulam a teoria pulsional à teoria das relações objetais. Isso nos ajudará a examinar essa questão sob uma perspectiva que considera os processos experimentados pela mulher.

Dessa forma, gostaríamos de refletir sobre um amor incômodo, um mal-estar na maternidade frequentemente subestimado, mas vivenciado pela mulher para além do que Winnicott descreve em *Ódio na contratransferência* (1947/2000). No desenvolvimento deste texto, o bebê ocupa um lugar central nas razões da ambivalência materna, desencadeada pelo desgaste e pelas demandas intermináveis de um recém-nascido, com seu choro indecifrável e impiedoso, o bebê sendo um perigo para o corpo durante a gestação e o parto, a dor da mulher ao ter seus seios mordidos e a privação do sono.

Em seu texto *Paixões e destinos das paixões*, André Green (2017) distingue a loucura da psicose, explicando que a primeira se refere a um campo mais ampliado de desordem e instabilidade, um funcionamento fronteiro que ultrapassa a neurose clássica e se aproxima da psicose, sem, contudo, igualar-se a ela. Esses pacientes foram denominados “casos-limite”, simbolizando a frágil linha que separa o interior do exterior, o eu do outro, como incerta. Com isso, o autor nos conduz a pensar sobre a “loucura privada”, situações perturbadoras em que o sujeito transitoriamente enlouquece.

Green (2017) considera que as descrições do relacionamento mãe-bebê não foram suficientemente longe e chama nossa atenção para a relação da loucura com a experiência da maternidade. Em *O mito de um amor genético*, o autor defende que a maternidade é necessariamente traumática para a mulher, envolvendo uma série de rupturas e abalos em seu psiquismo. Ele destaca a dimensão pulsional e passional presente na relação mãe-bebê, propondo a tese da “loucura materna ordinária” para ampliar a noção de loucura e questionar as fronteiras entre o normal e o patológico neste momento tão peculiar da vida da mulher.

Para Green (2017), não há nada de surpreendente em considerar a “loucura materna ordinária” como um estado “normal” e transitório vivido pelas mulheres durante

a gravidez e início da maternidade. Ele expande o conceito de loucura dentro do contexto da psicanálise, desafiando as fronteiras entre normalidade e patologia, e destacando a importância de reconhecer as complexidades emocionais da maternidade. Green argumenta que durante este período, as mulheres passam por uma profunda reconfiguração de sua vivência, sua relação com o mundo, e a organização de suas percepções, todas centradas no bebê (p. 172). A hipersensibilidade da mulher aos sinais imperceptíveis do bebê assume uma qualidade quase alucinatória na percepção dos outros.

Green (2017) sugere que durante este período, a mulher pode vivenciar um estado que beira o traumático, capaz de desorganizá-la psiquicamente. Apesar de considerar essa “loucura materna ordinária” como uma condição passageira, ele ressalta que não é menos impactante para aquelas que a experimentam. Esse estado temporário coloca em risco os próprios limites da mulher, desafiando suas estruturas psíquicas estabelecidas. Para Green, a “loucura materna ordinária” é essencial para a formação do vínculo mãe-bebê. Ele argumenta que esse período de intensa desorganização psíquica permite à mãe identificar-se profundamente com seu bebê, facilitando um desenvolvimento emocional saudável para a criança.

Essa perspectiva ecoa a teoria winnicottiana, que destaca a importância do estado de “preocupação materna primária” para assegurar o bem-estar emocional e psicológico do bebê. Esse estado reflete um conhecimento profundo e intuitivo, originado de uma regressão que se ancorava nas memórias inconscientes das experiências infantis da mãe. Esse processo facilita a identificação da mãe com o bebê, permitindo uma conexão mais profunda e sintonizada com suas necessidades.

Winnicott (1956/1982) nomeou de uma “quase uma doença” (p. 494), essa fase marcada pelo descentramento de si em prol de uma maior identificação e conexão com o bebê, comparável a um estado retraído, dissociado ou até mesmo a uma perturbação profunda. Segundo Adesse (2019), “o paradoxo é forte e as palavras escolhidas por Winnicott também: para ser normal, o bebê tem necessidade de que sua mãe seja louca; se ela não é, não é normal; e é a presença do bebê que torna esta loucura normal” (p. 46).

É importante destacar que, apesar de Winnicott (1956/1982) e Green (2017) apontarem para uma loucura temporária na mulher neste período, há uma divergência importante em relação à matriz teórica de cada autor. Green enfatiza a dimensão pulsional

e passional no movimento identificatório da mãe com seu bebê, uma ênfase que não é tão proeminente nos escritos de Winnicott. Assim como Freud identifica a mãe como a primeira sedutora e descreve a atividade de cuidado e a atividade erótica como inseparável, Green acrescenta que essas duas relações estão na raiz da importância da função materna – o primeiro objeto de amor e o protótipo de todas as outras relações de amor posteriores.

Desde a gestação, a mulher é confrontada com a questão dos limites psíquicos e corporais, tanto internos quanto externos. Todas as mudanças físicas, psíquicas e inclusive identitárias, podem representar um verdadeiro ataque ao narcisismo materno, provocando um estremecimento nos investimentos narcísicos e objetais da mulher. O parto, ou a sua proximidade, confrontam a mulher com uma experiência eminentemente traumática de perder os limites de si: “trata-se de expulsar uma parte de si que é um outro, um estranho que tomou posse do seu interior e do qual é necessário expulsá-lo sob pena de morte” (Adesse, 2019, p. 57).

Adesse (2019) propõe uma reflexão sobre o aspecto inevitável da experiência da maternidade, intrinsecamente ligado ao caráter traumático dessa vivência. Isso inclui todos os abalos e rupturas no psiquismo da mãe desencadeados pela gravidez e pela chegada do bebê. Diante do excesso que a maternidade impõe ao psiquismo materno, a autora destaca que a base traumática da maternidade reside na revivência do estado de desamparo originário da mãe, na reatualização do seu narcisismo e das suas angústias primitivas diante das demandas do bebê e da necessidade de conter seu desamparo (Adesse, 2019, p. 62).

A dependência absoluta do bebê exige que a mulher desempenhe o papel de um ego auxiliar, de um continente, de um espelho para o recém-nascido. No entanto, ela só conseguirá realizar esta tarefa se permitir a “loucura materna ordinária” se puder tanto aceitar quanto conter suas próprias pulsões, ao mesmo tempo em que desperta a criança para a vida pulsional (Green, 2017). É um paradoxo fascinante: a mãe deve se apaixonar desmedidamente para entrar na loucura necessária, mas ao mesmo tempo se controlar para que sua paixão não se transforme em um excesso.

Retomando a tese da “loucura materna ordinária” proposta por Green (2017), podemos compreender mais profundamente essa dupla e oposta função materna: de estimulação e de contenção. Neste ponto, o autor dialoga com a teoria freudiana da

pulsionalidade, onde é o objeto que erotiza o bebê, enquanto é necessário conter essa pulsionalidade no próprio sexual. Assim, a criança fica sujeita a uma dupla série de excitações: as pulsões internas e as externas, com as provenientes do objeto assumindo maior relevância. O eu do infante não consegue distinguir entre suas próprias pulsões e as do objeto (Green, 2017, p. 171).

Segundo Green, é através da ação do objeto materno que se dá a constituição do eu infantil, em dois aspectos cruciais. Primeiro, o eu consegue estabelecer internamente um regime de investimentos estáveis graças ao objeto, que funciona como um receptáculo para as pulsões do bebê, tornando-as mais aceitáveis. Assim, a criança só precisa lidar com as excitações pulsionais internas.

O segundo aspecto envolve a luta adicional contra as excitações pulsionais do objeto materno, que se tornam uma ameaça ao eu do bebê. Se o objeto materno não consegue cumprir adequadamente o papel de contenção ou de espelho auxiliar do ego, a situação pode levar à desintegração do senso de realidade do bebê. Nesse contexto, o bebê enfrenta o desafio quase impossível de conter não apenas suas próprias pulsões excessivas, mas também as pulsões intensas do objeto materno. Green sugere que essa dupla pressão pode levar à mobilização de pulsões destrutivas, responsáveis pela eclosão da psicose (Green, 2017).

Assim, somos confrontados com uma descrição totalmente paradoxal do amor materno, que não impede que ele se manifeste de maneira espontânea e natural. A intensidade associada à função materna, a ameaça à própria identidade e o reencontro com angústias tão primitivas e impensáveis fazem do pós-parto um momento extremamente delicado e potencialmente perigoso para algumas mulheres.

Adesse (2019) propõe-se a explorar este estado de “loucura materna”, relacionando-o precisamente às fronteiras entre o eu e o outro, entre o interno e o externo. Diante dessa “mistura”, como se estabelecem as fronteiras entre mãe e bebê? Quais são as repercussões psíquicas para a mulher que se engaja nessa experiência da maternidade? Essa “loucura normal”, fundamental e constitutiva para o bebê, também se revela traumática e constituinte no processo de tornar-se mãe. Veremos a seguir como essa “mistura” pode estar relacionada à dupla valência do bebê, que é simultaneamente fruto de um investimento narcísico e objetal.

Entre o amor narcísico e objetual

Segundo estudos associados à Fundação Oswaldo Cruz (Fiocruz), no Brasil, cerca de 26,3% das parturientes apresentam sintomas de depressão puerperal (pós-parto), o que representa aproximadamente uma em cada quatro mulheres. Devido à sua prevalência e à dificuldade diagnóstica, vem sendo considerada um problema de saúde pública. A Classificação Internacional de Doenças (CID-10, 1997) afirma que sua ocorrência acomete as mulheres até a sexta semana pós-parto enquanto o Manual de Diagnóstico e Estatístico de Transtornos Mentais (DSM-V, 2013) define este período entre a gestação e a quarta semana após o nascimento do bebê.

Isento de uma conotação patológica, o *baby blues*, também conhecido como “tristeza materna”, despertou o interesse dos estudiosos da parentalidade por ser um fenômeno passageiro observado em grande parte das mulheres. Este quadro transitório não se configura como um transtorno, mas afeta de 50% a 85% das mulheres até dez dias após o parto. Os sintomas mais comuns incluem crises emocionais, choro, ansiedade, humor deprimido e irritabilidade.

Geralmente, observamos um estranhamento em relação a essas sensações, certamente porque tais sintomas não correspondem à representação cultural que temos do nascimento do filho como a maior realização feminina. O que será que justifica este estado puerperal tão comum a tantas mulheres? Claramente, as causas são multifatoriais, mas, para além das questões hormonais, do estresse associado ao final da gravidez e do parto, Bydlowski (2000) acredita que estão relacionadas a uma desorganização do ego materno. Para ela, o *baby blues* representa uma “tradução emocional de uma espécie de desnudamento psíquico que permite à mãe lidar com o seu recém-nascido” (p. 136).

De acordo com Bydlowski (2000), o *baby blues* seria a manifestação emocional de um tipo de desnudação psíquica que possibilita à mulher entrar em sintonia com seu bebê. Esse estado de *blues* estaria associado a uma exacerbação da sensibilidade, facilitando na mulher uma compreensão dos sinais emocionais e físicos de seu filho, o que pode explicar sua universalidade.

Myriam Szejer (2002) nos convoca a investigar o *baby blues* eliminando a hipótese hormonal, uma vez que esta tristeza materna específica pode ser identificada em mulheres que tiveram bebês prematuros e/ou foram adotados. Em casos de adoção, por

exemplo, em que não há envolvimento hormonal devido à ausência de gravidez, algumas mulheres apresentam clássicos sintomas de *baby blues* alguns dias após trazer o bebê para casa, independentemente de terem passado tempo no hospital no caso de prematuros. Esses sintomas incluem choro, tristeza, sensação de inadequação materna, impaciência, insônia e falta de confiança em si mesmas. Para Szejer (2002), é a presença do bebê que desencadeia esse estado emocional.

Podemos então considerar o *blues* uma resposta à posição paradoxal que a mulher é convocada a assumir ao se tornar mãe? Seria este um estado “normal” e necessário diante dos intensos remanejamentos psíquicos exigidos? Em nossa leitura, o *baby blues* possui uma característica de transitoriedade, representando um período necessário de ajuste psicológico e elaboração emocional. Pode ser entendido como uma resposta materna, uma forma de depressão que busca um isolamento necessário diante da complexidade do luto por tudo que foi perdido ou transformado com o nascimento do bebê.

Além disso, podemos considerar este período como essencial para a elaboração psíquica e a apropriação subjetiva, um momento inaugural no reconhecimento do bebê como um outro significativo, fundamental para a vinculação materna. Este momento de “suspensão” representa uma resposta da mulher diante das profundas mudanças físicas, psíquicas e identitárias que desafiam o narcisismo materno, abalando os investimentos narcísicos e objetais da mulher.

Ao mesmo tempo em que a mulher, durante a gestação e após o nascimento do bebê, se encontra em um período de reviver e se reaproximar de seu estado mais arcaico de profundo desamparo, ela assume a responsabilidade por reconhecer e se responsabilizar pela dependência absoluta e brutal de seu bebê. Esse momento de permeabilidade ao outro, crucial para o cuidado das necessidades do bebê e para a construção de uma sintonia e identificação maternas, coloca a mulher em um lugar de extrema vulnerabilidade (Aragão, 2016).

Esse paradoxo nos revela a complexidade do lugar conferido à maternidade: enquanto o eu materno necessita do objeto (o bebê) para sua própria sobrevivência e constituição, o objeto, por sua vez, com seus próprios desejos e demandas, também necessita de tempo para se (re)organizar a partir do encontro com esse novo ser.

Em *Sobre o narcisismo: uma introdução*, Freud (1914/1996b) descreve com muita sensibilidade o lugar que o bebê ocupa no narcisismo parental. Para o autor, ao colocá-lo no lugar valorizado de “Sua Majestade, o Bebê”, figura de todo o investimento parental, os pais buscam resgatar e, principalmente, reparar seu próprio narcisismo infantil perdido. Neste sentido, esse amor direcionado ao bebê estaria relacionado ao retorno e à reprodução do narcisismo, já abandonado, dos pais. Dessa maneira, a possibilidade de reviver seu narcisismo infantil poderá tanto facilitar como também prejudicar as capacidades maternas de adaptação às necessidades do bebê.

Desse modo, deve ser levado em conta o movimento da mulher entre o seu narcisismo, por um lado, e a sua capacidade de reconhecer o bebê como um ser separado, por outro. Durante a gestação, com seu *duplo status*, ao mesmo tempo no interior do corpo da mãe, mas ausente da realidade visível, o bebê, concomitantemente, é fruto de um investimento narcísico e objetal. Essa peculiar situação do bebê, ainda que parte do interior materno, do seu corpo, e também objeto de projeções e fantasias, favorece uma indistinção entre um e outro e produz efeitos de fusão e de indiferenciação que podem ser angustiantes para a mulher (Aragão, 2007).

Bydlowski (2002) sustenta que o bebê, objeto investido narcisicamente durante a gravidez, não se distingue do eu, sendo sentido como parte do *self* da mãe. Mesmo após o parto, o bebê continua a ocupar um espaço híbrido entre o mundo interno e externo da mulher, mantendo-se, na fantasia materna, como uma extensão narcísica de si mesma.

A gestação introduz uma nova dinâmica no investimento libidinal, na qual as vicissitudes da ambivalência materna refletem essa dupla valência: narcísica e objetal. Ou seja, neste momento, o investimento libidinal seria, ao mesmo tempo e, sobretudo, um investimento objetal e narcísico, uma vez que o bebê ainda é parte, ou vivenciado como integrante do corpo da mulher.

As mulheres que gestam e dão à luz experienciam uma relação visceral com a maternidade, distinta dos homens. Não podemos negar que algo que acontece no corpo de forma abrupta e radical marca a mulher para sempre e deixa na relação com os filhos uma estranha sensação de que eles “são parte” do seu corpo. Filhos advêm do corpo das mulheres e não há como negar os efeitos desse fato.

Durante a gestação, um período de vida compartilhado entre mãe e bebê, os corpos se entrelaçam e se misturam. Nesse tempo, a criança ocupa um *duplo status*: está presente

no interior materno, mas ausente da realidade visível e representável. O nascimento do bebê não implica automaticamente sua percepção como um objeto externo ou alteridade. Sylvain Missonnier (2004) introduz o conceito de relação de objeto virtual para descrever essa relação peculiar, destacando sua natureza intermediária entre o interno e o externo, entre o outro e o produto do narcisismo materno.

Aragão (2016) acrescenta que a escolha da palavra “virtual” para descrever esse tipo de relação de objeto vem do latim *virtualis*, significando “existente em potência”. O termo virtual aqui contrasta com o atual, não com o real, enfatizando como o bebê é percebido como parte do eu materno em potência, antes de ser reconhecido como um ser separado.

Sylvain Missonnier (2004) busca explicitar a virtualidade desta relação que se estabelece entre a mãe e o bebê, ainda em seu ventre, descrevendo-a como um processo dinâmico e adaptativo envolvendo um conjunto dos comportamentos, afetos e representações em torno do feto. O autor se propõe a pensar no tempo da gestação como um momento preparatório para a relação objetal, a partir de um movimento da mulher, que iria do investimento narcísico ao surgimento progressivo do investimento objetal. A relação de objeto virtual seria então uma preparação para a relação objetal.

