Sociedade Brasileira de Psicanálise do Rio de Janeiro

Trieb

volume 24
número 2
2025

Colapso

Trieb

A *Trieb*, revista semestral da Sociedade Brasileira de Psicanálise do Rio de Janeiro — SBPRJ — publica artigos inéditos que se referem ao campo teórico e clínico da psicanálise e suas articulações com outros campos do saber. Os artigos sobre clínica são, necessariamente, acompanhados por uma discussão teórica e/ou crítica. Publica, ainda, conferências, entrevistas, traduções, artigos de valor histórico e resenhas de interesse para o campo da psicanálise

Sociedade Brasileira de Psicanálise do Rio de Janeiro
Rua David Campista, 80 — Humaitá — CEP 22261-010 — Rio de Janeiro — RJ — Brasil
Tel.: (21) 2537-1333 E-mail: sbprj@sbprj.org.br / revistatrieb@sbprj.org.br
Website: sbprj.org.br

Conselho Diretor da SBPRJ
2025

Copresidentes:
Marcela Ouro Preto Santos e Maria Noel Brena Sertã

Primeira Secretária:
Isabel Pessoa

Primeira Tesoureira:
Adriana Lasalvia

Diretora do Instituto de Formação Psicanalítica:
Simone Grinapel Prais

Vice-diretora do Instituto de Formação Psicanalítica:
Margaret Waddington Binder

Secretária do Instituto de Formação Psicanalítica:
Renata Martinelli

Diretor do Conselho Profissional:
Miguel Calmon du Pin e Almeida

Secretária do Conselho Profissional:
Maria de Fátima Amin

Diretora do Conselho Científico:
Mariana Neustein

Secretária do Conselho Científico:
Gisela Gorrese

Diretora do Centro de Estudos Psicanalíticos:
Maria Fernanda Borges Rossi

Secretária do Centro de Estudos Psicanalíticos:
Haydée Pina Rodrigues

Diretora da Clínica Social:
Marina Miranda

Secretária da Clínica Social:
Monique Ribeiro de Assis

Diretora do Departamento de Difusão da Psicanálise:
Maria Lucia Moret

Secretária do Departamento de Difusão:
Patrícia Borges de Figueiredo

Diretora do Departamento de Comunidade e Cultura (DCC):
Eloá Bittencourt Nóbrega

Secretária do Departamento de Comunidade e Cultura (DCC):
Cristiane Blaha

Diretora do Departamento de Divulgação:
Eliane Marcellino

Secretária do Departamento de Divulgação:
Ana Luiza B. Fernandes

T825

Trieb / Sociedade Brasileira de Psicanálise do Rio de Janeiro — SBPRJ. Nova série, v.1, n.1 (2002).

Semestral
Publicada desde 1991 — n.10, 2001.
ISSN 1517 — 185 X

1. Psicanálise — Periódicos. I. Sociedade Brasileira de Psicanálise do Rio de Janeiro.

CDD 616.891705
04-1101

Disponível na Rede Brasileira de Bibliotecas da Área de Psicologia — ReBAP.
Periódico indexado na base Index Psi Periódicos (www.bvs-psi.org.br)

Todos os direitos reservados. A reprodução não autorizada desta publicação, por qualquer meio, seja ela total ou parcial, constitui violação da Lei nº 5.988.

Sociedade Brasileira de Psicanálise do Rio de Janeiro

Trieb

volume 24
número 2
2025

Colapso

Trieb Perversões, volume 24, nº 2, 2025

Imagem da capa
A morte dos sem-culpa [inocentes] / *The Death of the Innocents* (2001), Walter Goldfarb/ Coleção: Nader Art Museum Latin America (NAMLA), Miami, EUA.

Bordado, têmpera e *fusain* (bastões de carvão) sobre lona crua — 195 × 230 cm, a partir de *The Massacre of the Innocents*, de Cornelis van Haarlem (1591).

Editores
Lúcia Maria de Almeida Palazzo
Tiago Franco Corrêa de Paula Mussi

Colaboradores
Cidiane Vaz Melo
Claudio Frankenthal
Daniel Senos
Evelyze Louzada
Maria Inês Tornaghi Grabowsky F. Basto
Otelo Corrêa dos Santos Filho

Conselho editorial
Admar Horn Psicanalista, Membro Efetivo da Sociedade Brasileira de Psicanálise do Rio de Janeiro (SBPRJ); Membro Afiliado da Société Psychanalytique de Paris e Membro Correspondente do Institut de Psychosomatique Pierre Marty (IPSO). **Aurea Maria Lowenkron** Psicanalista, Membro Efetivo da SBPRJ; Professora Adjunta do Instituto de Psiquiatria da UFRJ (Saúde Mental da Infância e da Adolescência); Doutora em Ciências da Saúde pela UFRJ. **Miguel Calmon Du Pin e Almeida** Psicanalista, Membro Efetivo da SBPRJ; Editor Regional da Revista Brasileira de Psicanálise. **Rosine Jozef Perelberg** Psicanalista, Training Analyst of the British PsychoAnalytical Society; Doutora em Antropologia Social, London School of Economics, University of London. **Ruth Lerner Froimtchuk** Psicanalista, Membro Efetivo da SBPRJ. **Wania Maria Coelho Ferreira Cidade** Psicanalista, Membro Efetivo da SBPRJ. **Wilson Amendoeira** Psicanalista, Membro Efetivo da SBPRJ.

Editores anteriores
Fernando José Barbosa Rocha
1991 a 1993
Miguel Calmon Du Pin e Almeida
1994 a 2001
Fernando José Barbosa Rocha,
Marci Doria Passos e **Viviane Frankenthal**
2002 a 2010
Aloysio Augusto d'Abreu
2011 a 2012
Sherrine Maria Njaine
2011
Maria de Fátima Amin
2012 a 2016
Maria do Carmo Palhares
2011 a 2018
Munira Aiex Proença
2016 a 2018 e 2006 a 2017 (consultora editorial)
Bernard Miodownik
2013 a 2018
Karla Loyo
2018 a 2021
Maria Noel Brena Sertã
2018 a 2024
Maria Elisa Alvarenga
2021 a 2024
Magda Rodrigues Costa
2022 a 2024

Secretaria administrativa
Celyne Maués

Revisão
André Luiz A. Vale

Tradução
Sabira de Alencar Czermak

Projeto gráfico
Cecilia Costa e Tatiana Podlubny – Fada inflada

Diagramação
Tatiana Podlubny

SUMÁRIO

EDITORIAL
9

CARTA CONVITE
13

ARTIGOS TEMÁTICOS

O salto mortale e a ficção do Eu
Miguel Calmon du Pin e Almeida
17

Do colapso ao acontecimento traumático: o testemunho como travessia
Maria Elizabeth Mori
23

O desmoronamento: entre pulsões de vida e pulsões de morte
Bernard Golse
37

Alteridade na escuta: uma crítica à equidade neoliberal e à coerência fantasmática do discurso
Jairo Carioca de Oliveira
53

O colapso de uma hegemonia: o patrimônio cultural brasileiro em pauta
Lia Motta
71

O diamante do trauma
Maria Inês Lamy
89

A mulher em colapso: até onde vai a renúncia?
Michelle Gorin
95

"Que tudo que há no corpo se revele": o medo do colapso no casal
Fernanda Ribeiro Palermo
103

A necessidade faz o sapo pular: o dispositivo clínico do projeto Estamos Ouvindo da SBPRJ
Liana Albernaz de Melo Bastos
115

O pano branco, do colapso ao levante
Aldene Rocha
127

Mais perto do colapso...
Julio Cezar de Oliveira Braga
137

Instituições em colapso: escola, justiça e assistência social como espaços de impasse e criação
Kadichary Garcia Ivassaki
151

Estigma: entre observação e execução do preconceito, o espectro alienante
Augusta Gerchmann
167

Psicanálise, velhice e solidão
Pedro Cattapan
177

Colapso climático e colapso psicanalítico: do mal-estar ao incômodo
Bruna Bortolozzi Maia e Gabriel Inticher Binkowski
193

ENTREVISTAS

Alicia Beatriz Dorado de Lisondo
Cristiane Paracampo Blaha
Patricia Rivoire Menelli Goldfeld
211

CORRESPONDÊNCIA

Thais Klein e Érico Andrade
225

TESTEMUNHO

Massacre, luto e necropolitica

Joel Birman

237

Uma cidade sem lei

Wania Maria Coelho Ferreira Cidade

243

OUTRAS PALAVRAS

Chá revelação

André Luiz Alexandre do Vale

247

RESENHAS

Livro: Devastação (José Castello)

Samantha Nigri

261

Filme: O agente secreto (Kleber Mendonça Filho)

Susana Schild

267

MEMÓRIA

Envelhecer envelheSendo

Celmy de Alencar Araripe Quilelli Corrêa

275

INSTRUÇÕES AOS AUTORES

281

EDITORIAL

Mariano Horenstein: Harry Burden, outro dos seus personagens, falando de sua análise se referia a "essa estranha forma de intimidade". Você pode nos contar da sua própria análise, sem afetar essa intimidade?

Siri Hustvedt: É a experiência de se sentir realmente mudada. Penso e penso nisso e não deixa de me surpreender. Realmente a psicanálise muda a gente. Eu, pelo menos, mudei. Estou imensamente agradecida, apesar de ter chegado tarde a ela – comecei com cinquenta anos. O que se sente é algo parecido a ter sido libertada. Acho que alguns dos meus livros não teriam sido possíveis sem minha análise (...).

Paul Auster: Sempre tive a ideia de que vamos ao terapeuta quando a vida se torna insuportável. Quando você se sente incapaz de sair da cama pela manhã ou está deprimido. Sabe, quando você odeia sua vida, se sente suicida ou autodestrutivo, ou age de maneira que o aterroriza. Há certas situações difíceis que o ser humano enfrenta e que o obrigam a pedir ajuda. Mas com Siri eu nunca senti que ela estivesse numa situação dessas.

MARIANO HORENSTEIN, Conversa infinita: entrevistas sobre psicanálise

Para Thomas Ogden, o "Medo do colapso" (1974), ou "Fear of breakdown" em inglês, escrito no último ano de vida de Winnicott e publicado postumamente, é seu último grande trabalho. Logo nas primeiras páginas do artigo, vemos claramente que o autor de *O brincar e a realidade* acreditava ter chegado a alguma compreensão fundamentalmente nova para ele e importante para ser comunicada antes de morrer (Ogden, 2016). Assim, ele recria o sentido de palavras comuns a ponto de desestabilizar o leitor, a começar pelo nome: "Usei de propósito o termo 'colapso' porque é bastante vago e porque pode significar várias coisas" (1974, p. 104).

A maneira vaga e imprecisa pela qual Winnicott vai tateando em busca de sentido tem a ver com o fato de que ele parece usar a atividade da escrita analítica em si para elaborar com mais precisão o material clínico, ou melhor, não somente para circunscrever o tema, mas para poder pensar com mais clareza sobre algo que é absolutamente novo e intrigante para ele. Como Ogden observa, Winnicott parece não estar muito certo de como colocar isso em palavras.

Algumas questões interessantes foram levantadas a partir desse trabalho, mas que infelizmente não tiveram tempo de ser estudadas em profundidade nem puderam ser melhor descritas, como destaca Clare

Winnicott na nota que acompanha a publicação do artigo (Winnicott, 1974). Não apenas questões tais como: se o colapso é um surto psicótico, uma ruptura da psique (ou do status da unidade) ou como o colapso se instala no futuro na forma do "medo do colapso", mas também na sua concepção como campo essencialmente transicional, nas suas vertentes simbólica, clínica e social. Se por um lado o colapso pode significar desmoronamento, bem como seus avatares de destruição e ruína, ele pode, por outro lado, possibilitar de maneira criativa novas formas e configurações.

A partir dessas veredas entreabertas por Winnicott – que deslocou o eixo do conflito pulsional intrapsíquico para a relação entre o bebê e seu ambiente, estabelecendo assim o ambiente facilitador como condição de possibilidade do vir-a-ser –, propomos pensar o colapso em sentido mais amplo, ou seja, não apenas na sua dimensão clínica, mas também nos planos social, econômico e político. Na nossa clínica, assistimos a um colapso generalizado dos símbolos, da capacidade de *rêverie*, de tecer ficções e narrativas, de criar e manter vínculos, a matéria mesmo da psicanálise (Nosek, 2025). As crises humanitárias que atravessamos, bem como as crises climáticas e do meio ambiente que se aproximam, algo que certamente ocuparia a atenção de Winnicott, as quais insistimos em negar, são sintomas de quanto o colapso precisa ser urgentemente problematizado.

Assim, começamos este número com uma bela pintura do artista Walter Goldfarb, nascido no Rio de Janeiro em 1964, cidade onde vive e trabalha. Sua produção é marcada pelas telas de grandes dimensões e técnicas incomuns. A imagem da capa, "A morte dos sem-culpa" (2001), exposta atualmente no Nader Art Museum Latin America (NAMLA), em Miami, é inspirada no trabalho "The massacre of the innocents", de Cornelis van Haarlem (1591), do acervo do Museu Frans Hals. A pintura original retrata o horrível massacre de Belém, perpetrado por ordem do tirano Rei Herodes, numa tentativa de assassinar o recém-nascido Menino Jesus. Numa composição assombrosa, os soldados do exército de Herodes agarram os bebês indefesos, enquanto suas mães tentam em vão salvar seus filhos e são brutalizadas pelos homens.

A partir dessa releitura, os textos temáticos em resposta à carta-convite nos trazem desde autores que irão se debruçar sobre os primórdios da vida psíquica e do arcaico, como o psicanalista francês e professor de psiquiatria da infância e adolescência da Université Paris Cité Bernard Golse, passando por autores que irão privilegiar a clínica, mas igualmente a literatura, o cinema e a fotografia. É o caso, por exemplo, dos psicanalistas Miguel Calmon, onde o eu se constitui

como ficção precária em vez de uma essência, e Maria Inês Lamy, onde o trabalho de invenção é a resposta possível a um trauma, e também do artista multidisciplinar Aldene Rocha, que propõe a perda e o luto como gestos da criação.

Jairo Carioca reivindica uma escuta ético-política que sustente o mal-estar e o colapso como espaços de verdade e resistência, ao passo que Beth Mori discute o que pode a psicanálise diante do colapso: oferecer dispositivos de elaboração e sustentar a travessia subjetiva e coletiva em tempos de ruptura. Lia Motta chama nossa atenção para a ameaça que assombra o patrimônio cultural brasileiro. Bruna Bortolozzi Maia e Gabriel Inticher Binkowski falam do colapso climático e psicanalítico. Kadichary Ivassaki comenta sobre o colapso nas instituições, como a escola, a justiça e a assistência social. Augusta Gerchmann nos fala sobre estigma, preconceito e alienação. Pedro Cattapan nos dá notícias da clínica psicanalítica da velhice, atravessada pelo sofrimento melancólico e pelo enrijecimento dos investimentos libidinais.

Michelle Gorin comenta sobre o feminino e a renúncia. Fernanda Ribeiro Palermo se debruça sobre o colapso no casal. Liana Albernaz de Melo Bastos propõe uma revitalização da psicanálise através de inovações que estejam presentes na formação psicanalítica, possibilitando a democratização da psicanálise. Julio Cezar Braga reflete sobre o colapso a partir do espaço transicional entre a psicanálise e o direito.

Os testemunhos que compõem este número deslocam a psicanálise de uma posição de observadora distante para recolocá-la no campo do laço social. Diante da violência perpetrada pela PM do Rio de Janeiro no massacre do Complexo do Alemão e da Penha, os textos – entres eles os de Joel Birman e o de Wania Maria Coelho Ferreira Cidade – interrogam os efeitos clínicos e simbólicos de uma necropolítica que atravessa o cotidiano, produzindo trauma, desamparo e silenciamento. São escritos que exigem do leitor não apenas reflexão, mas implicação.

Nas Entrevistas, trazemos as experiências criativas das analistas Cristiane Blaha (do projeto da SBPRJ Estamos Ouvindo), Patrícia Goldfeld (Ação Emergencial Enchentes 2024, prêmio IPA 2025 na Comunidade e no Mundo: Clima) e Alicia Beatriz de Lisondo (SOS Brasil) frente aos desafios e catástrofes ambientais.

Na seção dedicada aos analistas em formação, o *enfant terrible* André Luiz A. Vale interroga uma norma silenciosa da formação psicanalítica – a exigência de dois casos oficiais, um homem e uma mulher – como sintoma de um colapso que não é apenas institucional, mas conceitual. Ao colocar em suspensão a evidência do binarismo de gênero, o autor convoca a psicanálise a sustentar o desconcerto: aquilo que, ao

ruir, abre a possibilidade de repensar a formação, a transferência e o próprio estatuto da diferença. Mais do que responder, o texto insiste em manter viva a pergunta, fazendo do colapso não um fim, mas uma condição de pensamento.

Este número traz também as resenhas da crítica de cinema Susana Schild sobre *O agente secreto*, filme de Kleber Mendonça Filho, estrelado pelo ator Wagner Moura, que faturou o prêmio de Melhor Ator no Festival de Cannes deste ano e está cotado para concorrer ao Oscar por sua atuação, e a da psicanalista Samantha Nigri sobre o comovente romance *Devastação* de José Castello.

Terminamos com uma homenagem à nossa colega Celmy Quilelli Corrêa, que contribuiu para a formação de muitos de nós, seja como analista, colega ou supervisora. Ela saberia, ainda hoje, responder ao colapso que nos cerca com a criatividade e espontaneidade de um gesto vivo – sinal inequívoco, diria Winnicott, de que o ser continua.

Boa leitura!

Tiago Mussi
Lúcia Palazzo
Editores

Referências

Winnicott, D. W. (1974). Fear of breakdown. International Review of Psychoanalysis, (1): 103-107.

Nosek, L. (2025). O método Marlow: estudos indisciplinares em psicanálise. Perspectiva.

Ogden, T. H. (2016). Fear of breakdown and the unlived life. In T. H. Ogden, *Reclaiming unlived life: experiences in psychoanalysis* (pp.47-69). Routledge.

Tiago Mussi
tiagofrancoh@gmail.com

Lúcia Palazzo
luciampalazzo@gmail.com

CARTA-CONVITE

Colapso

Usei de propósito o termo 'colapso' porque é bastante vago
e porque pode significar várias coisas.
WINNICOTT

O colapso — do latim *collapsus*, "cair junto", "desabar", "ruir" — carrega em sua raiz etimológica a ideia de queda e falência. Mas, como já indicava Winnicott (1963), também pode significar agonia, medo, ruptura, experimentação, criatividade, retomada. Em outras palavras, o colapso não é apenas o fim, uma experiência vazia, um perambular sem contato íntimo com si mesmo e com o mundo: pode ser também a condição de possibilidade de um recomeço. Neste convite à escrita, propomos pensar o colapso não apenas como ruína, mas como campo de transição — clínico, social e simbólico — onde se produzem ameaças e possibilidades, perplexidades e reinvenções.

Muitas vezes, o colapso — ou o medo dele — nos lança no território do absurdo, da perplexidade, da imobilidade psíquica. Nos planos social (com o racismo estrutural, as injustiças e violações), econômico (com a desigualdade abissal) e político (com os ataques às instituições e à democracia), a perplexidade se impõe como um colapso generalizado de vínculos, sentidos, mediações e humanidade. A violência deixa de ser exceção e se torna ato. Em meio às crises humanitárias que atravessamos – a pandemia, a violência dirigida aos povos originários, as guerras fratricidas em vários continentes, os terríveis atentados contra o povo judeu, o extermínio que hoje recai sobre o povo palestino em Gaza – colocam em questão não apenas a eficácia das estratégias políticas, mas também a consistência das mediações simbólicas tradicionais e a solidez dos laços afetivos e sociais.

Se, por um lado, o colapso aponta para a destrutividade, por outro, pode ser lido como provocação. O que exatamente está colapsando? O que se desfaz — e o que pode emergir — quando ruem os pilares de um mundo fundado sobre exclusões estruturais?

A psicanálise, nesse cenário, não é apenas espectadora. Ela também é atravessada, interpelada, desafiada. O que colapsa na tradição psicanalítica quando vozes historicamente silenciadas — negras, indígenas, trans, periféricas — passam a ocupar o centro do campo discursivo

e clínico? Que verdades incômodas emergem quando essas vozes se colocam não mais como objeto de análise, mas como sujeito de enunciação e de produção teórica? Que bordas se deslocam? Que saberes se desestabilizam? Que ameaças simbólicas e sistemas defensivos emergem do medo do colapso? Que defesas são acionadas diante do temor de perder um lugar privilegiado?

Esse convite à reinvenção, que emerge da experiência do colapso, encontra ecos não apenas na psicanálise, mas também em saberes ancestrais e cosmologias afro-diaspóricas. É nesse ponto de cruzamento entre ruptura e criação que podemos convocar Exu, divindade iorubana, senhor das encruzilhadas, mestre das passagens e da instabilidade criadora. Exu interrompe o fluxo linear, provoca tropeços, desestabiliza certezas — não para destruir, mas para tornar possível o nascimento do novo. Ele compreende que é na ruptura que habita a potência da transformação. O que parece caos, sob sua regência, pode se transfigurar em aprendizado, em abertura, em reinício.

Se para Winnicott é no acolhimento do medo do colapso que pode ser retomada a continuidade do ser, Exu ensina que é no tropeço, no desvio e na encruzilhada que se abre o caminho para o inédito. Trata-se de uma travessia que exige coragem para o mergulho, para o deslocamento, para o inusitado. Como dizia Winnicott (1963), se paciente e analista desejam, de fato, que a análise chegue ao fim, precisam estar dispostos a mergulharem juntos até o fundo do poço — até aquilo que mais se teme — para que esse material psíquico possa finalmente ser vivenciado e transformado. Talvez o desafio do nosso tempo — clínico, político e ético — seja aprender a escutar o colapso. Não como fim, mas como travessia.

Porque, mais do que respostas, ele necessita de presença, de estarmos juntos; só assim o colapso, que se anuncia em silêncio, pode tornar-se traduzível.

Os trabalhos com essa temática deverão ser submetidos à avaliação até o dia 20 de outubro de 2025, sendo recebidos exclusivamente pelo email: sbprj@sbprj.org.br. As instruções aos autores encontram-se em nosso site: www.sbprj.org.br.

Referências:

Winnicott, D.W. (1994). O temor do colapso. In D. W. Winnicott, *Explorações Psicanalíticas*. Artes Médicas. (Trabalho original publicado em 1963)

EDITORES: Tiago Mussi e Lúcia Palazzo.
EQUIPE EDITORIAL: Cidiane Vaz Melo, Claudio Frankenthal, Daniel Senos, Evelyze Louzada, Maria Inês Tornaghi Grabowsky F. Basto, Otelo Corrêa dos Santos Filho.

Artigos temáticos

ARTIGO

O salto mortale e a ficção do eu

Miguel Calmon du Pin e Almeida[1]

Resumo: O presente ensaio reflete sobre o conto "O espelho", de Guimarães Rosa, em diálogo com o texto "O estranho" (1919), de Freud, e com a formulação de Emmanuel Carneiro Leão sobre a autenticidade como ficção. Argumenta-se que o eu não constitui uma essência, mas uma ficção precária, sustentada pelo olhar do outro, pela transferência e pela cena especular. O chamado "salto mortale do eu" designa o movimento em que a imagem que garante a identidade colapsa, abrindo caminho para a reinvenção subjetiva.
Palavras-chave: Guimarães Rosa; Freud; o estranho; ficção do eu; autenticidade; psicanálise.

> "Não sei tudo o que sou: logo não sou só o que sei"
> (Ângelo Silésio, 1997)

Em "O espelho" (1962), Guimarães Rosa, escritor mineiro, narra a experiência de um sujeito que se vê às voltas com a dissolução de sua própria imagem. A cena inaugural é conhecida: ao passar diante do espelho de um banheiro público, ele se depara com o reflexo de uma figura que lhe parece de início absolutamente estranha e repulsiva. Só depois de um momento de hesitação reconhece que a imagem que julgava hedionda é a sua própria. Esse instante é vivido como trauma, não apenas porque a imagem se mostra estranha, mas porque devolve ao sujeito algo de insuportável de si mesmo. O narrador descreve, em seguida: "Desde daí, comecei a procurar-me – ao eu por detrás de mim – à tona dos espelhos, em sua lisa, funda lâmina, em seu lume frio" (p. 99).

Em "O estranho" (1919/2010b), Freud narra experiência semelhante quando, ao abrir a porta de uma cabine de trem, depara-se com a figura de um velho senhor desagradável, para logo perceber, atônito, que se tratava de sua própria imagem refletida no espelho. O instante é breve,

1 Psicanalista, membro efetivo da SBPRJ.

mas suficiente para condensar a essência do *unheimlich*: aquilo que deveria ser o mais familiar – a própria figura – surge carregado de estranheza e inquietude, devolvendo ao sujeito algo de si que não se reconhece de imediato. O espelho torna-se, assim, lugar de vacilação identitária, em que o eu se revela instável, vulnerável ao retorno do que fora recalcado.

No conto de Guimarães Rosa, a princípio, essa busca se organiza como um desvelamento em direção a uma essência oculta, "ao eu por detrás de mim", mas, à medida que a experiência avança, vai revelando surpresas e, a cada camada imaginária perdida, ao contrário do que seria esperado, algo desconcerta nosso personagem. O narrador relata esse processo em detalhes, numa espécie de arqueologia às avessas, para perder uma a uma as camadas imaginárias que davam consistência ao que ele acreditava ser.

As marcas herdadas, os traços familiares, os atributos sociais, as insígnias de cargos e funções, tudo vai sendo retirado, e o que contornava o eu vai sendo desvelado até que nada reste a sustentá-lo: "Via-me reduzido a quase nada" (Rosa, 1962, p. 99), escreve o narrador. No limite, o sujeito já não se reconhece no espelho e a experiência atinge seu ápice quando a superfície lisa já não devolve imagem alguma: "Afastei-me de tudo, suspendi-me, e vivi um tempo de suspensão, em que nada restava senão o horror de não existir" (Rosa, 1962, p. 100). O nada visto aterroriza. O espelho, que deveria garantir contorno e reconhecimento, apenas devolve o abismo de sua inexistência.

O tempo, porém, trabalha sobre o vazio. Da experiência de nada ver emerge, de súbito, um lampejo: "Houve um tempo em que nada via; via-me reduzido a quase nada. [...] Mas, depois de haver amado, um dia — no espelho — vi luzir, súbito, o rosto de um quase-menino" (Rosa, 1962, p. 100). O "quase-menino" não é reencontro nem resgate da infância perdida. É cintilação fugaz, luz que ilumina sem preencher o vazio que, por sua vez, ilumina, aparição paradoxal que se desfaz no mesmo instante em que se mostra. Guimarães Rosa lhe confere estatuto de um lampejo, uma invenção mínima, um ato de criação. Esse lampejo permite afirmar-se onde nada havia e assim sustentar um eu como alteridade que brilha e desaparece, não como substância, mas como acontecimento. Não como núcleo duro, mas como ficção.

Deixemo-nos acompanhar por Emmanuel Carneiro Leão em seu capítulo "Autenticidade e morte", do livro *A autenticidade como ficção* (1997):

> Enquanto se persistir em enfrentar os desafios da autenticidade supondo simplesmente que já se sabe o que é o

> humano do homem e já se é o que se sabe, pelo fato de o homem pertencer à humanidade, a verdadeira questão e o desafio essencial ficarão para trás, às costas de qualquer esforço de elaboração. (p. 15)

A palavra "ficção" aqui deve ser entendida em seu sentido forte. Emmanuel Carneiro Leão lembra que a autenticidade não é essência a ser descoberta, mas ficção a ser criada. O eu não é reencontro, mas invenção. Do latim *fingere*, moldar, forjar, ficção não designa falsidade, mas potência criativa: dar forma onde nada estava dado. O "quase-menino" rosiano é precisamente essa ficção mínima, lampejo de existência que não resgata origem perdida, mas cria presença na ausência.

Para concluir a experiência narrada no conto por nosso herói, Guimarães Rosa nos propõe um julgamento-problema "podendo sobrevir com a simples pergunta: — 'Você chegou a existir?'" (Rosa, 1962, p. 124). É nesse instante que Rosa nos propõe a expressão "salto mortale". Não se trata de metáfora decorativa, mas exigência de nomear o ato de lançar-se sem rede e sem garantias, uma vez que ele, o salto, não repousa sobre fundamentos que o antecedam. O narrador dá esse nome à experiência de afirmar-se no lampejo, significa dizer, nomeando o ato de desejar. O salto mortale é o modo literário de Rosa dizer a precariedade radical do eu para se constituir como tal, isto é, existir como entrega, como desejo. A cena mostra que o que nos constitui como sujeito responde sempre de forma insatisfatória ao julgamento-problema – "Você chegou a existir?" – e implica aventurar-se na cintilação precária que se oferece e se abre diante de nós.