Seguindo este mesmo raciocínio, Golse e Bydlowski (2002) propõem a hipótese de uma passagem que operaria como uma balança, uma gangorra da atenção psíquica da mãe de dentro para fora em torno do pivô do nascimento da criança. Essa transição é oriunda da possibilidade de um desinvestimento gradual do objeto interno (o bebê no ventre) em benefício do bebê já fora do corpo materno. Para elucidar esta passagem, os autores descrevem um deslocamento em três tempos.

O primeiro, a “transparência psíquica”, estaria relacionado a um período em que o bebê já possui certa concretude, mas invisível aos olhos, pois ainda não tem a figura de um objeto externo. Posteriormente, no período denominado de “pré-natal”, o feto, embora ainda intrauterino, começa a apresentar um status exterior. Em razão dos avanços tecnológicos, por meio das ultrassonografias com imagens em três dimensões, é possível visualizar com muita precisão as feições, assim como o peso e a altura do bebê, o que pode, de certa forma, auxiliar nesta representação e deslocamento.

E, por fim, no terceiro tempo, denominado de “após o nascimento”, a atenção psíquica da mãe estaria voltada para o recém-nascido já fora de seu corpo. Somente a

partir desse momento o bebê poderia ser investido como um objeto externo, não mais como puro objeto interno, mas já como um interlocutor. Assim, Golse e Bydlowski (2002) postulam uma passagem progressiva da transparência psíquica à preocupação materna primária. Do ponto de vista da mulher, existiria um gradiente que iria do objeto interno ao objeto externo, por um viés de desinvestimento progressivo do primeiro em benefício do segundo.

Os autores pontuam que nem sempre essa delicada dinâmica se faz de maneira gradual e, muitas vezes, pode não coincidir com a passagem anatômica do nascimento. Além disso, concluem que a característica de todos os movimentos de objetualização é tentar, inicialmente, incidir sobre os objetos narcísicos antes de poder concernir os objetos mais diretamente objetais. Em um cenário favorável, a recém-mãe não estará sozinha e o respaldo e a presença de um terceiro a ajudará a sair de seu sonho de gravidez e olhar para este bebê como um ser completo e separado.

Ultrapassando fronteiras: a transmissão da maternidade

Se, até o momento, buscamos compreender o conceito de ambivalência materna por meio das rupturas e dos excessos no psiquismo materno, gostaríamos de propor uma reflexão a partir da relação mãe-filha e dos percalços da possível transmissão da maternidade, de uma para outra. A questão da relação mãe-filha na obra freudiana é interpretada por Aragão (2007), considerando que, no estado de gravidez e, conseqüentemente, do nascimento do bebê, haveria uma revivência do primeiro laço mãe-filha. Em suas palavras:

É como se o efeito do recalque não fosse suficiente para conter eficazmente a força desse laço, uma vez que a ligação com a mãe traz a marca do luto, que deixa sempre aberto o risco de um retorno. Essa identificação traz para a menina o testemunho da renúncia e também, da rejeição a esse primeiro objeto de amor (Aragão, 2007, p. 92).

O ressurgimento de conflitos em torno da mãe foi observado por quase todos os autores que abordaram esse tema. Para Freud (1931), uma filha que lutou a vida inteira para se separar da própria mãe, de repente se vê na posição de mãe – e, ao mesmo tempo, ao se tornar mãe, pode sentir que ainda é filha. Dessa forma, a fim de conseguir modificar sua posição subjetiva na transição da posição filial para a posição materna, a mulher agora mãe precisará se reaproximar dessa mãe primordial.

A sombra das primeiras relações com a mãe reapresenta-se muitas vezes quando a menina, agora mulher, prepara-se para tornar-se mãe. A aposta e a proposta de Aragão (2007) vão, portanto, na direção de que as relações inconscientes de uma filha com sua mãe são inevitavelmente reatualizadas a partir da realização da maternidade pela filha. E, assim, os laços ambivalentes de amor e de ódio, com seu rastro de sentimentos de culpabilidade, se farão presentes no trabalho de luto pela mulher dessas primeiras relações.

Ela precisará se reaproximar dessa mãe primordial, levada a isso ao mesmo tempo pela identificação com o bebê que ela carrega, como também pela identificação com sua própria mãe, para chegar a modificar sua posição subjetiva nessa passagem da posição filial para a posição materna (Aragão, 2007, p. 100).

Assim, a mulher começa a re-experienciar sua própria infância a partir da maternidade, repetindo o que era bom e tentando melhorar o que não era. Os temas edipianos estão evidentemente em jogo na maioria desses fluxos e o surgimento inesperado de sentimentos de ódio se presentifica. De certo modo, tornar-se mãe é reencontrar sua própria mãe dos primórdios, ou seja, refazer o seu próprio percurso como filha. Os entraves e os sucessos desse processo marcarão para esta recém-mãe a possibilidade de assumir sua nova identidade como mãe.

Por duas vias podemos pensar no tempo da gravidez e no que sucede ao parto como um momento que favorece o ressurgimento das primeiras relações pré-edípicas mãe-filha. Conforme já discutimos anteriormente, mediante um particular funcionamento do psiquismo materno, de maior permeabilidade psíquica, definido por Bydlowski (2002) de “transparência psíquica”, abre-se uma janela maior para o inconsciente e, conseqüentemente, os entraves na relação mãe-filha são desnudados.

É como se a filha, tornando-se mãe, revivesse de forma invertida seu laço com sua mãe, no sentido contrário da dinâmica que a havia conduzido em direção ao pai. O investimento narcísico da gravidez, centrado sobre o corpo, contribui para esse retorno às origens, ao arcaico, à experiência pela mãe do seu próprio vivido como bebê (Aragão, 2007).

Bydlowski (2002) considera que somente a partir da primeira gestação a fase da adolescência seria encerrada, e seria por meio do laço originário com a mãe da fase pré-edipiana que a maternidade poderia inaugurar um reencontro com o objeto de amor perdido, trazendo à tona lembranças do seu passado. Ainda segundo a autora, seria

justamente nesta ocasião que a mulher deixaria de lado a relação com a mãe rival edípica e iria ao reencontro da relação de ternura dos primórdios dessa relação com a mãe.

A nosso ver, a passagem de filha para mãe seria menos uma operação de reprodução de papéis e mais sobre a maneira pela qual cada mulher realizou sua travessia edípica, que é revivida a partir da maternidade. A ambivalência materna é herdeira das relações da mãe com seus primeiros objetos, em especial herdeira da ambivalência materna em relação à sua própria mãe. Se, por um lado, o cenário do nascimento configura-se sempre como um momento marcado pela fragilidade da mulher, decorrente de todos os remanejamentos psíquicos que se fazem necessários, por outro, compreendemos que ele também pode ser entendido como um momento muito potente na vida desta nova mãe, propício para remanejamentos importantes e estruturantes, assim como uma oportunidade para recomeços e reedições de histórias passadas.

Conclusão

A maternidade é uma jornada complexa e profundamente ambivalente, que desafia as representações idealizadas perpetuadas pela sociedade contemporânea. Este estudo explorou as nuances da ambivalência materna, destacando como a experiência de se tornar mãe é permeada por sentimentos contraditórios de amor intenso e hostilidade, desejo de vida e impulsos destrutivos. Desde a gestação até os primeiros anos de maternidade, as mulheres enfrentam um intenso trabalho psíquico para conciliar essas dualidades.

Contrariando a narrativa do amor materno incondicional, estudiosos como Winnicott e Green argumentam que a capacidade da mãe de tolerar e integrar seus sentimentos ambivalentes é crucial para o vir-a-ser da criança. Além disso, discutimos como as pressões sociais e culturais sobre a maternidade podem intensificar o conflito interno das mulheres, dificultando o reconhecimento e a aceitação desses sentimentos complexos.

A idealização do amor materno pode impor às mães um fardo de culpa e autojulgamento, perpetuando expectativas irrealistas. Como destaca Winnicott (1947), o ódio é parte constitutiva do amor. Quando não dirigido ao outro, ele se volta para o próprio eu. Tristeza e culpa podem ser o efeito desse movimento. A não aceitação desses sentimentos pode impactar profundamente a saúde psíquica das mulheres mães, também recém-nascidas, assim como a relação com seus bebês.

Portanto, é essencial reconhecer e valorizar a ambivalência materna como parte legítima e enriquecedora da experiência materna. Ao compreender e aceitar esses sentimentos contraditórios, as mulheres não apenas promovem um ambiente emocionalmente seguro para seus filhos, mas também cultivam uma relação mais autêntica consigo mesmas como mães.

Referências Bibliográficas

ADESSE, D. *Maternidade e trauma: da loucura materna ordinária à extraordinária*. Tese (Doutorado), Programa de Pós-Graduação em Teoria Psicanalítica, Instituto de Psicologia, Universidade Federal do Rio de Janeiro, RJ, 2019.

ARAGÃO, R. O. *A construção do espaço psíquico materno e seus efeitos sobre o psiquismo nascente do bebê*. Dissertação (Mestrado), Programa de Estudos Pós-Graduados em Psicologia Clínica, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, SP, 2007.

ARAGÃO, R. O. *Presença/ausência materna e os processos de subjetivação*. Tese (Doutorado), Programa de Pós-Graduação em Psicologia Clínica, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, RJ, 2016.

BLEULER, E. *Dementia Praecox or the group of schizophrenias*. New York: International Universities press, 1952.

BYDLOWSKI, M. *Je rêve un enfant*. Paris: Éditions Odile Jacob, 2000.

BYDLOWSKI, M. O olhar interior da mulher grávida: transparência psíquica e representação do objeto interno. In: FILHO, L. Corrêa; GIRADE, M. H. Corrêa & FRANÇA, P. (Orgs.). *Novos olhares sobre a gestação e a criança até 3 anos: saúde perinatal, educação e desenvolvimento do bebê*. Brasília: LGE, 2002. p. 205-213.

FIOCRUZ. Depressão pós-parto acomete mais de 25% das mães no Brasil. *Portal Fiocruz*, 2020. Disponível em: <https://portal.fiocruz.br/noticia/depressao-pos-parto-acomete-mais-de-25-das-maes-no-brasil>. Acesso em: 13 set. 2024.

FREUD, S. (1909) Notas sobre um caso de neurose obsessiva. In: *Edição Standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (Vol. 10, pp. 135-276). Rio de Janeiro: Imago, 1996a.

FREUD, S. (1914). Sobre o narcisismo: uma introdução. In: *Edição Standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (Vol. 14, pp. 75-113). Rio de Janeiro: Imago, 1996b.

FREUD, S. (1915). Os instintos e suas vicissitudes. In: *Edição Standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (Vol. 14, pp. 115-144). Rio de Janeiro: Imago, 1996c.

FREUD, S. (1913). Totem e tabu. In: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*, vol. 13, pp. 7-192. Rio de Janeiro: Imago, 1996d.

FREUD, S. (1917). Luto e melancolia. In: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*, vol. 14, pp. 5-118. Rio de Janeiro: Imago, 1996e.

FREUD, S. (1931). Sexualidade feminina. In: *Edição Standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (Vol. 21, pp. 233-251). Rio de Janeiro: Imago, 1996f.

FREUD, S. (1933). Novas conferências introdutórias sobre psicanálise: conferência XXXIII – Feminilidade. In: *Edição Standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (Vol. 22, pp. 113-134). Rio de Janeiro: Imago, 1996i.

GOLSE, B. *Sobre a psicoterapia pais-bebê: narratividade, filiação e transmissão*. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2003.

GOLSE, B. & BYDLOWSKI, M. Da transparência psíquica à preocupação materna primária: uma via de objetalização. In: FILHO, Corrêa, L., GIRADE, Corrêa, M. H. & FRANÇA, P. (Orgs.). *Novos olhares sobre a gestação e a criança até 3 anos: saúde perinatal, educação e desenvolvimento do bebê* (pp. 215-219). Brasília: LGE, 2002.

GREEN, A. *A loucura privada: psicanálise de casos-limite*. São Paulo: Escuta, 2017.

IACONELLI, V. *Mal-estar na maternidade: do infanticídio à função materna*. São Paulo: Annablume, 2015.

LAPLANCHE, J. & Pontalis, J.-B. *Vocabulário da psicanálise*. 4 ed. São Paulo: Martins Fontes, 1983/2001.

MISSIONNIER, S. L' enfant du dedans et la relation d'objet virtuel. In: MISSIONNIER, S.; GOLSE, B. & SOULE, M. (Orgs.), *La grossesse, l'enfant virtuel et la parentalité*. Paris: PUF, 2004. p. 1-34.

ORGANIZAÇÃO Mundial da Saúde (OMS). *Classificação Estatística Internacional de Doenças e Problemas Relacionados à Saúde 10ª rev. (CID-10)*. São Paulo: Universidade de São Paulo, 1997.

ORGANIZAÇÃO Mundial da Saúde (OMS). (2022). *Mulheres e saúde: evidências de hoje, agenda de amanhã*. Disponível em: <https://news.un.org/pt/story/2022/09/1801501>. Acesso em 30 mar 2025.

PARKER, R. *A mãe dividida: a experiência da ambivalência na maternidade*. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1997.

ROUSSILLON, R. (2013). *A destrutividade e as formas complexas de sobrevivência do objeto*. Recuperado de <https://reneroussillon.com/en-espagnol-portugais-allemand/a-destrutividade-e-as-formas-complexas-da-sobrevivencia-do-objeto/>.

SZEJER, M. (2002). Uma abordagem psicanalítica da gravidez e do nascimento. In: FILHO, Corrêa, L., GIRADE, Corrêa, M. H. & FRANÇA, P. (Orgs.). *Novos olhares sobre a gestação e a criança até 3 anos: saúde perinatal, educação e desenvolvimento do bebê*. Brasília: LGE, 2002. p. 188-204.

WINNICOTT, D. W. (1956). A preocupação materna primária. In: WINNICOTT, D. W. *Da pediatria à psicanálise: obras escolhidas*. Rio de Janeiro: Imago, 1982. p. 399-405.

WINNICOTT, D. W. (1947). O ódio na contratransferência. In: WINNICOTT, D. W. *Da pediatria à psicanálise: obras escolhidas*. Rio de Janeiro: Imago, 2000.

Psicanálise e colonialidade – narcisismo e aniquilamento subjetivo

Psychoanalysis and coloniality – narcissism and subjective annihilation

Jô Gondar³⁹

Resumo: Uma deflação narcísica é necessária para que o analista escute as vozes de seu tempo, estando à altura dos desafios de sua época. A psicanálise só pode manter seu lugar no mundo se for questionada e renovada. Isso implica interpelar as estruturas de oposição estabelecidas pela modernidade/colonialidade, período no qual a psicanálise surgiu e, em especial, a oposição natureza e cultura. Essa oposição foi solidária ao aniquilamento subjetivo perpetrado pela violência colonial e se disseminou como colonialidade epistêmica. O artigo aponta o modo como essas questões nos concernem enquanto analistas, convocando nossa responsabilidade na teoria e na clínica.

Palavras-chave: colonialidade, natureza e cultura, binarismo, concepção de ambiente.

Abstract: A narcissistic deflation is necessary for the analysts to listen to the voices of their time, being up to the challenges of their era. Psychoanalysis can only maintain its place in the world if it is questioned and renewed. This implies questioning the structures of opposition established by modernity/coloniality in which psychoanalysis emerges, especially the opposition between nature and culture. This opposition was complicit in the subjective annihilation perpetrated by colonial violence and spread as epistemic coloniality. The article highlights how these issues concern us as analysts, calling us to take responsibility in both theory and clinical practice.

Keywords: coloniality, nature and culture, binarism, concept of environment.

Neste artigo pretendo vincular o tema do narcisismo às questões da colonialidade. A ideia não é desenvolver a noção de narcisismo na psicanálise, mas, ao invés disso, falar do narcisismo da própria psicanálise ou, mais concretamente, do narcisismo dos analistas.

Costumamos ouvir e repetir que os analistas devem ter o seu narcisismo bem trabalhado e que tornar-se psicanalista envolve uma deflação narcísica, para que a escuta

³⁹ Psicanalista, membro efetivo do Círculo Psicanalítico do Rio de Janeiro. Professora titular da UNIRIO.

possa realmente se dirigir à alteridade e ao devir do outro. Podemos estender essa ideia, afirmando que uma deflação narcísica é necessária não apenas para escutarmos os sujeitos individuais na clínica, mas também para escutarmos as vozes do nosso tempo, mantendo a psicanálise à altura de nossa época. É preciso haver deflação narcísica para reconhecermos as transformações subjetivas e sociais que nos desafiam a todo tempo, na clínica e na teoria, sem nos fixarmos na amargura nostálgica de um período que já passou. Isso não significa simplesmente uma rendição ao presente. Reconhecer o novo implica também interpelar, analisar, confrontar o novo com a tradição. Winnicott dizia que é impossível ser original sem se apoiar na tradição. Podemos afirmar o mesmo de maneira invertida: é impossível a permanência de uma tradição se ela não for reatualizada de maneira original. A psicanálise só manterá seu lugar no mundo se ela puder ser questionada e renovada.

Paul Preciado sugeriu aos psicanalistas algo parecido em uma intervenção que se tornou famosa, na Escola da Causa Freudiana (Preciado, 2022). Afirmou que para os analistas manterem o lugar que haviam conquistado, teriam que entrar em diálogo e em relação com o presente. Para Preciado, estar em relação com o presente significava abrir mão da epistemologia da diferença sexual, ou seja, não mais remeter todas as nuances possíveis da sexualidade a apenas dois registros já definidos pelas normas de gênero: masculino e feminino.

Talvez possamos ir ainda mais longe. se investigamos a epistemologia da modernidade, vamos descobrir que a diferença masculino/feminino, separando o universo sexual em duas partes, é derivada de uma diferença mais fundamental: aquela que separa natureza e cultura.

Psicanálise, herdeira da modernidade

Essa separação tem uma data de nascimento e é própria de uma época. O antropólogo Bruno Latour, em *Jamais fomos modernos* (1994) mostra que essa forma de pensamento é característica da modernidade. Todo o pensamento moderno se pautou por princípios de separação e purificação que acabavam separando tudo em duas partes que se opunham uma à outra. É como se os modernos dissessem: vamos acabar com as misturas. Vamos separar as coisas, vamos purificá-las. E para isso estabeleceram estruturas de oposição: corpo/alma, masculino/feminino, centro/periferia. Tratava-se, em

suma, de um mundo dividido em dois, com uma parte se contrapondo à outra parte. Mas, entre todas as oposições que foram estabelecidas, uma delas foi a mais fundamental, servindo de base para todas as outras: a oposição natureza e cultura.

Ora, por que motivo esse pensamento por oposições se mostrou tão importante? E por que a oposição entre natureza e cultura, em particular, foi a primeira? Segundo alguns pesquisadores do assunto, esses antagonismos tiveram um propósito político, propósito que esteve ligado ao projeto colonial. É o que denunciam, entre outros, o filósofo Toni Negri, na Itália, e o grupo Modernidade/Colonialidade na América Latina.

Negri afirma (2001) que as estruturas de oposição a partir das quais estamos habituados a pensar não derivam do fato de a realidade ser dividida em duas partes. Isso não é dado, isso foi produzido. O mundo colonial é que era dividido dessa maneira. Era um mundo cortado em dois – escreve Negri – opondo a metrópole à colônia, o branco ao negro e ao indígena, a cultura à natureza, o masculino ao feminino. A lógica da colonialidade era uma lógica de oposições, uma lógica do número dois. Esse dois, contudo, era absolutamente hierárquico. O colonizado não era simplesmente um outro, alguém próximo ao europeu que apresentava algumas pequenas diferenças em relação a ele. O colonizado era a negação absoluta do europeu.

Incluo a escravatura no processo de colonização, já que, com relação ao branco, os negros foram tão negados quanto os indígenas. Reproduzo um pequeno texto de um senhor de escravos do século XVIII, citado por Negri:

O negro é um ser cuja natureza e cujas disposições não são simplesmente diferentes das dos europeus. São o reverso. Bondade e compaixão despertam em seu peito um ódio implacável e moral; mas açoites, insultos e abusos provocam gratidão, afeição e apego inviolável (Negri, 2001, p. 144).

Esses seres não eram considerados humanos. Tão pouco humanos como os indígenas, seres irracionais que andavam por aí exibindo suas “vergonhas”. Esta diferença do outro, pensada em termos absolutos, foi invertida e funcionou, por oposição, como fundação de um Eu, no caso, como fundação de uma identidade europeia (Negri, 2001). Dito de outra forma: o mal, a barbárie, o primitivismo, a licenciosidade do Outro colonizado permitiram afirmar mais fortemente, e tornar possíveis, a bondade, o decoro, a cultura e a racionalidade europeia. O colonialismo impôs divisão binárias ao mundo.

Foi dito que, entre essas divisões binárias, uma delas teria servido de base para todas as outras: a oposição natureza/cultura. E por que motivo teria sido essa a oposição principal?

Respondem a essa pergunta os pensadores do grupo Modernidade/Colonialidade. A tese principal desses pesquisadores, pertencentes a diversos países da América Latina, é de que a colonialidade é o lado oculto da modernidade (Mignolo, 2017). Ou seja, a modernidade – período considerado como de um grande salto no desenvolvimento humano, época em que apareceram os grandes avanços da civilização, o Renascimento, a era do humanismo, do iluminismo, o momento em que surgiram a ciência experimental e as ciências humanas, a antropologia, a sociologia, a psicologia e, inclusive, a psicanálise – foi também o período em que mais se exerceu a violência colonial. O que grupo Modernidade/Colonialidade defende é que isso não é apenas uma coincidência temporal. A modernidade, com todas as suas conquistas, só pôde acontecer porque se apoiou na colonialidade (Mignolo, 2017).

Alguns exemplos: nesse período surgiu, por um lado, o humanismo, ao mesmo tempo em que se considerava africanos e indígenas como não humanos; o pensamento iluminista teve seu apogeu no século XVIII, que também foi o século de apogeu da escravatura; filósofos como Locke, Rousseau e Hegel defendiam a liberdade como valor supremo, como valor universal, mas não só toleraram a escravatura como muitas vezes a defenderam. Hegel, como é sabido, criou a dialética do senhor e do escravo como uma parábola da luta pela liberdade; ao mesmo tempo, dizia que os africanos eram culpados pela escravatura nas Américas, que eles viviam melhor nas Américas do que viviam na África porque a África era uma terra de barbárie e de selvageria, uma terra de crianças, de primitivos, de não civilizados (Buck-Morss, 2009).

Aqui é onde entra a parte que nos interessa, já que a psicanálise também surgiu na modernidade, nesse período simultaneamente colonial. Freud é um pensador moderno, um iluminista sombrio, como dizem alguns. Até que ponto esses elementos modernos/coloniais não estariam presentes em sua construção teórica?

A implicação da psicanálise é ainda mais reforçada por um aspecto apontado pelo grupo Modernidade/Colonialidade: a colonialidade, para além de todas as formas de exploração e dominação pelas quais se tornou conhecida, foi também uma forma de dominação subjetiva e epistemológica. Foi a base sobre a qual se estruturaram a noção

moderna de sujeito, o conceito de Estado, o racionalismo e mesmo a lógica dialética. Hoje, essa lógica se exerce com bastante força no plano cultural e epistemológico. É o que se chama de colonialidade do saber (Maldonado Torres, 2022). Ela se mantém na transmissão de certos modos de pensar e de sentir o mundo, de modos de relação com as pessoas e com a natureza, de normas de gênero, enfim, na produção de subjetividade. O que se transmite, por essa lógica, é um modo de relação estruturado pelo número dois, pela divisão e oposição entre duas partes do mundo. E o que se põe em jogo quando a psicanálise participa dessa transmissão?

A separação entre natureza e cultura

Para desenvolver a questão, é preciso retomar a pergunta colocada mais acima: que propósito guiou a separação entre natureza e cultura, principal oposição da modernidade/colonialidade?

Walter Dignolo, pensador importante do grupo latino-americano, conta que quando os europeus chegaram à América, tinham uma ideia de natureza que não correspondia ao que encontraram aqui (Dignolo, 2017). Os povos originários concebiam a terra e o meio ambiente de uma maneira inseparável de suas regras de cultura e sociabilidade. Dignolo dá o exemplo da *pachamama*, termo que os colonizadores não conseguiam entender. *Pachamama* é o modo como em algumas sociedades indígenas se entende a relação com a vida, com a energia que engendra e mantém a vida – hoje isso é traduzido como mãe terra. Todos dependem da *pachamama*. Nesse modo de viver e pensar, não há separação entre natureza e cultura. As pessoas se veem dentro de *pachamama*, não fora dela. Por esse motivo, não faz sentido pensar em dominar ou controlar *pachamama*. É possível então entender como foi crucial, no início do colonialismo, descartar a ideia de *pachamama* para implantar nas Américas o conceito europeu de natureza, conceito que punha de um lado a natureza, e de outro a cultura e o mundo humano (Dignolo, 2017).

A separação coincide, não por acaso, com a revolução científica do século XVII. Esse foi o ponto de partida da ciência moderna: separou em dois blocos o mundo humano e o mundo natural, para que o primeiro pudesse dominar o segundo. Foi nesse sentido que Francis Bacon afirmou, no século XVII, que a natureza estava ali para ser dominada pelo

homem. Descartes radicalizou essa oposição e fez dela o centro da revolução científica, do racionalismo e do pensamento moderno.

Maldonado Torres (2022), outro pensador do grupo Modernidade/Colonialidade, escreve que o outro lado da certeza do “penso, logo existo”, é a dúvida sobre o conhecimento e a humanidade do outro, é a suposição de que existem aqueles que não pensam e, portanto, não existem. Porém o sujeito pensante, através da ciência, poderia penetrar os mistérios da ordem natural para se tornar “senhor e possuidor da natureza”.

Como seu senhor e possuidor, o homem poderia usar a natureza, poderia extrair dela o que bem entendesse, como se ela estivesse ali para isso. Desse modo, a *pachamama* deixou de ser um ambiente que os homens habitavam e garantia suas vidas para se transformar em fornecedora de recursos naturais (por exemplo, açúcar, tabaco, algodão) a serem extraídos e vendidos em um grande mercado. Essa transformação de *pachamama* em fornecedora de recursos naturais persiste até hoje, quando até a água se tornou uma mercadoria engarrafada.

A psicanálise também bebeu dessa fonte, ou melhor, também bebeu dessa água engarrafada. O estruturalismo francês, por exemplo, foi construído a partir da divisão natureza/cultura, e a psicanálise francesa mantém essa divisão: diz-se então que os homens estão exilados da natureza, e com isso sofrem uma perda de ser, o que os leva a fazer do significante sua Lei (Lacan, 1957/1958). O mito proposto por Freud em *Totem e Tabu* (1913) também apresenta como base uma separação entre natureza e cultura; é um mito sobre a passagem da condição de natureza para a cultura humana, um mito sobre o surgimento da civilização humana em torno da figura do Pai. Na psicanálise, costuma-se enfatizar tudo aquilo que nos diferencia dos animais: pulsão em vez de instinto, linguagem, inconsciente, cultura e até mesmo normas de gênero. A esse respeito, vale lembrar uma frase de Blaise Pascal (1670): “O homem não é o único animal que pensa, mas é o único animal que pensa que não é um animal”.

Narcisismo ou aniquilamento subjetivo?

Ainda que a colonização das Américas, da África e de alguns países da Ásia tenha se apoiado sobre práticas extrativistas, o colonialismo não se reduziu a elas. Como foi visto mais acima, houve desde então, e ainda persiste, uma colonialidade do saber. Isso significa que, juntamente com o domínio político e econômico das colônias, houve uma

produção de subjetividade e uma produção de saberes que justificavam a supremacia do homem sobre a natureza; com isso os europeus legitimavam sua soberania e sua exploração da natureza e dos selvagens, seres primitivos, irracionais, ligados à natureza. Como escreve Ailton Krenak: “A ideia de que os brancos europeus podiam sair colonizando o resto do mundo estava sustentada na premissa de que havia uma humanidade esclarecida que precisava ir ao encontro de seres obscurecidos, trazendo-a para essa luz incrível” (Krenak, 2019, p. 11).

Quando Freud escreve sobre os contrastes entre grupos, povos e culturas, utiliza a noção de narcisismo das pequenas diferenças (1918): são elas que formam a base do sentimento de estranheza e hostilidade entre os povos. Fica subentendido, no entanto, que essas diferenças existem em pequeno grau pelo fato de partirem de um alicerce comum. Podemos perguntar, todavia, se é possível a suposição de um alicerce comum entre os povos quando alguns deles consideram os outros aliados da humanidade. Será que, nesse caso, poderíamos continuar usando a ideia de narcisismo das pequenas diferenças? Será que entre os europeus e os indígenas e negros, havendo dúvidas se esses últimos eram realmente humanos – na verdade, eram tratados como se não fossem, o que ainda ocorre hoje, muitas vezes – se estabeleciam pequenas diferenças sobre uma mesma base? Quando se desumaniza alguém, como foi feito com os indígenas e os escravizados, o grau de diferenças deixa de ser pequeno. O que se efetiva é um aniquilamento subjetivo. Um tal aniquilamento tende a fragmentar o eu e a impedir a constituição ou a manutenção de uma unidade narcísica, como costuma acontecer nas situações de trauma.

Frantz Fanon, ao descrever o modo como a violência colonial foi vivida pelos negros, explica como isso se dá:

Tivemos de enfrentar o olhar branco. Um peso inusitado nos oprimiu. O mundo verdadeiro invadiu o nosso pedaço. No mundo branco, o homem de cor encontra dificuldades na elaboração de seu esquema corporal. O conhecimento do corpo é unicamente uma atividade de negação [...] Nessa época, desorientado, incapaz de estar no espaço aberto com o outro, com o branco que impiedosamente me aprisionava, eu me distanciei para longe, para muito longe do meu estar-aqui, constituindo-me como objeto. O que isso significava para mim senão um despojamento, uma extirpação, uma hemorragia que coagulava sangue negro sobre todo o meu corpo? (Fanon, 1952, p. 104-106)

Fanon descreve, de forma bastante encarnada, o aniquilamento subjetivo produzido pelo encontro do negro colonizado ou escravizado com o branco colonizador. A consequência desse encontro é, para o negro, o que chamaríamos de uma clivagem do

eu. Fanon não utiliza o conceito, mas se refere a esse mecanismo de maneira próxima ao anunciar, pouco antes do trecho citado: “aqui estão os farelos reunidos por um outro eu” (Fanon, 1952, p. 104).

Esse trauma não é específico dos negros, mas incide sobre diversos povos colonizados enquanto trauma social. No caso do Brasil, ele é bastante marcante. Segundo Janine Ribeiro (1999), na base da constituição social brasileira existem dois traumas fundamentais: o primeiro trauma é o colonialismo; tivemos séculos de exploração colonial, e de uma exploração violenta. O segundo trauma é o da escravidão, que sustentou todo o processo de formação do Estado Nacional brasileiro. Podemos dizer que esses dois traumas estão interligados e podem formar um só, já que a escravidão estava inserida no projeto colonial. A escravidão e o racismo foram, na verdade, invenções do colonialismo.

Esses dois traumas que nos constituíram socialmente se mostram ainda atuantes no plano da macropolítica – na clara desigualdade econômica e jurídica que existe entre brancos, negros e indígenas, e na prática de uma necropolítica que se exerce sobre negros, indígenas e pobres; mas os traumas também estão atuantes e mantêm sua transmissão no plano de uma micropolítica – não pelo discurso, mas através de afetos como medo, indiferença, raiva, desprezo, culpa ou vergonha; ou mesmo por coisas mais palpáveis – como por exemplo, na arquitetura, que molda o ambiente e fornece um enquadre para as nossas relações. O Brasil talvez seja um dos únicos países do mundo em que a arquitetura dos edifícios separa claramente uma área social de uma área de serviço – o que é ainda ressonância da casa grande e da senzala, algo que repetimos sem muito questionamento.

Na história da modernidade/colonialidade, fomos uma colônia de exploração – diferentemente de outros países como os Estados Unidos, Canadá, Nova Zelândia, Austrália – que foram colônias de povoamento. Nossa história foi constituída pela exploração, pelos aventureiros que vieram para cá a fim de enriquecer sem compromisso com leis ou valores coletivos, e pelos que foram sequestrados e trazidos ao país para enriquecer os supostamente civilizados. O Brasil foi, entre 1500 e 1808, até a chegada de D. João VI, somente um entreposto comercial gigantesco para a exploração dos produtos da terra. Só pudemos ser reconhecidos minimamente como nação a partir da chegada da corte portuguesa (Ávila, 2022).

O escritor português Valter Hugo Mãe, num livro onde critica o colonialismo português (2021) escreve que a tão celebrada mestiçagem do Brasil foi inaugurada pelo estupro. Será que em um estupro podemos ainda falar de narcisismo das pequenas diferenças? As diferenças são grandes demais nesse caso. Somos fruto desse aniquilamento subjetivo que nos foi imposto, aniquilamento que é característico das situações traumáticas e que fornece as bases para aquilo que Ferenczi (1933) chamou de incorporação do agressor.

E o que é que nós, psicanalistas, temos a ver com isso? Onde é que essas questões relativas ao dois, relativas às oposições forjadas pela modernidade e pelo colonialismo nos concernem?

A responsabilidade dos analistas

A colonialidade implica o aprisionamento da psicanálise a certas ideias políticas e epistemológicas da modernidade que limitam a capacidade de os analistas entenderem e intervirem no sofrimento subjetivo, impedindo que eles possam estar à altura dos problemas do seu tempo. Existem certos pressupostos da psicanálise que faziam parte do momento em que ela foi criada, porém muitos analistas ainda querem mantê-los na psicanálise que exercem hoje. Porém, essas suposições não dão mais conta dos problemas do nosso tempo: as questões de gênero, o problema dos racismos, as mudanças climáticas, tudo isso está nos obrigando a rever alguns conceitos da teoria psicanalítica, conceitos referidos a uma certa ideia de humano que não se sustenta mais.

Dou aqui alguns exemplos: reduzir as questões das mulheres à inveja do pênis; reduzir os embates entre brancos e negros, ou entre brancos e indígenas, a um narcisismo das pequenas diferenças (como já foi dito); acreditar que as questões climáticas não dizem respeito à psicanálise, pois o clima pertence ao campo da natureza – supõe-se assim que o campo do humano está do lado da cultura e da linguagem, e não da natureza. É todo um modo de pensar e de conceber o humano que decorre de um determinado contexto e não é capaz de ultrapassar o horizonte de uma época que se convencionou chamar de modernidade.