Nesse ponto, Machado de Assis, em "Memórias póstumas de Brás Cubas" (1881/1994), no capítulo do delírio, descreve uma figura – a quimera de felicidade – com imagens de espantosa proximidade:

> Então o homem, flagelado e rebelde, corria deante da fatalidade das cousas, atrás de uma figura nebulosa e esquiva, feita de retalhos, um retalho de impalpável, outro de improvável, outro de invisível, cosidos todos a ponto precário, com a agulha da imaginação; e essa figura, — nada menos que a quimera da felicidade, — ou lhe fugia perpetuamente, ou deixava-se apanhar pela fralda, e o homem a cingia ao peito, e então ela ria, como um escárneo, e sumia-se, como uma ilusão. (p. 524)

Enquanto Rosa dá nome ao risco – salto mortale –, Machado figura a busca como perseguição inacabada, em que a quimera se oferece e

escapa. Ambos revelam, por caminhos distintos, a fragilidade constitutiva do eu, sua precariedade e, paradoxalmente, a força das imagens que o sustentam.

Nesse ponto, um rápido passeio pela teoria freudiana ilumina o ato literário em questão. Em "O eu e o isso" (1923/2011b), Freud afirma que "o eu é, antes de tudo, um eu corporal" (p. 32). Isso significa uma superfície de inscrições composta de identificações que advêm do encontro com o de dentro e o de fora, que, por sua vez, se diferenciam como de dentro e de fora através destas operações de encontro e desencontro. O eu é, em sua base, montagem instável. Em "Psicologia das massas e análise do eu" (1921/2011a), ele insiste afirmando que o eu é tecido de identificações com o objeto, sustentado pelo laço libidinal que o vincula a outros sujeitos. Não há eu em isolamento, mas sempre em relação: "o eu se constitui à custa de investigações de objeto abandonadas" (p. 62).

Esse caráter de montagem ganha mais clareza em "Introdução ao narcisismo" (1914/2010a), quando Freud admite que o "eu normal" não é dado empiricamente, mas apenas como *Hilfskonstruktion* – construção auxiliar, ficção teórica destinada a organizar a experiência clínica. Trata-se de reconhecer que não existe um eu puro a ser reencontrado, mas apenas ficções reguladoras que sustentam a vida psíquica. Por fim, em "O mal-estar na cultura" (1930/2010c), Freud desmascara a ilusão do eu soberano: "o eu não é senhor em sua própria casa" (p. 111). A identidade se revela, assim, sempre heterônoma, dependente de forças inconscientes e da alteridade que a constitui.

À luz dessas formulações, o "quase-menino" de Rosa aparece como figura literária do eu freudiano: uma criação ficcional, lampejo precário, sustentado não apenas por substância que lhe é própria, mas, e principalmente, pelo jogo de identificações. Não é substância resgatada, mas montagem que se dá no campo do interjogo do "entre". O salto mortale conduz ao reencontro de si na assunção de uma ficção que se sustenta apenas na e pela partilha.

João Guimarães Rosa, em "O espelho" (1962), expande a cena narrada por Freud em "O estranho" (1919/2010b). O narrador-personagem, ao olhar-se e ver refletida uma figura hedionda, inaugura um itinerário de despojamento radical, em que perde, uma a uma, as camadas imaginárias que sustentavam sua identidade social e familiar, até restar apenas um "quase-menino", lampejo mínimo de si mesmo. Se, em Freud, o episódio serve como exemplo pontual do inquietante, em Guimarães Rosa ele se desdobra em parábola do eu. Em ambos, o espelho é testemunha do fato de que o eu nunca se possui inteiramente, sendo sempre atravessado pela estranheza de si.

Uma importante ajuda para compreender esta dinâmica nos é dada por René Roussillon (1991) ao descrever a cena da constituição das marcas do sujeito como balé, um *pas de deux* em que o bebê experimenta a alternância de presença, ausência, espera e reencontro. Nesse balé, quatro movimentos são decisivos: imitação, antecipação, adequação das respostas do objeto e júbilo. A imitação funda a empatia primeira; a antecipação projeta e permite o gesto seguinte; a adequação materna confere previsibilidade; o júbilo, tomado de Lacan (1949), exprime o êxtase de um laço que se consuma. À luz dessa coreografia, o "quase-menino" é forma literária do *pas de deux*. Ele irrompe como cintilação que não vem do eu isolado, mas do laço, lampejo de alteridade que só existe como partilha.

Vale a advertência de Guimarães Rosa (1962): "Não se esqueça, é de fenômenos sutis que estamos tratando" (p. 119).

Tudo é tão tênue!

A psicanalista francesa Catherine Parat (1995) aprofunda este ponto ao afirmar que nenhum afeto se sustenta se não for compartilhado. O afeto é constitutivamente intersubjetivo. O que se dá no espelho não é experiência solitária. O narrador pode sustentar o lampejo apenas porque o conta, porque o transmite a um outro, a um semelhante. A cintilação se fixa porque é narrada, endereçada ao leitor, que se torna testemunha mínima da experiência. O salto mortale não é gesto puramente individual, mas é ato de transmissão. A existência como ficção só se sustenta porque é narrada e reconhecida por um outro.

Freud e Guimarães Rosa se encontram, assim, em uma mesma direção: o eu se dá como ficção que se forma no interjogo do "entre", sustentada pelo laço com o outro e pelo relato que a inscreve. O "quase-menino" aparece como lampejo dessa ficção, figura breve de um eu que só se mantém ao ser narrado sem conseguir expulsar de si o que lhe é insuportável, o estranho de si mesmo.

Ser sujeito é aceitar o risco de apoiar-se em lampejos frágeis que surgem no acaso, imprevisivelmente, indeterminadamente, e reconhecer que a ficção não é engano, mas sua condição de possibilidade. Não se trata de descobrir uma verdade última, mas de criar modos de existir a partir do que se oferece de forma tênue e quase sempre fugidia.

Abstract: *This essay reflects on Guimarães Rosa's "The Mirror" in dialogue with Freud's "The Uncanny" (1919) and Emmanuel Carneiro Leão's idea that authenticity is a fiction. It argues that the self is not an essence but a precarious fiction sustained by the gaze of the other, transference, and the specular scene. The salto mortale of the self names the movement in which the image ensuring identity collapses, opening the way for subjective reinvention.*

Keywords: *Guimarães Rosa; Freud; The Uncanny; fiction of the self; authenticity; psychoanalysis.*

Resumen: *Este ensayo reflexiona sobre « El espejo » de Guimarães Rosa en diálogo con « Lo ominoso » (1919) de Freud y con la tesis de Emmanuel Carneiro Leão de que la autenticidad es una ficción. Se sostiene que el yo no es una esencia, sino una ficción precaria, sostenida por la mirada del otro, la transferencia y la escena especular. El salto mortale del yo designa el movimiento en que la imagen que asegura la identidad se derrumba, abriendo el camino para la reinvención subjetiva.*

Palabras clave: *Guimarães Rosa; Freud; lo ominoso; ficción del yo; autenticidad; psicoanálisis.*

Referências

Assis, M. (1994). Memórias póstumas de Brás Cubas. In M. Assis, *Obra completa*. Nova Aguilar. (Original publicado em 1881).

Carneiro Leão, E. (1997). *A autenticidade como ficção*. Vozes.

Freud, S. (2010a). Introdução ao narcisismo. In S. Freud, *Obras completas* (v. 12). Companhia das Letras. (Original publicado em 1914).

Freud, S. (2010b). O estranho. In S. Freud, *Obras completas* (v. 14). Companhia das Letras. (Original publicado em 1919).

Freud, S. (2010c). O mal-estar na cultura. In S. Freud, *Obras completas* (v. 18). Companhia das Letras. (Original publicado em 1930).

Freud, S. (2011a). Psicologia das massas e análise do eu. In S. Freud, *Obras completas* (v. 15). Companhia das Letras. (Original publicado em 1921).

Freud, S. (2011b). O eu e o isso. In S. Freud, *Obras completas* (v. 16). Companhia das Letras. (Original publicado em 1923).

Lacan, J. (1949). Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je. *Revue française de psychanalyse*, 13(4), 449–455.

Parat, C. (1995). *L'affect partagé*. PUF.

Rosa, J. G. (1962). O espelho. In J. G. Rosa, *Primeiras estórias*. José Olympio.

Roussillon, R. (1991). *Le plaisir et la répétition: théorie du processus psychique*. Dunod.

Silésio, Â. (1997). *O peregrino querubínico*. Relógio d'Água.

Miguel Calmon du Pin e Almeida
mcalmon.trp@terra.com.br

ARTIGO

Do colapso ao acontecimento traumático: o testemunho como travessia

Maria Elizabeth Mori[1]

Resumo: Este artigo analisa o colapso como acontecimento traumático que desorganiza mediações simbólicas, afetivas e institucionais, mas que também convoca travessias e reinvenções possíveis. Articulando Freud, Winnicott e Ferenczi às filosofias do acontecimento de Deleuze e Derrida, examinamos como o trauma cultural se manifesta no Brasil contemporâneo, com ênfase em episódios como o massacre na Penha e no Complexo do Alemão e na persistência espectral da ditadura militar. Argumentamos que o testemunho – no cinema, na escrita e em espaços coletivos como o Observatório Psicanalítico da Febrapsi – constitui uma forma de passagem que reinscreve o inassimilável e cria novas possibilidades de sentido. Discutimos, por fim, o que pode a psicanálise diante do colapso: oferecer dispositivos de elaboração e sustentar a travessia subjetiva e coletiva em tempos de ruptura.
Palavras-chave: colapso; trauma; acontecimento; testemunho; psicanálise e cultura.

O termo "colapso", tal como Winnicott (1963/1994) o concebe, é simultaneamente simples e enigmático. Por um lado, remete à queda, falência, desmoronamento. Por outro, carrega a potência de um vazio inau-

1 Psicóloga, Mestre e Doutora em Psicologia Clínica e Cultura pela Universidade de Brasília. Psicanalista da Sociedade de Psicanálise de Brasília (SPBsb). Coordenadora da Curadoria do Observatório Psicanalítico FEBRAPSI (OP) e Apresentadora do podcast Mirante. Premiada pela Associação Internacional de Psicanálise (IPA), em 2023 e 2025, pela atuação como psicanalista no âmbito da Comunidade, na categoria Cultura. Possui, também, experiência como analista institucional, na formulação e implementação de política pública da saúde – Política Nacional de Humanização da Gestão e Atenção do SUS. Tem publicações relevantes no campo da saúde coletiva e em revistas de psicanálise.

gural, onde o impensável pode finalmente ser vivido. Esta ambiguidade é especialmente relevante no cenário contemporâneo, marcado por crises simultâneas – sanitárias, sociais, políticas, econômicas e ambientais – que configuram uma espécie de colapso generalizado das mediações e dos laços. O que vemos não é apenas a ruptura de estruturas sociais, mas a falência das garantias simbólicas que organizavam a experiência coletiva.

Como lembra a carta-convite da *Trieb* (Mussi & Palazzo, 2025), a psicanálise não é mera espectadora desses colapsos: ela própria é atravessada, convocada e desafiada por eles. Vozes historicamente silenciadas irrompem no centro da cena e deslocam as formas tradicionais de escuta e teoria. O colapso, portanto, não é apenas ruína: é acontecimento. E como acontecimento, exige travessia: a coragem de enfrentar o que falhou, o que desmoronou, o que não pôde ser vivido no seu tempo.

Este artigo parte dessa perspectiva para articular três movimentos: I. compreender o colapso em sua dimensão traumática, à luz de Freud, Ferenczi e Winnicott; II. situá-lo como acontecimento – no sentido de Deleuze e Derrida – que rompe expectativas e abre o campo para a reinvenção simbólica; III. pensar a intervenção psicanalítica na cultura brasileira contemporânea, com foco em acontecimentos sociopolíticos, culturais e institucionais e no papel do Observatório Psicanalítico (Febrapsi) como agenciamento psicanalítico ético de elaboração e testemunho.

Trauma, colapso e elaboração: Freud, Winnicott e Ferenczi

Freud concebeu o trauma psíquico como um acontecimento que rompe de forma esmagadora a barreira protetora do eu, ultrapassando a capacidade do aparelho mental de dar-lhe um sentido. Em "Além do princípio do prazer" (1920/2010a), ao estudar as brincadeiras infantis (o Fort-Da) e os sonhos de adultos neuróticos de guerra, Freud notou que os indivíduos reviviam repetidamente as situações não desejadas advindas de eventos emocionalmente dolorosos. No artigo "Repetir, recordar e elaborar" (1914/2010b), o traumático retorna na forma de compulsão à repetição, até que a elaboração (*Durcharbeitung*) permita construir uma narrativa capaz de reinscrevê-lo no simbólico. O trauma freudiano é, portanto, um acontecimento que insiste, que retorna sem cessar porque não encontrou tradução. Freud interpretou a repetição não elaborada do trauma como expressão de um "traço demoníaco"

(p. 181) ligado à pulsão de morte, que força a reviver o inassimilável numa tentativa de dominá-lo ou integrá-lo (mesmo que fracassada). Em outros termos, enquanto o trauma permanecer sem inscrição psíquica – isto é, sem tradução simbólica – ele retornará continuamente na passagem ao ato, no sintoma ou no pesadelo.

Winnicott (1963/1994) desloca o foco para um registro mais primitivo: o colapso não é excesso, mas ausência radical. Para ele, o colapso que o paciente teme não está no futuro; já aconteceu, mas em um momento em que o eu ainda não possuía recursos para percebê-lo ou simbolizá-lo. O medo do colapso é, portanto, o temor de uma experiência precoce de falha ambiental que permanece encapsulada, sem nome e sem lugar na continuidade do ser. A clínica, nessa perspectiva, visa sustentação para que o paciente possa finalmente viver o que jamais pôde ser vivido. É a travessia do impensável.

Ferenczi (1934[1933]/2011a) definiu o trauma de forma similar, como "o choque é equivalente à aniquilação do sentimento de si, da capacidade de resistir, agir e pensar com vistas à defesa do Si mesmo" (p. 125). Ele aprofunda a sua teoria do trauma, enfatizando que o choque psíquico ocorre de forma súbita, sem preparação, e pode levar a uma clivagem do eu (divisão da personalidade) como mecanismo de defesa extremo. Ferenczi (1933/2011b) acrescentou uma dimensão intersubjetiva decisiva: o trauma não é apenas falha ou excesso, mas violência relacional – desmentido, confusão de línguas, intrusão e identificação forçada com o agressor – que produz clivagem do eu e anestesia afetiva. Aprofunda o papel devastador do desmentido: quando o trauma é negado ou minimizado pelo ambiente, o eu colapsa e se cinde. O indivíduo aprende a sobreviver identificando-se com o agressor. Ao contrário de Freud, e de modo complementar a Winnicott, Ferenczi mostra que a reparação exige autenticidade, ternura e corregulação por parte do analista. O trauma precisa ser acreditado: só há cura onde há testemunho. Frente a esse núcleo inassimilável, repeti-lo (no ato ou no sintoma) é quase inevitável enquanto não houver um encontro com o trauma em alguma forma suportável – seja na fala, na escuta do outro ou em um ato simbólico de reparação. Ferenczi ilumina o impacto devastador das violências relacionais, permitindo pensar também os traumas coletivos e institucionais que atravessam uma cultura e sua elaboração coletiva.

A psicanálise surge justamente para propiciar tal encontro, operando uma tradução do colapso em experiência psíquica compartilhável. Como salienta Winnicott (1963/1994), apenas acolhendo e nominando o colapso é possível retomarmos a continuidade do ser. Essa visão abre caminho para compreendermos também os colapsos

coletivos: seria necessário algo análogo a um trabalho de elaboração em nível cultural, um espaço de testemunho e simbolização coletiva em que a sociedade possa pensar seus traumas, em vez de simplesmente repeti-los em novos ciclos de violência.

Acontecimento, repetição e o inassimilável: Deleuze e Derrida

A reflexão sobre o colapso como acontecimento traumático encontra em Gilles Deleuze e Jacques Derrida dois interlocutores para compreender aquilo que irrompe na história e no sujeito, rompendo expectativas, categorias e formas de simbolização. Ambos deslocam o acontecimento para além da mera factualidade, afastam-no da lógica causal, previsível e cronológica, aproximando-o de uma experiência que excede o sentido disponível (Mori, 2025).

Para Deleuze (1969/1974), o acontecimento não coincide com o fato. Assim, é essencial distinguir o evento factual – aquilo que ocorre num tempo e lugar específicos, localizável e empírico – do acontecimento virtual – zona de potência, sentido e um campo de forças que não coincide com o fato e jamais se esgota nele. O acontecimento não é o fato em si, mas o sentido que se desprende dele, aquilo que flui no plano incorporal dos estoicos: impessoal, imaterial, intensivo. O virtual, para Deleuze, é real, embora não atual: é uma reserva de significações que pode atualizar-se de modos diversos, nunca idênticos a si mesmos.

Assim, uma revolução histórica é um evento factual; já o acontecimento "Revolução" é virtual, excede qualquer episódio particular e permanece como campo de forças disponível para atualizações futuras (Deleuze, 2011/2020). O acontecimento retorna, mas sempre diferindo: cada repetição atualiza algo novo. É a própria lógica do trauma: o que retorna nunca é idêntico, mas insiste até encontrar inscrição. Essa concepção oferece fértil aproximação com a psicanálise.

Assim como Freud compreende o trauma não como o fato bruto, mas como aquilo que não pôde ser representado, Deleuze concebe o acontecimento como aquilo que irrompe no sujeito sem ser plenamente assimilado. A diferença, no entanto, é que Deleuze recusa a narrativa de retorno ao mesmo: para ele, toda repetição é repetição da diferença. Mesmo quando um acontecimento retorna – seja na vida psíquica ou na história – ele volta transformado, produzindo sempre um novo sentido.

Essa noção é particularmente fecunda para pensar o colapso cultural: ainda que os episódios traumáticos pareçam se repetir (golpes,

massacres, autoritarismos), o acontecimento que eles atualizam não é o mesmo; é sempre a emergência de diferenças não elaboradas, potenciais não inscritos, traços que insistem em aparecer à espera de outra narrativa.

Jacques Derrida, em 2004, dialogando com as catástrofes do século XXI, desloca o debate para o campo da impossibilidade de captura, da apreensão plena. Em sua entrevista com Giovanna Borradori, sobre o 11 de setembro, o filósofo pergunta o que realmente faz de um evento um "acontecimento maior". Sua resposta é paradoxal: um acontecimento é aquilo que acontece pela primeira vez, aquilo para o qual ainda não temos nome, e que, por isso mesmo, nos deixa sem linguagem.

O verdadeiro acontecimento é aquilo que rompe o horizonte de expectativas – aquilo que não pode ser previsto, tampouco plenamente simbolizado no momento em que ocorre. E, por isso mesmo, deixa um traço inesquecível, embora indeterminado. Derrida insiste que, quando nomeamos eventos históricos com números (o "8 de janeiro", por exemplo), essa própria nomeação revela a nossa impotência: o nome curto marca justamente o inqualificável, aquilo que escapa à linguagem.

Ao mesmo tempo, Derrida (2004) argumenta que muitos acontecimentos tidos como "inesperados" estavam, de alguma forma, pré-programados nos discursos e fantasias de uma época. O acontecimento, assim, não é o fato bruto, mas o abalo simbólico que ele produz – o modo como reconfigura as categorias que utilizamos para compreender o mundo.

Sua leitura temporal é inseparável do conceito freudiano de *Nachträglichkeit*: um acontecimento só se torna plenamente acontecimento *a posteriori*, na medida em que é reinterpretado, reinscrito, relido. Um evento traumático nunca é vivido por inteiro na hora em que ocorre; ele retorna, espectral, exigindo novas elaborações. Derrida (1995/2001) chama essa temporalidade de espectral: o acontecimento é sempre um "vir-a-ser", uma presença ausente que nos visita. O trauma também é um acontecimento que não se dá de uma vez, mas que retorna para ser elaborado. No entanto, o autor desloca o eixo do individual para o estrutural: o que retorna não é apenas o trauma do sujeito, mas aquilo que a linguagem, o arquivo, a memória coletiva não puderam integrar.

Em ambos, Deleuze e Derrida, o acontecimento é aquilo que não cabe no presente, aquilo que não se deixa apreender e que, por isso mesmo, abre brechas no sentido. Deleuze enfatiza sua potência criadora; Derrida, sua dimensão de alteridade irredutível. Para Derrida, sempre há algo no acontecimento que escapa: uma abertura radical, um resto que não pode ser domesticado pela narrativa. O acontecimento é

o ponto em que a linguagem confessa sua impotência. Esse excesso não é fracasso: é justamente o que permite reconfigurar as estruturas simbólicas. Derrida diria que há algo de indecidível e espectral no coração de certos eventos: uma parte deles nunca se apresenta totalmente, mas insiste como resto ou fantasma como acontece com os eventos históricos mal elaborados que continuam a nos assombrar.

Assim, para Derrida (1995/2001), os acontecimentos traumáticos retornam como espectros: figuras não sepultadas, memórias não elaboradas, restos que insistem porque não foram simbolizados. É a lógica do trauma cultural e político. Ele se refere ao "retorno dos espectros" do passado – ideias ou figuras aparentemente mortas que reaparecem justamente porque não houve luto ou elaboração suficiente.

Aproximar Deleuze e Derrida nessa análise nos permite conceber o colapso histórico-cultural como acontecimento traumático repetitivo: algo que rompe a ordem simbólica (Derrida) e se reitera diferindo (Deleuze) até que surja uma invenção capaz de deslocar sua lógica. Em termos psicanalíticos, diríamos que a repetição escravizada ao mesmo (compulsão mortífera) precisa ceder lugar a uma elaboração que produza diferença (ligada à pulsão de vida e à simbolização criativa). O novo só nasce quando a diferença oculta na repetição é reconhecida – quando o impossível ganha inscrição simbólica, transformando a economia psíquica e social.

Colapso na cultura brasileira: do massacre à memória

A realidade brasileira recente fornece exemplos contundentes de colapsos que conjugam trauma e repetição histórica. Podemos pensar, por exemplo, nas ditaduras, nos genocídios ou na escravidão como espectros na psique coletiva: quando uma sociedade se furta a confrontar verdadeiramente esses traumas, eles tendem a retornar de formas distorcidas, porém insistentes, nos sintomas sociais contemporâneos. No contexto brasileiro, isso é dolorosamente evidente. As fantasias de onipotência e impunidade do Estado colonial-escravista se perpetuam como trauma não trabalhado na memória nacional, engendrando novas cenas de violência institucional. Sem um trabalho de memória, os fantasmas do passado continuam em circulação, como os nomes de torturadores que viram nomes de ruas no Brasil. Assim, o acontecimento traumático histórico – nunca totalmente digerido – retorna, difuso, mas potente, condicionando o presente.

Um episódio em particular – referido por observadores como um "massacre simbólico" – ilustra a falência de mediações sociais e institucionais em nosso tempo: trata-se da megaoperação policial ocorrida recentemente nas favelas da Penha e do Complexo do Alemão, no Rio de Janeiro. O impacto desse acontecimento vai muito além dos números frios. A cena de corpos retirados da comunidade, sob o olhar atônito e indignado dos moradores, representou um colapso do pacto civilizatório: o Estado, que deveria funcionar como mediador da lei e protetor da vida, aparece ali como agente de uma violência sem limite, aniquilando a confiança coletiva e expondo a população à desassistência absoluta. Vimos a dor coletiva dos moradores expressando a ruptura dos vínculos sociais e a falência da proteção estatal, configurando um verdadeiro colapso institucional.

Temos, portanto, um caso paradigmático de trauma cultural: uma comunidade inteira experimenta a falta de socorro diante de um agressor supostamente legítimo (as forças de segurança) – situação que ecoa em escala local aquilo que Freud descreveu para o indivíduo traumatizado e que Ferenczi chamou de identificação com o agressor forçada pela violência extrema. Nesse campo de concentração a céu aberto, que se instaura durante a operação, as mediações simbólicas tradicionais colapsam: as leis, os direitos, a ética profissional das autoridades, tudo isso falha simultaneamente. O resultado é a perplexidade e o medo difusos, marcas de um trauma que tende a se perpetuar como ciclo de revanchismo e luto não elaborado.

Chamar esse massacre de "simbólico" não é minimizar sua materialidade brutal, mas ressaltar que ele simboliza o esgotamento (ou *breakdown*) de estruturas fundamentais: a segurança pública enquanto garantia básica, a justiça enquanto promessa de mediação imparcial, e a própria ideia de humanidade compartilhada entre centro e periferia. A Constituição Brasileira não permite a execução sumária, nem mesmo a pena de morte. A megaoperação pode ter violado os direitos humanos ao não possibilitar que os indivíduos mortos fossem julgados com direito de defesa.

Em termos psicanalíticos e derridianos, é possível ver nessa crueldade expositiva (corpos deixados nas ruas, moradores coagidos ao silêncio) uma estratégia de aniquilação simbólica: o objetivo tácito não é só eliminar suspeitos, mas destruir o laço social da comunidade, instaurando o não sentido (absurdo) e a não mediação (barbárie) como norma. É a lógica do "colapso como política", frequentemente associada ao "necropoder" em territórios de desigualdade social e racial. Trata-se de um conceito desenvolvido pelo filósofo camaronês Achille Mbembe

(2018) ao se referir ao poder político e social sobre quem deve viver e quem deve morrer: governa-se pelo colapso deliberado das proteções e pelo gerenciamento cínico do abandono.

Entretanto, se olharmos esse acontecimento à luz da repetição histórica, ele se revela também como sintoma de traumas anteriores. O padrão de operações policiais letais em comunidades não é novo – remonta aos "esquadrões da morte" da ditadura, às chacinas do período de transição democrática e à contínua guerra não declarada contra os pobres e negros no país. O que aconteceu na Penha/Alemão repete, com intensidade ampliada, uma série de eventos como a Chacina de Vigário Geral (1993), do Carandiru (1992), de Jacarezinho (2021), dentre tantas outras. Cada uma dessas chacinas foi um colapso no tecido social, jamais totalmente reparado: investigações inconclusas, impunidade dos perpetradores, discursos oficiais de negação ("efeito colateral", "auto de resistência") – tudo isso impediu a elaboração coletiva necessária. Assim, onde não há justiça e reparação, vemos a compulsão à repetição. O massacre da Penha/Alemão pode ser lido como a retomada fantasmática desses eventos não elaborados: a violência estatal retorna mais cruel, mas carregando consigo a mesma estrutura de um passado que não passa. A sociedade, em grande medida, reage ora com choque, ora com apatia, sinal de um trauma coletivo não simbolizado que resulta, por defesa, em dessensibilização e desamparo aprendido.

A própria ideia de colapso como travessia, contudo, nos instiga a buscar sentidos emergentes mesmo nesse panorama. Onde estaria a possibilidade de reinvenção? Se retomarmos a imagem de Winnicott, seria preciso "acolher o medo" e descer ao fundo desse poço traumático para então ressurgir. Na prática cultural brasileira, há esforços nesse sentido sob a forma de testemunhos e atos de memória que insistem em nomear o trauma e reivindicar transformação.

Cinemas do testemunho: memória, colapso e reinvenção

O filme "Ainda estou aqui" (dirigido por Walter Salles, 2024) reconstitui a história verídica de Eunice Paiva, esposa do deputado Rubens Paiva, desaparecido pela ditadura militar em 1971. O filme, baseado no livro de memórias de seu filho Marcelo Rubens Paiva configura-se como uma poderosa obra-testemunho, fazendo ressoar ecos do passado ditatorial no presente e mostrando o longo percurso de luta por

verdade e reparação empreendido por Eunice e sua família. "A tática do desaparecimento é a mais cruel; eles somem com uma pessoa e trazem sofrimento sem fim para todos que a amam" (Salles, 2024). O desaparecimento evidencia o núcleo traumático inassimilável: a ausência do corpo, a falta de um desfecho, produz um sofrimento interminável – o luto impossibilitado, que mantém a ferida aberta por gerações. Trata-se da descrição exata de um colapso nas mediações simbólicas: sem corpo, sem rito fúnebre, sem justiça, a família fica suspensa num tempo psíquico congelado, repetindo perguntas sem resposta.

Ainda assim, o título "Ainda estou aqui" aponta para a dimensão de resistência e travessia. "Estou aqui" é a afirmação testemunhal de quem sobrevive e se recusa a silenciar. O filme, ao dar voz à memória de Eunice Paiva, torna-se ele próprio uma inscrição simbólica do colapso histórico: é a narrativa que estava faltando, o nome aos bois, a restauração do sujeito (a mãe, a família, os desaparecidos) no lugar de enunciação, um ato de resistência, e sua existência reitera que a memória não pode ser editada, e que o esquecimento nunca pode ser escolha de um país que pretende ser democrático. Aqui vemos a travessia do colapso em ato: da ausência de sentido para um novo sentido compartilhado, do silêncio imposto para a palavra que denuncia e repara (ainda que simbolicamente). O testemunho de Eunice cumpre uma função psíquica e política similar à da elaboração freudiana: ele reencontra o passado doloroso dentro de uma estrutura narrativa e afetiva atual, permitindo algum grau de ligação (*bindung*) do trauma e apontando para a responsabilização necessária. Não por acaso, o sucesso internacional do filme e o debate que ele suscitou ocorrem num momento em que o Brasil tenta, mais uma vez, lidar com o legado autoritário – por exemplo, reativando comissões de verdade, anulando anistias indevidas e enfrentando discursos revisionistas. O ato de lembrar e testemunhar – seja no cinema, na literatura ou nas ruas – é parte fundamental da reinvenção pós-colapso.

Ao lado de "Ainda estou aqui", o recém-lançado filme "O agente secreto" (dir. Kleber Mendonça Filho, 2025) oferece outro modo de operar simbolicamente o trauma histórico brasileiro. Ambientado em 1977, no auge da ditadura militar, o filme constrói uma narrativa ficcional que funciona como cena de verdade para aquilo que permanece recalcado na história oficial. Kleber Mendonça Filho, conhecido por tensionar fronteiras entre ficção, política e memória, cria no filme um espaço onde a violência institucional, a perseguição política e o clima paranoico da época tornam-se novamente visíveis – não como reconstituição documental, mas como acontecimento estético capaz de rea-

tivar a sensibilidade histórica do espectador. Assim, a ficção cumpre aqui uma função semelhante ao testemunho: reinscreve, no imaginário coletivo contemporâneo, a atmosfera de vigilância, medo e ruptura dos laços sociais que marcaram aquele período, abrindo uma via sensível para a elaboração de traumas culturais que permaneciam, até então, à margem da narrativa pública.

Se "O agente secreto" não pretende testemunhar fatos específicos, ele testemunha algo talvez mais profundo: o clima afetivo, o não-dito, o horizonte de ameaça que estruturou a vida psíquica e social durante o regime autoritário. Nesse sentido, sua força está na capacidade de produzir o que Winnicott chamaria de "ambiente transicional" para a cultura – um espaço suficientemente seguro para que o impensável possa enfim ser sentido. Tal como Ferenczi mostrou, uma sociedade traumatizada precisa primeiro acreditar no trauma para poder elaborá-lo. A ficção do filme opera esse movimento ao recriar, pela arte, aquilo que o discurso oficial tentou desmentir por décadas. Em chave derridiana, podemos dizer que o filme convoca os "espectros" da ditadura, dando forma ao que insiste no retorno porque nunca foi simbolizado. E, na perspectiva deleuziana, ele atualiza o acontecimento virtual da violência de Estado – não repetindo o mesmo, mas produzindo diferença, abrindo fissuras para novas leituras e novas sensibilidades políticas. A travessia que o filme propõe não é a da confissão literal, mas a da reparação simbólica: ao permitir que os afetos congelados de uma época traumática circulem novamente, desloca o espectador da posição de anestesia para a de testemunha ética, condição indispensável para que o país atravesse o próprio colapso.

Psicanálise como resposta: do consultório à polis

Diante de colapsos sociais e simbólicos dessa magnitude, qual pode ser o papel da psicanálise? Freud, em 1920, indagava se a cultura seria capaz de sublimar as tendências destrutivas humanas ou se sucumbiríamos à compulsão de repetição em escala civilizacional. Hoje, a pergunta ressoa urgente. A psicanálise, com sua experiência de escuta do traumático, tem muito a contribuir, mas para isso precisa também ampliar seu escopo de ação, sair do isolamento do consultório e dialogar com o campo social e político. A psicanálise, em sua ética originária, não serve a nenhuma ortodoxia ou poder; ela desmonta ilusões narcísicas e confronta-nos com a verdade do inconsciente, mesmo (ou sobretudo) quando essa verdade é incômoda para o *status quo*.

No Brasil, um exemplo marcante dessa atuação ampliada é o Observatório Psicanalítico Febrapsi, o OP. Criado como um agenciamento coletivo para psicanalistas refletirem – e se posicionarem – sobre acontecimentos sociopolíticos, culturais e institucionais em tempo real, o Observatório publicou ao longo dos últimos anos inúmeros ensaios e editoriais analisando eventos, sob a lente psicanalítica. Pode-se dizer que o Observatório constitui um acontecimento clínico-político dentro da tradição psicanalítica brasileira: um espaço coletivo de elaboração (*durcharbeiten*) dos traumas sociais compartilhados. Ali, conceitos do repertório psicanalítico são mobilizados para entender os fenômenos que nos atravessam. O simples fato de psicanalistas tomarem a palavra em esfera pública para nomear trauma social, luto coletivo, desamparo institucional, violência de Estado etc., vem representando um movimento de tradução do colapso em linguagem, condição prévia para qualquer reparação.

Mais do que análise teórica, no Observatório Psicanalítico psicanalistas estão tomando uma posição ética implicada e engajada: recusam a banalização do mal, reafirmam os valores de alteridade, empatia e reconhecimento da realidade psíquica do outro. Em outras palavras, exercem uma função testemunhal e estruturante, quase como "analista da cultura", que devolve à sociedade alguma coerência narrativa diante do absurdo que vivemos. Essa é uma forma de reinvenção simbólica frente ao colapso: onde há ruptura de sentido, eles tentam tecer novas ligações, ainda que tênues, entre os sujeitos e sua experiência coletiva.

Outra frente importante dessa resposta psicanalítica ao colapso tem sido o Mirante, o podcast do OP, no qual psicanalistas conversam com profissionais de outros campos do saber sobre os acontecimentos contemporâneos que pedem abertura para o diálogo a fim de ampliarmos sua compreensão. Como uma clínica ampliada, crescem os projetos que levam atendimento e escuta qualificada a populações em situação de vulnerabilidade extrema – justamente aquelas mais atingidas pelos colapsos sociais.

Assim como o Observatório Psicanalítico e o Mirante, foram também premiados pela Associação Psicanalítica Internacional (IPA) – que tem estimulado o trabalho de psicanalistas junto à Comunidade e Cultura – projetos desenvolvidos por colegas brasileiros. Projetos que resgatam o sentido do "clínico" em psicanálise como *kliniké*, palavra de origem grega que significa uma prática de inclinar-se à beira do leito: um espaço para deitar as dores, sonhar, falar, e assim transformar gradualmente a experiência de quem vive em estado de trauma contínuo.

Cito alguns, dentre os publicados pelo Observatório Psicanalítico: I. O projeto Mentes da Maré, desenvolvido pela Sociedade Psicanalítica do Rio de Janeiro (SPRJ), que oferece atendimento psicanalítico gratuito a moradores do Complexo da Maré (um dos maiores conjuntos de favelas do Rio). Relatos do projeto indicam resultados significativos: "observamos a diminuição de suicídios, aumento da autoestima, melhora na tomada de decisões, mudanças de moradia para locais mais seguros e retomada da vida profissional" (Mello, 2025), tudo isso em meio a um ambiente crônico de violência e violações; II. "O Programa Concavidades propõe ações voltadas a conhecer, compreender e mitigar os efeitos dos preconceitos na formação e na prática profissional dos psicanalistas" (Silva, Mansione & Tewel, 2025) a partir de uma rede de psicanalistas de diferentes associações latino-americanas que centraram suas ações nos direitos humanos, na interdisciplinaridade e na pluriculturalidade; III. O desastre climático que atingiu o estado do Rio Grande do Sul, em 2024, levou à criação de projeto alicerçado no modelo Escuta da Escuta, de Faimberg, de "atendimento gratuito, presencial nos abrigos e online, dos afetados e dos profissionais que atuavam no resgate das vítimas" (Goldfeld & Hartman, 2025).

Em termos institucionais, a psicanálise brasileira tem se posicionado politicamente de maneira cada vez mais clara. Diversas sociedades, além da Febrapsi, têm publicado manifestos, cartas abertas e notas públicas, além de organizarem debates sobre autoritarismo, racismo estrutural, violência de gênero etc., reconhecendo que o que não é elaborado retorna sob forma de ato – seja na clínica individual ou no corpo social. É o reconhecimento de que o próprio campo psicanalítico precisa se reinventar. Essa reinvenção implica repensar teorias à luz de outras epistemologias e, sobretudo, abrir espaços institucionais para a diferença. O Observatório Psicanalítico, o Mirante e as clínicas sociais são parte desse processo de arejamento e transversalidade.

Concluindo, é na ruptura que habita a potência do novo. A travessia do colapso exige, portanto, não a negação defensiva, mas a coragem de escutar o que ele tem a dizer. Escutar o colapso implica reconhecer a nossa parcela nele (nossas cegueiras, nossas recusas), implica fazer luto pelo que se foi e aceitar a castração das onipotências fálicas (sociais ou subjetivas). Essa é a condição para que algo diferente possa nascer. No nível macro, passa por processos de memória, justiça transicional, educação e reforma das estruturas opressivas. No nível micro, passa pela análise, pela palavra, pelo cuidado nas relações cotidianas. Em todos os níveis, trata-se de traduzir o silêncio em discurso, o horror em compreensão, a agressão em pensamento.

A psicanálise, fiel à sua herança, tem um papel crucial nesse movimento civilizatório: como estamos vendo, existe um movimento em nossas sociedades psicanalíticas de oferta de âncoras em tempos caóticos (parafraseando o tema do recente congresso da IPA), mas não para manter as coisas como estão – e sim para nos ajudar a navegar através da tormenta, rumo a configurações mais humanas. Se "talvez o desafio do nosso tempo seja aprender a escutar o colapso, não como fim, mas como travessia" (Mussi & Palazzo, 2025), então que estejamos à altura dele: ainda estamos aqui, prontos para testemunhar e reinventar.

From collapse to traumatic event: testimony as passage
Abstract: *This article examines collapse as a traumatic event that disrupts symbolic, affective, and institutional mediations, while also opening pathways for passage and reinvention. Drawing on Freud, Winnicott, and Ferenczi, alongside the philosophies of the event in Deleuze and Derrida, we explore how cultural trauma manifests in contemporary Brazil, focusing on episodes such as the massacre in Penha and the Complexo do Alemão and the spectral persistence of the military dictatorship. We argue that testimony—whether through cinema, writing, or collective spaces such as the Psychoanalytic Observatory of Febrapsi—functions as a passage that reinscribes the unassimilable and generates new symbolic possibilities. Finally, we discuss what psychoanalysis can do in the face of collapse: provide frameworks for elaboration and sustain both subjective and collective crossings in times of rupture.*
Keywords: *collapse; trauma; event; testimony; psychoanalysis and culture.*

Del colapso al acontecimiento traumático: El testimonio como travesía
Resumen: *Este artículo examina el colapso como un acontecimiento traumático que desorganiza las mediaciones simbólicas, afectivas e institucionales, pero que también convoca travesías y posibilidades de reinvención. Articulando a Freud, Winnicott y Ferenczi con las filosofías del acontecimiento de Deleuze y Derrida, analizamos cómo se expresa el trauma cultural en el Brasil contemporáneo, con énfasis en episodios como la masacre en la Penha y en el Complexo do Alemão y la persistencia espectral de la dictadura militar. Sostenemos que el testimonio —en el cine, en la escritura y en espacios colectivos como el Observatorio Psicoanalítico de la Febrapsi— constituye una forma de travesía que reinscribe lo inasimilable y abre nuevas posibilidades de sentido. Finalmente, discutimos qué puede el psicoanálisis frente al colapso: ofrecer dispositivos de elaboración y sostener la travesía subjetiva y colectiva en tiempos de ruptura.*
Palabras clave: *colapso; trauma; acontecimiento; testimonio; psicoanálisis y cultura.*

Referências

Deleuze, G. (1974). *A lógica do sentido* (L. R. S. Fortes, Trad.). Perspectiva. (Original publicado em 1969).

Deleuze, G. (2020). *Diferença e Repetição*. (L. Orlandi, R. Machado, Trad.). Paz e Terra. (Original publicado em 2011).

Derrida, J. (2001). *O mal de arquivo: Uma impressão freudiana* (Cláudia de Moraes Rego, Trad.). Relume Dumará. (Original publicado em 1995).

Derrida, J. (2004). Auto-imunidade: Suicídios reais e simbólicos: Um diálogo com Jacques Derrida. In G. Borradori (Ed.), *Filosofia em tempos de terror: Diálogos com Habermas e Derrida* (R. Muggiati, Trad., pp. 95-147). Zahar.

Ferenczi, S. (2011a). Reflexões sobre o trauma. In S. Ferenczi, *Psicanálise IV. Obras completas* (pp. 125-135). Martins Fontes. (Conferência original de 1933, publicado postumamente em 1934).

Ferenczi, S. (2011b). Confusão de língua entre os adultos e a criança. In S. Ferenczi, *Psicanálise IV. Obras completas* (pp. 111-121). Martins Fontes. (Original publicado em 1933).

Freud, S. (2010a). Além do princípio do prazer. In S. Freud, *Obras completas* (Vol. 14, pp. 161-239). Companhia das Letras. (Original publicado em 1920).

Freud, S. (2010b). Recordar, repetir e elaborar. In S. Freud, *Obras completas* (Vol. 10, pp. 193-209). Companhia das Letras. (Original publicado em 1914).

Goldfeld, P. R. M. & Hartmann, V. E. (2025, 27 de agosto). Levando a Psicanálise à comunidade em situação de catástrofe ambiental - Projeto SBPdePA de Ação Emergencial na Enchente de 2024 no RGS – Primeiro Prêmio IPA na Comunidade e no Mundo - Clima 2024/2025. *Observatório Psicanalítico Febrapsi*, 608. https://febrapsi.org/publicacoes/observatorio/observatorio-psicanalitico-op-608-2025/

Mbembe, A. (2018). *Necropolítica*. N-1 edições.

Mello, M. E. de R. B. (2025, 15 de agosto). Levando o atendimento psicanalítico às favelas do Brasil, Projeto Mentes da Maré - Prêmio IPA na Comunidade--Saúde 2024/2025. *Observatório Psicanalítico Febrapsi*, 603. https://febrapsi.org/publicacoes/observatorio/observatorio-psicanalitico--op-604-2025/

Mendonça Filho, K. (Diretor). (2025). *O agente secreto* [Filme]. Brasil: CinemaScópio / Vitrine Filmes.

Mori, M. E. (2025). *O agenciamento Observatório Psicanalítico Febrapsi: Um acontecimento na psicanálise brasileira*. Tese de doutorado, Universidade de Brasília (UnB).

Mussi, T. & Palazzo, L. (2025). Carta-convite: Colapso. *Trieb (online)*, [no prelo].

Salles, W. (Diretor). (2024). *Ainda Estou Aqui* [Filme]. Brasil: Videofilmes. (Baseado no livro homônimo de Marcelo Rubens Paiva, 2015).

Silva, E. M., E. M., Mansione, I. & Tewel, C. (2025, 29 de agosto). Programa Concavidades: Prêmio IPA na Comunidade e no Mundo, 2024/2025, na categoria Preconceito, Discriminação e Racismo. *Observatório Psicanalítico Febrapsi*, 609. https://febrapsi.org/publicacoes/observatorio/observatorio-psicanalitico-op-609-2025/

Winnicott, D. W. (1994). O medo do colapso *(Breakdown)*. In D. W. Winnicott, *Explorações psicanalíticas* (pp. 70-76). Artes Médicas. (Original publicado em 1963).

Maria Elizabeth Mori
beth.mori@gmail.com

ARTIGO

O desmoronamento: entre pulsões de vida e pulsões de morte[1]

Bernard Golse[2]

Resumo: Ao longo de toda a vida existe um vaivém dialético entre indiferenciação e diferenciação, ou ainda entre fusão e desfusão, movimento que se encontra claramente comprometido nas patologias arcaicas. O colapso pode ocorrer justamente entre esses dois polos. Após alguns lembretes sobre os mecanismos de acesso à intersubjetividade – fruto da diferenciação – entre os quais a sincronização dos fluxos sensoriais aparece hoje como essencial, o autor situa a vida psíquica entre fusão e desfusão em ligação com a distinção winnicottiana entre o registro do ser e o registro da existência. Em seguida, ele toma como exemplo as estereotipias autísticas, que se desdobram entre a busca e o evitamento do objeto e que talvez protejam a criança de um risco de colapso.

Palavras-chave: desfusão; colapso; ser; existência; fluxos sensoriais; fusão; intersubjetividade; estereotipias; sincronização.

1 Título original: *L'effondrement: entre pulsions de vie et pulsions de mort.*

2 Pedopsiquiatra-Psicanalista. Membro da Association Psychanalytique de France. Antigo chefe de serviço de pedopsiquiatria do Hospital Necker-Enfants Malades (Paris). Professor emérito de Psiquiatria da Criança e do Adolescente na Université Paris-Cité. Fundador do Institut Contemporain de l'Enfance. Presidente da Association Pikler Lóczy-France (APLF). Presidente da Association pour la Formation à la Psychothérapie Psychanalytique de l'Enfant et de l'Adolescent (AFPPEA). Ex-presidente da Fédération Française de Psychothérapie Psychanalytique de l'Enfant et de l'Adolescent (FFPPEA). Presidente da Association Européenne de Psychopathologie de l'Enfant et de l'Adolescent (AEPEA). Presidente da Coordination Internationale entre Psychothérapeutes Psychanalystes et membres associés s'occupant de Personnes Autistes (CIPPA).

Introdução

O convite feito para eu contribuir com essa edição da *Trieb* me toca e me honra profundamente.

Os termos desmoronamento, colapso, e outros que buscam dar conta dos processos mais arcaicos, incorrem sempre algum risco de traição pela tradução, pois as palavras não são a coisa e o são menos ainda quando a coisa remete a uma época pré-verbal do desenvolvimento.

De todo modo, a questão do desmoronamento tende a ser tratada como um processo ou fenômeno que se desenrola no jogo de forças inerentes ao conflito ambivalente primário entre pulsões de vida e de morte. Dito de outra forma, dependendo do caso e do momento, o desmoronamento se situa entre o ser e a existência, entre construção e desconstrução do objeto, entre destrutividade e criatividade, entre fusão e diferenciação... e daí, toda sua riqueza.

Hoje, parece claro existir ao longo da vida uma espécie de vaivém dialético entre indiferenciação e diferenciação, ou ainda entre fusão e desfusão – certamente, um vaivém de sofrimento no caso das patologias arcaicas.

Em outros termos ainda, essa dinâmica de desmoronamento concerne – de maneira distinta, mas simultânea – tanto à vida psíquica normal quanto às patologias arcaicas, na medida em que um equilíbrio vivo ou mortífero, a depender do caso, pode ser descrito entre a diferenciação ligada à construção do objeto e a fusão que vem colocá-la em questão. Assim, trata-se de construir ou de desconstruir o objeto, conforme o caso; o que, naturalmente, convocará a questão da destrutividade[3].

Para explorar essa concepção, abordarei inicialmente a problemática da construção do objeto e sua implicação para o acesso à intersubjetividade. Em seguida, tentarei mostrar que a dinâmica que põe em jogo fusão e desfusão remete, no fundo, à dialética entre o ser e a existência. Tentarei mostrar ainda que a desconstrução do objeto pode ser um meio de evitar a dor de sua perda e que as estereotipias autísticas, a meu ver, ilustram de modo eficaz uma espécie de hesitação entre construção e desconstrução do objeto – entre a busca pelo objeto e sua evitação – de modo a impedir um desmoronamento irreversível.

3 Este texto corresponde à retomada e ao desenvolvimento da comunicação intitulada "*Détruire ou effacer l'objet – Les mécanismes autistiques et leur impact transférentiel et contre-transférentiel*" ["Destruir ou apagar o objeto – Os mecanismos autísticos e seu impacto transferencial e contratransferencial"], apresentada na ocasião dos "Débats du Samedi" organizados pela Association psychanalytique de France (sob a direção de Jacques André e Jean-Michel Lévy) na Fondation Dosne-Thiers, em Paris, no dia 12 de dezembro de 2015.

Sendo assim, não é possível falar do desmoronamento hoje sem se levar em conta certo número de dados provenientes de campos científicos não psicanalíticos, de onde surge uma questão epistemológica fundamental: não seria útil à psicanálise se deixar fecundar por campos de conhecimento que lhe são externos? Pessoalmente, estou convencido de que isso é possível.

Emergir da indiferenciação, construir o objeto e aceder à intersubjetividade

Viver o objeto como exterior

Algumas observações preliminares fazem-se necessárias.

O conceito de intersubjetividade

O termo "intersubjetividade" remete ao processo de diferenciação extrapsíquico capaz de permitir que cada indivíduo se viva como alguém separado do outro. Já a subjetivação permite à criança se viver como uma pessoa inteira (capaz de falar de si mesma em primeira pessoa), que pensa o outro como um indivíduo capaz, ele próprio, de se viver como um sujeito distinto, como um "objeto-outro-sujeito", para retomar aqui os termos de R. Roussillon em nossa obra conjunta a respeito do nascimento do objeto (Golse & Roussillon, 2010). A intersubjetividade opera no campo da realidade externa e do registro interpessoal, enquanto a subjetivação opera no campo da realidade interna e do registro intrapsíquico.

Em todo caso, seja o acesso à intersubjetividade concebido como um processo gradual e relativamente lento que parte de um estado de indiferenciação primitiva (na perspectiva dos modelos teóricos psicanalíticos usuais), seja ele considerado como fruto de uma intersubjetividade primária praticamente dada desde o início (na perspectiva das teorias contemporâneas da psicologia do desenvolvimento defendidas por D. N. Stern, 1992, ou por C. Trevarthen e K. J. Aitken, 2003), ou ainda compreendido como o resultado de um movimento dialético de finalidade estabilizadora, fundado num trabalho de oscilação entre núcleos de intersubjetividade primária e momentos de indiferenciação, de todo modo, o processo de subjetivação que disso resulta oferece-nos hoje um campo de investigação extremamente fecundo na interface entre a psicanálise e as neurociências.

Isso posto, caberia ainda se questionar se não continuaria existindo certa violência, por menor que seja, durante o processo de subjetivação, mesmo quando essa dinâmica ocorre de uma maneira feliz. Foi o que demonstraram alguns autores como J.-B. Pontalis (1986) e J. Kristeva (1989) a respeito da gênese da linguagem. O primeiro se referindo à separação e a segunda ao "luto" do objeto primário. N. Abraham e M. Torok (1972, 1978) apontaram o mesmo ao falar que a "passagem da boca cheia de seio para a boca cheia de palavras se efetua por meio da experiência da boca vazia" (Abraham & Torok, 1995, p. 246). J.-M. Quinodoz (1991) também destaca esse ponto ao diferenciar as "angústias de diferenciação" das angústias de separação propriamente ditas. É ainda o que G. Haag (1992) nos convida a considerar quando menciona o fenômeno da "desmutização por vocalização exclusiva" em certos autistas que buscam, de maneira um tanto patética, entrar em uma forma de linguagem que não seja sinônimo de arrancamento [*arrachement*] intersubjetivo.

A noção de distanciamento intersubjetivo

No contexto do duplo movimento de diferenciação inter e intrasubjetiva que permite o crescimento e a maturação psíquicos da criança e seu acesso progressivo à intersubjetividade, é importante distinguir com clareza o acionamento dos envelopes (que surgem em atmosfera monádica), dos vínculos primitivos (que se estabelecem em atmosfera binária) e, por fim, das relações propriamente ditas (que se desenvolvem em atmosfera ternária ou triangulada).

De todo modo, é a instauração de um distanciamento intersubjetivo que vai conferir progressivamente à criança o sentimento de ser um indivíduo inteiro, não incluído no outro, não fusionado a ele, condição prévia e certamente indispensável à possibilidade de se pensar o outro e de poder se endereçar a ele. É esse pré-requisito, como se sabe, que gravemente falta às crianças autistas ou simbióticas.

O estabelecimento dos vínculos pré-verbais

Enquanto se aprofunda o distanciamento intersubjetivo, é fundamental que a criança e os adultos que dela se ocupam possam tecer vínculos pré-verbais, permitindo à criança que mantenha o vínculo com o(s) objeto(s) de quem ela começa a se diferenciar.

Algumas crianças autistas fracassam em aprofundar o distanciamento intersubjetivo e para elas o objeto permanece, de algum modo, uma questão sem objeto (autismo típico). Já outras – ou as mesmas

depois de um certo tempo de evolução – são capazes de reconhecer esse distanciamento intersubjetivo, mas não tecem vínculo pré-verbal algum, o que as confina numa grande solidão, ali, por assim dizer, na outra margem do distanciamento intersubjetivo.

As primeiras suscitam no outro (pais, equipe ou terapeuta) uma contratransferência extremamente dolorosa, baseada num sentimento de denegação, de não consideração de sua existência por parte da criança, ou ainda numa vivência de evacuação com valor de verdadeira afronta narcísica (daí o hiperinvestimento do terapeuta ao surgir um olhar, mesmo que extremamente fugidio, mas que assinala a saída desse estágio anobjetal). Já o segundo tipo de criança suscita uma contratransferência paradoxal, na medida em que o retraimento dessas crianças tem, apesar de tudo, um valor de apelo, um pouco como se observa em crianças depressivas ou com graves carências (as equipes costumam se referir a essas crianças como se estivessem "longe").

O estabelecimento desses vínculos pré-verbais não se extinguirá com o advento da linguagem verbal que elas duplicarão, tal uma sombra projetada, por toda vida. Sabe-se que a comunicação não se dá apenas com palavras, mas com o corpo todo. Assim, a comunicação pré-verbal não é, no sentido linear do termo, precursora da comunicação verbal; sendo antes uma condição prévia, bem como a instauração do distanciamento intersubjetivo que acabo de mencionar.

Faço novamente uma referência a J.-B. Pontalis (1986) que, em seu livro intitulado *L'amour des commencements* [O amor dos começos], dizia: "Se a linguagem nos toca tão profundamente ao longo de toda a vida, é porque ela não fala senão de separação; ela é a própria separação"[4] (p. 195), querendo dizer que a linguagem tem isso de terrível e de comovente e até mesmo quando se diz "eu te amo", isso ainda vale como constatação desse distanciamento intersubjetivo, pois a possibilidade de falar está fundamentalmente ligada à instauração de um distanciamento intersubjetivo e ao luto do objeto primário.

Desse ponto de vista, que não tem nada de paradoxal, a linguagem funciona como um "objeto de perspectiva" no registro interpessoal diante do distanciamento intersubjetivo, tal como faz o objeto de perspectiva descrito por G. Rosolato (1985) no registro intrapsíquico a propósito da castração feminina – com uma dupla função de marcar e mascarar o distanciamento intrassubjetivo.

4 *"Si le langage nous touche à ce point-là toute la vie, c'est parce qu'il ne parle que de séparation, il est la séparation même"* (Pontalis, 1986, p. 195)

A sincronia polissenssorial e a exterioridade do objeto

A questão da sincronia polissensorial se encontra hoje no centro de todas as reflexões sobre as interações precoces (Ciccone & Mellier, 2007). Diversos trabalhos de orientação cognitivista (Streri, 1991; 2000) nos mostram hoje que a articulação de diferentes fluxos sensoriais provenientes do objeto é necessária para que o sujeito possa se dar conta de que esse objeto é, de fato, exterior a ele.

Em outras palavras, nenhum objeto pode ser sentido como exterior a si mesmo, enquanto não for apreendido simultaneamente por pelo menos duas modalidades sensoriais, o que destaca a importância da comodalização como agente central do acesso à intersubjetividade.

Parece, de certa forma, que os cognitivistas aqui se aproximam da perspectiva psicodinâmica clássica, segundo a qual a descoberta do objeto é fundamentalmente coextensiva à descoberta do sujeito e vice-versa, embora os estudos cognitivistas na realidade façam com frequência referência a uma intersubjetividade primária já eficiente desde o início da vida do bebê.