Quando Freud fala em *O mal-estar na civilização* (1930) sobre as três fontes do sofrimento humano, coloca como primeira fonte o fato de “nunca dominarmos completamente a natureza”. Ou seja, é suposta uma luta entre a natureza e os homens, e

o fato de jamais vencermos completamente essa luta é, para nós, fonte de infelicidade. Nesse sentido, Freud foi um homem de seu tempo; em outros, sabemos o quanto ele esteve muito além de sua época. Com relação à separação entre natureza e cultura, Freud se manteve fiel ao contexto em que viveu. Acreditava numa separação e na relativa superioridade dos homens sobre a natureza, mesmo postulando que ela não poderia ser inteiramente dominada.

A partir dessa oposição principal entre natureza e cultura, outros dualismos foram adotados: corpo e psique, masculino e feminino, corpo e linguagem. Não pretendo me estender neste artigo sobre isso, mas alguns pesquisadores do campo afirmam que até mesmo as normas de gênero que conhecemos fizeram parte do projeto colonial, como demonstram a argentina María Lugones (2007) e o xamã yanomami Davi Kopenawa (2013). Foi o sistema colonial que impôs a lógica patriarcal nas colônias, assim como as categorias de homo e heterossexualidade. Não havia homofobia entre os povos indígenas porque eles não pensavam através dessas categorias.

Porém, são justamente esses modos de pensar por fronteiras e por dualidades que têm sido questionados na atualidade. Eles são contestados quando começam as discussões epigenéticas (recusando a separação entre o genético e o ambiental), quando entram em pauta os estudos de gênero, a discussão sobre os trans, a convivência corporal dos homens com as máquinas e elementos sintéticos – entre próteses, marcapassos e reposições hormonais, somos todos ciborgues, como escreveu Donna Haraway (1985). Na esfera dos saberes, valoriza-se hoje as investigações transdisciplinares, misturando os ingredientes do que costumava pertencer a campos separados: ciências naturais e ciências humanas, homens e máquinas, masculino e feminino. Essas separações, como vimos, derivam da oposição fundamental do pensamento moderno, aquela entre natureza e cultura.

É principalmente essa separação que tem sido posta em xeque em tempos de Antropoceno, ou seja, quando se reconhece o quanto a ação humana participa e degrada o ambiente geológico e climático. Por séculos mantivemos a ilusão de nosso domínio sobre a natureza, pensando que ela nos acolheria como uma mãe winnicottiana, aquela que se deixa usar como objeto e se mantém indestrutível diante da agressividade de seus filhos. Não é o que está acontecendo. Quando destruimos a natureza, destruimos igualmente o ambiente em que podemos viver, e destruimos a nós mesmos. Estamos sendo obrigados a relativizar os privilégios que imaginávamos ter sobre a natureza;

estamos sendo obrigados a ampliar nossa concepção de ambiente mesmo nossa concepção de laço social⁴⁰. Entra aqui outro fator importante, apontando o narcisismo dos analistas onde nem se supunha que ele estivesse. Talvez se tenha que admitir aí mais uma ferida narcísica, além das três propostas por Freud (1917): não se trata mais, ou não apenas, de retirar a terra do centro do cosmos, o homem do centro da evolução biológica, o eu do centro da subjetividade. O que o ocorre hoje é que o homem não pode mais se enxergar como um ser separado da natureza nem pode pretender dominá-la.

A pandemia é um ótimo exemplo da impossibilidade da cisão natureza/cultura: ela foi uma catástrofe da natureza ou da cultura? É possível se fazer essa separação na pandemia? Não estaria ela nos mostrando o quanto estamos todos implicados num mundo, e num mundo partilhado? Todas as criaturas vivas são capazes de se afetar umas às outras e isso pode ser uma questão de vida ou morte.

Mas a responsabilidade da psicanálise não se reduz ao campo epistêmico, ou seja, à sua participação na colonialidade do saber, pois a psicanálise não é apenas uma transmissora de ideias no campo social. Segundo Vladimir Safatle (2015), os modos de circulação afetiva na sociedade vão moldar as formas de sociabilidade e mesmo as formas de estruturação política, modulando o quanto nos submetemos, o quanto resistimos à sujeição, o quanto somos capazes de afirmar quem somos e o que queremos. De fato, a política não pode ser reduzida a práticas de gestão econômica, legal, ou de serviço dos bens. Ela concerne às maneiras possíveis de estar juntos e às suas possibilidades de mudança. Daí a tese de Safatle (2015, p. 38-39) de que a política é, em sua determinação essencial, um modo de produção de um circuito de afetos.

Ora, esse é justamente o plano onde trabalhamos: o plano dos afetos e da conformação da sensibilidade. No nível individual, o exemplo mais óbvio aqui seria o da transferência, não só como reedição de experiências afetivas, mas também como uma possibilidade de novas vivências afetivas no tratamento analítico. Também trabalhamos com os afetos na esfera coletiva, pois temos instrumentos que nos permitem analisar como, a partir da produção de alguns afetos – como o medo, o ódio, por exemplo – certos acontecimentos políticos podem ser favorecidos ou bloqueados. São os afetos e os modos de sensibilidade que preparam o comportamento conformista, submetido, aderente ao autoritarismo e às formas de dominação e de colonização. Mas também são os afetos que

⁴⁰ A importância do alargamento dessas noções será desenvolvida mais adiante.

gestam nossa capacidade de imaginação política, nossa capacidade de mudança e o tamanho do nosso horizonte. A psicanálise mostra que nossa sujeição é construída afetivamente, é conservada afetivamente, e só vai poder ser transformada a partir da produção de um outro circuito de afetos. Portanto, no nosso trabalho estamos eticamente envolvidos no processo de manter ou de transformar os afetos e as formas de sensibilidade que vão moldar a vida social e política (Safatle, 2016).

Ou seja, não é apenas no plano epistemológico que a divisão natureza/cultura pode ser questionada. Esse questionamento implica o plano ético e clínico. A partir dele, somos impelidos a considerar o ambiente como algo mais complexo do que pensávamos. Os analistas que privilegiam as relações – e que são chamados pensadores das relações de objeto (Ferenczi, Winnicott, Searles, Odgen, entre outros) sempre enfatizaram a importância do ambiente na constituição subjetiva, tanto para a produção do sofrimento psíquico quanto para o seu tratamento. Mas talvez agora seja preciso alargar a concepção de ambiente para abranger também outros seres não humanos. Se pretendemos ir além da oposição natureza/cultura, devemos incluir nesse ambiente humanos e não humanos, pessoas, coisas, chuvas, oceanos, máquinas, e mesmo o ar que respiramos.

Essa concepção de ambiente só pode ocorrer se desistimos de nos pautar por oposições. Bruno Latour sugere que, ao invés de lutarmos contra a natureza, pensemos a relação entre natureza e cultura como uma composição instável (Latour, 2020). Essa lógica também poderia ser usada numa clínica que valoriza as relações: ao invés de marcarmos os lugares do analista e do analisando, podemos pensar que o que há entre eles é uma composição instável. Se valorizamos a relação de interdependência, o analista não se coloca tanto no lugar de sujeito suposto saber, e a relação terapêutica perde boa parte de sua verticalidade, embora não perca sua assimetria. Uma situação horizontal não significa uma situação simétrica. Muitas vezes, contudo, tememos essas situações, tanto na clínica quanto na vida social.

Nós a tememos porque estamos habituados a pensar a dependência a partir de um laço vertical, um laço que, ao mesmo tempo em que promete amparar, traz a ameaça de dominação e exploração, tanto no plano individual quanto coletivo. São essas relações de dependência que forjam o nosso imaginário. Porém, nesse caso, são relações de dependência que visam a produção e a manutenção de uma desigualdade, onde um “nós” depende de um “eles”.

Podemos resistir a isso se valorizarmos uma dependência de outro tipo: aquela que alarga o campo do “nós”, ao invés de fraturá-lo. É uma interdependência que provém do fato de que nenhuma vida existe sem outra, que todas as vidas estão relacionadas, que sustentamos uns aos outros, ao mesmo tempo em que dependemos de uma Terra sustentável para manter esse vínculo. A dependência não precisa se opor à liberdade quando a proposta é a liberdade coletiva ao invés da liberdade de mercado. Se interdependemos todos uns dos outros, ninguém pode ser livre isoladamente, pois todos são vulneráveis e sujeitos aos outros, às alterações climáticas, às epidemias e pandemias, às manipulações das redes sociais, às perdas de toda ordem.

Mas o que isso teria a ver com a prática da psicanálise? A esse respeito, vale lembrar uma frase de Monique Davi-Ménard (2015, p. 320) sobre a tarefa do analista. Ela afirma que a tarefa do analista é “tornar os trajetos subjetivos mais vivíveis”. Tornar a vida mais vivível, sob que forma for. Há algo, no entanto, que pode ser acrescentado a essa proposta. Em pleno Antropoceno, não podemos mais considerar uma vida vivível como questão existencial de apenas um indivíduo, pois uma vida vivível só pode existir em um mundo habitável. Nesse ponto, as mudanças climáticas invadem a nossa clínica e nos concernem, fazendo com que nosso trabalho inclua o reconhecimento de uma interdependência e o sentido de uma interdependência do mundo.

Se destruirmos o ambiente em que podemos viver, destruirmos a nós mesmos. Precisamos repensar não apenas os privilégios dos brancos em relação aos negros, – a branquitude da psicanálise – mas também os nossos privilégios sobre a natureza. Precisamos ampliar a nossa concepção de ambiente e, mais do que isso, precisamos ampliar até mesmo a nossa concepção de “nós”. Quem, enfim, somos “nós”? “Para alguns de “nós”, responde Ailton Krenak (2019), “o “nós” inclui as pedras, as montanhas e os rios”, numa rede de interdependência. Essa interdependência engaja humanos, não humanos, a atmosfera, o mar, as condições da Terra, e mesmo “o direito universal à respiração”, como propõe Achille Mbembe (2021). Um mundo vivível para os humanos depende de uma Terra que não tenha mais humanos no seu centro, tornando-se um lugar compartilhado onde todos possam respirar.

Referências Bibliográficas

ÁVILA, Lazslo Antonio. A atualidade de Freud e a transgeracionalidade do povo brasileiro. In: PAPETI, G. *et al.* (Orgs). *Psicologia das massas: um século de pensamento crítico*. São Paulo: Blucher, 2022, p. 177-192.

BUCK-MORSS, Susan. Hegel e Haiti. *Novos Estudos CEBRAP*. 2011, n. 90, pp. 131-171.

DAVID-MÉNARD, Monique *et al.* Judith Butler et Monique David-Ménard: d'une autre à l'autre. *L'Evolution psychiatrique*. 2015, v. 80, n. 2, pp. 317-330.

FANON, Frantz. (1952). *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador: EDUFBA, 2008.

FERENCZI, Sandor. (1933). Confusão de línguas entre os adultos e a criança: a linguagem da ternura e da paixão. In: *Obras Completas de Sándor Ferenczi, Volume IV*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

FREUD, Sigmund. (1913). Totem e tabu. In: *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud vol. 13*. Rio de Janeiro: Imago, 1976, p. 12-191.

FREUD, S. (1917). Uma dificuldade no caminho da psicanálise. In: *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud vol. 17*. Rio de Janeiro: Imago, 1976, p. 168-179.

FREUD, Sigmund. (1918). O tabu da virgindade. Contribuições à psicologia do amor III. In: *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud vol. 11*. Rio de Janeiro: Imago, 1976, p. 175-192.

FREUD, Sigmund. (1930). O mal-estar na civilização. In: *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud vol. 21*. Rio de Janeiro: Imago, 1976, p. 73-171.

HARAWAY, Donna. (1985). Manifesto ciborgue – ciência, tecnologia e feminismo socialista no final do século XX. In: TADEU, Thomaz *et al.* (Orgs). *Antropologia do ciborgue: as vertigens do pós-humano*. Belo Horizonte: Autêntica, 2013, p. 33-118.

JANINE RIBEIRO, Renato. A dor e a injustiça. In: COSTA, Jurandir Freire. *Razões públicas, emoções privadas*. Rio de Janeiro: Rocco, 1999, p. 7-12.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. *A queda do céu – Palavras de um xamã yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

KRENAK, Ailton. *Ideias para adiar o fim do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

LACAN, Jacques. (1957/1958). *O seminário. Livro 5: as formações do inconsciente*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.

LATOUR, Bruno. (2020). *Diante de Gaia – Oito conferências sobre a natureza no Antropoceno*. São Paulo/Rio de Janeiro: Ubu, 2020.

LATOUR, Bruno. *Jamais fomos modernos*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1994.

LUGONES, Maria. (2007). Colonialidade e gênero. In: BUARQUE de Holanda, Heloisa. (Org). *Pensamento feminista hoje: perspectivas decoloniais*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020, p. 52-83.

MÃE, Valter Hugo. *As doenças do Brasil*. Rio de Janeiro: Biblioteca Azul, 2021.

MALDONADO-TORRES, Nelson. *Sobre a colonialidade do ser: contribuições para o desenvolvimento de um conceito*. Rio de Janeiro: Via Verita, 2022.

MBEMBE, Achille. The universal right to breathe. *Critical Inquiry*. 2021, 47 (S2) S58-S62.

MIGNOLO, Walter. Colonialidade: o lado mais escuro da modernidade. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. 2017, 32(94), p. 1-17.

PASCAL, Blaise. (1670). *Pensées*. Ed. Michel Le Guern. Paris: Gallimard, 1972.

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

SAFATLE, Vladimir. *O circuito dos afetos: corpos políticos, desamparo e o fim do indivíduo*. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.

Encontros clínicos

Do Outro ao “alguns outros”: um percurso lacaniano

Ondina Machado⁴¹

Bom dia a todos. Gostaria de agradecer o convite feito pela Cecília Freire Martins e pela Regina Landim para estar aqui com vocês hoje.

Meu interesse pela identidade começou a partir do estudo do curso do Miller “O ultimíssimo Lacan”⁴². Nele aparecem novas formulações sobre a identidade que me chamaram atenção porque permitiam pensar os novos fenômenos de movimentos de massa. O que vou apresentar a vocês é um misto dos dois últimos trabalhos que dediquei ao tema: um tem o foco no Movimento *MeToo*⁴³ e o outro na formação de coletivos de mulheres, trans e negros⁴⁴. Minha questão é verificar se realmente o modo de associação por identidade é tão alienante quanto costumamos pensar no meio psicanalítico.

Do grupo ao coletivo:

As formações de grupo foram estudadas por Freud no texto “Psicologia das massas e análise do eu”, em especial, no capítulo VII. A perspectiva apresentada era que os grupos se formam pela identificação ao líder como um ponto de ideal e, a partir dessa configuração, os membros do grupo se constituem em uma fraternidade. O líder em lugar de exceção e os membros do grupo como uma massa que seguiria o líder. Assim, temos o clássico exemplo de Freud de que, se cortada a cabeça do general, o regimento se desorganiza e vira um caos.

Hoje em dia, os movimentos sociais que mobilizam multidões não se caracterizam por uma liderança, nem mesmo por um objetivo definido. A maioria atende a uma convocação, muitas vezes anônima, pelas redes sociais, e vão às ruas levados pela “emoção de um impossível de suportar”.⁴⁵ São vários os exemplos, vou usar um mais

⁴¹ Psicanalista, membro da EBP/AMP, mestre e doutora em Psicanálise pela UFRJ.

⁴² MILLER, J. *El ultimíssimo Lacan*. Buenos Aires: Paidós, 2013, versão em português: *Perspectivas do Seminário 23 de Lacan: o sinthoma*. RJ: Zahar, 2014.

⁴³ MACHADO, O. Sororidade: do internato ao *MeToo*. *Revista Latusa*, n. 25 – *Impossível tirar o corpo fora*: Exílios e confinamentos. EBP-Rio de Janeiro, 2020.

⁴⁴ MACHADO, O. *Laço social: o gozo, o coletivo e a identidade*. Disponível em: <<https://jornadasebprioicprj.com.br/2022/2a-leitura-preparatoria>>. Acesso em 30 mar 2025.

⁴⁵ MILLER, J.-A. “Como se revoltar?” *Opção Lacaniana, Revista Brasileira Internacional de Psicanálise*, n. 80/81, maio de 2019, p. 12.

próximo e traumático: as manifestações de 2013 no Brasil. Foram manifestações individuais ou de pequenos grupos e o que as reuniu foi um *slogan* tão amplo que cada um interpretava à sua maneira – o famoso ‘queremos mudar isso tudo que está aí’.

Sabemos no que deu: a ascensão ao poder da extrema direita, a revolta contra a corrupção em meio ao escândalo do petrolão e ao surgimento de uma forma de justiça que se mostrou, anos depois, muito questionável. Sem liderança, com o rechaço a participação de partidos políticos e uma miscelânea ideológica.

Nos últimos tempos, acompanhamos também o surgimento de grupos que se formavam em torno de vivências e condições de vida em comum: negros, gays, trans, sem-terra, sem teto, enfim. A essa modalidade associativa foi dado o nome de grupos identitários. Sem líder, sem partido, sem ideologia política, mas com identidade.

Identificação e identidade:

No BBB20, que se deu em plena pandemia, houve uma disputa entre dois participantes, vocês devem lembrar, que opôs as mulheres aos homens da casa. As mulheres se uniram e pediram votos para que um dos homens que estavam no paredão fosse eliminado. A convocatória das mulheres usava o argumento da sororidade, o que foi suficiente para que essa palavra tivesse o expressivo aumento de 250% nas pesquisas pelo Google e tornando-se a mais pesquisada no Brasil naquele ano. O que o BBB20 estava nos ensinando?

Qual a forma de associação que se dá pela sororidade? Qual a diferença entre a sororidade, a identificação do pensionato, descrita por Freud na Psicologia de grupo de 1921, e o MeToo, um movimento unicamente virtual (era só uma *hashtag*) cuja aderência mundial fez com que inúmeras mulheres se despissem de seus pudores e compartilhassem em redes sociais as experiências de abuso sofridas. Muitos comentários de colegas tendiam a considerar que o *MeToo* não teria nada de novo, seria tão somente uma reedição da identificação classificada por Freud como uma “infecção mental”⁴⁶.

Vocês lembram que, no internato, uma jovem tem uma crise histérica após uma desilusão amorosa e seu choro contagia as outras jovens da instituição? Freud reconhece que se tratava de uma identificação diferente que não seguia a máxima de que a

⁴⁶ Freud, S. (1921/1976) “Psicologia de grupo e a Análise do ego”. *Edição Standard Brasileira das Obras Completas*, vol. XVIII. Rio de Janeiro: Imago, p. 135.

identificação é “a mais remota expressão de um laço emocional com outra pessoa”.⁴⁷ A do pensionato tinha como pivô uma pessoa qualquer, um igual (um irmão, amigo, não alguém em lugar de exceção) ou um aspecto ou sentimento dela. Nesse caso, a identificação não passa nem pelo ideal, que remete ao líder, nem pelo traço identificatório, por exemplo, a tosse de Dora era uma “identificação que deixava inteiramente fora de consideração qualquer relação de objeto com a pessoa que está sendo copiada”⁴⁸. O que aí operaria, segundo Freud, era uma “identificação baseada na possibilidade ou desejo de colocar-se na mesma situação”⁴⁹ uma identificação que se dá “pela percepção de uma qualidade comum partilhada”⁵⁰.

Identidade e corpo:

A ascensão dos discursos das minorias faz da identidade um conceito amplamente aceito para designar a afinidade entre pessoas que guardam entre si algum traço corporal ou condição de vida comum, “uma qualidade comum partilhada”. Quando os negros reivindicam a representatividade social, eles se referem ao anseio de verem corpos negros ocupando espaços de prestígio. A mesma coisa se dá com pessoas com deficiência (PcD), indígenas, adeptos de religiões de matrizes africanas, obesos, enfim, todos que habitam o espaço público com corpos singulares. É sob o fundo de uma normatividade delirante que alguns corpos sofrem restrições para ocupar esse espaço, tanto assim que o gay discreto é bem aceito, a mulher e a criança que ‘sabe se comportar’ também.

A identidade ganha destaque ao se ligar à luta das minorias. Mas o que é a identidade na psicanálise? Seria puramente uma imagem, um efeito de espelhamento, de duplo? Não considero que se trate só da imagem, acho sim que há a imagem corporal, porém, atravessada pelo discurso.

Identidade e comunidade:

O racismo “se enraíza no corpo, na fraternidade (sororidade) do corpo”⁵¹, diz Lacan aproveitando para nos advertir que ainda não teríamos visto toda a extensão que o fenômeno alcançaria.

⁴⁷ Freud, S. (1921/1976) “Psicologia de grupo”, p. 133.

⁴⁸ Freud, S. (1921/1976) “Psicologia de grupo”, p.135.

⁴⁹ Freud, S. (1921/1976) “Psicologia de grupo”, p. 135.

⁵⁰ Freud, S. (1921/1976) “Psicologia de grupo”, p. 136.

⁵¹ LACAN, J. *O Seminário, livro 19: ... ou pior* (1971-2). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2012, p. 227.

Racismo é um nome adequado a toda sorte de exclusões em relação ao gozo que não é o nosso, o gozo que consideramos estranho, incompreensível e inadequado, pois sempre há a suspeita de que aquele que goza o gozo estranho goza mais do que nós.

A identidade, em nosso mundo, identifica aqueles que, supostamente, gozam igual e é isso que, grosso modo, faz uma comunidade.

Se entendemos que o espaço social é ocupado pelo corpo, não podemos desconsiderar o que há de político num corpo: sua forma, seu movimento, sua saúde, sua beleza, sua presença, tudo é político. A identidade é fator preponderante para se fazer uma comunidade [língua, hábitos, crença, festas]. No entanto, essa comunidade é feita de corpos atravessados pelo discurso do Outro, o que faz dele um corpo singular, não tanto por sua imagem, mas pelo modo como ele goza.

A imagem tem tanto o poder de fazer laço quanto de criar exclusão, mas não se trata exatamente da imagem do corpo, mas o que essa imagem veicula sobre como aquele sujeito goza.

Identidade e gozo:

A identidade é corporal e, quando digo isso, é para frisar que não é uma ideia ou uma representação, é uma experiência. Muitos de nós assistiram ao vídeo em que uma menininha negra de três ou quatro anos, se reconhece na Majú Coutinho⁵² por ambas usarem o cabelo afro. No vídeo é visível o júbilo⁵³ experimentado pela garotinha. Há uma identificação por um elemento comum presente na imagem corporal das duas. Esse elemento cria uma ligação entre elas (identidade) que as liga a uma comunidade maior (grupo identitário). Há uma experiência inegável de compartilhamento pela imagem, mas não podemos reduzi-la a um espelhamento, porque essa experiência se estende, para cada uma, a seu próprio corpo como sede do gozo, ganhando assim, uma interpretação própria.

Cada corpo porta as marcas das primeiras experiências de gozo, experiências estas que têm como característica um excesso produtor de angústia. Não há corpo sem marcas que traçam um caminho de gozo, o corpo próprio se constitui dessas marcas. São falas do

⁵² Trata-se da jornalista Maria Júlia Coutinho, âncora do *Jornal Hoje* da TV Globo.

⁵³ Uso a mesma palavra de Lacan no Estádio do espelho. Lá ele se refere à “assunção jubilosa”, expressão que dá à imagem um valor simbólico. Na releitura do imaginário feita por Lacan no final de seu ensino, o corpo reaparece em sua dimensão de júbilo, já não ligado a *Gestalt*, mas ao gozo: “o falasser adora seu corpo”. Cf. LACAN, J. *O Seminário, livro 23: o sinthoma* (1975-6). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2007, p. 64 e demais.

Outro ou vivências que marcam aquele corpo e configuram um programa de gozo próprio àquele sujeito. Exatamente por isso, não dá para desconsiderar que corpos negros são marcados por experiências violentas de exclusão, assim como corpos femininos são marcados por violações e restrições na ocupação do espaço público.

Até então trabalhei como a ligação entre um e outro se dá. Agora gostaria de explorar a diferença entre um grupo (ideais) e um coletivo (experiências), sabendo que não se trata de nomear como grupo ou coletivo, mas do modo de funcionamento.

Laço social e corpo:

O teaser de divulgação da refilmagem de *A pequena sereia* causou grande rebulição nas redes sociais. No filme de 1989 a princesa Ariel era apresentada com longos cabelos ruivos, já no teaser de 2023, Ariel é interpretada por uma atriz negra. Apareceram vários vídeos de meninas negras assistindo e dizendo sorrindo: *She is black!* Sem entrar nas possíveis razões mercadológicas para a escolha da atriz, quero apenas destacar a reação das meninas. É impossível não sorrir junto com elas. O que as faz sorrir? O que nos faz sorrir?

Nesse episódio, o sorriso das meninas é índice de algo que faz laço. Elas percebem que a Ariel negra as representa por um traço corporal: a cor da pele.

Identidade e singularidade:

Entre identidade e singularidade há uma tensão, pois ao nos integramos a um grupo, algo congrega e algo fica de fora. É a essa tensão que Miller⁵⁴ se refere ao contar um episódio no qual um sujeito diz que gostaria de ser um alho poró em uma réstia de cebolas, ou seja, estar no grupo das cebolas com a sua singularidade de alho poró. Miller diz que este é o desejo dos desejos, o desejo de todos nós e o princípio de nossa vida em sociedade: sermos incluídos no Outro por nosso traço de distinção. Recorto essa passagem para destacar que, mesmo havendo esse algo em nós, que é inconciliável com o Outro, quando vemos o sorriso das meninas percebemos que a imagem toca algo desse real através de uma identidade que se dá pelo corpo.

⁵⁴ MILLER, J.-A. *Los signos del goce*. Buenos Aires: Paidós, 1998, cap. I.

A tensão entre o singular e o que se faz representar pela imagem não é uma questão somente para a psicanálise, é também para os movimentos identitários, como veremos mais adiante.

O imaginário de 1945 e o dos anos 1970:

O imaginário de 1945 é extraído, prioritariamente, do texto “O estádio do espelho como formador da função do eu”⁵⁵ e as concepções nele presentes percorrem a produção de Lacan ao longo de seu ensino de maneiras diversas e, somente nos anos 1970, as mudanças se tornaram mais evidentes.

O estádio do espelho mostra que ao ver seu corpo no espelho, complementada pela indicação do Outro de que aquilo é ela, a criança tem uma “azáfana jubilatória”⁵⁶ – dá gritinhos. Lacan ressalta que isso se deve à “transformação produzida no sujeito quando ele assume uma imagem”⁵⁷, revelando-se aí um dinamismo libidinal. Guardemos esses dois aspectos e a eles acrescentemos uma outra observação, a de que a assunção jubilatória vem de uma imagem que tem uma “destinação alienante”⁵⁸, afinal nos reconhecemos na imagem do espelho, uma imagem virtual.

Nos anos 1970, a perspectiva do imaginário muda na medida em que Lacan já trabalha com a teoria do gozo. Nesse momento a orientação é a do corpo como sede do gozo sem, no entanto, descartar a importância da imagem. A experiência de gozo é singular, mas é a imagem desse corpo que traz o júbilo narcísico e, também, uma satisfação libidinal. Talvez isso possa nos ajudar a entender que da imagem possa se deduzir uma experiência de gozo que chega, inclusive, a alcançar toda uma coletividade, como, por exemplo, quando Miller se refere ao mal-estar que faz o corpo de qualquer muçulmano tremer diante de uma ofensa a Maomé.⁵⁹

No texto “O tempo lógico e a asserção de certeza antecipada”⁶⁰, vocês irão lembrar do apólogo dos três prisioneiros. O diretor do presídio propõe um jogo lógico: existem três discos brancos e dois pretos; será colocado um disco nas costas de cada

⁵⁵ LACAN, J. O estádio do espelho como formador da função do eu. *Escritos*. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

⁵⁶ LACAN, J. O estádio do espelho como formador da função do eu. *Escritos*. Rio de Janeiro: Zahar, 1998, p. 97.

⁵⁷ LACAN, J. O estádio do espelho como formador da função do eu. *Escritos*. Rio de Janeiro, 1988, p. 97.

⁵⁸ LACAN, J. O estádio do espelho como formador da função do eu. *Escritos*. Rio de Janeiro, 1998, p. 98.

⁵⁹ MILLER, J.-A. “La “Common Decency” de l'Oumma”. *Lacan Quotidien, Publicação Virtual da L'École de la Cause Freudienne*, n. 474.

⁶⁰ LACAN, J. O tempo lógico e a asserção de certeza antecipada. *Escritos*. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

prisioneiro e aquele que primeiro acertar a cor do seu disco será libertado. Estando nas costas, os prisioneiros não saberão a cor do disco que lhe corresponde, porém, poderão ver a cor do disco dos demais e assim concluir qual é a cor do seu. Ao sair, o prisioneiro deverá fundamentar logicamente sua conclusão. Temos nesse experimento a modulação dos tempos lógicos que dão título ao texto – o instante de ver, o tempo de compreender e o momento de concluir, além da tensão da pressa, pois só o primeiro será libertado. Não vou descer a detalhes porque o que quero é ressaltar que Lacan parece seguir as mesmas coordenadas do Estádio do espelho, agora usando, além da imagem, o movimento dos outros prisioneiros. Será a partir do movimento dos outros que o sujeito formulará uma asserção sobre si. Vejam que nessa afirmativa sobre si não há a concorrência de um grande Outro, mas há o movimento de “alguns outros”.

Podemos ver que Lacan propõe um tipo específico de identificação que se passa entre os iguais sem a incidência de um líder, um Outro. Trata-se, desta forma, de uma lógica do coletivo que contrasta com a visada freudiana dos grupos, nos quais havia um elemento de exceção capitaneando as identificações. Essa lógica leva em conta que “o coletivo não é nada senão o sujeito do fato social”⁶¹.

Vínculo social

Parto do ponto em que Lacan diz que a cultura não se distingue da sociedade, que ela é sempre aquela que alguém, depois de nós, nos indicará como sendo a nossa, o nosso modo de vínculo social. Para ele, “no fim das contas, há apenas isto, o vínculo social”⁶² e complementa: “é o que designo com o termo discurso”. É pelo discurso que Lacan articula corpo e linguagem, pois inclui nele tanto os significantes quanto o objeto; o sujeito que irá resultar dessa articulação será chamado, posteriormente, de *falasser*.

O vínculo social funciona como uma possibilidade de estabilizar a metonímia do gozo pela presença do objeto que determina, singularmente, um modo de satisfação próprio daquele sujeito e, assim, o destaca da massa. Não se trata aqui de um deslizamento significativo, mas de uma experiência de gozo.

Outro aspecto importante é que o termo vínculo já supõe que não há relação, não há complementariedade. Se não há relação, há vínculo, um vínculo social de uns com

⁶¹ LACAN, J. O tempo lógico e a asserção de certeza antecipada. *Escritos*. Rio de Janeiro: Zahar, 1998, p. 213.

⁶² LACAN, J. *O seminário, livro 20: mais ainda*. Rio de Janeiro: Zahar, 1985, p. 74.

“alguns outros”. Um modo de alteridade que não conta mais com o Outro fazendo a mediação entre o que é comum e o que é singular e que, por sua vez, aponta para um descenso do sentido comum. Quando o Outro se deslocaliza, se estratifica, o que vem nesse lugar é o social funcionando como o Nome-do-pai, ou seja, tendo “predomínio de nó”⁶³.

Vínculo e imaginário

Miller localiza no último ensino de Lacan um descuido no simbólico por considerá-lo inadequado⁶⁴ para tratar o real. Assim, se volta ao que Miller denominou de uma sociologia⁶⁵ e, como tudo em Lacan, é uma sociologia a seu modo. A sociologia lacaniana é a do laço social, laço entre uns e outros, não de todos, não de qualquer um, mas de “alguns outros”. Um laço que não apaga singularidades, que leva em conta formas de gozo diversas, uma sociologia de *falasseres*.

Miller comenta também que as figuras topológicas do último ensino de Lacan promoveram o imaginário a um lugar de destaque, fazendo-o “retornar às suas origens”⁶⁶. A partir da variedade das configurações topológicas, o imaginário se mostra capaz de conjugar gozo, contingência e corpo⁶⁷ pelo deslocamento do *simbolicamente imaginário* ao *realmente imaginário*.

O gozo e o coletivo

Como pensar o gozo já que este nada tem de coletivo? Respondo: pelo corpo. Não a unidade do corpo, mas aquilo que o sujeito extrai da imagem, um pedaço de corpo que pode reverberar nos “alguns outros”⁶⁸. O coletivo não corresponde ao universal, no coletivo há um movimento para incluir o mais singular em uma comunidade desde que, para isso, se conte com “alguns outros”. O coletivo é contingente porque supõe um trabalho no qual o ideal de um *paratodos* precisa ceder para que, nesse lugar, a perda de

⁶³ LACAN, J. O seminário, livro 21: os não tolos erram/os nomes do pai. *Aula 10*, de 19 de março de 1975. Inédito.

⁶⁴ MILLER, J.-A. *Perspectivas do Seminário 23 de Lacan: o sinthoma*. Rio de Janeiro: Zahar, 2014, p. 198.

⁶⁵ MILLER, J.-A. 2014, p. 193.

⁶⁶ MILLER, J.-A. *El ultimísimo Lacan*. Buenos Aires: Paidós, 2013, p. 246.

⁶⁷ MILLER, J.-A. *El ultimísimo Lacan*. Buenos Aires: Paidós, 2013, p. 246.

⁶⁸ Bem dizer de Camila Drubscky em um encontro do Núcleo do ICP “Clínica e política do ato”.

cada um possa comparecer. A perda é a condição necessária a um coletivo, sem ela o que haveria seria o grupo.

Vou apresentar a vocês dois representantes do que poderíamos considerar um grupo identitário que desmentem a presunção de apagamento da singularidade. O primeiro é o de Helena Silvestre⁶⁹ em seu livro *Notas sobre a fome*. Ela nos fala de sua experiência no movimento de ocupação de terras e diz que nele não se trata de perseguir um universal que dê conta de todas as aspirações e necessidades individuais. Segundo ela, “essa necessidade pode vir a se realizar, mas pode apenas coletivamente”⁷⁰. Em seu relato vemos a tensão entre o individual e o coletivo, que a cada momento de sua vida aparecia de formas diferentes em sua militância, percebendo, inclusive, que seu próprio movimento ia, muitas vezes, contra a completude, como se seu desejo escapasse do ideal que ela própria tentava construir com sua militância. Chega à conclusão que nem as narrativas universais nem o projeto individualista pós-moderno servem aos mais necessitados – “nós não queremos dizer como se deve viver, nós não sabemos explicar como é certo viver”, o que estaria em um princípio universalista, em um para todos, e ela segue dizendo: “nós só queremos viver”⁷¹. Desse modo ela aposta na dissonância “como ponto de contato real entre múltiplos” e que o comum “é um desenho em mutação contínua”⁷².