De fato, identificar o objeto como exterior a si mesmo supõe, no mesmo movimento, reconhecer o *Self* como o agente das percepções em jogo, e não apenas como agente das ações produzidas (é o que designa o termo agencialidade). Viver o objeto como exterior a si mesmo, isto é, vivê-lo em exterioridade supõe, conforme dito anteriormente, o acesso à intersubjetividade e à elaboração do luto do objeto primário que sustenta o processo de diferenciação extrapsíquica.

Do ponto de vista psicodinâmico, essa possibilidade de vivenciar o objeto em exterioridade pode ser iluminada pelos conceitos de "mantelamento" e de "desmantelamento", sobretudo no momento da amamentação que, segundo D. Meltzer (1980), funciona como uma situação de "atração consensual máxima". Já numa perspectiva cognitivista, o que vem no primeiro plano das reflexões é o processo de comodalisação dos fluxos sensoriais que emanam do objeto. Nesse aspecto, há, portanto, certa convergência quanto à articulação dos fluxos sensoriais nas abordagens psicodinâmica e cognitivista que merece ser destacada.

Essa convergência entre os dois tipos de abordagem, psicodinâmica e cognitivista, é suficientemente rara para que mereça o destaque e que se considere que ela evidencia, provavelmente, o fato de que os conceitos de mantelamento e comodalização representam duas abordagens complementares de um único e mesmo fenômeno do desenvolvimento que pode ser apreendido segundo ângulos distintos.

A partir daí, é possível formular a hipótese de um equilíbrio necessário entre, de um lado, o par dialético mantelamento-desmantelamento (mecanismo intersensorial) e, de outro, o fenômeno de segmentação das sensações (mecanismo intrasensorial), uma vez que não há percepção possível sem uma ritmização dos diferentes fluxos sensoriais.

Esse trabalho de comodalisação perceptiva só pode ocorrer, de fato, se os diferentes fluxos sensoriais forem colocados em ritmos suficientemente compatíveis. Se esse trabalho de comodalisação se realiza, como se supõe atualmente, no nível do sulco temporal superior, então se abre uma via de investigação fascinante, na medida em que essa área do cérebro é também responsável pela área de reconhecimento do rosto do outro (e das emoções que o animam), pela análise dos movimentos do outro e pela percepção da qualidade humana da voz. A voz da mãe, o rosto da mãe e o *holding* da mãe aparecem, então, como fatores fundamentais de facilitação, ou, ao contrário, de entrave à comodalidade perceptiva do bebê e, logo, a seu acesso à intersubjetividade.

Isso nos mostra que os processos de subjetivação acontecem fundamentalmente no nível das interações precoces, como uma coprodução entre mãe e bebê – coprodução que deve levar em conta simultaneamente o aparato cerebral da criança, suas capacidades sensoriais e a vida fantasmática inconsciente do adulto, o que pode ou não pôr em operação esses diversos facilitadores da comodalidade perceptiva.

Por fim, a construção do objeto permite a diferenciação, ao passo que sua desconstrução leva à indiferenciação, e hoje tudo nos leva a crer que o processo de construção/desconstrução do objeto é, na realidade, um processo permanente.

A vida psíquica entre fusão e desfusão ou quando a desfusão desmorona

I) Sobre o ser e a existência

D.W. Winnicott morreu em 1971. No fim de sua vida, provavelmente devido às angústias de morte que nele se acentuavam, Winnicott propôs o conceito de "*sense of being*" com a ideia central de um sentimento de continuidade de ser (Golse, 2023).

O "sense of being" de D. W. Winnicott

Em francês, podemos traduzir essa expressão de um "*sense of being*" como um "sentimento de ser", ou seja, como um "sentimento de existir". Pode-se dizer "ser", pode-se dizer "existir", mas ambos os termos, na verdade, estão longe de ser equivalentes. Aliás, é raro que, em uma língua, duas palavras diferentes não remetam a ideias distintas.

Esses dois componentes do *sense of being* são, em efeito, bem distintos. O sentimento de ser é pré-objetal, enquanto o sentimento de ex-istir depende essencialmente da descoberta dos objetos e do ambiente (como indica o prefixo "ex"). Sabemos ser plenamente possível ao longo da vida uma oscilação dialética entre momentos em que predomina o sentimento de existir e outros em que vai, então, predominar novamente o sentimento de ser. Seja como for, antes de se sentir existir, todo organismo vivo pode, muito provavelmente, se sentir ser, isto é, simplesmente experimentar o fato de estar vivo, sem que seja necessário, para tanto, já ter descoberto o objeto externo.

Quando se observa, nas ultrassonografias, fetos que colam as costas contra a parede uterina, que dela se afastam e se reaproximam, que se posicionam através da parede uterina e abdominal sob a mão da mãe, do pai ou de um haptoterapeuta, que seguram o cordão umbilical na noite uterina, que o soltam, que o pegam novamente, ou que eventualmente chupam o próprio polegar ou outra parte da mão... podemos pensar que são atividades que provavelmente indicam algum sentimento de ser. No entanto, é difícil imaginar que o embrião ou o feto já tenham uma reflexividade que lhes permita se sentir existindo.

Por outro lado, o sentimento de ex-istir, por definição, refere-se ao exterior e aos objetos do ambiente, portanto, supõe o acesso à intersubjetividade e aos processos de subjetivação.

A passagem de um ao outro pode ser traumática, como provavelmente é o caso nas patologias autísticas ou arcaicas. Eis o que está em jogo nas questões ligadas à perinatalidade e à qualidade dos cuidados precoces dirigidos ao bebê, ou seja, favorecer essa transição para que ela se realize da forma mais contínua e gradual possível. O papel do adulto é aqui central, pelo inacabamento fundamental e fundador do bebê humano, sua neotenia.

Nesse sentido, o cuidado com o vínculo é essencial, pois é através dele que o bebê vai progressivamente descobrir o objeto (acessar a intersubjetividade) e, por seu intermédio, descobrir-se como sujeito, como pessoa (trabalho de subjetivação).

Se os pediatras fizeram enormes progressos no sentido de ajudar as crianças a nascerem com mais facilidade do ponto de vista físico, por outro lado, os "psis" ainda têm muito a fazer no sentido de ajudar as crianças a melhor nascerem psiquicamente, sem violência nem traumatismos para o desenvolvimento.

É por essa razão que os trabalhos do Instituto Pikler-Lóczy, em Budapeste, me interessam profundamente, assim como a presidência da Associação Pikler Lóczy-França (APLF), que assumi desde 2017. Encontro na abordagem pikleriana (M. David e G. Appell, 2008) uma ética do sujeito, uma ética do cuidado e uma ética do desenvolvimento que considero da mais alta importância.

A emergência do objeto

Quando D. W. Winnicott fala da função de *object-presenting* [apresentação do objeto], ele evoca a maneira como a mãe deve apresentar à criança os objetos do mundo, dentre os quais, ela própria: de que modo a mãe pode e deve se apresentar a seu filho, que não seja brutal, intrusivo e que seja aceitável para ele? Em outros termos, como podem a aparição e a revelação (no sentido fotográfico desses termos) do objeto primário transcorrer de modo progressivo e não abrupto para a criança?

No artigo sobre "O papel de espelho da mãe e da família no desenvolvimento infantil", Winnicott (1967/1975) nos diz algo de extrema importância. Segundo ele, quando a criança olha sua mãe, o que é construtivo para sua futura reflexividade, ela olha para a mãe que a olha e, desse modo, quando ela percebe sua mãe (enquanto futuro objeto), é a si própria (enquanto futuro sujeito) que ela percebe no olhar que sua mãe lhe endereça.

Dessa forma, ela se vê no olhar da mãe, assim como poderá se pensar no pensamento de sua mãe e se experimentar nas interações com ela. Ao interiorizar esse olhar, esse pensamento e esses gestos do outro, ela poderá um dia, agora de modo reflexivo, se ver, se pensar e se sentir a partir de dentro, isto é, a partir do outro nela.

A instauração da reflexividade que funda o sentimento de existir, é, portanto, fruto da interiorização do olhar e do pensamento do outro, sem os quais o sujeito se encontraria prisioneiro do seu sentimento de ser inicial.

O ser se vive e não se diz, enquanto o existir se diz e necessita de um desvio através do outro. Graças ao bebê, o *cogito* cartesiano – "Penso, logo existo" – passa a requerer uma precisão. Ele seguiria sendo aceitável se no "penso" estivesse incluído apenas o vivido sensorial im-me-

diato (sem mediação e sem reflexividade), mas caberia, nesse caso, colocá-lo em perspectiva com um "penso que penso, logo existo".

II) Apagar o objeto para não correr o risco de perdê-lo novamente

Apagar o objeto equivale a um colapso da exterioridade com valor de desmoronamento defensivo ou protetor. A angústia do desconhecido, sem dúvida a mais intensa dentre todas as angústias humanas, levou Guy Rosolato (1978) a descrever a chamada "relação de desconhecido".

"Mais vale um pássaro na mão do que dois voando..." Sabe-se que aí se encontra uma das raízes mais profundas do nosso masoquismo de base, pois o medo antecipado da perda do objeto acaba justificando nossa adesividade a objetos dolorosos... porém conhecidos! Nesse sentido, Jean Giono (2004) dizia que o cúmulo da dor física é o fato de que "até a dor pode se tornar familiar"[5]. A solução masoquista não é, contudo, a única possibilidade.

Destruir o objeto de cuja perda se teme visa, então, a tentativa de se manter em uma posição semelhante à da personagem de Molière que vai envelhecendo, uma mulher que, ao ver seus poderes de sedução se esmaecerem com a idade, "renuncia ao mundo que lhe abandona". Não fazemos às vezes o mesmo diante do mundo em transformação e do medo do que está por vir?

Mas existe uma solução ainda mais radical, a de apagar, destruir a própria existência do objeto, isto é, sua exterioridade, pelo temor de perdê-lo ou torná-lo a perder. Trata-se de uma solução muito arriscada, pois desconstruir o objeto na realidade externa ameaça também sua inscrição na realidade interna.

É o que fazem, de modo bem fugaz, os bebês saudáveis no início da vida como parte do sistema paraexcitação.

É o que fazem as crianças autistas, quando saem da bolha autista e se deparam com um mundo ao redor povoado de objetos que podem lhes parecer inquietantes, ameaçadores ou aterrorizantes. A esse ponto retornarei em breve para tratar das estereotipias sensoriais autísticas.

É o que fazem também certos bebês que instauram mecanismos autísticos ao saírem de seu movimento depressivo precoce, para evitar reviver a dor da perda. Não se trata, de forma alguma, de uma organização autística estrutural, mas apenas do indício de uma capacidade de apagamento do objeto diante do perigo da perda do objeto, ou seja, de uma dimensão autística inerente ao ser vivo psíquico. Nessas condições,

5 "*même la douleur peut devenir familière*" (Giono, 2004)

a declaração de que existe uma criança autista para cada 60 soa como uma piada de mal gosto, mas a de que existe uma dimensão autística humana em 100% dos casos é da ordem de uma realidade existencial incontornável!

Surge, então, a questão de saber o que resta do objeto assim desconstruído e isso talvez faça ressonância com o processo de alucinação negativa descrito por A. Green (1988) e da "estrutura enquadrante" residual.

É o que, finalmente, podem fazer certos adultos na vida cotidiana ou, pontualmente, no âmbito da dinâmica transfero-contratransferencial de uma análise, algo que o analista vai identificar analisando sua contratransferência corporal e sensorial.

III) As estereotipias autísticas entre busca e evitação do objeto

A partir dessas considerações, torna-se muito interessante revisitar a questão das estereotipias autísticas e, talvez, compreendê-las como uma defesa ou uma proteção diante do risco de desmoronamento.

Durante muito tempo, a função e o sentido dessas estereotipias permaneceram bem enigmáticas. Foi preciso esperar todos os estudos da escola pós-kleiniana – em particular os de F. Tustin (1984a, 1984b, 1992) e de D. Meltzer (1980) – para se começar a compreender tais estereotipias como um movimento das crianças autistas de se agarrar no processo de desmantelamento.

Sabe-se, de fato, que nas crianças saudáveis esse processo de desmantelamento passa mais despercebido e acontece de modo fugaz durante as primeiras semanas de vida, momento em que ele se encontra, provavelmente, integrado ao sistema paraexcitação da criança, lhe permitindo se proteger de um ambiente externo que, de outro modo, seria excessivamente invasivo.

Nas crianças autistas, esse desmantelamento se fixa e perdura, como mostram por exemplo as clássicas adesividades sensoriais nas quais elas podem permanecer absorvidas por muito tempo. É por essa razão que D. Meltzer primeiro descobriu esse desmantelamento no quadro das patologias ditas arcaicas, para depois encontrá-lo, também, em bebês saudáveis.

De todo modo, à luz dessas reflexões talvez seja possível hoje avançar ainda mais na compreensão dessas estereotipias autísticas, eu diria até avançar em sua compreensão fenomenológica.

Na perspectiva de D. Meltzer, é certamente possível considerar que as estereotipias monossensoriais (movimentos repetitivos com as mãos,

fixações visuais ou ainda estereotipias de rotação, por exemplo) poderiam exercer uma função de paraexcitação ao privilegiarem uma modalidade sensorial em detrimento das demais – aqui, o tato, a visão ou a propriocepção – de modo a clivar a realidade segundo o eixo das diferentes percepções sensitivo-sensoriais e, assim, pela via do desmantelamento, proteger a criança de um excesso ou de uma sobrecarga de estímulos que, de outro modo, poderiam ser percebidos por ela como transbordantes, ameaçadores e perigosos. Essa é uma primeira explicação que pode, sem dúvida, valer para diversos tipos de estereotipias e não somente as táteis, visuais ou proprioceptivas.

Podemos, contudo, formular a hipótese de que esse tipo de estereotipia monossensorial vem igualmente sustentar um vivido contraditório (e defensivo?) da criança autista. Com efeito, ir ao encontro de um objeto por uma única via sensorial é algo claramente insuficiente, mas ainda assim configura um primeiro passo na direção do reconhecimento do objeto.

Se a criança fosse inteiramente autística, ela não poderia sequer instaurar tais modalidades de contato monossensorial com o objeto, pois, nesse caso, para ela não haveria objeto e sim uma pura anobjetalidade (Spitz, 1946/2013), até mesmo uma pura ab-jeção (J. Kristeva, 2005), na medida em que o "ab-jeto" nega simultaneamente o ob-jeto e o su-jeito.

Bater ritmicamente em um objeto, ainda que se trate de uma batida exclusiva de qualquer outro tipo de avanço perceptivo-sensorial na direção do objeto traduz uma aceitação, ainda que mínima, da existência do objeto e, por menor que seja essa aceitação, esse esboço de reconhecimento da existência do objeto vale mais do que nada, do ponto de vista de uma potencial emergência autística.

Vimos também que entrar em contato com um objeto, através de uma única modalidade sensorial a cada vez, impede fundamentalmente de sentir esse objeto como exterior a si mesmo. É possível, então, compreender o dilema autístico: quando a criança autista avança na direção do objeto, ela o faz de um modo tal que termina anulando o reconhecimento de sua exterioridade. Certas crianças em processo de emergência autística aproximam-se do rosto do terapeuta colando-se olho-a-olho, como se elas tentassem anular a existência dele aderindo a uma percepção monossensorial, no momento mesmo em que começam a descobri-lo como um outro-que-si-mesmo no campo de seu ambiente. Aqui reside toda a arte da intervenção para não desperdiçar esses momentos de evolução das crianças e saber lhes oferecer a polissensorialidade temperada e não ameaçadora que lhes é fundamental.

Em todo caso, a tragédia autística residiria no fato de que o reconhecimento do objeto seria aqui indissociável da sua anulação imediata pela negação de sua exterioridade. Talvez tenha, nesse modo de ver as coisas, uma possível via de reflexão no que concerne ao autismo propriamente dito, mas também aos estados pós-autísticos.

Esse pareamento entre o reconhecimento do objeto e sua anulação imediata faz ressonância, a meu ver, com a descrição clássica da problemática autística, segundo a qual o autista não teria de fato feito a "escolha", se é que existe uma escolha, entre a fusão com o outro, nos autismos simbióticos ou confusionais, segundo a terminologia de F. Tustin (1977, 1982, 1986, 1992), ou a evacuação do outro nos autismos com carapaça, segundo a mesma terminologia.

Além disso, quando se pensa na frequência das organizações pseudo-obsessivas pós-autísticas, é possível dizer que tais organizações sequelares ou cicatriciais refletem uma dupla transformação desse pareamento entre reconhecimento e anulação do objeto, ou seja, de um lado, a passagem de um pareamento simultâneo a um pareamento diferido (com aparição de anulações retroativas e não mais apenas imediatas) e, de outro lado, o deslocamento desse pareamento concernente ao objeto para as pulsões de investimento (de vida, como de morte).

Conclusões

Essas breves considerações sobre os processos de fusão e desfusão no campo do desenvolvimento e de seus transtornos permitem agora que se pense também o que está em jogo em certas questões transferenciais e contratransferenciais no campo da análise e dos tratamentos psicanalíticos.

Com os pacientes ditos arcaicos e, em particular, com as crianças autistas, mas também com os pacientes mais diferenciados, a "escuta do sutil", para retomar o belo termo de M. Dessons e D. Mazéas (2024), se mostra extremamente importante, na medida em que a problemática da indiferenciação se mantém ao longo da vida, no coração da psique.

Isso implica, por vezes, ter que acolher dois tipos de demanda, uma demanda objeto–endereçada clássica (manifesta ou latente), bem como uma demanda não endereçada a um objeto diferenciado que S. Missonier chamou de demanda "intransitiva" e que estamos atualmente tentando explorar (Golse & Missonier, 2020; Missonier & Golse, 2021).

Diante desta última, o cuidador da psique deve então ser capaz de aceitar que uma parte dele próprio se des-diferencie – desmorone? – de

alguma forma, para poder funcionar de maneira não intrusiva como um ponto de ricochete, de retorno, de reenvio, enquanto simples elemento de um ambiente humano mais ou menos global. Está claro que essa diferenciação parcial pode funcionar como uma "ferida narcísica" (Cahn, 2016) e que cabe à formação dos futuros terapeutas ou analistas prepará-los.

Como se pode ver, o conceito de desmoronamento nos é de fato útil, tanto para pensar o desenvolvimento e o funcionamento psíquico de nossos pacientes, quanto para pensar o nosso próprio funcionamento enquanto terapeutas ou analistas.

El derrumbe: entre pulsiones de vida y pulsiones de muerte

Resumen: *A lo largo de la vida existe un vaivén dialéctico entre indiferenciación y diferenciación, o entre fusión y desfusión, un movimiento que se encuentra claramente afectado en las patologías arcaicas. El colapso puede tener lugar precisamente entre estos dos polos. Tras recordar algunos mecanismos de acceso a la intersubjetividade – fruto de la diferenciación – entre los cuales la sincronización de los flujos sensoriales aparece hoy como esencial, el autor sitúa la vida psíquica entre fusión y desfusión, en relación con la distinción winnicottiana entre el registro del ser y el registro de la existencia. A continuación, toma como ejemplo las estereotipias autistas, que se despliegan entre la búsqueda y la evitación del objeto, y que quizá protejan al niño de un riesgo de colapso.*

Palabras clave: *desfusión; colapso; ser; existencia; flujos sensoriales; fusión; intersubjetividad; estereotipias; sincronización.*

Collapse: between life drives and death drives

Abstract: *Throughout life, there exists a kind of dialectical back-and-forth between undifferentiation and differentiation, or, in other words, between fusion and defusion—a movement that is obviously compromised in the context of archaic pathologies. Collapse (close to Winnnicott's notion of breakdown) may take place between these two poles. After recalling certain mechanisms involved in access to intersubjectivity (the result of differentiation), among which the synchronization of sensory flows now appears to be essential, the author then situates psychic life between fusion and defusion in connection with Winnicott's distinction between the register of being and the register of existence. The paper then considers the example of autistic stereotypies, which unfold between the search for and the avoidance of the object, and which may serve to protect the child from a risk of collapse.*

Keywords: *defusion; colapse; being; existence; sensory flows; fusion; intersubjectivity; stereotypies; synchronization.*

Referências

Abraham, N. & Torok, M. (1972). Introjecter-Incorporer. Deuil ou mélancolie. *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, 6, 111-122.

Abraham, N. & Torok, M. (1978). *L'écorce et le noyau*. Aubier-Montaigne.

Abraham, N. & Torok, M. (1995). *A casca e o núcleo.* Escuta.

Cahn, R. (2016). *Le sujet dans la psychanalyse d'aujourd'hui*. PUF.

Ciccone, A. & Mellier, D. (Orgs.). (2007). *Le bébé et le temps.* Dunod.

David, M. & Appell, G. (2008). *Lóczy ou le maternage insolite.* Érès.

Dessons, M. & Mazéas, D. (2024). *À l'écoute du subtil: Clinique des états archaïques de la psyché.* Éditions Ithaque.

Giono, J. (2004). *Dieu, la douleur, la mort.* In *Entretiens avec Jean Carrière. Album Jean Giono, Du côté de Manosque.* Les Grandes Heures INA/Radio France.

Golse, B. (2023). *Do sentimento de ser ao sentimento de existir no bebê.* Instituto Langage.

Golse, B. & Missonnier, S. (2020). *Plaidoyer pour une troisième topique: Une représentation intrapsychique du lien intersubjectif avant même la découverte de l'objet.* In analysis.

Golse, B. & Roussillon, R. (2010). *La naissance de l'objet: Une co-construction entre le futur sujet et ses objets à venir.* PUF.

Green, A. (1988). *Narcisismo de vida, narcisismo de morte.* Escuta.

Haag, G. (1992). L'expérience sensorielle, fondement de l'affect et de la pensée. In *L'expérience sensorielle de l'enfance.* Cahiers du COR.

Kristeva, J. (1989). *Sol negro: Depressão e melancolia* (2ª ed.). Rocco.

Kristeva, J. (2005). *La haine et le pardon*. Fayard.

Meltzer, D. et al. (1980). *Explorations dans le monde de l'autisme.* Payot.

Missonnier, S. & Golse, B. (2021). *Le fœtus/bébé au regard de la psychanalyse: Vers une métapsychologie périnatale.* PUF.

Pontalis, J.-B. (1986). *L'amour des commencements.* Gallimard.

Quinodoz, J.-M. (1991). *La solitude apprivoisée.* PUF.

Rosolato, G. (1978). *La relation d'inconnu*. Gallimard.

Rosolato, G. (1985). L'objet de perspective dans le rêve et le souvenir. In G. Rosolato, *Éléments de l'interprétation* (pp. 123-132). Gallimard.

Spitz, R. (2013). *O primeiro ano de vida* (4ª ed.). Martins Fontes. (Original publicado em 1946).

Stern, D. N. (1992). *O mundo interpessoal do bebê: Uma visão a partir da psicanálise e da psicologia do desenvolvimento.* Artes Médicas.

Streri, A. (1991). *Voir, atteindre, toucher.* PUF.

Streri, A. et al. (2000). *Toucher pour connaître.* PUF.

Trevarthen, C. & Aitken, K. J. (2003). Intersubjectivité chez le nourrisson: Recherche, théorie et application clinique. *Devenir*, 15(4), 309-428.

Tustin, F. (1977). *Autisme et psychose de l'enfant.* Le Seuil.

Tustin, F. (1982). *Autisme et psychose de l'enfant.* Le Seuil.

Tustin, F. (1984a). *Autismo e psicose infantil*. Imago.

Tustin, F. (1984b). *Estados autísticos em crianças*. Imago.

Tustin, F. (1986). *Les états autistiques chez l'enfant.* Le Seuil.

Tustin, F. (1992). *Autisme et protection*. Le Seuil.

Winnicott, D. W. (1975). O papel de espelho da mãe e da família no desenvolvimento infantil. In D. W. Winnicott, *O brincar e a realidade.* Imago. (Original publicado em 1967).

Bernard Golse
bernard.golse@icloud.com

ARTIGO

Alteridade na escuta: uma crítica à equidade neoliberal e à coerência fantasmática do discurso

Jairo Carioca de Oliveira[1]

Resumo: O ensaio propõe uma crítica à captura neoliberal do conceito de equidade e à dissolução da alteridade em discursos institucionais e psicanalíticos. Mostra como a equidade, antes vinculada à justiça social, foi transformada em slogan gerencial que mascara desigualdades raciais, de classe e de gênero, convertendo resistência em gratidão e diferença em desempenho. A partir de uma leitura crítica de Marx, Lacan e Winnicott, o texto revela como o neoliberalismo transforma o sofrimento social em dado administrável e o inconsciente colonial em operador de dominação. Reivindica uma escuta ético-política que sustente o mal-estar e o colapso como espaços de verdade e resistência, recusando a neutralidade cúmplice das instituições.
Palavras-chave: equidade neoliberal; alteridade; inconsciente colonial.

"*O tempora, o mores*", exclamou o cônsul Cícero em 63 a.C., ao denunciar no Senado a conspiração de Catilina e seus aliados para tomar Roma pela força (Cícero, 63 a.C./2025, p. 45). As Catilinárias expunham o paradoxo de ver a própria República ameaçada por aqueles que haviam jurado defendê-la. De modo análogo, no presente, observamos a retó-

1 Doutorando e Mestre em Educação (PPGEduc/UFRRJ). Psicanalista *periphérico* e Pesquisador no Laboratório de Educação, Gênero e Sexualidades da UFRRJ e no Grupo de Pesquisa Ativista Audre Lorde/UNIR. Coordenador do Coletivo de Pesquisa Ativista em Psicanálise, Educação e Cultura; Membro do Coletivo Psicanalistas Unidos pela Democracia – PUD, da Comissão Permanente da Política Institucional pela Diversidade, Gênero, Etnia/Raça e Inclusão (CPID) da UFRRJ, da Escola Psicanalítica da Escuta Periphérica – EPEP e da Academia de Letras do Estado do Rio de Janeiro. Poeta e Bolsista CAPES.

rica em torno do conceito de equidade, em que discursos inflamados em setores progressistas coexistem com a manutenção das hegemonias.

Nesse cenário, a palavra "equidade" já não designa um horizonte de justiça social, mas é domesticada como peça de um processo supostamente civilizatório. Corpos que não se ajustam às normas são convocados à submissão e à gratidão por ocuparem lugares concedidos como *benesses* pela branquitude, desejosa que estes corpos ocupem o lugar do servilismo. O resultado é o esvaziamento progressivo do conceito, ao mesmo tempo em que se acentuam desigualdades, descartes e desumanizações.

O termo, outrora carregado de potência política, converte-se sob a lógica neoliberal em *slogan* publicitário, meta institucional ou indicador de gestão. O capitalismo não apenas se apropria da palavra, mas também dilui sua dimensão crítica e a devolve ao espaço público como mercadoria simbólica, legitimando políticas que mantêm a ordem social e reforçam desigualdades históricas. Falar de equidade, hoje, exige interrogar os mecanismos dessa captura, quem é incluído apenas como estatística e quem continua sistematicamente expulso.

Em 2024, uma reunião do Programa de Pós-Graduação em Educação Contemporânea e Demandas Populares da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro tratou de mudanças significativas na distribuição de bolsas de estudo. A indignação generalizada do corpo discente, diante das ausências de participação estudantil no processo decisório, foi encerrada abruptamente por um dos coordenadores com a declaração: "A bolsa não é de vocês", que inclusive se tornou um artigo que foi publicado em livro pela própria universidade (Oliveira, 2025a). O enunciado condensou a violência simbólica dirigida a um corpo discente majoritariamente negro, periférico e feminino, reafirmando a lógica de exclusão que atravessa historicamente o espaço universitário e reiterando a negação de pertencimento desses corpos ao lugar da ciência.

No dia 2 de junho de 2025, no Corpo Freudiano de Brasília, durante uma atividade de Formação Teórica Básica sobre A Tópica do Imaginário em Lacan, um associado questionou o uso de termos universalizantes na psicanálise, recorrendo a modos de subjetivação de comunidades indígenas que rompem com a lógica ocidental dominante. Em vez de reconhecer a abertura ética e epistemológica dessa intervenção, a diretora do núcleo respondeu de forma ríspida: "Inclusive, você está aqui em cotas". Esse deslocamento explicita a persistência do racismo estrutural, que, como observa Foucault (1999), constitui condição do biopoder: "fazer viver e deixar morrer" significa gerir populações pela hierarquização de vidas, atribuindo valor desigual

às existências e mascarando mecanismos de exclusão sob discursos de neutralidade e mérito.

Em agosto de 2025, na III Jornada Internacional de Psicanálise e Filosofia, realizada na Universidade Positivo, a naturalização da violência simbólica reapareceu em outro registro. Um psicanalista de relevância histórica, professor da PUC-SP, afirmou que a presença de corpos negros e dissidentes de gênero no espaço acadêmico, viabilizada por políticas afirmativas, teria provocado uma "perda de qualidade" nas pesquisas. Classificou ainda como "demagógica" a iniciativa de sua própria instituição de ampliar a representatividade racial no corpo docente. Questionei se a verdadeira demagogia não residiria na manutenção de um quadro majoritariamente branco, pressuposto como legítimo e universal, sem jamais ser problematizado. O mesmo psicanalista, membro do Instituto Sedes Sapientiae, esteve presente em outro episódio no qual uma professora recorreu à expressão racista "samba do crioulo doido" para se referir a situações de confusão, tentando depois suavizar sua fala com o argumento de que "no fundo, todos somos um". Esses atos discursivos reforçaram a operação ideológica de apagamento das diferenças e a recusa em reconhecer a historicidade do racismo estrutural. Tal lógica mostra que a liberdade e a igualdade jurídicas celebradas pelo liberalismo não eliminam a exploração e a desigualdade material; ao contrário, as naturalizam sob a forma de concorrência e da suposta neutralidade da lei (Marx, 1867/2013).

Universidades, institutos e centros de formação que se apresentam como progressistas costumam ostentar em seus discursos a defesa das cotas e das políticas de permanência. Na prática, contudo, continuam a administrar a exclusão. Não se trata de uma política de exceção, mas de uma gestão calculada da diferença. Corpos negros, indígenas, trans, travestis ou dissidentes de gênero são tolerados sob a condição da gratidão. Espera-se que agradeçam a oportunidade, que se silenciem diante da violência e que sorriam diante da suposta porta que lhes foi aberta.

Essa lógica não corresponde à concessão, mas à captura de conquistas obtidas a duras lutas, fruto de mobilizações coletivas que se recusaram a aceitar qualquer direito a menos. O que tais instituições nomeiam como "inclusão" repete o pacto colonial, a domesticação de corpos dissidentes para que ocupem cadeiras sem jamais deslocar os alicerces. A presença desses corpos decorre de resistência e ruptura. Nunca de favor.

O capitalismo funciona como maquinaria de captura e neutralização de subjetividades. Seus dispositivos não apenas reprimem, mas produzem corpos e saberes. As técnicas disciplinares transfor-

mam corpos em entidades dóceis, adestráveis e úteis (Foucault, 1987). A exclusão racial e de classe, portanto, não é acidente no interior da estrutura acadêmica, mas elemento constitutivo de sua racionalidade moderna-colonial.

Nas universidades e instituições de pesquisa, o discurso da equidade se reduz a uma equidade meritocrática, o acesso condicionado exige gratidão e servilismo voluntário, enquanto a crítica é interpretada como ameaça. A igualdade proclamada pela cidadania liberal, ao tratar desiguais como iguais, perpetua desigualdades. A liberdade formal só pode coexistir com a desigualdade material porque o capital se funda justamente na apropriação da mais-valia do trabalho (Marx, 1867/2013). Nesse sentido, as políticas de cotas são necessárias e justas, mas permanecem insuficientes, já que não alteram estruturalmente os mecanismos de reprodução racializada da desigualdade.

Não houve qualquer reconhecimento institucional de que uma violência simbólica havia sido perpetrada com o enunciado "A bolsa não é de vocês". O episódio foi registrado em forma de denúncia, apresentada no I Encontro de Egressas e Egressos do PPGEduc, em 23 e 24 de outubro de 2024, no Instituto Multidisciplinar, Campus Nova Iguaçu. No momento da apresentação, contudo, a violência se agravou. Um grupo de professores ingressou na sala exclusivamente para questionar a produção, instaurando uma dinâmica que assumiu contornos de assédio moral e coação. A mesma autoridade responsável pelo enunciado violento chegou a qualificar o texto como "escrita panfletária".

Mantive, entretanto, a posição, reafirmando a consistência de uma pesquisa sustentada em dados robustos. O artigo foi novamente aprovado pela comissão organizadora e publicado como capítulo do livro *Políticas, práticas e lutas identitárias na educação contemporânea*. A acusação de panfletarismo demonstra a estratégia de manutenção do monopólio epistêmico, transformando a crítica em ruído e convertendo a denúncia em falha metodológica.

Cabe destacar que o PPGEduc é o primeiro Programa de Pós-Graduação em Educação da Baixada Fluminense e que seu corpo discente é majoritariamente composto por pessoas negras, mulheres, LGBTQIAPN+ e periféricas. Nesse contexto, o enunciado "A bolsa não é de vocês" reverberou com intensidade particular sobre a historicidade do povo negro, que, desde a colonização e ao longo do pós-abolição, foi sistematicamente empurrado para um lugar de não pertencimento.

Os dados oficiais confirmam o caráter estrutural desse fenômeno. De acordo com o Painel do CNPq, mesmo após duas décadas de políticas afirmativas, em 2023, os brancos ainda representavam 70% dos

bolsistas de produtividade em pesquisa (PQ), enquanto pretos não ultrapassavam 2%, e pardos, 10%. A ausência quase total de indígenas reforça a marginalização. Além disso, nas bolsas de maior prestígio, como a PQ 1ª, a sub-representação feminina é óbvia: apenas 24% de mulheres em todas as áreas (CNPq, 2023). O quadro expõe a reprodução de um mecanismo denominado de "exército industrial de reserva" (Marx, 1867/2013, p. 707), a manutenção de uma massa populacional disponível, precarizada e descartável, cuja exclusão é condição para a reprodução do privilégio. Essa estagnação mostra que a política de produção científica brasileira segue privilegiando corpos e trajetórias marcados pela branquitude, mesmo após mais de uma década da Lei de Cotas.

A entrada de corpos negros nos espaços de pesquisa e formação crítica não se dá, contudo, de maneira subalterna. Ao contrário do que a hegemonia espera, não chegamos de cabeça baixa ou fascinados pelos saberes do Norte Global. Carregamos nossa própria historicidade, saberes ancestrais e pensamento crítico forjado na fome, na escassez, nas ausências sentidas na pele, nas sobrevivências às balas perdidas que sempre encontram nossos corpos, e nas artesanias inventadas pela negritude para resistir às engrenagens de opressão e silenciamento da branquitude. Esse movimento é insuportável para aqueles que, historicamente, se arrogaram como as únicas vozes autorizadas a produzir conhecimento. A contradição fundamental se manifesta aqui, a Casa-Grande não suporta o saber que vem da Senzala, ignora que, como lembrou João Cabral de Melo Neto (1955/2023), "somos muitos Severinos" (p. 29).

Os números do CNPq funcionam como índice empírico da "lei geral da acumulação capitalista". Quanto mais a ciência e a economia se expandem, mais produzem uma população excedente mantida como contingente descartável (Marx, 1867/2013). Essa engrenagem assegura a permanência de uma elite acadêmica branca, pequeno-burguesa e masculina, enquanto a presença de negros, indígenas e periféricos é reduzida à exceção estatística, facilmente capturada como favor ou concessão.

Como pesquisador em educação crítica, homem negro e psicanalista periférico, exerço uma escuta que não se enquadra nos moldes europeus, não se submete à neutralidade metodológica que invisibiliza e tampouco aceita ser reduzida a métricas coloniais disfarçadas de discurso progressista, desde que preservada a servidão voluntária. Recusar esse lugar significa recusar a posição de "população excedente" que o Capital destina a corpos racializados.

A equidade-fetiche no neoliberalismo

Desde sua fundação, a psicanálise esteve implicada nas convulsões políticas e sociais de seu tempo. Freud não ignorou o impacto da Primeira Guerra Mundial, reconhecendo nas chamadas "neuroses de guerra" não apenas sintomas clínicos individuais, mas a inscrição traumática de um acontecimento coletivo no corpo social. Seus discípulos foram mobilizados em diferentes funções. Max Eitingon serviu como cirurgião em Praga; Karl Abraham atuou em um hospital na Prússia Oriental; Otto Rank foi deslocado para Cracóvia, na artilharia pesada; e Sándor Ferenczi se incorporou como médico-major nos hussardos húngaros, atuando depois como psiquiatra em Budapeste. A presença de psicanalistas nas frentes de batalha e nos hospitais militares projetou a psicanálise como resposta ao mal-estar civilizatório (Jones, 1989). Quando Freud discursou em Budapeste, em 1918, dirigia-se a uma Europa devastada, defendendo que a psicanálise fosse concebida como direito social, e não como luxo terapêutico. Ele inscreveu politicamente a prática analítica no horizonte da reconstrução simbólica e ética de uma civilização em ruínas.

A criação da Policlínica de Berlim, em 1920, inaugurou um modelo institucional que rompeu com o paradigma elitista da clínica privada e inscreveu a psicanálise no campo da justiça social. Clínicas públicas foram fundadas em Viena, Moscou, Frankfurt, Nova York, Trieste e Paris, consolidando a psicanálise como intervenção diante das desigualdades sociais, marcada pelo compromisso com trabalhadores, mulheres e crianças abandonadas (Danto, 2019).

Ferenczi já advertia, em correspondência com Freud, que uma psicanálise que desconsiderasse "as condições reais dos diversos níveis da sociedade" se converteria em saber cúmplice da hipocrisia e do convencionalismo (Ferenczi citado por Danto, 2019, p. 63). Wilhelm Reich, por sua vez, radicalizou a dimensão política da clínica, articulando-a à crítica do autoritarismo e à luta pela emancipação sexual das classes trabalhadoras. Para ele, a psicanálise só poderia sobreviver se vinculada às "situações sociais críticas" (Reich citado por Danto, 2019, p. 77).

Esse movimento deve ser compreendido no contexto da chamada Viena Vermelha, quando o governo social-democrata municipal implementou políticas de saúde, educação e habitação que transformaram a cidade em um laboratório de justiça social. Freud e sua geração de psicanalistas se alinharam a esse processo, afirmando que "o pobre deve ter tanto direito à assistência para sua mente quanto dispõe agora do auxílio oferecido pela cirurgia a fim de salvar sua vida" (Freud citado

por Danto, 2019, p. 47). A clínica gratuita não representava filantropia, mas a inscrição de um direito social no campo da saúde mental, em paralelo ao acesso à educação e à moradia.

Segundo registros, ao menos um quinto do trabalho das duas primeiras gerações de psicanalistas ocorreu em clínicas públicas, atendendo estudantes, trabalhadores, crianças em situação de rua, jovens grávidas e famílias empobrecidas. Essa prática deslocou a psicanálise de um dispositivo restrito à burguesia para uma experiência enraizada no tecido social (Danto, 2019). Nessa chave, a psicanálise se tornou inseparável do projeto democrático e socialista da Viena do pós-guerra, reconhecendo que sua sobrevivência dependia de uma inserção orgânica no campo social e político.

Essa tradição ressurgiu na América Latina como herança subterrânea da psicanálise social europeia. Na Argentina, o exílio de psicanalistas como Marie Langer, que lutara na Guerra Civil Espanhola, e Ángel Garma, vinculado ao círculo socialista de Otto Fenichel, impulsionou uma prática voltada a hospitais, centros de saúde e comunidades, culminando na fundação da Associação Psicanalítica Argentina (Danto, 2019). No Uruguai, a proximidade com a experiência argentina favoreceu a criação de dispositivos clínicos territorializados, sustentados pelo compromisso ético-político com trabalhadores e populações marginalizadas. No Brasil, contudo, consolidou-se uma narrativa de "psicanálise neutra" que ganhou corpo durante a ditadura civil-militar (1964-1985) e foi reiterada por silenciamentos, como no caso Cabernite-Lobo e na ausência de referências explícitas à violência de Estado na principal revista da área. O que se apresentava como imperativo técnico de neutralidade se converteu em ideologia de apoliticismo (Rubin, Mandelbaum & Frosh, 2016). Houve, porém, iniciativas que romperam com essa lógica. A Clínica Social de Psicanálise, fundada em 1973 por Hélio Pellegrino e Anna Kemper, inscreveu a escuta como resistência e defesa dos direitos humanos (Danto, 2019).

A ruptura do pacto democrático com o *impeachment* de Dilma Rousseff, em 31 de agosto de 2016, reativou um cenário de desdemocratização acelerada e de polarização afetiva, reconfigurando o espaço público e interpelando o campo psicanalítico sobre seus deveres ético-políticos. A ascensão de um governo de extrema-direita com traços abertamente autoritários, sob Jair Bolsonaro (2019-2022), intensificou a erosão institucional: dissolução do Ministério da Cultura e fusão rebaixadora de políticas culturais (Ipea, 2019), extinção e esvaziamento de conselhos de participação social por decreto, além de campanhas de intimidação a jornalistas e ao Supremo Tribunal Federal.

Nesse contexto, parte significativa das instituições psicanalíticas brasileiras manteve uma suposta prudência que se traduziu em silêncio, ancorada na tradição local de neutralidade forjada sob o autoritarismo. Esse posicionamento ocorreu precisamente quando a clínica do trauma social, diante de guerras, ditaduras e colapsos democráticos, exigia recolocar a prática como trabalho de reparação simbólica do comum, tal como preconizado pela experiência das clínicas públicas e pela crítica ao apoliticismo institucional (Danto, 2019).

Com o avanço do neoliberalismo e a iminência de formas neofascistas no Brasil, conceitos como equidade e alteridade foram progressivamente esvaziados. Os direitos humanos, longe de serem universais, não alcançam todos os corpos em um Estado que exerce violência sistemática contra negros, indígenas, dissidentes da norma de gênero e populações periféricas. Torna-se, portanto, fundamental recuperar a memória dos movimentos que reinscreveram a psicanálise na luta contra as violências de Estado e nas brechas da vida social, demonstrando que sua vitalidade não depende do isolamento em consultórios de elite, mas da invenção de dispositivos de escuta capazes de responder a situações sociais críticas. O inconsciente, com seus restos e sintomas, tornou-se um espaço de resistência à barbárie. A psicanálise carrega a marca inaugural da impossibilidade de suturar a ferida, do furo que não se fecha, do real que insiste. É nesse ponto que se coloca em sua vocação política na perda, na falta estrutural e na impossibilidade de gozo absoluto.

Em "O mal-estar na civilização" (1930/1974), Freud deixou claro que não há cultura sem renúncia pulsional, não há laço social sem sacrifício:

> O que chamamos de felicidade, no sentido mais restrito, resulta da satisfação súbita de necessidades altamente represadas, e por sua natureza só é possível como fenômeno episódico. Qualquer situação duradoura desejada pelo princípio do prazer traz somente um sentimento morno de contentamento. (Freud, 1930/1974, p. 250)

O mal-estar é estrutural, e qualquer discurso que prometa eliminá-lo apenas desloca a violência para outra cena, onde retorna como sintoma. No entanto, em contextos periféricos, o mal-estar da cultura moderna assume contornos coloniais e raciais específicos. De que conceito de cultura se fala, e de quais corpos se pressupõe a universalidade?

> Essa escolha conceitual nos permite afirmar que a obra traça o contorno do homem freudiano na cultura – mas em qual cultura? Se, para Freud, a cultura é o espaço onde se opera a sublimação das pulsões destrutivas, torna-se crucial perguntar: que cultura é essa? A resposta, evidente em sua obra, aponta para um horizonte civilizatório eurocêntrico, burguês e heteronormativo, que não apenas define os limites do simbólico, mas também exclui sistematicamente corpos racializados do campo de legitimação cultural. Diante dessa limitação teórica, poderíamos renomear sua publicação para O Mal-Estar na Civilização Europeia Branca, Cis-Heteronormativa e Burguesa – um título que explicita os contornos do sujeito que Freud toma como universal. (Oliveira, 2025b, p. 87)

O que Freud concebia como renúncia necessária, em sociedades como a brasileira, aparece redobrado, juventude negra, povos originários e mulheres negras não renunciam apenas ao gozo, mas são forçados a renunciar ao próprio direito de existir. Se o mal-estar europeu era a renúncia pulsional, o mal-estar periférico é o extermínio seletivo. Em Freud, a promessa de felicidade plena já era reconhecida como fantasmática; no Brasil, essa promessa se articula com a ideologia da democracia racial.

Como destacou Lélia Gonzalez (1984), trata-se da expressão de uma "neurose cultural brasileira" (p. 224). O mito da conciliação harmônica é máscara retórica e fantasma estruturante. Todos iguais, desde que negros e indígenas permaneçam nos lugares historicamente a eles destinados – a cozinha, o chão de fábrica, a favela, a vala. O mal-estar, nesse contexto, ganha contornos genocidas, pois a presença de negros em espaços brancos só se torna tolerável quando completamente domesticada e servil (Gonzalez, 2022).

Submetida à divisão racial que atravessa todos os espaços, inclusive os da psicanálise, a noção de alteridade dos corpos marginalizados é gradualmente diluída na política neoliberal. Isso implica interrogar a própria construção subjetiva, produzida no interior do capitalismo, e reconhecer a necessidade de um questionamento constante do nosso fazer para que não permaneçamos apenas respondendo às demandas do sistema, mas possamos também subvertê-lo.

No Seminário 17, Lacan (1969-70/1992) diz: "o saber é o gozo do Outro" (p. 13). O capitalismo, contudo, sequestra esse ponto, transformando o saber em recurso utilitário, mercadoria destinada à gera-

ção de lucro. A promessa de equidade, sem o devido questionamento sobre que alteridade está em jogo, deixa de ser horizonte de justiça e se converte em mecanismo de treinamento. Formar sujeitos adaptados, capazes de responder às exigências de um mercado que valoriza resiliência, flexibilidade e empreendedorismo. O saber deixa de ser espaço de desejo e de encontro com o impossível, para ser reduzido a manual de sobrevivência neoliberal.

Lélia Gonzalez (1984), ao denunciar o mito da democracia racial, mostrou como o discurso da igualdade no Brasil funciona como máscara ideológica para exclusão e racismo estrutural: "o racismo se constitui como a sintomática que caracteriza a neurose cultural brasileira" (p. 224). A equidade neoliberal promete igualdade de acesso, mas preserva intacta a estrutura de dominação, onde "todo crioulo é marginal até que se prove o contrário" (Gonzalez, 2022, p. 22). Sustentada desde o período escravista, continua a impor limites simbólicos à presença de pessoas negras em determinados espaços, impedindo sua concentração como coletividade visível.

O colapso da diferença: alteridade mascarada

No Brasil, a retórica da equidade se tornou central em documentos oficiais e programas sociais. Sob a promessa de "igualdade de oportunidades", políticas públicas são formuladas de modo a legitimar desigualdades estruturais. A Base Nacional Comum Curricular (BNCC), por exemplo, eleva a equidade a princípio educativo, mas a traduz em termos de competências individuais, deslocando a responsabilidade da exclusão para o estudante, convocado a gerir sua performance em um mercado cada vez mais competitivo.

O discurso da equidade no acesso tem servido, muitas vezes, como justificativa para a fragmentação da rede pública e a expansão de parcerias privadas, em nome da suposta "otimização" do atendimento. Nesse caso, equidade não significa enfrentar os determinantes sociais da saúde, mas gerir recursos escassos sob uma lógica empresarial. Hospitais psiquiátricos reconfigurados, convênios com empresas, aplicativos de saúde digital, tudo isso se apresenta como inovação em nome da equidade, mas o efeito é o mesmo: reduzir a complexidade do sofrimento humano a protocolos de gestão.

> A periferia, enquanto "zona de não-ser", evidencia uma contradição ontológica em que a desumanização opera

> como uma estrutura invisível, mas visceralmente incorporada nas práticas sociais. Contudo, reduzir a condição periférica à ausência ou à carência seria encobrir sua complexidade enquanto espaço de produção simbólica e resistência (Oliveira & Lopes, 2025, s.p.).

O que exatamente está ruindo e que formas de vida podem emergir quando caem os pilares de um mundo fundado em exclusões? A chave de leitura muda quando perguntamos pelo mecanismo de sustentação dessa captura: ela se mantém porque o capitalismo manipula a fantasia social. Assim, a equidade neoliberal aparece como cuidado, mas age como tamponamento da castração, oferecendo objetos compensatórios no lugar de enfrentar a falta. Nesse registro, a distribuição focalizada de bolsas, cotas parciais ou auxílios emergenciais alivia o presente e, simultaneamente, reforça a narrativa de que o sistema é justo, bastando esforço individual para chegar lá. Em suma, o Estado neoliberal converte políticas de reparação em dispositivos de legitimação da desigualdade.

No deslocamento para a clínica, o colapso deixa de ser horizonte hipotético e aparece como ferida já aberta que insiste, e cuja não-integração organiza o medo. O que apavora o paciente não é um desastre por vir, mas o retorno do que tombou sem ter sido vivido e simbolizado. Winnicott (1963/1994) define com precisão: "Afirmo que o medo clínico do colapso é o medo de um colapso que já foi experienciado. Ele é um medo da agonia original que provocou a organização de defesa" (p. 74). A partir daí, a tarefa técnica deixa de ser "prevenir" um futuro e passa a oferecer condições de *holding*, *handling* e apresentação de objeto que possibilitem que o impensável, já inscrito no corpo, na história e no vínculo, encontre tempo e lugar de experiência e de representação.

Quando políticas e retóricas de "equidade" tentam suturar o conflito com objetos compensatórios, administrando sintomas e performances sem tocar a falta, o efeito clínico é o de adiar a elaboração do colapso, individual e histórico, que atravessa, de modo seletivo, corpos negros, indígenas e periféricos (Winnicott, 1963/1994). O manejo ético implica sustentar a travessia do já colapsado, para que aquilo que se repete como ameaça de futuro possa finalmente ser vivido, reconhecido e simbolizado no presente.

Essa crítica converge com a de Lacan (1969-70/1992) ao "senhor moderno": "não deseja saber absolutamente nada; deseja que as coisas andem" (p. 134). Em seu lugar, instala-se uma gestão impessoal que

convoca cada um a operar sem falha, sob a promessa de oportunidades que, no limite, apenas assimilam à norma de desempenho, resiliência e autogestão. E aqui está a engrenagem: não se trata de moralizar o consumo, mas de decifrar a forma-mercadoria que fetichiza as relações sociais e permite a extração sistemática de mais-valor, o excedente que faz girar a máquina (Marx, 1867/2013).

O paralelo com o mais-de-gozar lacaniano é decisivo: em ambos, um excesso estrutural sustenta o circuito e renova uma satisfação sempre adiada. Nessa chave, a equidade neoliberal funciona como fetiche político: oculta relações de poder, converte exploração em mérito, violência em desafio individual, racismo em obstáculo superável pela resiliência.

Assim, uma clínica (e uma política) que normalizam o sujeito ao ambiente falho acabam reforçando a defesa: "o colapso não é tanto uma enfermidade quanto um primeiro passo no sentido da saúde", desde que haja *setting* para o vivido que não pôde sê-lo (Winnicott, 1963/1994, p. 76). Aqui não se trata de adaptar o sujeito a um Outro que falhou, mas de reconstruir as condições ambientais (sustentação/*holding*, manejo/*handling* e apresentação de objeto) que permitam retomar o ir-seguindo-sendo quando a falha foi, de saída, ambiental e institucional (Winnicott, 1963/1994).

Deste modo, Marx, Lacan e Winnicott compõem uma gramática comum para criticar a equidade meritocrática. Se a mercadoria faz esquecer o trabalhador que a produziu (Marx, 1867/2013), o fetiche da equidade Neoliberal faz esquecer o sangue negro e indígena que estrutura a ordem social; se o discurso capitalista promete gozo sem falta (Lacan, 1969-70/1992), a política de inclusão compensatória captura o desejo com objetos que anestesiam o conflito; e, se o medo do colapso é o retorno do impensável, isto é, do estado de coisas subjacente que não pôde ser vivido e simbolizado (Winnicott, 1963/1994), administrar o colapso com oportunidades mensuráveis é mantê-lo não-vivido, portanto, não-resolvido.

No plano das instituições, isso implica deslocar o discurso de qualidade que legitima exclusões (Lopes & Oliveira, 2022), enfrentar a colonialidade que naturaliza hierarquias e ficções de equivalência (Lopes & Carioca, 2025) e abrir passagem a modos plurais de existência que não sejam assimilados por filtros de desempenho (Oliveira & Oliveira, 2024).

O inconsciente colonial e a meritocracia como operadores fantasmáticos do discurso neoliberal

"Os não-tolos erram" (Lacan, 1969-70/1992, p. 20). O enunciado lembra que o equívoco é estrutural: tropeçamos na língua que nos constitui. Os casos evocados, contudo, não são lapsos inofensivos; revelam a insistência sintomática de um racismo que retorna disfarçado de inocência. A negação do ato racista como "mal-entendido" reforça a violência e converte o erro em recusa de responsabilidade ética. Errar pode abrir brechas no laço social ou ruí-lo; por isso, uma psicanálise fundada na escuta do inconsciente só cumpre sua função se se implica nos próprios erros, acolhendo o que fura e desestabiliza, em vez de neutralizá-lo sob o véu da universalidade.

Por muito tempo, os racismos foram negligenciados na teoria e na prática psicanalíticas, produzindo déficit de escuta nos consultórios e reafirmando a norma branca como referência que sustenta o preconceito no exercício do poder (Lopes & Oliveira, 2022). Historicamente, as instituições cederam a capturas: dogmatismos, neutralidade técnica ante a violência, assédio e perseguição ao denunciante. Isso expressa um dispositivo central do neoliberalismo: a manipulação da fantasia social como operador de hegemonia, que higieniza termos como "alteridade" e "equidade" em slogans de gestão, anestesiando o conflito.

O discurso capitalista, tal como formalizado por Lacan, torce o discurso do mestre ao inverter S1 e $ e deslocar a verdade, ligando o sujeito ($) diretamente ao objeto a sem a mediação da castração (Lacan, 1969-70/1992). Essa torção apaga a falta e promete gozo ilimitado, implodindo o laço social. "Astucioso, mas fadado ao estouro", o dispositivo consome o sujeito como dejeto. O capitalismo se sustenta na produção de excedentes descartáveis (Marx, 1867/2013, p. 94); em termos lacanianos, o sujeito vira mais-de-gozar, matéria-prima e resíduo da engrenagem. A clínica é interpelada por essa lógica e, se ignora sua dimensão política, arrisca-se a operar como braço ideológico da máquina.

Nada disso é novo: o inconsciente colonial sempre encobriu a diferença com ficções de equivalência e, associado à colonialidade do ser, estruturou modos de produção que desnutriram continentes (Lopes & Carioca, 2025). Povos originários, quilombos e religiões afro-brasileiras foram recodificados como "cultura" e "diversidade", categorias que neutralizam sua potência política e reinserem práticas no circuito do consumo. A meritocracia atualiza essa lógica ao exigir igualdade formal desde que se abdique do que singulariza. A tarefa crítica é imaginar

uma sociedade que não totalize e hierarquize, mas se abra a modos plurais de existência (Oliveira & Oliveira, 2024).

O neoliberalismo administra a vida e a morte e a meritocracia opera como véu: ao converter desigualdade estrutural em falha individual, justifica o extermínio simbólico e material de juventudes negras, povos indígenas, mulheres negras e corpos LGBTs. O inconsciente colonial legitima a violência ao travestir exclusão de justiça. Lembro o professor que, durante minha apresentação, brandiu planilhas para invalidar meu trabalho, ignorando a sala repleta de corpos negros e periféricos, reduzidos a variáveis, como se história e existência não contassem. Cada corpo que acessa políticas de inclusão convive com centenas deixados à margem pela colonialidade, mantida diariamente pelo neoliberalismo.

Esse não é caso isolado; é sintoma de um dispositivo que transforma vidas em índices e presença periférica em curiosidade estatística. Sob essa captura, o saber acadêmico reproduz a violência simbólica do capital e da colonialidade, e a "excelência" vira máscara de dominação. O neoliberalismo estetiza a desigualdade: a precarização se vende como liberdade; a exploração, como empreendedorismo; a solidão, como autonomia. A colonialidade define quem é plenamente humano e quem é descartável. Sua eficácia depende também de dispositivos subjetivos que modulam afetos e organizam fantasias; a promessa de inclusão é, de fato, gestão calculada da exclusão.

A colonialidade opera como inconsciente histórico, inscrevendo-se na linguagem, na norma e na punição e também no sujeito, exigindo adesão afetiva à norma que o desqualifica. Por isso, a meritocracia não é só ideologia externa: é estrutura fantasmática que captura o desejo, oferecendo lugar à custa da renúncia de si. A violência se realiza como epistemicídio e ontocídio: expropriam-se terras, corpos e saberes; cosmologias são desqualificadas, religiões criminalizadas, sociabilidades não capitalistas neutralizadas. Na versão neoliberal, saberes tradicionais viram mercadoria, espiritualidade vira *coaching*, quilombo vira patrimônio turístico.