O segundo caso trata de outra experiência singular de inclusão em um coletivo que também aponta para uma perda. Ela nos foi apresentada pelo poeta Tom Grito na conversa⁷³ que teve conosco na EBP-Rio. Nela, Tom valorizou sua experiência que teve no “O *slam* das minas”, um coletivo que se apresenta em lugares públicos *falando poesias* e promovendo batalhas poéticas. Apesar do coletivo ter um núcleo de base, tem como característica a itinerância, sendo assim, sua existência é contingente, ela se dá quando se encontram com o público. Tom reconhece que na diversidade de experiências desse coletivo pode incluir sua transição de gênero. Considera sua transição como um processo em curso sobre o qual não tem ideia no que vai dar. Nomeia-se como não binário, mas diz que “não controla como é lido” pelos outros. Levanta questões sobre o peso da responsabilidade em ser considerado de vanguarda e do medo que muitas vezes sente por

⁶⁹ SILVESTRE, H. *Notas sobre a fome*. São Paulo: Expressão popular, 2021.

⁷⁰ SILVESTRE, H. *Notas sobre a fome*. São Paulo: Expressão popular, 2021, p. 69.

⁷¹ SILVESTRE, H. *Notas sobre a fome*. São Paulo: Expressão popular, 2021, p. 76.

⁷² SILVESTRE, H. *Notas sobre a fome*. São Paulo: Expressão popular, 2021, p. 76.

⁷³ GRITO, T. Entrevista com Tom Grito. *Latusa*, n. 26, EBP-RJ, novembro de 2022.

representar uma transformação social. Diz que quando nega esse papel, talvez esteja se autossabotando, porém, esse é modo como tenta manter os pés no chão. Portanto, ele não se fecha em um discurso identitário nem se enrijece em um *sou isso*, parece mais estar buscando o *isso* que é.

Nos dois exemplos, vemos que o vínculo que se estabelece entre uns e outros comporta e dá lugar a uma perda que não se resolve, mas é acolhida. O que é uma análise senão um lugar de montagens e desmontagens, de exploração de novas identidades, de mobilização de arranjos rígidos?

O ouro dos movimentos sociais:

As questões relativas à identidade são preciosas para as minorias e delicadas sob o ponto de vista da psicanálise. Tendemos a entendê-la como um recurso egóico que se solidifica não permitindo acesso ao singular.

Também os movimentos sociais desconfiam das políticas identitárias por temerem que nelas se dissolvam problemas estruturais que levam à exclusão como, por exemplo, a desigualdade social como efeito do capitalismo. Por outro lado, percebem que cada grupo identitário tem suas pautas específicas que podem não fazer parte da pauta do movimento. Além disso, neles existem pessoas reais com necessidades, sonhos e desejos individuais. Os movimentos sociais também lidam com transversalidades que complexificam a aparente homogeneidade pela qual esses grupos costumam ser vistos⁷⁴.

Os tempos que correm promovem exclusões mortais, todas elas orientadas pela imagem dos corpos e o espaço que ocupam no social. Mulheres, trans, negros, indígenas, são identificados ao longe por seus corpos, suas vestimentas, suas crenças, hábitos alimentares e até por suas festas. Todas essas manifestações dizem respeito a um modo de gozar. É assim que a imagem do corpo também serve à representação, como vimos no teaser da *Pequena sereia*. A perda do Outro como referência redundou na fragilidade do significante, é a essa perda que a identidade vem responder com o corpo.

No espaço político são os corpos que representam os excluídos, daí a importância da representatividade. Mas se o corpo representa, ele não o faz sem a palavra, será por ela que os corpos se incluirão no discurso da cultura.

⁷⁴ Cf. HAIDER, A. *Armadilha da identidade: raça e classe nos dias de hoje*. São Paulo: Veneta, 2019.

A prática da psicanálise é extrair do sujeito uma verdade que escapa ao *eu sou isso*, é trabalhar com aquilo que nega a coincidência de si consigo mesmo. Ao questionar as identidades não podemos desprezar a importância da representação social e política que os grupos identitários promovem, é antes trabalhar com essa tensão, é extrair do retrato (imagem) um enredo (um dizer), da mesma forma como já fazemos com os que se autodenominam deprimidos, portadores da síndrome do pânico e outros.

Com nossa aposta no um a um, custamos a entender a força que uma identidade possa ter como representação social e política. Radicalizar essa aposta a ponto de desconsiderar a experiência do sujeito ao ser atravessado pelo discurso do Outro social traz uma contradição, pois, de certa forma, somos nós que desvalorizamos o singular achando que ele se apaga quando coletivizado. Trata-se mais de fazer um trabalho para que o singular do sujeito possa operar com o singular dos “alguns outros”.

As análises, de certa forma, se iniciam com sujeitos confinados a um significante que exclui seu ser de gozo. Nesse sentido podemos parodiar Jacques-Alain Miller e dizer que lidar com identidades já é o que fazemos hoje, resta saber dizê-lo.

A direção da análise em tempos de psiquiatrização da angústia⁷⁵

Luciano Elia⁷⁶

Antes de mais nada, queria agradecer aos colegas desta Sociedade, nomeada e particularmente à Maria Lúcia Fradinho e Katia Geluda, o convite que me foi por elas endereçado no sentido de vir aqui, no Encontro Clínico que coordenam, neste sábado, debater com os colegas daqui e outros que vieram participar de um tema que se inscreve no campo da clínica psicanalítica, e que, portanto, é muito caro a todos nós, psicanalistas, por concernir à nossa experiência cotidiana, seus impasses, seus avanços, êxitos e mesmo seus fracassos. Sabemos desde Freud que seus principais casos, as famosas cinco psicanálises que Freud tornou públicas em livros clássicos – Dora, Hans, Ratos, Lobos e Schreber – sem contar com o caso da Jovem Homossexual, que se insere perfeitamente nesta lista – foram exatamente casos em que a análise esbarrou em obstáculos importantes, e é exatamente por isso que esses casos são tão frutíferos para nós, já que os casos supostamente “bem-sucedidos”, que causariam um júbilo fácil e infantil no psicanalista, não nos servem, obviamente, para nada.

I. A angústia em Freud

O tema que escolhi para conversar com vocês diz respeito ao lugar da angústia em uma análise. Na verdade, o lugar da angústia na direção da experiência psicanalítica, articulando esta questão, que por si só, por ser crucial na clínica, já justificaria a escolha, a uma conjuntura clínica atual, que tem uma clara dimensão política, para, de modo crítico, estar à altura da convocação de Lacan: *“que antes renuncie a ela [à prática psicanalítica] aquele que não consegue encontrar no seu horizonte a subjetividade de minha época. Pois como poderia ele fazer de seu ser o eixo de tantas vidas aquele que nada saberia da dialética que o engaja com essas vidas em um movimento simbólico?”*⁷⁷. A conjuntura a que me refiro é a patologização e consequente medicalização, pela via da

⁷⁵ Comunicação feita no Encontro Clínico da Sociedade de Psicanálise da Cidade do Rio de Janeiro, no sábado 14 de setembro de 2024, na sede da Sociedade, a convite de Maria Lúcia Fradinho.

⁷⁶ Psicanalista, A.M.E. do Laço Analítico/Escola de Psicanálise, professor titular de psicanálise do Programa de Mestrado Profissional em Psicanálise e Políticas Públicas da UERJ/Zona Oeste.

⁷⁷ Lacan, J. – Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise (1953), in: *Escritos*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1998, p. 322.

psiquiatrização, da angústia. Vivemos no mundo neoliberal, no qual a indústria que mais rende no mundo é exatamente a de fármacos, dentro dela a de psicofármacos, que já superou a de armamentos, com a qual disputava, até dez anos atrás, o *podium* da rentabilidade mundial, o que se comprova pelo número de farmácias que se abrem diariamente em cada quarteirão das cidades. Não substituem apenas cinemas, teatros e livrarias: hoje elas substituem também agências bancárias...

Mas comecemos por tematizar a angústia na experiência analítica, depois articularemos a esta conjuntura atual. Começarei propondo uma pergunta: será que um psicanalista, com todo o rigor que deve acompanhar suas concepções e seus atos, poderia considerar a angústia como algo patológico, como um mal, uma *moléstia*, uma condição doentia, um estado mórbido, sinal de doença? Nem mesmo as categorias diagnósticas em psicanálise, que se dividem em três estruturas clínicas, como são chamadas no ensino lacaniano, mas que na verdade foram “isoladas” por Freud – neurose, psicose, perversão – poderiam ser consideradas a rigor como doenças, mas é preciso começar perguntando se a angústia, que não se equipara a alguma dessas estruturas, constituiria, ela própria, uma manifestação patológica. Convém, como sempre, começar com o próprio Freud, nosso farol primeiro e maior.

Em 1895, ainda nos anos em que a psicanálise estava sendo por ele gestada, Freud publica um texto que, como todos os escritos freudianos, expõe já desde seu título, do modo mais eloquente possível, o que ele vai tratar no texto. Título longo, mas cristalino: *Sobre os critérios para destacar da neurastenia uma síndrome particular intitulada neurose de angústia*⁷⁸. Nos termos do título, a angústia aparece como uma síndrome (*einen Symptomenkomplex*), portanto um quadro sintomático, como um quadro clínico – neurose de angústia. Neste momento – e vale dizer que Freud foi o criador deste quadro, que não existia na nosologia psiquiátrica – como existia a neurastenia, da qual ele justamente destaca, ainda nos termos de seu título, a dita neurose de angústia, criando-a neste ato: a angústia é a designação de uma neurose, uma síndrome particular.

Sabemos que Freud colocou o par neurastenia/neurose de angústia como as chamadas neuroses atuais, ou seja, quadros neuróticos sem recálque, sem história, sem

⁷⁸ Freud, S. Sobre os critérios para destacar da neurastenia uma síndrome particular intitulada “neurose de angústia” (1895). In: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud* doravante designada por sua sigla *ESB* neste trabalho, Rio de Janeiro: Imago Editora, 1976, Vol. III, p. 103-138.

início bifásico (infância/pós-infância), sem inconsciente, atributos que ele reservava às psiconeuroses de transferência (histeria, fobia, neurose obsessiva – sendo ele também o criador desta última, que não existia antes dele e hoje foi apropriada pelo transtornalismo do DSM como “TOC” – designação que joga fora os dedos – o termo neurose e o substitui por transtorno – mas preserva os anéis de ouro – a obsessão compulsiva, num despudorado furto epistêmico-clínico, mas este é outro assunto...). As neuroses atuais nunca foram levadas a sério por Freud como verdadeiras neuroses, edifícios construídos sobre o subsolo da fantasia perversa de todo neurótico, com vários andares, com inconsciente, defesa, recalque, transferência e resistência.

Mas o mais importante é que Freud *abandonou* essa sua invenção, a neurose de angústia, bem como seu par, a neurastenia, que só serviu de estribo para a sua invenção, e nunca mais falou sobre isso. Por quê? Porque ele entendeu que, na lógica e na dinâmica do conflito inconsciente, o sintoma neurótico, pela via do recalque, é justamente o fruto de uma operação que visa a eliminar a angústia, ele é produzido para neutralizar o afeto da angústia e, portanto, a manter o rigor lógico-científico que caracteriza Freud, não faz o menor sentido conceituar como sintoma algo contra o qual o sintoma tem justamente por função edificar-se com o fim de neutralizá-lo. Neste passo, dado logo depois da invenção da neurose de angústia, a angústia deixa de ser uma neurose para ocupar o lugar, mais decisivo na estrutura do sujeito, de *causa da neurose*.

Há, entretanto, um passo intermediário. Na primeira teoria da angústia, mais do que causa, ela será o efeito da transformação da libido, do impulso erótico, da quota de afeto (*Affektbetrag*) que acompanha as representações (*Vorstellungen*, que digo no alemão de Freud por não serem exatamente representações, muito menos “ideativas”, como traduzido na Imago, mas sim marcas simbólicas materiais e asemânticas, sem significado em si mesmas), recalçadas. Havendo recalque – sempre incidente sobre a parcela material do impulso, dito erradamente representação – a parcela afetiva, a quota de afeto, se transforma em angústia, num processo que Freud chega a comparar com o avinagramento de um bom vinho: o recalque do *signo* de desejo sexual transforma o afeto sexual que o acompanhava – o bom vinho – em vinagre: angústia⁷⁹.

⁷⁹ Idem. Três ensaios sobre a teoria da sexualidade (1905). In: *ESB, op. cit.*, Vol. VII, 1972, p. 231.

Mas na Segunda Tópica, em *Inibição, sintoma e angústia*⁸⁰, Freud reformula essa teoria, e angústia deixa de ser vinagre feito do vinho da libido recalçada para ser finalmente a causa do recalque, como anunciei antes de modo mais imediato (sem essa mediação da Primeira Tópica). A angústia passa a ser um sinal de perigo, e este sinal tem a mais radical relação com um campo que ainda não se tornou inconsciente recalçado, simbolizado, do qual retorna o sintoma. A angústia precede o sintoma, lhe é mais primordial e assume seu valor causal.

II. Angústia, sujeito e análise

Esse percurso que fiz, rapidamente, pelas reviravoltas do pensamento de Freud é importante para chegarmos à questão da clínica, que nos reúne aqui hoje. Começo por algumas perguntas: Como tratar analiticamente dos sintomas de nossos psiconeuróticos em análise sem passar pela angústia como efeito do próprio tratamento? Se esses sintomas encobrem, revestem, escondem a angústia que lhes é subjacente e que de algum modo os causou, como desmontá-los, no trabalho analítico, sob transferência, sem que esse desmonte, essa desconstrução do sintoma que é justamente o trabalho da análise (e análise quer dizer exatamente desmontagem de uma engrenagem, de um sistema integrado, despedaçamento – no sentido de separação em pedaços, em partes componentes) produza, eventualmente, o afeto da angústia? Digo *eventualmente* porque não me parece logicamente razoável, nem eticamente sustentável, que o analista vise produzir a angústia, situação em que ele não seria mais um analista, que não deve querer produzir nada em seu analisante, pois esta posição seria de sujeito e não de analista e, no caso da angústia, seria a posição de um sujeito perverso – por definição, aquele que se coloca diante de outro sujeito como se não fosse um sujeito e sim um objeto, com o mais intenso desejo de lhe causar angústia pela supressão da barra do recalque que o divide. O analista está, entretanto, advertido de que, fazendo o que lhe cabe na direção da análise, e não por pretender esse efeito específico, que o colocaria em posição de gozo, a angústia pode sobrevir, exatamente por efeito desse trabalho, já que ela está na base dos sintomas que ele tem sob o trabalho da análise.

É claro que a vida pode ter se incumbido de fazer desmoronar alguma parede de sintoma que escondia a angústia, ou de ter feito aflorar algum vazamento de angústia por

⁸⁰ Idem. *Inibição, sintoma e angústia* (1926), in: *ESB, op. cit.*, Vol. XX, 1976.

encontros inesperados com o que chamamos de real, o que não estava na programação simbólica do sujeito. Tive uma analisante, há muitos anos, mulher casada com filhos, que me procurou com muita angústia por ter topado com um gozo inesperado, o gozo sexual com outra mulher, e isso ocorreu nos anos 80, época em que essas coisas não tinham o lugar corriqueiro que felizmente elas têm hoje na cultura. Não foi a análise, como em tantos outros casos, que produziu a angústia como efeito de trabalho.

Mas é fato que analisar sem alguma incidência de angústia – não falo de crise de angústia – me parece muito, mas muito difícil, e gostaria de perguntar a vocês, para o nosso debate que se iniciará daqui a pouco, como é isso para vocês. Sem alguma dose de angústia, o sujeito não experimenta sua divisão como incômodo, ele está “inteiro”, em sossego. Como iniciar a análise? Para quê? Por quê? Se a análise não é uma prática de autoconhecimento, se o analista não é um pedagogo da alma, se ele é a mais absoluta antítese do *coach* e sequer é um terapeuta, porquanto justamente ele não toma o que se passa com os sujeitos analisantes como doenças – curáveis ou não – mas justamente como uma condição do sujeito cujo desarranjo é o móbil, o motor, a gasolina da análise, que não será curado, tanto por não ser uma moléstia quanto por não ser restaurável – não se restaura este tipo de vaso quando quebra, só se podendo transformá-lo em outra coisa, em geral até melhor do que o vaso antes de quebrar-se, temos que admitir que alguma angústia acompanha esse desarranjo, que leva alguém à análise e que sustenta a continuidade do trabalho analítico.