Se o capitalismo clássico explorava a força de trabalho, o neoliberalismo explora a vida integral: tempo, afetos e comunidade tornam-se recursos. Esse processo é seletivo, mais cruel sobre corpos negros, indígenas, femininos e periféricos, e a necropolítica é condição de funcionamento. O efeito corrosivo é a dessubjetivação: o sujeito-empreendedor de si perde o acesso à alteridade; o Outro vira coisa, cifra, estatística. Daí a necessidade de sustentar uma posição de errância: recusar o edito meritocrático e o enquadramento da branquitude. Em

"os não-tolos erram", errar é não se deixar capturar; é transformar o furo em potência política (Bonomo, 2024, p. 59).

Conclusão

"Lá onde faltam palavras, a barbárie se torna soberana" (Oliveira & Carioca, 2024, p. 77). Ressoa a interpelação de Lacan: "Como nós, os psicanalistas, vamos responder à segregação posta na ordem do dia?" (Veras, 2018, p. 363). Não basta adicionar vozes ao coro: é preciso empretecer os espaços de saber, renunciar à mestria e reconhecer que o inconsciente colonial marca silêncios e cumplicidades da teoria. O mantra da "qualidade" funciona como legitimador da exclusão, concentrando formação e reconhecimento em centros urbanos privilegiados e invisibilizando produções do Centro-Oeste, Norte e Nordeste. Na formação psicanalítica, o "rigor" mantém afastamentos e sustenta a fantasia de um inconsciente menos legítimo nas periferias.

Colonialidade e neoliberalismo são dispositivos de produção subjetiva: instauram hierarquias e impõem ética da performance, fabricando subjetividades culpabilizadas e devedoras. Políticas de inclusão, capturadas pelo discurso do mérito, tornam-se dispositivos de vigilância: o sujeito deve "mostrar-se digno", introjetando cobrança e gratidão, um colapso que já foi experienciado. A periferia, porém, não é carência: é invenção, produz modos de gozo e pertencimento que reinscrevem o impossível e transformam a diferença em motor de criação (Oliveira, 2025b). Mesmo assim, persiste a prisão nos cânones do Norte Global, e a pequena-burguesia intelectual mantém poder e fala, higienizando "equidade" como métrica de gestão.

Contra o epistemicídio, vale a cifra de João Cabral de Melo Neto (1955/2023): "não há melhor resposta que o espetáculo da vida" (p. 68). Se o colapso é retorno do impensável (Winnicott, 1963/1994), então a tarefa ético-política da psicanálise e da educação não é colá-lo com protocolos e indicadores, mas abri-lo à experiência: sustentar o resto, o hiato e o mal-estar como espaços de verdade; não como cúmplices do cinismo meritocrático, mas como ética do indomável.

Alterity in listening: a critique of neoliberal equity and the phantasmatic coherence of discourse

Abstract: *This essay offers a critique of the neoliberal capture of equity and the dissolution of alterity within institutional and psychoanalytic discourses. It argues that equity – once tied to social justice – has become a managerial slogan*

that conceals racial, class, and gender inequalities, transforming resistance into gratitude and difference into performance. Drawing from Marx, Lacan, and Winnicott, the text exposes how neoliberalism converts social suffering into manageable data and the colonial unconscious into an operator of domination. It calls for an ethical-political listening practice that sustains discomfort and collapse as spaces of truth and resistance, rejecting the complicit neutrality of institutions.
Keywords: *neoliberal equity; alterity; colonial unconscious.*

Alteridad en la escucha: una crítica a la equidad neoliberal y a la coherencia fantasmática del discurso

Resumen: *El ensayo propone una crítica a la captura neoliberal del concepto de equidad y a la disolución de la alteridad en los discursos institucionales y psicoanalíticos. Sostiene que la equidad, antes asociada a la justicia social, se ha convertido en un eslogan de gestión que oculta desigualdades raciales, de clase y de género, transformando la resistencia en gratitud y la diferencia en rendimiento. A partir de una lectura crítica de Marx, Lacan y Winnicott, el texto muestra cómo el neoliberalismo convierte el sufrimiento social en dato administrable y el inconsciente colonial en operador de dominación. Reivindica una escucha ético-política que sostenga el malestar y el colapso como espacios de verdad y resistencia, rechazando la neutralidad cómplice de las instituciones.*
Palabras clave: *equidad neoliberal; alteridade; inconsciente colonial.*

Referências

Bonomo, H. A. R. (2024). *Errância: Identificações hiperdinâmicas em um não-lugar*. Mindin Academy.

Cícero, M. T. (2025). *Catilinárias* (Padre Antônio Joaquim, trad.). Edições do Senado. (Original publicado em 63 a.C.).

Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq)(2023). *Painel de Bolsas de Produtividade em Pesquisa (PQ): distribuição por raça/cor e sexo*. CNPq.

Danto, E. A. (2019). *As clínicas públicas de Freud: psicanálise e justiça social, 1918-1938* (Margarida Goldsztajn, trad.). Perspectiva.

Foucault, M. (1987). *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Vozes.

Foucault, M. (1999). *Em defesa da sociedade*. Martins Fontes.

Freud, S. (1974). O mal-estar na civilização. In S. Freud, *Edição standard das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (vol. XXI). Imago. (Original publicado em 1930).

Gonzalez, L. (1984). Racismo e sexismo na cultura brasileira. In L. A. Silva (Org.), *Movimentos sociais urbanos, minorias e outros estudos* (pp. 223-244). Vozes.

Gonzalez, L. (2022). *Lugar de negro* (2ª ed.). Zahar.

Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada (Ipea). (2019). *Relatório sobre conselhos de participação social*. Ipea.

Jones, E. (1989). *A vida e a obra de Sigmund Freud* (vol. 2). Imago.

Lacan, J. (1992). *O seminário, livro 17: O avesso da psicanálise*. Zahar. (Original publicado em 1969-70).

Lopes, R. & Oliveira, J. C. (2022). Racismo à brasileira: Os abjetos do desmundo na psicanálise. *Revista Saberes da Amazônia*,

7(13), 118-133. https://www.revista.fcr.edu.br/index.php/saberesamazonia/article/view/60/29

Lopes, R. & Oliveira, J. C. (2025). Travessia – da escuta adestrada ao psicanalista periphérico: Quando a centralidade vira margem. *Tempo Psicanalítico*, 57, e–945. https://doi.org/10.71101/rtp.57.945

Marx, K. (2013). *O capital: crítica da economia política*. Boitempo. (Original publicado em 1867).

Melo Neto, J. C. (2023). *Morte e vida severina*. Alfaguara. (Original publicado em 1955).

Oliveira, J. C. (2025a). A bolsa não é de vocês: desigualdade de gênero e raças nas bolsas de pesquisa no Brasil. In A. F. Machado, F. Vellasquez, J. S. Souza, S. R. Sales (Orgs.), *Políticas, práticas e lutas identitárias na educação contemporânea* (pp. 313-343). Pedro & João Editores.

Oliveira, J. C. (2025b). *O eu rasurado: Um manifesto afro-pindorâmico pela insurreição do pensável*. Ed. do Autor.

Oliveira, J. & Lopes, R. (2025). As bases do inconsciente colonial. *SIG Revista de Psicanálise*, 14(1), e2609. https://doi.org/10.59927/sig.v14i1.125

Oliveira, R. & Oliveira, J. C. (2024). A interposição do patriarcado no real do feminino: por um empretecimento psicanalítico. *Revista de Psicanálise Stylus*, 1(49), 101-118. https://doi.org/10.31683/stylus.v1i49.1136

Rubin, A.; Mandelbaum, B. & Frosh, S. (2016). 'No memory, no desire': psychoanalysis in Brazil during repressive times. *Psychoanalysis and History*, 18(1), 93-118. https://doi.org/10.3366/pah.2016.0179

Veras, M. (2018). A contingência negra. *Correio Express: Revista Online da Escola Brasileira de Psicanálise*, 2(extra), 363.

Winnicott, D. W. (1994). O medo do colapso (Breakdown). In D. W. Winnicott, *Explorações psicanalíticas* (pp. 70-77). Artes Médicas. (Original publicado em 1963).

Jairo Carioca de Oliveira
jairocarioca@ufrrj.br

ARTIGO

O colapso de uma hegemonia: o patrimônio cultural brasileiro em pauta

Lia Motta[1]

Resumo: Pensar na preservação de bens culturais a partir do conceito de colapso é um exercício importante por dirigir o olhar para diferentes momentos da história. Na redemocratização do Brasil, a partir do final dos anos 1970, vimos o colapso da hegemonia de um pensamento sobre patrimônio cultural e a afirmação de um novo projeto de políticas públicas. Uma vitória para quem acredita na construção de memórias e identidades que respeitem e fortaleçam os diversos grupos formadores da sociedade brasileira. Novos discursos foram veiculados e a Constituição de 1988 deu legalidade à ampliação da proteção de bens culturais. Mas ainda temos medo de um retrocesso, diante dos interesses do capital, da propriedade privada, da força dos valores do período hegemônico, dos preconceitos, da ignorância e da colonialidade do conhecimento. São fatores que favorecem a desqualificação da diversidade cultural por determinados segmentos sociais, políticos e gestores públicos.
Palavras-chave: hegemonia; patrimônio cultural; memória social; diversidade cultural.

1 Arquitetura e Urbanismo pela UFRJ, especialista em Conservação e Restauração de Sítios e Monumentos Históricos pela UFMG, mestre em Memória Social pela UNIRIO e doutora em Urbanismo pela UFRJ. Desde 1977 é servidora do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN), foi conselheira do Instituto Estadual do Patrimônio Cultural do Rio de Janeiro (INEPAC) de 1995 a 2011. Atualmente é do corpo docente do Mestrado Profissional em Preservação do Patrimônio Cultural do IPHAN.

Apresentação

A partir da provocação da Revista *Trieb*, este atrigo estruturou uma narrativa da história da preservação de bens culturais no Brasil explorando a ideia de colapso. Uma história fortemente influenciada pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN) – instituição que teve diferentes nomes, mas aqui será sempre IPHAN. O texto aborda as políticas públicas do patrimônio cultural, entendendo que na redemocratização do país, no final da década de 1970 e década de 1980, houve o colapso de uma visão hegemônica redutora de patrimônio, sendo substituída por outra visão, com o objetivo de valorizar e proteger a cultura dos diversos grupos formadores da sociedade brasileira. Foi uma vitória para quem acredita em políticas públicas mais amplas de construção de memórias e identidades, por meio da proteção de bens culturais, e na superação da hegemonia da valorização de bens unicamente pelas características históricas e artísticas eruditas e da excepcionalidade, conforme consagrado pelo IPHAN, de 1937 até 1979.

São também observadas as permanentes ameaças de novos colapsos, diante da força dos valores construídos no período hegemônico, da ignorância, dos preconceitos e da colonialidade do conhecimento, favorecendo a desqualificação da diversidade brasileira. Com relação aos bens de natureza material, como imóveis e sítios urbanos, há ainda os fortes interesses do capital especulativo e da propriedade privada, contrários às limitações que a preservação acarreta, em nome do valor coletivo representado pelo patrimônio cultural.

Mas é diante dessas ameaças e disputas pela valorização ou desconsideração da diversidade da produção cultural que as práticas de proteção de bens culturais como patrimônio passaram a se desenvolver, dificultando uma nova hegemonia, constituindo-se num campo democrático, aberto a críticas e a novas transformações.

Nesse contexto, a provocação da Revista *Trieb* foi irresistível e me levou ao impulso da impostura intelectual, me atrevendo a escrever em espaço dedicado à psicanálise, sendo arquiteta e urbanista, atuando no campo da preservação. Um atrevimento que leva em conta o texto do sociólogo Francisco Sá Barreto dos Santos (2022), publicado na revista eletrônica do Mestrado Profissional em Preservação do Patrimônio Cultural do IPHAN, *Patrimônio em Prática*, cujo tema é interdisciplinaridade. Ele cita uma conferência do historiador Edward Thompson, publicado no *Indian History Congress*, em 1976, quando se desculpou pela impostura do uso da antropologia em seus estudos. Anos depois, na década de 1990, esse tipo de debate ressurgiu como impostura intelectual, no livro

com esse título, do matemático e físico Alan Sokal e do filósofo e físico Jean Bricmont. A repercussão internacional sobre o direito à impostura foi importante, mas aqui interessa como possibilidade de troca, conforme abordado por Santos. Interessa para a compreensão entre distintos campos de conhecimento a favor de compromissos com mudanças sociais, como "mecanismo de produção, ajuntamento, identificação, bricolagem, tessitura do conhecimento" (p. 285), como forma de comunicação, para "filiações políticas compatíveis uns com os outros, ainda que os profissionais envolvidos no desenvolvimento de seus produtos sejam forjados em campos de investigação e produção de conhecimento tradicionalmente diferentes – e isolados, eventualmente" (p. 285).

Cabe, então, aproveitar a oportunidade desta escrita para compartilhar, a partir da ideia de colapso, as dificuldades e o potencial da preservação de bens culturais no Brasil, seus avanços com a valorização e a proteção da cultura de diferentes grupos antes desconsiderados e as ameaças de retrocessos.

A hegemonia de uma identidade nacional

Embora constem iniciativas de caracterização do Brasil, anteriores aos anos 1920, foi a partir desse momento que investimentos na construção de uma identidade nacional ganharam força com seu engajamento no projeto nacionalista do governo Getúlio Vargas. Os intelectuais modernistas, liderados pelo escritor Mário de Andrade, empenharam-se em conhecer o Brasil. Entendiam que uma cultura própria seria inspiração para uma arte e arquitetura moderna capazes de projetar o país no panorama internacional. Destaca-se o arquiteto Lucio Costa em sua viagem a Diamantina, Minas Gerais, em 1924, quando a cidade, seus imóveis e objetos artísticos despertaram interesse como referência da identidade nacional. Minas Gerais foi essencial para a construção do que os modernistas entendiam ser uma feição brasileira. Sua arquitetura seria o resultado do "amolecimento" e da "simplificação" das construções portuguesas ao se adaptarem ao território e à mão de obra local, conforme descreve Costa (1937). Isso teria resultado numa cultura própria, não se limitando à mera importação de estilos e técnicas da metrópole. Como exemplo da inspiração dessa arquitetura e arte para a produção moderna brasileira, Lucio Costa e Oscar Niemeyer, com a colaboração de Le Corbusier, projetaram a sede do antigo Ministério de Educação e Saúde, no Rio de Janeiro, hoje conhecido como Palácio Gustavo Capanema. Tem uma linguagem moderna internacional –

estrutura independente, andares corridos, pilotis, fachadas em panos de vidro e *brise-soleil* – e a marca da identidade nacional nas cores de inspiração mineira, painéis de azulejos, conforme igrejas coloniais, e pinturas murais com motivos brasileiros.

Essas ideias levaram os modernistas a uma associação com o projeto nacionalista de Vargas, inserindo a preservação do patrimônio arquitetônico, artístico e urbanístico nas atividades de construção de uma nação brasileira, com a criação do IPHAN e a promulgação do Decreto-lei 25, de tombamento dos bens, em 1937. Através desse processo político, institucional e legal, estabeleceram-se as condições para o desenvolvimento de um trabalho de preservação, com a adoção de critérios uniformes, até a década de 1970, veiculando uma imagem que representaria a nação. Exemplares da arquitetura e da arte de outros períodos foram protegidos, mas eram exceções – devido à sua excepcionalidade – ou como referenciais de "fatos memoráveis da história", de acordo com o Decreto-lei 25/1937.

A antropóloga Silvana Rubino (1996), em seu estudo sobre o período de 1937 a 1967, durante a gestão de Rodrigo Melo Franco de Andrade na direção do IPHAN, descreve como resultado a construção de uma representação de Brasil "com quatro séculos de história, extremamente católico, guardado por canhões, patriarcal, latifundiário, ordenado por intendências e casas de câmara e cadeia, e habitado por personagens ilustres, que caminham entre pontes e chafarizes" (p. 98). Ela mostra que até 1967 os bens tombados se situavam principalmente em Minas Gerais, com 165 tombamentos. Em seguida vem o Rio de Janeiro com 140, a Bahia com 131, Pernambuco com 56 e São Paulo com 41, ficando os demais 18 estados com quantidades inferiores a 17 tombamentos cada, somando 108 bens. A autora registra, ainda, que, dos 689 bens tombados, 523 eram, comprovadamente, do século XVIII ou anteriores, ou seja, aproximadamente 76% são de arquitetura ou sítios urbanos do período colonial (Rubino, 1996).

Além de Minas Gerais constar com maior número de tombamentos, foi o estado onde foram selecionadas seis cidades históricas, tendo em seu interior muitos imóveis. Nos outros estados, nesse período, foram poucos os tombamentos de sítios urbanos – por não se enquadrarem nas características coloniais, ou por se situarem em locais onde as possibilidades de crescimento e modernização idealizados para o Estado-nação de Vargas entrariam em conflito com as limitações impostas pelo tombamento –, ficando selecionadas em seu interior apenas as edificações coloniais de caráter monumental ou excepcional, como as inúmeras igrejas católicas coloniais.

Com essa prática, o IPHAN veiculou uma imagem homogênea de uma identidade para o Brasil, tendo como resultado o que a historiadora Márcia Chuva (2009) chamou de materialização no espaço de uma história nacional. Uma "grande coleção chamada 'brasilidade' [...] devendo identificar todos os brasileiros, que, apesar de não se conhecerem, sentem-se pertencendo a essa comunidade imaginada que tem seu coração em Minas Gerais e Minas Gerais no coração" (p. 70). Essa grande coleção também foi veiculada por meio de publicações da instituição, notícias em jornais e revistas, e ainda por uma rede de simpatizantes do IPHAN, formada por intelectuais em diversos estados onde não havia representação institucional. Para Chuva (2009),

> a centralidade mineira associada às práticas de preservação do patrimônio alcançou tal legitimidade e reconhecimento, que se pode pensar, na perspectiva de Maurice Halbwachs, que a partir dela e sempre a ela relacionados, foram, em boa medida, consubstanciados os "quadros da memória coletiva", entendida como aquela que compõe magicamente o passado. (p. 64)

Ela refere-se aos "quadros da memória" que servem como provocação para trazer à lembrança temas ou assuntos relativos a uma coletividade. Desde o início do século XX, quando o sociólogo Maurice Halbwachs (1990) lançou suas ideias sobre a memória coletiva, o tema vem sendo debatido por historiadores e cientistas sociais, envolvendo a memória social, coletiva e individual. As discussões, no entanto, não invalidam os "quadros da memória", que podem trazer à lembrança situações nunca vividas, mas repassadas pelo convívio coletivo ou ainda por instituições, ajudando a afirmar identidades, situando os indivíduos nos grupos e na sociedade.

Para o sociólogo Gerard Namer (1987), a memória social é a memória coletiva que, com o tempo, privada do contexto do grupo, transforma-se em uma memória da sociedade, perpassando vários grupos, períodos e espaços. Assim, ela exige outras formas de perpetuação, tais como as instituições e os símbolos que produzem ou escolhem proteger.

O historiador Pierre Nora, em 1984, apresenta esta ideia como "lugar de memória" no livro de mesmo nome, sobre símbolos intencionalmente construídos para marcar a história da França – monumentos, edifícios, comemorações etc. Somaram-se a esses os bens do Clero e da Nobreza, protegidos durante a Revolução Francesa, como símbolos do Estado-nação em formação, sendo representações fortes que compõem os "quadros da memória" dos franceses.

Cabe descrever "retoques" feitos na mineiridade do "quadro da memória", citado por Chuva (2009), quando, na década de 1970, a política de desenvolvimento regional do governo militar buscou valorizar o patrimônio como estímulo ao turismo e foram valorizadas expressões da arquitetura do século XIX, antes rejeitadas pelos modernistas por não terem se abrasileirado. Esses, no entanto, tinham que corresponder a valores ditados pela historiografia internacional da arquitetura e das artes, de viés europeu, como o ecletismo.

De todo jeito, nada se modificou no sentido da inclusão dos grupos sociais brasileiros, mantendo a construção de uma memória e identidade a partir de um pensamento hegemônico do valor dos bens como patrimônio nacional, pelas suas características arquitetônicas, artísticas e urbanísticas, fato que veio a colapsar a partir do final da década de 1970, conforme será visto a seguir.

O colapso da hegemonia: viva este colapso!

A supressão do Ato Institucional nº 5 (AI-5) em 1978, possibilitando o fortalecimento dos movimentos sociais e a entrada do designer gráfico Aloísio Magalhães, na direção do IPHAN, em 1979, podem ser apontados como motivos importantes do colapso da hegemonia das práticas de preservação.

Magalhães veio do Centro Nacional de Referência Cultural (CNRC), por ele criado em 1975, com o objetivo de contribuir com um desenho brasileiro. Contou com o apoio do Ministério da Indústria e do Comércio e da Universidade Nacional de Brasília na implantação de pesquisas com o objetivo de conhecer a produção popular, atribuindo-lhe importância como legítima expressão brasileira. Essa experiência favoreceu sua entrada no IPHAN, onde poderia implementar uma política de valorização da cultura popular, recuperando os valores deixados de fora pelo IPHAN, embora constassem do anteprojeto de Mário de Andrade de criação da instituição, formulada em 1936. A não efetivação desse projeto levou o IPHAN a dedicar-se apenas aos monumentos de "pedra e cal", conforme expressão que Magalhães usava.

Essa ideia de "recuperação" da proposta do anteprojeto foi interpretada por alguns estudiosos do campo do patrimônio como sendo um modo encontrado por Magalhães para legitimar-se como intelectual capaz de dar continuidade à instituição, acrescentando ideias que foram excluídas. Amenizaria suas críticas ao IPHAN, muitas delas bastante aguerridas, conquistando antigos servidores e simpatizantes

do período hegemônico. Nesse processo de legitimação, até mesmo a marca do IPHAN foi importante, devendo ser mantida e ressignificada. Magalhães, como designer, entendia a força da sigla em uso há mais de 40 anos, mesmo com variações na primeira letra. Até 1979 a instituição foi Serviço, Departamento e Instituto, mas manteve sempre o PHAN. Magalhães criou a Secretaria, SPHAN, e uma Fundação para atuar como seu braço executivo, a Pró-Memória, garantindo a manutenção da marca e a vertente da renovação por meio da agilidade da contratação de servidores e da execução dos trabalhos.

Nos seus textos constava um caráter integrado do conceito de patrimônio, entendido como "processo global que não separa as condições do meio ambiente daquelas do fazer do homem. Que não privilegia o produto – habitação, templo, artefato, dança, canto, palavra – em detrimento das condições do espaço ecológico em que tal produto encontra-se densamente inserido" (Magalhães, 1979, p. 1); e defendia a produção de conhecimento, pois era

> como se o Brasil fosse um espaço imenso, muito rico, e um tapete velho roçado, um tapete europeu cheio de bolor e poeira tentasse cobrir e abafar esse espaço. É preciso levantar este tapete, tentar entender o que se passa por baixo. (Magalhães, 1987, p. 48)

Ele trouxe para o IPHAN o conceito de referência cultural, para superar o histórico e artístico nacional, sendo uma maneira de distinguir sua proposta do que era feito até então pelas agências governamentais dedicadas à cultura. Além do IPHAN, dentre essas agências estavam as que se dedicavam ao folclore, mas sem meios para sua proteção, por não tratarem a dinâmica cultural dos produtores dos bens, conforme passou a ser feito pelo CNRC e o IPHAN nas ações de proteção do patrimônio de natureza imaterial.

Mas de pouco valeriam essas críticas e a projeção de novas propostas se não houvesse uma retaguarda social na forma de organizações e manifestações por mudanças. Destacaram-se grupos afrodescendentes, indígenas e associações de moradores das cidades. No primeiro caso, da população negra, suas formas de organização eram antigas, mas as lutas ganharam força no período da redemocratização – foi quando houve uma relação mais direta com o campo do patrimônio, com reivindicações de reconhecimento e proteção de seus lugares de memória. Dois casos são emblemáticos: o tombamento do terreiro da Casa Branca – Ilê Axé Iyá Nassô Oká, localizado em Salvador, Bahia, e

a Serra da Barriga, do Quilombo dos Palmares, em União dos Palmares, Alagoas, ambos com processos abertos em 1982 e tombamento em 1985.

O tombamento do Terreiro foi pedido pela comunidade religiosa, por causa da ameaça de despejo do terreno pelos proprietários, interessados em construir um empreendimento imobiliário. Os valores atribuídos na justificativa do pedido de tombamento relacionavam o sítio com os rituais religiosos e sua história, chamando a atenção à sua importância cultural como testemunho da cultura afrodescendente. O que se reivindicava, com apoio de setores do IPHAN, já adotando uma nova postura, era proteger o sítio como referência cultural de um grupo fundamental para a identidade brasileira, independentemente das características arquitetônicas das edificações. Estas tinham feição popular, sem enquadramento em categorias estilísticas consideradas pelo IPHAN. O movimento em torno da preservação do sítio contou com a participação de professores universitários, escritores, dirigentes de instituições culturais, além dos movimentos afrodescendentes, manifestando-se no processo de tombamento, e publicamente, em veículos da comunicação.

Vale ressaltar como o valor simbólico do sítio prevaleceu ao longo das tratativas do tombamento. Não bastava apenas a proteção do Terreiro. Mesmo depois da prefeitura de Salvador desapropriar o terreno e tombar o sítio, a comunidade manteve o interesse no tombamento nacional. O antropólogo Gilberto Velho (1982), conselheiro do IPHAN, destacou esse valor do bem, tanto como "conjunto monumental" quanto "patrimônio importante para a sociedade brasileira como um todo" (Processo 1067-T-82, fl. 30). O terreiro era referência da identidade nacional, símbolo de uma nação que tinha que assumir os diferentes grupos sociais como participantes do Estado, dirigindo a eles políticas de preservação.

Também pródigo em manifestações foi o tombamento da Serra da Barriga. No Processo de tombamento consta um abaixo assinado com mais de 5000 assinaturas de pessoas e organizações envolvidas com o reconhecimento das manifestações culturais negras brasileiras. Também constam documentos sobre a importância do Quilombo dos Palmares para a história nacional, como maior e mais duradouro reduto de resistência à escravização de seres humanos no Brasil.

A preocupação com a cultura dos povos indígenas estava presente entre as atividades do IPHAN na década de 1980, constando pesquisas sobre cerâmicas, registros fotográficos do seu cotidiano e o Projeto Interação. Este último mobilizou instituições governamentais e organizações sociais para a valorização da produção cultural popular

na educação básica, tanto nas redes formais, quanto em iniciativas de ensino alternativo. Os trabalhos aconteceram em diversos estados brasileiros e diferentes contextos sociais, abrangendo, além de populações indígenas, moradores de favelas e outros grupos excluídos das políticas de patrimônio. O Projeto Interação no Acre, desenvolvido entre 1982 e 1986, considerava os saberes dos povos das florestas como referências das ações educativas – a interação entre indígenas e comunidades tradicionais, suas conquistas agrícolas, comerciais, modos de produção e de vida. A valorização das culturas pela educação resultaria no direito à terra, aos modos de vida e à proteção dos bens culturais.

Pesquisa sobre movimentos sociais urbanos, nas décadas de 1970 e 1980, registram a importância da ação de grupos menos favorecidos, lutando pela melhoria dos transportes públicos, redes de água, esgoto, escolas. Aqui, no entanto, destaca-se o estudo do sociólogo Renato Boschi (1987) sobre as associações de moradores do Rio de Janeiro, mostrando reivindicações da classe média pela preservação, como modo de manterem sua qualidade de vida. Além da "abertura política", Boschi cita a tendência recessiva da economia, com impacto no nível de emprego e renda da classe média, diminuindo os ganhos obtidos com o "milagre econômico" da ditadura, como responsáveis pela sua atuação como "ator político importante de oposição ao regime" (p. 69). Destaca, ainda, como a atuação da Federação das Associações de Moradores do Estado do Rio de Janeiro, criada em 1978, conferiu força política a todas as associações, fossem de pessoas pobres ou de classe média. Sobre as manifestações da classe média, cita pedidos de criação de parques, protestos contra o corte de árvores e a construção de autoestradas. Seria possível acrescentar a esses motivos as lutas pela preservação de imóveis e a redução da altura dos prédios, como desestímulo à especulação imobiliária, como pode ser verificado em processos e recortes de jornais encontrados nos arquivos do IPHAN.

Exemplo dessas lutas da classe média é a mobilização de moradores do Jardim Botânico e de Petrópolis. A luta da associação de moradores do Jardim Botânico teve início em 1974, quando reivindicaram a preservação do Solar Manjope e seu grande terreno arborizado. Mesmo após negativa do tombamento pelo IPHAN, por causa das características arquitetônicas neocoloniais, consideradas um falso testemunho de uma casa brasileira, a associação manteve a batalha pela preservação do bairro, visando impedir a derrubada das árvores no terreno e a construção de prédios altos no local; neste caso, obteve vitória. Mais que isso, devido à continuidade da luta junto com a associação de moradores da Gávea, em 1988 conseguiram a limitação da altura dos prédios nos dois

bairros. A prefeitura havia liberado até 18 pavimentos, alinhando-se aos interesses do capital imobiliário, e o IPHAN estabeleceu um gabarito de cinco pavimentos como forma de proteger o entorno da Floresta da Tijuca, vizinha aos bairros.

Em Petrópolis, o movimento foi liderado por uma associação de moradores, que inicialmente reivindicou legislação de proteção ao Congresso Nacional. Isso pode ter sido motivado pelas características da cidade sem correspondência com os "quadros da memória" construídos pelo IPHAN e por áreas já descaracterizadas com prédios de grande altura, liberados pela prefeitura. Magalhães, entretanto, entendeu que seria um caso exemplar de atendimento às demandas sociais pelo tombamento de um sítio de aspecto diferente dos tradicionalmente tratados no período hegemônico. De 1979 a 1982 foram desenvolvidos estudos para valorização da cidade, como um projeto imperial contratado por Pedro II a um engenheiro alemão, Júlio Koeler, com o traçado urbano respeitando o terreno original, seus rios, canais e os morros. Toda a área do Plano Koeler foi protegida, como um documento, estampado no território, independentemente das características arquitetônicas. O valor estava na relação entre a ocupação urbana e a natureza, resultante do projeto imperial.

Nos dois casos pode-se entender que os moradores recorreram à valorização dos sítios como patrimônio, porque as transformações urbanas promovidas pelas prefeituras ameaçavam seus modos de vida, os lugares onde estão suas referências de memórias e identidades e uma determinada qualidade urbana. Valorizar Petrópolis como um documento foi o início da adoção do conceito cidade-documento, da disciplina da História, em que os grupos sociais podem se reconhecer nos vestígios urbanos, superando as características unicamente arquitetônicas. A busca de alternativa de proteção dos bens favoreceu, também, a adoção do conceito de lugar da Geografia, que considera os significados dos espaços vividos, conforme modos de valorizção mais atuais do campo do patrimônio.

Esses processos institucionais e sociais tiveram reflexos no texto constitucional de 1988. Além do Capítulo da Cultura estabelecer no seu Art. 215, § 1º, que "o Estado protegerá as manifestações das culturas populares, indígenas e afro-brasileiras, e das de outros grupos participantes do processo civilizatório nacional", o Art. 216 define que "constituem patrimônio cultural brasileiro os bens de natureza material e imaterial, tomados individualmente ou em conjunto, portadores de referência à identidade, à ação, à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira", incluindo dentre os bens passíveis de

proteção as "formas de expressão" e os "modos de criar, fazer e viver". Diante de tamanha amplitude, a Constituição prevê, no mesmo Artigo, a possibilidade de o poder público estabelecer "novas formas de acautelamento". Quanto aos afrodescendentes, vale destacar no Art. 216, no § 5º, que "ficam tombados todos os documentos e os sítios detentores de reminiscências históricas dos antigos quilombos". Uma vez comprovada sua existência, as comunidades passam a ter a propriedade da terra como reparação de injustiças históricas.

O resultado da Constituição foi importante, por ser a primeira vez em que se adotou um conceito por meio do qual cidadãos, grupos sociais e instituições têm um instrumento legal para a atribuição de valores aos bens. Até então, desde 1934, as constituições brasileiras apenas descreviam os tipos de bens merecedores de proteção, tais como os objetos de interesse histórico e o patrimônio artístico, os monumentos naturais, as paisagens ou os locais particularmente dotados pela natureza, e assim por diante. Apenas em 1988 foi alcançado o direito de atribuir valor aos bens culturais pelos seus significados, como referência de memória, identidade e ação, independentemente de suas características. Valorização bastante distinta daquela da fundação do campo da preservação no Brasil, adotada na fase hegemônica.

Conquistas, possibilidades e as permanentes ameaças do colapso

Pode-se iniciar esta seção afirmando que na democracia foi preciso aprender a vigilância permanente pela manutenção das conquistas da redemocratização e por novos avanços. Mal o presidente eleito em 1989 assumiu, o IPHAN mudou de nome, perdendo o PHAN, passando a ser denominado IBPC – Instituto Brasileiro do Patrimônio Cultural. Conforme dito, apesar do colapso da hegemonia do histórico e artístico nacional e das críticas aos seus resultados, o nome e a sigla da instituição tinham a força de uma marca, já tendo adquirido importância e respeitabilidade – sua manutenção contribuía para a sobrevivência das práticas de preservação. Na década de 1980, a instituição havia, também, mostrado ser capaz de absorver mudanças, ressignificando o IPHAN. Além de dar um novo nome, o presidente Fernando Collor de Melo demitiu uma quantidade significativa de servidores e dissolveu o Conselho Consultivo da instituição. Foram dois anos de luta, envolvendo servidores, conselheiros e simpatizantes da preservação. Luta bem-sucedida, favorecida pelo *impeachment* do presidente

em 1992, sendo possível a recomposição do Conselho e volta de muitos servidores demitidos. Em 1994, a instituição voltou a se chamar IPHAN.

As políticas neoliberais, no entanto, continuaram e a vigilância precisou encontrar estratégias de sobrevivência institucional e das políticas da diversidade. Destacam-se duas iniciativas: o Prêmio Rodrigo Melo de Andrade e as atividades de implantação de um arcabouço legal para proteção de bens de natureza imaterial.

O Prêmio, criado em 1987, no aniversário de 50 anos da instituição, conferia medalhas, com a efígie do Rodrigo, a antigos servidores, mas foi em 1993 que se tornou uma estratégia de sobrevivência institucional, passando a premiar políticos, pessoas e instituições influentes. Em 1994, a ação foi ampliada, lançando o primeiro edital público por meio do qual qualquer organização, instituição ou pessoa poderia concorrer. Os premiados por boas práticas de valorização e preservação de bens culturais, abrangendo diferentes tipos de ação e bens, ganhavam um valor em dinheiro, uma estatueta, recursos para o deslocamento ao Rio de Janeiro ou Brasília, onde as cerimônias de premiação aconteciam e tinham suas ações divulgadas. A premiação era considerada o Oscar do patrimônio e teve grande repercussão, sendo de fato uma estratégia de sobrevivência e ampliação do campo da preservação, firmando-se como programa institucional ainda existente.

A outra estratégia teve início em 1997, quando o IPHAN promoveu o "Seminário Internacional Patrimônio Imaterial: estratégias e formas de proteção", reunindo especialistas e representantes de instituições públicas e privadas, de organizações não governamentais e da sociedade civil para subsidiar a elaboração de diretrizes para uma política de proteção de bens de natureza imaterial. O documento final recomendou que o IPHAN promovesse o "aprofundamento da reflexão sobre o conceito de bem cultural de natureza imaterial, com a colaboração de consultores do meio universitário e instituições de pesquisa" (Carta de Fortaleza, 1997). Com essa finalidade, já no ano seguinte, o Ministro da Cultura de Fernando Henrique Cardoso, Francisco Weffort, nomeou uma Comissão e um Grupo de Trabalho, resultando na publicação do Decreto nº. 3551, em 2000, instituindo o Registro de Bens Culturais de Natureza Imaterial e o Programa Nacional do Patrimônio Imaterial. Já em 2002 foram registrados os primeiros três bens: o Ofício das Paneleiras de Goiabeiras, no Espírito Santo; a Arte Kusiwa: pintura corporal; e arte gráfica Wajápi, do Amapá.

O seminário foi bem-sucedido, mas se pode interpretar a ligeireza do Ministro em levar adiante as propostas do seminário como resultado de interesses das políticas neoliberais, ainda reinantes naquele governo.

Pode ser entendida como uma maneira de cumprir o dever constitucional da preservação, sem levar em conta as dificuldades inerentes à preservação de bens de natureza material, já descritos: interesses do capital especulativo e da propriedade privada, contrários às limitações que a preservação acarreta.

No mesmo período, de 1990 a 2002, os bens de natureza material, como imóveis e sítios urbanos, ficaram em segundo plano. Do total de 97 processos de tombamento abertos, apenas 7% mereceram proteção, 50% foram indeferidos, e os demais 43% permaneceram em estudo, sendo um demonstrativo do desinteresse na proteção do patrimônio de natureza material. Mas cabe registrar os três tombamentos significativos das mudanças alcançadas na década de 1980, sendo a Torah, em 1999, constituída por nove rolos em pergaminho; o terreiro do Axé Opô Afonjá, em Salvador, Bahia, em 2000; e os remanescentes do Quilombo Ambrósio, em Minas Gerais, em 2002.

Livres do neoliberalismo, em 2003, um novo período teve início, destacando-se a gestão de Gilberto Gil como Ministro da Cultura do Presidente Lula, de 2003 a 2008. Ele inaugurou sua gestão lançando o Plano Nacional de Cultura, com um projeto de valorização da diversidade cultural e de ampliação da presença do Estado no apoio à cultura. Pode-se mencionar a criação dos Pontos de Cultura para financiamento a ações comunitárias variadas em todo o Brasil, os concursos públicos de servidores para reestruturação dos setores de cultura, os fóruns para discussão com a sociedade e a criação da secretaria da diversidade cultural. Sua política teve continuidade até 2016, período em que a esquerda governou o país. No caso do IPHAN, destaca-se a busca pelo atendimento a uma porção mais abrangente no território brasileiro, especialmente a Amazônia Legal, e iniciativas de participação social na construção de valores, como o Inventário Participativo, assim como avanços na aplicação dos Inventários de Referências Culturais e no Registro de bens imateriais.

O registro desses bens foi importante para valorização da diversidade cultural em todo o território brasileiro, incluindo celebrações, formas de expressão, lugares e saberes. Foram 38 registros de 2003 a 2016, podendo ser destacados sete bens relacionados aos povos indígenas. Dentre esses, a Tava: lugar de referência para o povo Guarani, em São Miguel das Missões, no Rio Grande do Sul, que resultou das reivindicações dos Guaranis ao reocuparem o sítio histórico das Ruínas de São Miguel das Missões, um dos monumentos mais importantes da fase inicial da preservação no Brasil, tombado em 1938. A presença dos Guaranis no local causou estranhamentos, e após um período de

tensões, o Departamento de Patrimônio Imaterial do IPHAN foi acionado, desenvolvendo o Inventário de Referências Culturais. Em 2014, as Ruínas foram registradas como referência da identidade do povo Guarani, lugar construído e habitado por seus ancestrais, acionando sentimentos de pertencimento e identidade. Hoje, eles ocupam o sítio livremente, vendendo seu artesanato sem estranhamentos e com o direito à moradia em território próximo.

Quanto aos bens de natureza material, no período foram abertos 419 processos de tombamento, com 172 tombamentos aprovados pelo Conselho do IPHAN, sendo 41% do total, significativamente maior que os 7% do período neoliberal, de 1990 a 2002. Pode-se destacar o tombamento de terreiros, de imóveis relacionados com a imigração europeia e japonesa nos séculos XIX e XX e a Casa de Chico Mendes, em Xapuri, no Acre.

Uma avalição qualitativa, entretanto, especificamente sobre os conjuntos urbanos, mostra que pouco mudou com relação ao período hegemônico. Esse recorte justifica-se pela importância desse tipo de bem cultural, onde mora a maior parte da população brasileira – sendo social e historicamente construídos – e, consequentemente, lugares privilegiados da diversidade cultural. De 2003 a 2016 foram abertos 34 processos de tombamento de conjuntos urbanos. Desses, 19 foram tombados, sendo 56% do total, correspondendo, com raras exceções, como os conjuntos dos imigrantes, a estilos consagrados pelo IPHAN na fase hegemônica, com características coloniais ou enquadrados na historiografia internacional da arquitetura de viés europeu. A respeito da permanência das escolhas, o historiador, museólogo e arqueólogo, Ulpiano Bezerra de Meneses (2012), refere-se a uma "prática esquizofrênica" em que as instituições mantêm as antigas diretrizes na valoração de bens de natureza material, condicionadas à identificação de certos traços presentes nos próprios bens – seus estilos –, enquanto "as novas diretrizes constitucionais parecem valer só para o patrimônio imaterial" (p. 34).

Cabe ressaltar que essas características nortearam não apenas as escolhas do IPHAN, mas também as solicitações de tombamento de agentes externos à instituição, como associações, organizações não governamentais, cidadãos, grupos promotores de abaixo-assinados e políticos, responsáveis pela abertura de 60% dos processos de tombamento, podendo ser um resultado atribuído à força do "quadro da memória" construído no período hegemônico. Diante disso, deve-se refletir sobre a importância da construção de outros "quadros de memória" e sobre a valorização, promoção e reivindicação de iniciativas

relacionadas à diversidade urbana. Exemplos no Rio de Janeiro mostram o potencial da valorização dessa diversidade.

No Complexo da Maré, o trabalho desenvolvido por um grupo de moradores, desde o final da década de 1980, fez um registro de memórias de pessoas da localidade e pesquisas em arquivos da cidade para contar a história da formação e desenvolvimento das favelas que formam o Complexo. A conquista e a ocupação do território estruturaram uma narrativa sobre a luta da população, com o objetivo de desenvolver um sentimento de autoestima e pertencimento à Maré, considerando serem eles os produtores do território: garantia de sua sobrevivência, do desenvolvimento de seus modos de vida e relações sociais locais. Esse trabalho teve desdobramentos, com a criação de um centro de memória no Complexo, vencedor do Prêmio Rodrigo Melo Franco de Andrade do IPHAN em 2005, e motivou a criação do Museu da Maré, inaugurado em 2006, contando com apoio do Departamento de Museus do IPHAN (Demu) e com o envolvimento de parte significativa dos moradores.

As favelas Pavão, Pavãozinho e Cantagalo, no Rio de Janeiro, apresentam o seu museu no Portal "museudefavela.org", como "território-museu", contando com um "rico acervo de cultura e modos de vida" e um "patrimônio construído de mais de 5300 imóveis conectados por um impressionante labirinto de becos e escadarias". Esse território-museu está em funcionamento desde 2008, contando com o apoio inicial do Demu, sendo atividade importante, não apenas para autoestima dos que vivem ali, mas também com efeito na economia, movimentando o comércio local, com participação dos moradores.

Nos dois casos cabe perguntar: o Prêmio Rodrigo e o apoio do Demu são suficientes? Essas áreas não mereceriam reconhecimento como conjuntos urbanos a serem valorizados de modo equiparado ao patrimônio histórico e artístico nacional? Não deveriam ser motivação para a ressignificação do conceito histórico e artístico nacional, com a valorização, por exemplo, da estética das favelas – rizomática e em permanente movimento – como análises da arquiteta urbanista Paola Jacques (2001)? Não deveriam motivar "novas formas de acautelamento", conforme estabelece a Constituição de 1988?

Embora essas perguntas indiquem a necessidade de mais avanços nas práticas de preservação, livres da colonialidade dos valores, em boa medida o bom período foi aproveitado, dando fôlego a quem teve que aguentar, em 2017, o candidato à presidência, Jair Bolsonaro, referindo-se aos quilombolas como tendo que ser pesados em arrobas e não servirem para procriar e, ainda, repetindo o mesmo comentário

em 2022, já como presidente, conforme foi amplamente divulgado na mídia. Fôlego, também, para aguentar ataques à produção de conhecimento sobre os povos originários, quando foram encontradas cerâmicas pré-coloniais no terreno de uma obra da rede de lojas do empresário Luciano Hang, levando o mesmo Presidente a apoiá-lo, condenando o resgate das peças arqueológicas pelo IPHAN e demitindo o presidente da instituição. Um governo que acabou com o Ministério da Cultura, subordinando o IPHAN a uma Secretaria de Turismo.

E agora, embora vivendo um governo favorável ao campo cultural, recuperando o Ministério da Cultura e fortalecendo políticas da diversidade cultural, suas ações estão sujeitas a um Congresso com uma maioria que perpetua a ignorância, preconceitos e trabalha pelos interesses do capital.

Conclusão

A vigilância é valiosa quando se veem reportagens sobre os palestinos voltando para a cidade de Gaza, em 11 de outubro de 2025, após um novo acordo de cessar-fogo com Israel, com depoimentos emocionados sobre esse retorno, mesmo cientes da destruição que vão encontrar. Usando Winnicott (1963/1994), pode-se entender a emoção como possibilidade de um recomeço e uma autodefesa contra o colapso, mas, para o campo do patrimônio, mostra a importância dos lugares onde, apesar de tudo, estão as referências de memória e identidade daqueles palestinos. Os lugares onde podem recuperar seus modos de viver, relações de vizinhança e ter esperanças. Reconhecerem ruas e moradias entre escombros é o começo da reconstrução de seus laços socioculturais. O que fica depois de tanta violência e destruição é o lugar onde podem se reconhecer, e até o chão ganha significado como patrimônio cultural.

No Brasil, favelas, quilombos, terras indígenas, são lugares onde são produzidos os bens imateriais e a arquitetura possível, muitas vezes como únicas alternativas à falta de políticas públicas. São espaços que ganham significados como modos de resistência às tentativas de apagamento de culturas. Podem ser valorizados no período pós hegemonia e protegidos pelo poder público.

Ouro Preto, cidade marcada pelo discurso modernista, de uma arquitetura portuguesa que se abrasileirou, é exemplo de como os bens culturais podem ganhar novos significados e contar outras histórias. Pesquisas têm evidenciado a presença dos escravizados na cidade, tratando antigas galerias de exploração de ouro, onde os pretos eram

confinados em trabalhos exaustivos. O que antes era ignorado, hoje é valorizado por grupos sociais em Ouro Preto que buscam não só preservar a identidade nacional idealizada pelos modernistas, mas também valorizar uma identidade marcada pela presença dos escravizados nos subterrâneos urbanos.

Os ataques às práticas de preservação ou sua secundarização por parte de políticos e gestores públicos, demonstram o quanto temem a força da cultura, pela visibilidade que pode dar a grupos historicamente apagados. Superar a hegemonia redutora das práticas de preservação e fortalecer os diversos grupos formadores do Brasil, pode contribuir para mudanças sociais, para a construção de novos "quadros da memória" e romper com a colonialidade aos quais os valores culturais são submetidos.

The collapse of a hegemony: Brazilian cultural heritage on the agenda
Abstract: *Approaching the preservation of cultural assets from the concept of collapse is an important exercise because it directs our gaze to different moments in history. In the redemocratization of Brazil, starting in the late 1970s, we witnessed the collapse of the hegemony of a particular valuation of cultural heritage and the affirmation of a new project of cultural policies. A victory for those who believe in the construction of memories and identities that respect and strengthen the diverse groups that formed Brazilian society. New discourses were disseminated, and the 1988 Constitution gave legality to the expansion of the protection of cultural assets. But we still fear a regression, given the interests of capital, private property, the strength of the values of the hegemonic period, prejudices, ignorance, and the coloniality of knowledge. These are factors that favor the disqualification of cultural diversity by certain social, political, and public management segments.*
Keywords: *hegemony; cultural heritage; social memory; cultural diversity.*

El colapso de una hegemonía: el patrimonio cultural brasileño en la agenda
Resumen: *Reflexionar sobre la preservación del patrimonio cultural desde la perspectiva del colapso es un ejercicio importante, pues nos invita a observar distintos momentos históricos. En la redemocratización de Brasil, a partir de finales de la década de 1970, se produjo el derrumbe de la hegemonía de una determinada concepción del patrimonio cultural y la consolidación de un nuevo proyecto de políticas públicas. Fue una victoria para quienes creen en la construcción de memorias e identidades que respeten y fortalezcan la diversidad de los grupos que conforman la sociedad brasileña. Se difundieron nuevos discursos y la Constitución de 1988 legalizó la ampliación de la protección del patrimonio cultural. Sin embargo, persiste el temor a una regresión, dados los intereses del*

capital, la propiedad privada, la fuerza de los valores del periodo hegemónico, los prejuicios, la ignorancia y la colonialidad del conocimiento. Estos factores favorecen la descalificación de la diversidad cultural por parte de ciertos sectores sociales, políticos y gestores públicos.

Palabras clave: *hegemonía; patrimonio cultural; memoria social; diversidad cultural.*

Referências

Boschi, R. (1987). A nova classe média na política: associações de bairro. In R. Boschi, *A arte da associação*. Vértice.

Chuva, M. R. R. (2009). *Os arquitetos da memória: sociogênese das práticas de preservação do patrimônio cultural no Brasil (anos 1930-1940)*. Editora UFRJ.

Costa, L. (1937). Documentação necessária. *Revista do Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*, 1, 31-39. http://portal.iphan.gov.br/uploads/publicacao/RevPat01_m.pdf

Halbwachs, M. (1990). *A memória coletiva*. Revista dos Tribunais.

IPHAN. (1997). *Carta de Fortaleza*. http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/Carta%20de%20Fortaleza%201997.pdf

Jacques, P. B. (2001). Estética das favelas. *Arquitextos*, 2(013.08). http://www.vitruvius.com.br/revistas/read/arquitextos/02.013/883

Magalhães, A. (1979). Editorial. *Boletim do IPHAN*, 0.

Magalhães, A. (1987). *E triunfo? A questão dos bens culturais no Brasil*. Nova Fronteira; Fundação Roberto Marinho.

Meneses, U. B. (2012). O campo do patrimônio cultural: uma revisão de premissas. In *Fórum Nacional do Patrimônio Cultural: Sistema Nacional de Patrimônio Cultural: desafios, estratégias e experiências para uma nova gestão*. IPHAN.

Namer, G. (1987). *Mémoire et societé*. Merediens Klincksieck.

Nora, P. (1984). *Entre mémoire et histoire: la problématique des lieux*. La Republique ; Galimard.

Rubino, S. (1996). O mapa do Brasil passado. *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*, 24.

Santos, F. S. B. (2022). Patrimônio e interdisciplinaridade ou escritos sobre o caju. In A. C. Csepcsenyi (Org.), *Interdisciplinaridade*. IPHAN.

Velho, G. (1982). Processo 1067-T-82. Arquivo Central do IPHAN – Seção Rio de Janeiro.

Winnicott, D.W. (1994). O temor do colapso. In D. W. Winnicott, *Explorações psicanalíticas*. Artes Médicas. (Original publicado em 1963).

Lia Motta
liamotta78@gmail.com

ARTIGO

O diamante do trauma

Maria Inês Lamy[1]

Resumo: Através do filme francês "Memórias de Paris (*Revoir Paris*)", de Alice Winocour, é proposta uma discussão sobre o trauma e suas consequências. Valendo-se de ideias de Éric Laurent e tendo como orientação o ensino de Freud e de Lacan, o artigo sublinha o valor do trabalho de invenção após um acontecimento traumático, relacionando-o à expressão "diamante do trauma", trazida por uma personagem da história.
Palavras-chave: trauma; atentado; colapso; invenção.

O tema "Colapso", que remete a uma queda, mas também à possibilidade de reviravolta e surgimento de uma nova configuração, me lembrou um filme francês de 2022, que talvez possa nos ensinar sobre o trauma e suas consequências.

Algum tempo após a capital da França sofrer alguns ataques terroristas em cafés e restaurantes, a diretora Alice Winocour lança "Memórias de Paris (*Revoir Paris*)" (2022), ficção que aborda um atentado em um café parisiense a partir da perspectiva de alguns sobreviventes e parentes das vítimas, especialmente Mia, jornalista que trabalha em uma rádio como tradutora de russo. A história começa com um dia banal da personagem: café da manhã em casa, trabalho, encontro à noite com o companheiro em um restaurante, a saída dele, o caminho dela de motocicleta, uma tempestade e a entrada em outro café para se abrigar da chuva. Nesse instante, o tempo parece sofrer uma pausa – vemos Mia sentada, saboreando uma taça de vinho enquanto observa as pessoas e o movimento em torno. O restaurante está lotado: jovens orientais se divertem, comemora-se um aniversário, turistas e parisienses comem, bebem, conversam e interagem. Mia vai ao banheiro e, na volta, ouve um estrondo e gritos. Uma correria acontece – rapazes atiram parecendo querer matar todos os presentes. Mia, aterrorizada, tenta se proteger arrastando-se pelo chão em meio a corpos feridos e mortos.

1 Psicanalista, membro da Escola Brasileira de Psicanálise (EBP) e da Associação Mundial de Psicanálise (AMP).

Na cena seguinte, Mia está de volta a Paris, três meses depois, vindo da casa da mãe. Começa aí uma travessia difícil e penosa. De dentro do ônibus, ela vê o restaurante onde aconteceu o atentado e resolve entrar. Descobrindo que os sobreviventes e familiares encontram-se lá toda semana, Mia vai à reunião e junta-se a esse grupo empenhado em elaborar o acontecimento traumático.

O título original "*Revoir Paris*" parece mesclar duas dimensões: *revoir* e *au revoir*. Rever Paris e, ao mesmo tempo, se despedir da cidade. Na tradução, "Memórias de Paris", o equívoco se mantém: são lembranças de momentos vividos em Paris ou memórias de uma cidade perdida? Em suma, o que é possível elaborar, o que é preciso perder e o que se faz com o caroço inabalável que se mantém após um evento traumático?

O colapso psíquico paira no ar como ameaça e acompanhamos o movimento de cada personagem para não sucumbir ao horror. Uma adolescente, vinda de outra cidade, que perdeu os pais no atentado, apega-se à imagem do cartão postal enviado por eles e acaba indo ao Museu ver o quadro retratado no cartão. Uma mulher reage com ódio a Mia, acusando-a de ter-se trancado no banheiro, não deixando ninguém entrar, o que se revela, mais adiante, como engano – era a própria moça que havia feito isso. Uma sobrevivente entrega-se à organização dos encontros, enquanto outros ativam contas e perfis do grupo no Facebook. Uma rede é construída, o que certamente tem um papel importante de suporte, mas esse movimento não poupa ninguém de um trabalho próprio, singular.

A psicóloga, que dá assistência aos que sofreram os atentados, diz que é preciso "reconstituir o quebra-cabeça", ideia regida pela ilusão de recolocar as peças nos lugares certos, como se fosse possível rememorar tudo e voltar ao estado anterior ao evento traumático. A memória é feita de rastros do que se perdeu, impressões, imagens, cheiros – o companheiro de Mia, médico, faz menção ao cheiro de pólvora que invadiu a emergência do hospital após a chegada dos feridos –, elementos dispersos, muitas vezes sem conexão uns com os outros. E sempre rememorados como lembranças encobridoras, diria Freud (1899/1975). O esforço de reconstituir os fatos tem uma função relevante, mas é preciso um passo além. Éric Laurent (2002/2004) sublinha a importância de se deduzir e inventar algo a partir da contingência desse encontro terrível, do "escândalo do trauma que escapa a todo programa" (p. 25).

Efeitos do traumatismo eclodem na vida de Mia: às vezes "vê" pessoas que morreram no atentado; acaba se separando do companheiro, indo morar no apartamento vazio de uma amiga, perto do tal restaurante. Mais adiante, envolve-se com um dos sobreviventes, com quem havia trocado olhares na noite do atentado. Um fosso parece se cavar

entre os que viveram o momento do horror e as outras pessoas, testemunhando que há algo impossível de ser compartilhado. Diz Mia para o ex-companheiro: "Não posso voltar à vida de antes".

Em certo momento, a coordenadora do grupo de sobreviventes pergunta para Mia: "Você já encontrou o diamante do trauma?" e acrescenta que o infortúnio pode levar a algo bom. Esta questão enigmática ecoa até o final do filme, provocando ressonâncias diversas. É apontado aí um caminho diferente daquele do preenchimento do quebra-cabeças. Sendo impossível voltar ao estado anterior ou elaborar tudo, é preciso inventar outro trajeto. De que ordem seria esse diamante?

Discorrendo sobre Antígona, diz Lacan (1959-60/1988) que seu brilho e beleza, fruto de sua insistência no desejo mesmo diante da ameaça de morte, agiam como o último véu antes do horror. Na situação do filme impõe-se a urgência de um caminho oposto: diante do terror, o que se pode construir?

A princípio soa estranha a ideia do diamante, algo belo e reluzente, que reflete diversas cores. Por outro lado, o diamante tem a dureza da pedra e o poder do corte. Podemos pensar aí no caroço do trauma, impossível de atravessar e digerir, algo que delimita, como uma lâmina, um antes e um depois. Lembremos da pedra do Drummond (1969), sempre no meio do caminho, provocando tropeços e resistindo à travessia. A pedra se mantém lá e a saída é fazer algo com ela. É preciso consentir com o impossível para que as invenções se produzam.