III. Lacan e a direção da análise

Dito isso, vamos falar sobre a direção da análise e o modo de situar a angústia no manejo do analista. Vou partir de uma frase de Lacan: *“O psicanalista seguramente dirige o tratamento. O primeiro princípio deste tratamento, aquele que soletramos para ele de saída, que ele reencontra o tempo todo em sua formação a ponto de ficar por ele impregnado, é que ele não deve de modo algum dirigir o paciente”*. Gosto dessas frases conjugadas nas quais um princípio evocado na segunda frase parece contradizer algo da primeira quando na verdade é uma implicação direta, uma decorrência lógica exigível e necessária da primeira. Não se trata apenas de fazer a distinção entre dirigir a análise como um tratamento e dirigir o analisante – duas coisas que são, evidentemente, muito diferentes entre si. Trata-se de algo bem mais radical: É *porque* o analista

indiscutivelmente dirige a análise, e esta direção deve, obviamente, assegurar os princípios que regem a análise por ele dirigida, que ele não pode dirigir o analisante, posto que dirigi-lo desobedeceria o mais fundamental princípio da análise. Eu fiz cinco análises, com cinco analistas diferentes, é claro, e posso assegurar a vocês, por experiência e não por uma consideração teórica, que os dois últimos, um semi-lacaniano (formado na IPA francesa, com fortes respingos do ensino de Lacan, ainda que na SPP) e último, francamente lacaniano, que o psicanalista lacaniano tem muito mais clareza de que deve dirigir o tratamento do que os não lacanianos, o que não evidentemente significa que não haja, entre analistas não lacanianos, os que têm essa clareza e dirigem a análise com firmeza. Quero dizer que ouvi dos outros analisas algumas intervenções que começavam com uma ressalva, um tanto obsessiva, assim: *“Não estou aqui para convencê-lo de nada, ou para movê-lo dessa decisão insensata, mas devo interpretar sua decisão como efeito de seu sintoma tal, qual, etc. etc. etc.”*. Já um lacaniano diria, em determinadas situações: *“Nem pensar em fazer tal coisa, pelo menos agora e dessa forma”*. Estaria ele dirigindo o analisante, contrariando o princípio evocado acima? Ou é a análise que perderia o rumo se o analisante efetivasse determinado ato?

No caso que nos interessa aqui: se um analisante entra em angústia um pouco mais intensa, uma crise, por exemplo, dessas que a psiquiatria atual, contrariando a lógica freudiana – e de resto toda a lógica científica, pois os critérios do DSM, desde 1982, ano da publicação do DSM III, são descritivos, a-teóricos e desprovidos de qualquer vocação causal ou etiológica, denomina de transtorno do pânico – nomenclatura que tem na palavra pânico um bom achado, porque é disso que se trata (de pânico mesmo) mas na palavra transtorno ou síndrome um termo impróprio, um des-conceito, pois exatamente não se trata de um sintoma, mas do que o causa e reaparece no processo de sua desmontagem, o que deve fazer o psicanalista? Deveria ele encaminhar o seu analisante para um psiquiatra? Mas se ele identifica claramente que esta angústia decorreu do trabalho da análise, claro, sobre os acontecimentos, os atos, os episódios da vida real e concreta do sujeito, e não simplesmente de uma desmontagem “artificial” do sintoma, que nunca ocorre sem a participação dos episódios concretos da vida real do sujeito – a análise é o único tratamento psíquico que inclui o real da vida, a intervenção da vida, e o coloca na transferência sob a forma da repetição que Freud percebeu que estava no lugar da rememoração biográfica – essa angústia não será um elemento essencial do trabalho

da análise? Não digo que, se a crise for intensa demais, se o analisante não estiver conseguindo dormir, alimentar-se ou trabalhar, o analista deve privá-lo de todo e qualquer recurso medicamentoso psiquiátrico.

Entendam que o analista precisa incluir, na direção do tratamento acima evocada, este recurso psiquiátrico. Ele vai dirigir também este recurso, o que não significa que ele dirige o psiquiatra, seu colega, que é soberano em sua clínica, evidentemente. Mas ele não pode abster-se de intervir neste ponto, crucial no trabalho analítico que ele vem conduzindo e que terá levado a este ponto – o surgimento da angústia. Ele não medicará seu analisante, ainda que tenha formação médica, que eventualmente exerça a psiquiatria e tenha CRM, pois isso teria efeitos complicados na transferência, mas nem por isso deve ficar alheio à ida ao psiquiatra: o analisante deve tomar esse apelo à medicação como um tema da análise, tratar disso com o seu analista, que participará ativamente da indicação do psiquiatra, e até mesmo da direção medicamentosa adotada.

Como mote da operação psicanalítica, do lado do psicanalista, Lacan propôs um modo particular de desejo, que ele conceitua como *desejo do psicanalista*. Lacan não hesita em afirmar que o analista opera a partir de um desejo, um desejo muito particular, que não é o desejo do sujeito nosso de cada dia, o desejo comum, regulado e determinado pela fantasia, mas um desejo fora da fantasia, um desejo sem implicação de gozo, ao qual se chega pela análise, e é por isso que toda análise produz um analisante em seu final, em analistas de ofício, como nós aqui, ou não. Ora, o parceiro da transferência, do lado do analista, é o desejo do analista, e não a contratransferência, que é transferência como qualquer outra, coisa do sujeito, inconsciente, fantasística, sintomática. O desejo do analista é também a presentificação do que pode causar a angústia, por convocar no sujeito o lugar mais íntimo de seu desejo, para além do amor de transferência, que visa sobretudo a envolver esse desejo, resistencialmente, com as embalagens do amor e suas demandas. Muito do que estou aqui propondo como modo de manejar e angústia, de tomá-la como uma das questões mais produtivas da análise, tem precisamente a ver com o desejo do psicanalista.

Tenho testemunhado muitos colegas mais jovens – e às vezes também veteranos – que se mantêm em uma posição de alheamento em relação a essa questão, como se ela não tivesse nada a ver com a análise que eles conduzem, numa posição do tipo: se meu analisante vai ao psiquiatra, isso é uma escolha dele, equivalente a ir a um barracão de

candomblé, uma academia de ginástica ou a um nutricionista vegano. O que quero destacar é que essas não são coisas equivalentes, quando a ida ao psiquiatra decorre da angústia, sobretudo (mas não apenas) quando ela é efeito da análise. É um *acting out* que precisa, como todo *acting*, ser analisado. Um contrabando na análise, um modo particular de resistência favorecido pelo mundo atual.

Na minha própria clínica ocorre isso, e eu intervenho com veemência, como faço quando algum analisante chega dizendo que vai se separar ou se casar na semana que vem, que vai mudar de emprego, de ramo de trabalho ou de cidade sem nenhuma elaboração, conceito freudiano que visa exatamente a expressar a necessária submissão das decisões a um trabalho do inconsciente em análise. Freud chega a recomendar expressamente que seus analisantes não tomem decisões desse tipo no início da análise, como todos aqui sabem. E Lacan, como sempre, freudiano, formula uma estruturação lógica do tempo em análise, a mesma que fundamenta sua proposta de que as sessões de análise não tenham duração fixada por um relógio, segundo a qual todo instante de olhar dê lugar a um tempo para compreender (elaboração) que será concluído no momento de concluir.

Em alemão, a palavra *Angst* significa medo. E angústia é, na verdade, um medo radical, intenso, sem fundamento na realidade, porque sua causa está no real que não é a realidade representada psiquicamente pelo sujeito, mas o que justamente escapa a ela, sustentando-a. A palavra ansiedade exprime algo menos radical, um espectro de graus variáveis que vão de inquietação, expectativa ansiosa de desgraça, sobressalto, até o medo intenso, o pânico, o desespero, a impossibilidade de permanecer no local em que está, enfim. Mas a angústia afeta o corpo, o plexo solar, tem relação etimológica com aperto, pelo radical *ang*, o mesmo de angina, aperto no peito. Por que a angústia acomete o peito? Freud, naquele artigo que comecei por lembrar aqui, faz uma descrição da neurose de angústia muito, mas muito parecida, com a descrição da síndrome do pânico – certa vez, dando aula na UERJ, eu fiz um xerox do texto de Freud e do DSM e coleí um no outro. A diferença é que Freud descrevia e depois aplicada uma lógica sobre o fenômeno descrito, e o DSM só descreve, ou melhor, descreve, finge ser ateuórico e não-ideológico, mas na verdade compromete-se com duas ideologias irmãs: a ideologia neurocientífica e a ideologia da psicologia comportamental. A suposta neutralidade teórica é uma falácia, como sempre.

A angústia atinge o peito porque, sem fundamento orgânico algum (não, não é necessário que haja recaptação de serotonina ou dopamina, processo que deve ser inibido por substâncias que reinserem esses neurotransmissores na fenda sináptica), enfim, sem qualquer apoio na realidade orgânica ou na própria realidade objetiva, ela coloca em risco a vida do sujeito, que não está em risco (orgânico) de vida, mas em alto risco (perigo), e experimenta muitas vezes a angústia como risco de morte iminente, sem que haja qualquer possibilidade de falecimento fisiologicamente falando. Freud demonstra a verdadeira natureza dessa “morte”, e Lacan a formaliza como iminência de dissolução imaginária, de sua unidade corporal, que não coincide com o organismo, mas é uma construção que se chama eu. Freud situou a angústia no eu, ou seja, no corpo, na imagem do corpo em que constitui o *eu*, da qual o eu é uma identificação no sentido que a psicanálise dá a este conceito, desde seu texto magistral *O eu e o isso*, principal pilar textual da Segunda Tópica, que só pôde ser escrito a partir da subversão introduzida pela pulsão de morte, em *Além do princípio de prazer*, verdadeira inauguração desta Tópica. Não existe angústia no inconsciente, não existe angústia inconsciente, porque a angústia situa-se fora do campo do recalque, em que o sintoma assegura a “paz” – paz quanto aos efeitos de angústia, pois pode produzir o mais constante e intenso sofrimento. Angústia não é sofrimento, este que o sujeito tolera por décadas em sua vida. A angústia é urgente, exige ato, e por isso é também perigosa, pode lavar a atos ou a desatinos, que são atos desatados.

Hoje existe uma predominância da psiquiatria organicista, centrada no uso generalizado de antipsicóticos como a *quetiapina*, apenas para dar um exemplo, para tratamento do que se denomina de *transtorno de ansiedade*, mas também para tratamento de depressão, insônia, fadiga crônica, inapetência ou compulsão alimentar, enfim, com o argumento de que os velhos ansiolíticos causam dependência e os novos medicamentos que associam ou conjugam antidepressivos, estabilizadores de humor, antipsicóticos em dosagem reduzida, seriam mais eficazes e de desmame mais fácil.

O psicanalista não pode consentir na psiquiatrização da angústia, estratégia medicamentosa que, sob o pretexto de eliminar o suposto sofrimento do sujeito que chegou até o ponto em que este sofrimento transformou-se em um afeto agudo de medo, pretende aliviá-lo do ônus de seu desejo inconsciente, o anestesia, quimicamente, anulando o ponto mais radical do sujeito, o ponto em que o sujeito finalmente se encontra

com o sua condição mais íntima e mais real, qual seja, sua condição mais próxima do objeto que ele é no real, condição *sine qua non* de travessia de sua fantasia, de sua mudança de posição subjetiva, de sua saída da neurose, o que se pode chamar de cura, caso não empreguemos este conceito no sentido médico de restabelecimento de um estado de equilíbrio e saúde que, do ponto de vista subjetivo, para a psicanálise, jamais existiu.

A psiquiatrização da angústia é, na verdade, uma das mais eficazes estratégias de eliminação do sujeito – desde sempre um projeto da ciência e da civilização humana, segundo o mais forte apelo da sociedade contemporânea, voluntariamente subjugada pela ciência positivista e hoje hegemônica, que adere ao ideal neoliberal que não cessa de promover o eu individual ludibriado pelo mito do empreendedorismo, só para poder espoliá-lo melhor na economia que só amplia a faixa de lucro dos ultrarricos.

Mas se o psicanalista não pode consentir nesse afã de supressão artificiosa de uma dor que precisa ser experimentada e atravessada para que o sujeito tenha lugar nesta sociedade e possa dar lugar ao seu desejo inconsciente mais íntimo, ele tampouco pode, por outro lado, manter uma postura, comum entre os analistas, de indiferença “neutra” ou distância em relação à angústia de seus analisantes, posição inadmissível num psicanalista, mas que são muito facilmente confundidas com a impessoalidade ou mesmo com a dessubjetivação da posição do analista. Na situação de angústia, o analista tem de operar com sua presença efetiva, suas mãos, sua palavra, que não é humanitária, nem doce, nem calorosa, mas é palavra forte, presença real, efetiva.

Colcha de retalhos

A presença

Maria Antônia Pereira Monteiro⁸¹

Pensando no conceito de Narcisismo, imediatamente penso na presença. Na presença de si, mediante a presença de outro. Do “um só”, ou o que ainda nem era um, que acaba, por meio de inúmeras pequenas (ou gigantes) circunstâncias, se tornando dois. Fala-se sobre esse medo primitivo, caracterizado pela experiência infantil, de temer desintegrar-se a partir da falta do outro. Não sei se esse seria um temor reservado aos primeiros estágios da vida, por vezes penso que esta sensação nos acompanha ao longo de nossa existência. Afinal, o que seríamos sem a presença do outro? Começamos como várias partes, para então se entender como um só, e no meio disso tudo vem o outro, ou seria antes disso tudo? De qualquer forma, não seria ele então, inevitavelmente, também parte de mim? Em meio a essa escrita, me recordo de uma canção de 2013, da cantora Clarice Falcão:

“Eu pensei direito
Fiz uma pesquisa
Eu li a respeito
E a gente é um só
Eu nos vi no espelho
E contei nossos dedos
Não fica vermelho
A gente é um só
Sem você, eu sumo
Eu morro de fome
Eu perco meu rumo
Eu fico menor

⁸¹ Membro associado da SPCRJ.

Eu tenho o seu gosto
Eu sou do seu jeito
E a cor do seu rosto
Eu já sei de cor
Mas se você planeja
Nos partir ao meio
Então nem pestaneja
E faça sem dó
O meu desespero
É que quando acaba
Você fica inteiro
E eu fico o pó.”⁸²

⁸² “Um só” música de Clarice Falcão.

Mosaico

Marcia Wanderley⁸³

Colo os cacos do desejo.
Crio desenhos definidos.
Cores, formas, tudo em seu lugar.

Inscribo no corpo seus limites,
mapeio suas fronteiras:
mãe, mulher, menina, filha.

Desejos complementares?
Desejos possíveis? Incompatíveis?

Escrevo poesia que o traduza,
tento todas as possibilidades.
A palavra o denuncia,
a palavra emerge.

Jamais o capturo.
Ele escapa, se esconde,
se metamorfoseia!

Inútil tentativa de apreensão...

⁸³ Membro psicanalista da SPCRJ.

Resenha

Freud no século XXI: volume I: o que é psicanálise?

IANNINI, G. *Freud no século XXI: O que é psicanálise?* Volume 1. Belo Horizonte: Autêntica Editora. 2024.

Sergio Andraus⁸⁴

Freud terá bons leitores no século XXI? Que aspectos da construção freudiana mantiveram preservada a força da interpretação psicanalítica em meio a transformações culturais tão significativas? Quanto mais a psicanálise se reafirma como um modo singular e terapêutico de escuta, mais promove a surpresa, a novidade, por participar da nomeação daquilo que vai nascendo. Essa fidelidade ao método, para fazer brotar o espontâneo inaudito, traz aquilo que, na sua surpresa, é tão visceral quanto parece alheio. A interpretação psicanalítica é desconcertante por apontar um valor que nós não esperávamos dar a uma coisa. Aquela coisa estar ali no centro de muito afeto, faz dela próxima, mas ela é distante. Em *Freud no século XXI*, Gilson Iannini percorre múltiplos aspectos da contemporaneidade, que demandam respostas renovadas do universo psicanalítico. E enfatiza, em sua proposta de leitura psicanalítica desses aspectos, a adoção de uma perspectiva êxtima. A palavra extimidade é análoga a intimidade, mas mudam-se as partículas latinas *in*, que sugere um movimento interno, para *ex*, movimento de dentro para fora. Lacan usaria esse termo para se referir a essa “alteridade” no seio do mais íntimo.

Nesta obra, o autor se declara lacaniano sobretudo por pensar com os pés. Mas seus pés pensantes pisam o solo movediço da contemporaneidade. Giannini se mostra à altura do desafio de caminhar/pensar este solo movente, oferecendo ao leitor com generosidade, que neste caso é o mesmo que clareza, o fruto maduro de sua caminhada. Uma empreitada como esta obra nasce como um devir radicalmente singular, no sentido de que ninguém mais desejou dar os mesmos passos em cada momento, ou caminhou às cegas, conforme a somatória de todas as contingências, pensáveis e impensáveis, que incidem sobre um corpo, até brotar um livro. Além de psicanalista e acadêmico de erudita formação filosófica, Iannini mostra, através das próprias cicatrizes, como também é

⁸⁴ Psiquiatra e psicanalista, mestre e doutor em Memória Social pela UNIRIO, membro associado da SPCRJ.

ciborgue. No Prólogo, ele descreve uma complexa cirurgia cardíaca a que se submeteu, em que por um tempo seu próprio sangue circulou em máquinas extracorpóreas, e os movimentos de expansão torácica, para que a respiração voltasse após a intubação, dependeram de um esforço voluntário, até o diafragma retomar sua ação ritmada. Essa experiência radical permitiria ao autor lançar nova luz às suas próprias concepções de corpo, e ao jogo das pulsões eróticas e tanáticas. A vida sustentada por aparelhos, o sangue oxigenado por máquinas também o conscientizara da nossa condição ciborgue – ainda outra vez – êxtima.

A partir deste ponto abordaremos as cinco partes do livro: a introdução e outras quatro, voltadas a aspectos atemporais da psicanálise, as temáticas do inconsciente, do corpo pulsional, do sonho e do infamiliar.

Na introdução, o autor anuncia o estabelecimento de parâmetros metodológicos e literários para ler *Freud no séc. XXI*. Iannini pensa que nós devemos ter, em nossas estantes, livros de áreas conexas ou nem tão conexas à psicanálise. A biblioteca de Freud, erudita e atualizada, revela o seu interesse por áreas como a antropologia, história das religiões, teoria social, “e muita literatura” (Iannini, 2024, p. 42). Lacan dialoga com a linguística, a etnologia, a epistemologia e outras áreas de conhecimento. Essas áreas sempre se renovam, transformando paradigmas, e assim tensionam “a racionalidade psicanalítica”. Esse tensionamento força nossos conceitos e práticas “em direção à sua extimidade”, ou seja, coloca-os à prova, deles exigindo que sobrevivam ao seu próprio reviramento, pois a perspectiva psicanalítica deve enxergar “o avesso do avesso do avesso do avesso”. Iannini pensa no programa de retorno a Freud no século XXI a partir de pelo menos dois eixos de trabalho, um epistemológico e um clínico-político. A perspectiva estritamente epistemológica deveria percorrer os novos achados da linguística, da etnologia, da teoria da ciência, e lidar com os impasses que daí vêm.

No eixo clínico-político, um novo retorno a Freud requer que se esteja à altura “dos corpos que nos falam” (Iannini, 2024, p. 54). Lembrando ainda, sobre nós mesmos, que “onde nossas defesas são mais passionais devemos olhar com mais cuidado”. Por isso devemos estar abertos a ouvir o que desafia as nossas interpretações estabelecidas, que nos confortam e justificam diante da realidade. Mesmo porque, “astúcia da história, racismos, sexismos, fascismos mudam de figurino e de lugar, e nem sempre é fácil reconhecer seus mecanismos e os dispositivos, às vezes sutis, com que operam”. Iannini

(2024, p. 59) observa que Freud é contemporâneo, na medida que, com toda ambiguidade, apontou o liame entre um “saber psicopatológico” de sua época sobre a histeria e a hipocrisia sexual, “retirou os sonhos e as fantasias sexuais infantis das brumas do absurdo e da inexistência”, liberou a palavra das regras tácitas da conversação ordinária e permitiu que aquilo que antes não se podia dizer surpreendesse o próprio falante. Assim a extimidade acompanha todo o texto de Iannini, que vê a psicanálise não apenas como testemunha, mas também transformadora da história.

A atualidade do pensamento de Freud é demonstrada nas suas ideias sobre a etiologia psíquica. Com recurso a figuras religiosas da Grécia antiga, como *daímon kai tické*, com sentido conotativo aproximado de disposição e acaso, o criador da psicanálise pensa a questão etiológica em termos mais modernos e ousados do que conforme as limitadas dicotomias habituais entre fatores “genéticos e ambientais”, “biológicos ou psíquicos” etc. Iannini adentra discussões da contemporaneidade, como as noções de espectro autista. Se aí os fatores disposicionais ou constitucionais – ou, para dizer “com os termos de hoje” (2024, p. 68), genéticos –, desempenham papel determinante, tampouco excluem “uma complexa trama de fatores acidentais que retroalimentam os constitucionais”. Nem excluem a importância de configurações históricas, familiares e sociais que “favorecem ou desfavorecem a construção de bordas para uma criança autista” (2024, p. 68). Além disso, a psicanálise sempre deverá lidar com a singularidade irreduzível, o modo como cada pessoa autista caminha entre disposição e acaso.

A relação da psicanálise com a moral é outro campo em que a vitalidade da visão psicanalítica se mostra por sua atualidade e pela extimidade. Se uma moralidade é tirada do seu pedestal, e examinada como um objeto de estudo, já se foi longe na afronta. Por outro lado, é inevitável que o universo cultural de Freud o tenha induzido à adoção de premissas hoje questionadas. Iannini (2024, p. 71) observa como, por um lado, as ideias de Freud sobre a sexualidade infantil e a disposição bissexual inerente ao humano, sobre a descontinuidade entre anatomia e posição sexual, incomodaram a moral sexual, o *establishment* científico e certos valores da família burguesa. Por outro lado, vertentes de movimentos políticos viram no pensamento freudiano “a perpetuação de uma lógica binária da sexualidade, o prolongamento do patriarcado ou a hipóstase do falologocentrismo”. Em todo caso, os efeitos do campo de prática aberto por Freud não

cessariam de se espalhar na cultura, ao ponto de não haver Judith Butler ou Achille Mbembe se não houvesse Freud.

Assim a psicanálise sobrevive a todos os anúncios da sua morte, sobrevive a bons críticos e também a críticos ignorantes e presunçosos. E como interrogar a atualidade numa perspectiva íntima, psicanalítica? Iannini (2024, p. 75) observa que aquilo que nos permite ler o mundo, o tempo, o texto, é ainda, sobretudo, sintoma.

Quais são os sintomas de nosso tempo? Quais soluções de compromisso abraçamos para continuar a gozar do mesmo jeito? O que significa, afinal de contas, ler? Uma leitura – de certa forma – diz mais sobre quem lê do que sobre quem é lido. (2024, p. 75)

Assim, é possível questionar se a psicanálise do séc. XXI precisa mesmo “gravitar em torno da significação do falo, da lógica do (não) ser/(não) ter o falo” (2024, p. 77). Para Iannini (2024, p. 76), o Édipo só faz sentido como “máquina simbólica que visa unificar um corpo perverso e polimorfo”, incapaz de se dobrar inteiramente às exigências da norma social. Pensar o inconsciente real é lembrar que uma satisfação obtida não é nunca abandonada, que o inconsciente é atemporal, e a pulsão sem objeto.

E se pretendemos descolonizar a cultura, não devemos nos afastar dos autores estrangeiros, mas sim vencer a “nossa timidez epistêmica” (2024, p. 78) e falar com a nossa língua. Quanto à questão epistemológica, alguns questionamentos à psicanálise são formulados a partir de premissas equivocadas, e até de mistificações toscas. Os psicanalistas não devem se arrogar o monopólio da discussão sobre a psicanálise, mas boas críticas requerem conhecimento sobre o objeto. Iannini esclarece que um cientista faz ciência, quem produz teorias sobre o fazer científico são epistemólogos, antropólogos etc.: “quando um cientista julga a cientificidade de um campo que ele desconhece, não emite um juízo científico, mas ideológico” (2024, p. 83).

A psicanálise é, para Iannini (2024, p. 85-93), não apenas “uma ciência do singular, mas também uma ciência singular”. O autor acrescenta a hipótese de que, se a ciência é uma condição para a psicanálise, também o é a literatura. Freud teria manejado habilidades tributárias de uma “dupla natureza”, uma “alma de cientista e de poeta”, e não atribuiria isso a preferências pessoais, mas à natureza do objeto. Basta lembrar a contribuição de escritores, como Goethe e Dostoiévski, ao pensamento de Freud. Isso retoma o desafio freudiano de fazer ciência do sofrimento subjetivo que então escapava

ao método científico. Iannini (2024, p. 96) ainda sustenta que a psicanálise opera justamente com o que foi rejeitado pela ciência.

Curiosamente, os “heróis cientistas” de Freud, como Leonardo da Vinci – que como artista da Renascença era também cientista – e Copérnico, tiveram uma atitude transgressora diante de autoridades políticas e eclesiais, da opinião douta e do senso comum.

Igualmente transgressora, no sentido de revolucionária, é a afirmação de Freud (1908/2020, p. 78) de que o fato de o padrão cultural exigir de todas as pessoas o mesmo modo de conduta sexual constitui uma evidente injustiça social. Na segunda parte do livro, “Ler o inconsciente”, o autor põe em pauta o problema estruturante entre normatividades sociais diversas e exigências pulsionais, mostrando não haver imunização possível contra os equívocos no campo do inconsciente real.

Desse modo é adotada uma definição minimalista de psicanálise, a partir de dois pilares, a livre associação e a escuta flutuante. A fala em Freud seria uma escrita, e a escuta uma leitura. E como pode a fala curar? Essa pergunta leva o autor a uma expressão de Freud, que chama as palavras de “magia empalidecida” (1890/2017, p. 19). Iannini (2024, p. 149) assim enuncia a “aposta de Freud”, desde 1895: “o que existe são corpos e palavras. E os efeitos de uns sobre os outros”. A palavra atravessaria como um corpo estranho a fronteira corpo-psiquismo, produzindo efeitos, físicos, químicos, orgânicos, como queiram.

O título da terceira parte é “O corpo pulsional freudiano”. A pulsão seria a especificidade do inconsciente propriamente freudiano. Um método de leitura para pensar nas interseções deveria tomar, como metáfora do limite, não mais a fronteira, mas o litoral. Devemos enxergar um quadro impressionista, não realista. Eu-Id-Supereu, natureza e cultura, corpo e psiquismo, separados por fronteiras “traçadas desde a perspectiva estruturalista, vão perdendo nitidez e dissolvendo-se [...]” (2024, p. 170). Assim o litoral também poderia ser pensado conceitualmente como “uma figura da indeterminação” (2024, p. 170). O estatuto da palavra no corpo é pensado a partir da circulação das pulsões entre o corpo e o Outro: “a pulsão sempre envolve não apenas o corpo e o objeto, mas também o circuito que, para conduzir de um ao outro, passa pela alteridade” (2024,p.170). Assim, entre a palavra e o corpo há uma continuidade, o limite é litoral, como o mar e a praia, que se invadem, se misturam. Isso desnaturaliza o corpo

fisiológico em prol de um corpo pulsional. Iannini (2024, p. 186) mostra como uma página do texto freudiano “A pulsão e seus destinos” (1915) contém todo um programa epistemológico, que não decorre de uma leitura do que os filósofos escreveram sobre o que a ciência deveria ser, mas sim de sua própria prática teórica e clínica. Bem como uma história do conceito de pulsão “é também uma história das crenças epistemológicas de Freud e de suas expectativas com relação à ciência” (2024, p. 191). Esse conceito seria formulado diante da impossibilidade estrutural de escapar ao estímulo corpóreo.

Pensar um real desvinculado do sentido ultrapassa toda e qualquer metodologia científica, embora possa ser algo trivial aos olhos de um poeta ou de um mitólogo. Aqueles que acusam a psicanálise de ser um mito e não uma ciência esquecem-se de que o próprio Freud foi o primeiro a declarar “a doutrina das pulsões é, por assim dizer, nossa mitologia. Pulsões são entes míticos, grandiosos em sua indeterminação” (Freud, 1933/1999, p. 101) . Vale sublinhar: pulsões são entes míticos, grandiosos porque indeterminados (2024, p. 195).

Se a pulsão nasce indeterminada para circular entre o corpo e o Outro, o que seria um corpo na psicanálise? Iannini (2024, p. 200) prefere pensá-lo a partir de seu protótipo fundamental, “o corpo perverso e polimorfo, que grita, que chora, que suga, que esperneia, que goza em toda a sua superfície e em todos os seus orifícios”. Esse não distingue ainda interior e exterior, e refrata, “como um prisma, os raios de linguagem que se precipitam nele”. Um corpo mítico e real de que só temos os restos, um corpo pulsional, “mas não sem o Outro”.

Iannini (2024, p. 214) alude à obra *Sociedade do cansaço*, de Han, que vê um cansaço generalizado como verdade da sociedade do desempenho. Nesse quadro, as palavras perderiam a magia – justamente a magia que dá à palavra o seu poder curativo. O fluxo do inconsciente, proposto pela psicanálise, faz falar aquilo que é calado pelo imperativo do desempenho. Por isso é abordada uma questão de tradução: as capacidades de amar e trabalhar são retraduzidas como duas séries paralelas, “curtir-gozar-amar” e “produzir-realizar-trabalhar”.

Na quarta parte, “Sonhos que interpretam o século”, o autor aborda o sonho, “a principal formação do inconsciente” (2024, p. 219). A interpretação dos sonhos seria a obra de referência, apesar da importante revisão de 1920, dos sonhos traumáticos, e das contribuições de Lacan, com a introdução da tríade real, simbólico e imaginário “como

registros que permitem formalizar diferentes aspectos da experiência onírica” (2024, p.219). O sonho seria uma tentativa de dar forma a um real informe. Mais do que uma realização, seria uma interpretação do desejo – uma interpretação do real do desejo que o sonho tenta decifrar. Aqui o fenômeno onírico será visto conforme perspectivas litorais e êxtimas – as últimas entendidas como a observação do infamiliar no sonho.

A partir de um acervo de mais de 1300 sonhos coletados durante a pandemia de Covid-19, o autor propõe uma leitura do nosso século a partir da experiência onírica. Assim fica demonstrada a infiltração do tecido social na intimidade do sonho. O aspecto “transindividual” do sonho mostra como o inconsciente não pode ser visto como uma instância psíquica isolada da experiência histórica e social. Um exemplo de “sonhos típicos” são aqueles em que se está nu. A coleta de sonhos na pandemia mostrou uma variação desses sonhos típicos, em que se está sem máscara. Em outro experimento, realizado a partir dos sonhos pandêmicos, uma inteligência artificial é treinada pelo autor para imitar sonhos humanos. O experimento produz simulacros que repetem a estrutura textual dos sonhos, mas, na leitura daqueles “sonhos”, o gozo é opaco.

Na quinta parte da obra, “O infamiliar na e da psicanálise”, sentidos de infamiliar são examinados, e associados à psicanálise como algo que lhe é essencial, e permitiria a nós nos situarmos diante das exigências deste século. Mesmo alguns fenômenos da realidade tecnológica atual são lidos por Iannini sob o prisma da extimidade: nos anos setenta, um roboticista japonês afirmaria que os humanos sentem certa afinidade com robôs de aparência humana até certo ponto, mas esse sentimento se transforma em medo, horror ou repulsa quando a semelhança ultrapassa um limite. A partir daí diversos aspectos das inteligências artificiais são esclarecidos, inclusive no sentido de não existir, abaixo do texto falado pela máquina, um outro texto inconsciente, que goza.

Os aspectos mais angustiantes da infamiliaridade não estariam no estrangeiro, mas na nossa intimidade mais remota, “mais, como diria Lacan, êxtima” (2024, p. 253). O infamiliar é um sentimento paradoxal, quando estranhamos o que nos é familiar, “mas também quando sentimos desconhecer o que há muito conhecemos” (2024, p. 228). Se certa indeterminação entre fantasia e realidade é uma das condições para a ocorrência do infamiliar, na contemporaneidade muitos fatores parecem concorrer para uma dissolução sempre maior de limites nítidos entre ficção e realidade: “como se, a cada dia, dispuséssemos de menos indícios de compartilharmos uma mesma e única realidade”

(2024, p. 229). Por isso Iannini sugere que possamos estar vivendo uma generalização do infamiliar.

No epílogo, Iannini (2024, p. 315) lembra que o paradoxo do conhecimento do inconsciente é que esse é justamente aquilo que resiste à apreensão conceitual, “aquilo que, ao ser apanhado, escorre entre os dedos” (2024, p. 315). Assim o estatuto do inconsciente parece muito mais orientado por uma ética ou uma política do que por uma ontologia. “O mesmo não valeria também” – pergunta o autor – “para a própria psicanálise?”. A interpretação psicanalítica, neste momento, precisa lidar com as possibilidades mais desconfortáveis, que nos derrubam de alguns pedestais.

Na obra freudiana *O homem Moisés e a religião monoteísta*, de 1939, Iannini (2024, p. 316) vê a condição errante, atópica, infamiliar da psicanálise. Conforme uma citação de Edward Said (*apud* Iannini, 2024, p. 316), “ao escavar a arqueologia da identidade judaica, Freud insistiu em que ela não teve início em si mesma, mas sim em outras identidades”. Assim a pureza da identidade era colocada em xeque, num período em que já ia em marcha um movimento de extermínio dos impuros, fosse a impureza encarnada na infamiliaridade dos judeus, fosse a de diversas outras figuras de alteridade, eleitas para encarnar a imagem do mal que impede a concretização de uma totalidade social harmônica. Desse modo, no fundo da identidade há um estrangeiro.

A fragilidade da psicanálise, a perene sensação da sua morte, da sua superação e também “ao mesmo tempo, a força de quem sabe viver de sua própria morte” (2024, p. 318) parece vir da sua extemporaneidade em relação ao tempo histórico, extimidade em relação à ciência, insubmissão ao poder instituído, “em suma, esse caráter infamiliar que constitui a própria psicanálise” (2024, p. 318). Assim, a psicanálise nasce e morre todas as vezes que alguém aceita o convite a associar livremente, e essa fala não-qualquer encontra alguém disposto a escutá-la de uma maneira não-qualquer. Se o projeto para uma psicanálise no século XXI é que seja o lugar em que os corpos silenciados possam falar em nome próprio, então ela será “uma nuvem de vagalumes no século da necropolítica” (2024, p. 320).

Se o ponto a que chegou a psicanálise em suas interpretações brasileiras nos encoraja a tomar a palavra, é caso de enaltecer Gilson Iannini por ter ousado sugerir caminhos para a leitura de *Freud no século XXI*, reunindo diversas áreas de tensão da psicanálise com a realidade contemporânea. O legado freudiano não é um manual de

instrução, mas uma postura ética e política para pensar e praticar a livre-associação e a escuta flutuante.