Entre pedras e perdas, algumas recordações esparsas emergem, fazendo com que Mia queira encontrar o homem que segurou sua mão quando se esconderam num compartimento próximo à despensa do restaurante. Estando vetada aos funcionários a participação nas reuniões dos sobreviventes, Mia conversa com uma garçonete na calçada do Café e acaba descobrindo que o rapaz que a ajudou era um dos cozinheiros. Imigrante senegalês sem documentos, ninguém sabe seu paradeiro. Mas Mia insiste na procura, embrenhando-se por bairros e prédios na periferia de Paris, lugar que ela não costuma frequentar. Na última cena do filme, Mia o encontra em um trabalho informal, preocupado com a fiscalização da polícia francesa, e ele a reconhece. Caminham lado a lado, em silêncio, ela apenas pega sua mão e diz: "Obrigada por segurar minha mão". Entre o sentido e as marcas, Mia busca o contato que lhe deu algum conforto e segurança no momento do terror. "Laços novos são criados após um traumatismo", nos diz Laurent (2002/2004, p. 26). O que Mia deduzirá do que viveu? Entre o terror e o encontro solidário, o que ela vai extrair como diamante ou, ao menos, como caco mal lapidado?

Por fim, um ponto importante que parece orientar o filme. No início, diz o diretor de ópera russo entrevistado, cuja tradução coube a Mia: "A França é o lugar da tolerância", afirmação que será colocada em xeque ao longo da história. Pessoas de diversas etnias e nacionalidades aparecem no filme, mostrando que "os continentes e países não são imóveis, mas postos em movimento por força dos deslocamentos de enormes massas humanas" (Rêgo Barros, 2018, p. 14). Lacan (2003) chega a dizer que "a história nada mais é que uma fuga da qual só se narram os êxodos" (p. 564).

Podemos pensar no exílio como uma condição humana já que, em certa medida, somos todos exilados de nós mesmos: algo foi perdido desde sempre e sua sombra retorna como estranho/familiar. "O que me é mais próximo do que esse âmago em mim mesmo que é o do meu gozo, do qual não ouso me aproximar?" (Lacan, 1959-60/1988, p. 227). Quando o intolerável é situado no outro, a segregação se faz presente – vemos esse movimento na mulher que acusa Mia, violentamente, da atitude que ela mesma havia tomado e que, ficamos sabendo depois, custou a vida de seu marido. Os atiradores, em sua passagem ao ato, demonstram não suportar o que localizam como estrangeiro, *infamiliar* (Freud, 1919/2019), *Unheimlich*, só lhes restando eliminá-lo.

A trajetória de Mia, desde o evento traumático até o encontro com o rapaz do Senegal que a ajudou, certamente causou efeitos de diversas ordens na personagem, filha de uma imigrante russa, cuja história desconhecemos. Como será "rever Paris" após o caminho atravessado por ela? Em algum momento, diz Mia para o ex-companheiro: "Devo fazer algo novo com o que aconteceu".

Em 2002, Éric Laurent formulou a hipótese de que "Freud nos deixou o século XX no 'mal-estar na civilização', mas talvez o século XXI nos leve a falar sobretudo da 'civilização e de seu trauma'" (p. 28). Vivemos um tempo de rupturas traumáticas?

The diamond of trauma

Abstract: *Through the French film "Paris Memories (Revoir Paris)", directed by Alice Winocour, this article proposes a discussion on trauma and its consequences. Drawing on ideas by Éric Laurent and guided by the teachings of Freud and Lacan, it highlights the value of the work of invention that follows a traumatic event, relating it to the expression "the diamond of trauma," introduced by one of the film's characters.*

Keywords: *trauma; attack; collapse; invention.*

El diamante del trauma

Resumen: *A través de la película francesa "Memorias de París (Revoir Paris)", dirigida por Alice Winocour, se propone una reflexión sobre el trauma y sus consecuencias. Basándose en las ideas de Éric Laurent y orientado por la enseñanza de Freud y Lacan, el artículo subraya el valor del trabajo de invención posterior a un acontecimiento traumático, relacionándolo con la expresión "el diamante del trauma", mencionada por un personaje de la historia.*

Palabras clave: *trauma; atentado; colapso; invención.*

Referências

Drummond de Andrade, C. (1969). No meio do caminho. In C. Drummond de Andrade, *Reunião, 10 livros de poesia* (p. 12). José Olympio.

Freud, S. (1975). Screen memories. In S. Freud, *The Standard Edition* (vol. III). Hogarth Press. (Original publicado em 1899).

Freud, S. (2019). O infamiliar (*Das Unheimlich*). In S. Freud, *Obras incompletas de Sigmund Freud*. Autêntica. (Original publicado em 1919).

Lacan, J. (1988). *O seminário, livro 7: a ética da psicanálise*. Jorge Zahar. (Original publicado em 1959-60).

Lacan, J. (2003). Joyce, o sintoma. In J. Lacan, *Outros escritos*. Jorge Zahar.

Laurent, E. (2004). O trauma ao avesso. *Papéis de Psicanálise*, 1(1). Tradução de "Le trauma à l'envers" (2002), *Ornicar? Digital*, 204.

Rêgo Barros, R. (2018). Apresentação. In C. Duba & T. Grova, *Segregação em tempos de guerra (psicanálise na cidade)*. Subversos.

Winocour, A. (Diretora). (2022). *Memórias de Paris (Revoir Paris)*[filme]. Pathé / Dharamsala / France 3 / Darius Films.

Maria Inês Lamy
mariaineslamy@gmail.com

ARTIGO

A mulher em colapso: até onde vai a renúncia?

Michelle Gorin[1]

Resumo: O artigo investiga, cotejando as propostas de Freud (1931) e os desenvolvimentos da escola kleiniana (1928; 1937), como o funcionamento psíquico feminino contribui para sustentar e repetir as estruturas sociais que mantêm a sobrecarga e a desigualdade entre homens e mulheres. A partir de vinhetas clínicas, analisa-se o colapso contemporâneo das mulheres como expressão de uma dinâmica inconsciente marcada por renúncias primitivas, culpa e movimentos de destruição-reparação. Em Freud, destaca-se a hipótese da dupla renúncia e a dimensão masoquista da renúncia. Em Klein, a inveja do seio, o superego arcaico e a reparação criativa organizam a economia afetiva e a repetição do cuidado. Propõe-se compreender o colapso não apenas como ruína, mas como possibilidade de transformação, convocando a clínica a flexibilizar o superego, elaborar a culpa e abrir espaço para novos arranjos subjetivos e sociais.
Palavras-chave: Psicanálise; Feminilidade; Renúncia; Colapso; Superego.

"A gente tem o mesmo trabalho fora de casa, mas só eu lavo a louça, vou ao mercado. Não entendo bem como isso acontece. Eu não tenho mais tempo livre do que ele, e a gente nunca combinou que eu faria isso."

"Desde que fui promovida e passei a ganhar mais do que ele, o quanto ele me ataca é demais. E ainda se recusa a cuidar mais das crianças, justamente agora que estou mais ocupada."

"Meu marido não veio conversar sobre nossa filha porque não tem tempo, e também não acredita em terapia. Nem foi à reunião da escola para entender como ela está precisando de ajuda."

1 Membro associado da SBPRJ e doutora em Psicologia Clínica pela PUC-Rio.

"Na semana passada viajei a trabalho. Achei incrível como ele deu conta das crianças, mas, quando voltei, ele parou tudo, como se, com a minha presença, não tivesse mais nenhuma função."

Esses trechos de sessões clínicas chamam a atenção pela semelhança e pela recorrência entre mulheres casadas e mães: sobrecarga, queixas, solidão, acúmulo de funções e responsabilidade sobre os filhos. O que percebo em comum nesses relatos não constitui uma generalização empírica, mas um exercício de reflexão clínica – um movimento metodológico que parte do particular para o geral, na tentativa de apreender algo do modo como certas experiências se repetem no inconsciente e na cultura. É necessário, portanto, dirigir o olhar com maior cuidado a essa queixa.

A discussão contemporânea sobre feminismo e machismo estruturais é incontornável, assim como a reflexão sobre a sobrecarga imposta às mulheres em razão do acúmulo de funções desde sua entrada no mercado de trabalho – funções que, no âmbito doméstico e familiar, não foram redistribuídas na mesma velocidade em que se deu aquela transformação social, cujos impactos ainda se fazem sentir. A esse quadro somam-se as exigências socioculturais ligadas à maternidade idealizada, ao corpo e à estética, dentre tantas outras.

O presente artigo propõe investigar alguns dos múltiplos fatores que compõem essa dinâmica em torno da ideia de um colapso das mulheres em suas diversas funções. O termo "colapso", tema desta edição da *Trieb*, evoca etimologicamente a ideia de desabamento, queda e ruína, mas também convoca a psicanálise a refletir sobre as formas pelas quais o inconsciente participa e sustenta tal funcionamento. Assim, para além dos fatores socioculturais já mencionados, proponho pensar, a partir da escuta psicanalítica, algumas questões subjetivas e inconscientes que tendem a perpetuar esse modo de organização que alimenta o colapso da mulher contemporânea. Nesse sentido, o colapso pode ser concebido não apenas como ruína, mas também como possibilidade de transição.

Contribuições freudianas

Em "Sobre a sexualidade feminina" (1931[1933]/1976), Freud se pergunta como a menina realiza a passagem do primeiro objeto de amor – a mãe – para o pai. Essa transição, segundo ele, está marcada por uma ambivalência profunda: a menina ama e depende da mãe, a quem deve renunciar como objeto de amor e de identificação inicial.

Enquanto o menino mantém a mãe como objeto de amor na fase edípica, a menina precisa deslocar esse amor para o pai, o que implica uma renúncia mais precoce e dolorosa. A percepção da ausência do órgão masculino dá origem à inveja do pênis, sentimento que, segundo Freud, reorganiza o desejo e orienta a menina para o pai, visto como aquele que possui o que lhe falta.

Essa dinâmica inaugura um processo de substituições: o desejo do pênis é transformado no desejo de ter um filho do pai. Nesse movimento, a menina se identifica novamente com a mãe, agora como portadora da função de dar filhos ao homem. A feminilidade, portanto, não se constitui de modo linear, mas por meio de perdas sucessivas, renúncias e identificações complexas.

Freud sublinha ainda que a decepção em relação à mãe, percebida como castrada, é determinante para a constituição psíquica da menina. Em razão desse movimento, surge o ressentimento típico das meninas dirigido à mãe, que, inconscientemente, associa-se à queixa de tê-la, de certa forma, feito igualmente castrada. Essa frustração instala uma ambivalência persistente: amor e ressentimento, dependência e rivalidade, desejo de ser e de superar a mãe. As marcas dessas experiências precoces permanecem ativas no inconsciente da menina que vira mulher e influenciam, posteriormente, as formas de amar, cuidar e se relacionar.

A dupla perda – do pênis e da mãe como primeiro objeto de amor – torna-se, assim, estruturante. Ela inaugura uma relação com o desejo atravessada pela falta e pela renúncia, o que fundamenta, mais tarde, as modalidades de culpa e de idealização que caracterizam a discussão proposta. Nesse momento, é importante pensar no masoquismo e em como as renúncias aqui destacadas também incluem dimensão de prazer inconsciente (Freud, 1924/1974). O sofrimento e o sacrifício descritos, simultaneamente, sustentam também parte das organizações dos vínculos e formas de satisfação.

Contribuições kleinianas

Melanie Klein (1928/1996a) propõe algumas diferenças em relação ao modelo freudiano no que diz respeito à existência de um Édipo precoce, que se inicia já nos primeiros meses de vida. Nessa leitura, a menina experimenta seus primeiros conflitos edípicos em torno do seio materno – primeiro objeto de amor e ódio.

Klein vincula essa fase ao afastamento da mãe após o desmame, momento em que os impulsos orais se deslocam para os genitais, e os

impulsos agressivos ganham força. A menina fantasia que a mãe possui o pênis do pai e, em virtude da fase sádico-anal, intensifica o desejo de destruí-la. Diante da percepção de que a mãe é a intermediária entre ela e o pai – detentora do amor e do pênis paternos –, a menina dirige sua agressividade à mãe, vivida como rival.

Essa fantasia da posse materna do pênis do pai desperta inveja e ódio, pois a menina sente-se excluída da relação parental. O desejo de destruir a mãe é, portanto, uma tentativa inconsciente de eliminar a concorrente e obter para si o objeto de amor. Klein desloca, então, a inveja do pênis para a inveja do seio – o seio é a fonte de vida, nutrição e poder, objeto de amor e de destrutividade. A inveja do seio representa o desejo de possuir e controlar aquilo que simboliza a capacidade de nutrir e gerar, ampliando a compreensão da feminilidade para além do registro fálico.

As fantasias de destruição e reparação em relação à mãe deixam marcas duradouras. A culpa decorrente dos ataques fantasiados ao corpo materno leva a movimentos de reparação que, mais tarde, se expressam em formas de dedicação, sacrifício e cuidado excessivo. Assim, a mulher tende a reproduzir inconscientemente a lógica de reparar o outro às custas de si mesma – dinâmica que se perpetua na maternidade, nas relações amorosas e nos vínculos sociais.

Para Klein, a intensidade das angústias femininas deriva dessa relação precoce com o objeto materno. O superego feminino, formado a partir dessa ambivalência, é particularmente severo: carrega as exigências de reparar e amar o outro, mesmo em detrimento de si. Essa herança psíquica dialoga com ideais culturais de abnegação e cuidado, podendo tornar a mulher mais vulnerável à sobrecarga e à culpa. Klein (1937/1996b) ressalta, ainda, que esse funcionamento se enraíza em um superego arcaico, alimentado pela fantasia de danos ao objeto, que convoca a mulher à dedicação extrema como modo de garantir o amor e preservar as relações.

Ao mesmo tempo, Klein (1937/1996b) também destaca o aspecto transformador envolvido no cuidado, de forma que a reparação também restaura o objeto internalizado. Não há apenas submissão no cuidado, mas também de prazer e potência subjetiva, desde que possa ser vivido de forma sublimatória e criativa.

Discussão: aspectos psíquicos da renúncia feminina

A partir das contribuições freudianas e kleinianas, é possível compreender a renúncia como elemento estrutural da constituição psíquica feminina. Desde o início de sua formação subjetiva, como descrito por Freud, a mulher é atravessada por movimentos de perda e substituição do objeto amoroso, que se articulam às exigências de diferenciação sexual e à complexidade da relação com a mãe.

Klein amplia a leitura freudiana ao enfatizar que a renúncia não se limita à castração, mas é também uma tentativa de preservar e reparar o objeto amado. A internalização dessa dinâmica funda a lógica do cuidado e do autossacrifício – expressões que, sob o disfarce do amor, mantêm ativa uma economia psíquica de culpa e exigência excessiva.

Quando observamos esse funcionamento à luz do contexto social contemporâneo, percebemos que as exigências externas encontram ressonância nas estruturas psíquicas mais arcaicas. A sobrecarga feminina, frequentemente naturalizada, revela uma aliança inconsciente entre ideais culturais e ideais internos. O discurso da competência, da maternidade ideal, da produtividade e da disponibilidade emocional reforça a crença de que o amor e o reconhecimento só são possíveis mediante desempenho e renúncia. As vinhetas clínicas apresentadas no início deste trabalho ilustram a encenação desse conflito: mulheres que oscilam entre desejo e dever, autonomia e culpa, expressando não apenas opressões externas, mas também os efeitos internos de um funcionamento psíquico atravessado por renúncia, idealização e exigência superegoica. A repetição da sobrecarga torna-se, assim, eco tanto das condições socioculturais, quanto das formações inconscientes que sustentam o cuidado como destino.

Em muitos casos, as conquistas femininas – a inserção profissional, a autonomia financeira e o acesso a posições de prestígio – não vieram acompanhadas de uma redistribuição equivalente das responsabilidades afetivas e domésticas. Assim, o que se apresenta socialmente como emancipação pode, no plano psíquico, reatualizar antigas formas de culpa e submissão.

O sofrimento relatado por tantas mulheres – exaustão, frustração, sensação de insuficiência – não decorre apenas da desigualdade concreta entre os gêneros, mas também da manutenção inconsciente da posição psíquica de cuidadora (sem que isso esgote a complexidade da maternidade e do feminino). O colapso aparece, então, como o ponto-limite dessa estrutura: o momento em que o corpo e o psiquismo denunciam a impossibilidade de sustentar indefinidamente a renúncia.

Propomos, do ponto de vista psicanalítico, que o colapso do ideal de mulher – tanto o que ela sustenta sobre si, quanto o que os outros projetam sobre ela – seja investido de um olhar que contemple as possibilidades de novos arranjos sociais e psíquicos. Cabe ao trabalho clínico psicanalítico, bem como às contribuições que a psicanálise oferece para além da clínica, manter em vista a importância da flexibilização do superego feminino, da elaboração da culpa, da redução das exigências de reparação e do reconhecimento das renúncias primitivas da mulher.

A tentativa de satisfazer todos os objetos internos e externos é uma marca da angústia derivada da perda precoce do primeiro objeto de amor: a mãe. Esse funcionamento psíquico se repete compulsivamente e contribui para a estagnação das mudanças sociais e para que as mulheres se encontrem à beira do colapso, tema presente na clínica, como exposto nas vinhetas clínicas iniciais. Se o mundo contemporâneo impõe à mulher uma multiplicidade de funções e expectativas, é também porque encontra terreno fértil em uma estrutura psíquica já constituída a partir dessa perda. A tarefa analítica, nesse contexto, não é eliminar a renúncia, mas renunciar ao impossível.

Reconheço que esta discussão não abrange todas as perspectivas teóricas sobre gênero e feminismo, nem pretende esgotar as diversas leituras possíveis do feminino. Trata-se de uma contribuição a partir do meu recorte clínico e da psicanálise clássica, buscando pensar, como certos aspectos inconscientes podem sustentar – e às vezes aprisionar – a mulher contemporânea em sua posição de renúncia excessiva.

Freud se perguntou o que quer uma mulher. Ora, queremos muitas coisas, e cada vez mais.

Women in collapse: how far does renunciation go?

Abstract: *This paper examines, drawing on Freud (1931) and Kleinian developments (1928; 1937), how feminine psychic functioning sustains and repeats social structures that keep women's overload and inequality in place. Based on clinical vignettes, contemporary female collapse is read as an expression of unconscious dynamics marked by primitive renunciations, guilt, and destruction–reparation movements. In Freud, I highlight the hypothesis of a double renunciation and the masochistic dimension of renouncing. In Klein, breast envy, the archaic superego, and creative reparation shape affective economy and the repetition of caring. Collapse is understood not only as ruin but as a possibility of transformation, calling psychoanalytic work to flexibilize the superego, elaborate guilt, and open room for new subjective and social arrangements.*

Keywords: *Psychoanalysis; Femininity; Renunciation; Collapse; Superego.*

La mujer en colapso: ¿hasta dónde llega la renuncia?
Resumen: *El artículo examina, articulando las propuestas de Freud (1931) y los desarrollos kleinianos (1928; 1937), cómo el funcionamiento psíquico femenino sostiene y repite estructuras sociales que perpetúan la sobrecarga y la desigualdad. A partir de viñetas clínicas, se lee el colapso contemporáneo como expresión de dinámicas inconscientes marcadas por renuncias primitivas, culpa y movimientos de destrucción–reparación. En Freud, destaco la hipótesis de la doble renuncia y la dimensión masoquista de la renuncia. En Klein, la envidia del seno, el superyó arcaico y la reparación creativa organizan la economía afectiva y la repetición del cuidado. Se propone comprender el colapso no solo como ruina sino como posibilidad de transformación, convocando el trabajo psicoanalítico a flexibilizar el superyó, elaborar la culpa y abrir espacio para nuevos arreglos subjetivos y sociales.*
Palabras clave: *Psicoanálisis; Feminidad; Renuncia; Colapso; Superyó.*

Referências

Freud, S. (1974). O problema econômico do masoquismo. In S. Freud, *Edição standard das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (vol. XIX). Imago. (Original publicado em 1924).

Freud, S. (1976). Sobre a sexualidade feminina (1931 [1933]). In S. Freud, *Edição standard das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (vol. XXII). Imago. (Original escrito em 1931 e publicado em 1933).

Klein, M. (1996a). Os estágios iniciais do conflito edipiano. In M. Klein, *Amor, culpa e reparação e outros trabalhos (1921-1945)*. Imago. (Original publicado em 1928).

Klein, M. (1996b). Amor, culpa e reparação. In M. Klein, *Amor, culpa e reparação e outros trabalhos (1921-1945)*. Imago. (Original publicado em 1937).

Michelle Gorin
migorin@gmail.com

ARTIGO

"Que tudo o que há num corpo se revele": o medo do colapso no casal

Fernanda Ribeiro Palermo[1]

Resumo: Podemos considerar o medo do colapso como comunicado frente ao bom? Como pensar o vínculo do casal na sustentação de elaborações singulares? Como as reverberações sensoriais e pulsionais se apresentam no grupo casal-analista em sessão? Para tentar refletir sobre essas questões, partimos, neste artigo, da concepção de casal como grupo, o que sustenta um olhar e uma escuta clínica direcionadas para o vínculo inconsciente. O que se produz no vínculo segue a lógica da mutualidade e tem na corporeidade meio pelo qual as intensidades pulsionais e sensoriais são experienciadas. Por meio de uma vinheta clínica, que versa sobre um casal com potencial de recriações subjetivas, mesmo diante do atravessamento de sofrimentos profundos e do medo do colapso, demonstramos que o grupo constituído pela analista-casal pôde funcionar como envelope propiciador de contenção e de protossentidos.
Palavras-chave: casal; medo do colapso; vínculo; sensorialidade; pulsão.

A psicanálise de grupo oferece um olhar particular para a formação de casal, em que se destaca o vínculo inconsciente formado no encontro. A potência do encontro se desdobra na tessitura contínua e processual

1 Psicóloga Clínica e Psicanalista. Mestre e Doutora em Psicologia Clínica pela PUC-Rio, com estágio doutoral na Universidade *Paris Cité*. Pós-doutoranda pela USP. Docente do Curso de Especialização de Transtornos Alimentares da PUC-Rio. Membro efetivo do Círculo Psicanalítico do Rio de Janeiro (CPRJ). Membro efetivo da Associação Brasileira de Psicanálise de Casal e de Família (ABPCF). Membro efetivo da Associação Internacional de Psicanálise de Casal e de Família (AIPCF).

do vínculo. Cada sujeito carrega uma história composta por vínculos primários e secundários e heranças, de forma que o vínculo formado pela parceria é permeado por dores do passado e pelo potencial de recriações subjetivas. Tecer um vínculo de casal é, portanto, navegar por águas antigas e novas.

O sentido de existência própria é constituído pelos e nos grupos e vínculos dos quais cada um do casal fez e é parte. Segundo Kaës (1976), o sujeito chega ao mundo pelo corpo e pelo grupo, sendo o mundo corpo e grupo. O sujeito tem, neste sentido, suas origens exteriores e anteriores a ele próprio, dado que é enlaçado em uma trama que o antecede e da qual ele passa a fazer parte e participar. E é nesta trama que as experiências psíquicas arcaicas com o grupo primário vão tecendo as primeiras ligações entre soma e psique.

O ambiente, o grupo inaugural, tem por função oferecer presença, previsibilidade e adaptação ativa para que o corpo físico alcance o estatuto de lugar de existência encarnada. É função do grupo sustentar um caminho para que percepções e sensações corporais se transformem em experiências psíquicas, o que delineia as fronteiras entre a interioridade e a exterioridade e entre a realidade pessoal e a compartilhada. Os referenciais de tempo e de espaço também participam desse delineamento.

Como primeiro porta-voz, o corpo – entendido em sua complexidade entre o psíquico, o somático e a alteridade – é vetor e elo e carrega o potencial de produção de infindáveis sentidos. A carga pulsional e sensorial atua no corpo e nos vínculos, e ambas comunicam faces construtivas e adoecidas em vigor. O dramático é quando o sujeito é atravessado por acontecimentos, sejam próprios e/ou os que carrega dos antepassados, a transmissão transgeracional, que impactam o seu processo de vir-a-ser e de tecer múltiplos vínculos.

Adoecimentos e sofrimentos psíquicos podem ser vividos nas sensações de corpo estranho e em angústias impensáveis. Um temor sem nome pode ser ativado diante de situações que remontam a experiências primárias que não foram elaboradas. O que não foi inscrito no sistema de signos e de pensamento pode se apresentar via corporeidade, uma vez que as falhas simbólicas se relacionam à pulsão sem ligação e à sensorialidade não metabolizada – esfumaçamentos no psiquismo. As marcas ficam no corpo, na memória do corpo.

O medo do colapso (Winnicott, 1963/1994), de encontrar no futuro algo que pertence ao passado, pode ser acionado – uma maldição que se presentifica nos vínculos atuais. O potencial de reparação e de regeneração das feridas singulares, contudo, a partir do vínculo

de casal, se faz notar, também, entre sujeitos marcados por cargas de sofrimento intensa. Diante disso, é possível considerar o medo do colapso como comunicado frente ao bom? Como pensar o vínculo do casal na sustentação de elaborações singulares? Como as reverberações sensoriais e pulsionais se apresentam no grupo casal-analista em sessão?

Para tentar refletir sobre essas questões, partimos, neste artigo, da concepção de casal como grupo, o que sustenta um olhar e uma escuta clínica direcionadas para o vínculo inconsciente. O que se produz no vínculo segue a lógica da mutualidade e tem, na corporeidade, meio pelo qual as intensidades pulsionais e sensoriais são experienciadas. Por meio de uma vinheta clínica, que versa sobre um casal com potencial de recriações subjetivas, mesmo diante do atravessamento de sofrimentos profundos e do medo do colapso, demonstramos que o grupo constituído pela analista-casal pôde funcionar como envelope propiciador de contenção e de protossentidos.

O casal como grupo

Partimos da ideia de que o sujeito tem o seu inconsciente mantido e delineado nos vínculos intersubjetivos dos quais faz parte, nas alianças que o precedem e em que ele se engaja, e nos espaços psíquicos comuns que ele partilha com os outros (Kaës, 1976). Cada sujeito em grupo é, para o outro, um familiar e um estranho, uma imagem do seu eu e uma representação de seu não eu. O grupo é um encontro plurissubjetivo!

Segundo Anzieu (1975), o grupo e a corporeidade possuem ligação estreita. O autor afirma que o grupo figura como um envelope projetivo que mantém os sujeitos juntos. Esse envelope se forja no movimento de fantasias e imagos projetadas pelos sujeitos, possuindo propriedades análogas à pele, uma envoltura viva que se regenera e envolve o corpo, e ao eu, que trabalha no sentido de conter e integrar o psiquismo.

Todo grupo se organiza como metáfora ou metonímia do corpo e de partes do corpo, sendo ele um objeto de catexia pulsional. Pautado na proposição freudiana de que as funções psíquicas derivam das orgânicas, Anzieu afirma que o aparato psíquico grupal precisa constituir uma envoltura que o proteja e o delimite. O conceito de Eu-pele (Anzieu, 1974/1988) entra em cena aportando a ideia de que o grupo precisa constituir uma pele que contenha o eu comum grupal. Isso porque o conceito de Eu-pele aduz à ligação entre a construção do aparelho psíquico e a experiência corporal. É no contato corporal, através do toque e de

suas ressonâncias sensíveis, que as representações afetivas não ligadas se ligam paulatinamente. Pela troca corpórea, que inclui prazer e desprazer, dá-se a construção de um envelope que permite o despontar do repertório simbólico e dos pensamentos.

O envelope trabalha no sentido de delimitação de fronteiras por dispor de uma membrana que se espera flexível e firme e que forneça o suporte projetivo como função primária – base na qual se diferencia a interioridade da exterioridade e, como desdobramento, a apreensão de si mesmo mais diferenciado do outro. O vínculo inconsciente entre os sujeitos resulta da circulação fantasmática e do entrecruzamento das identificações projetivas (Bion, 1967), delineando-se a partir do envelope. É importante destacar que as fantasias em circulação viabilizam movimentos psíquicos, mas também podem mobilizar angústias coletivas paralisantes, ameaçadoras da coesão grupal.

A pluralidade de sujeitos que compõem o grupo evoca o princípio arcaico e corporal das pulsões, o que demanda a ativação de funções de sustentação, de discriminação e de sentido de realidade. Anzieu ressalta que um eu arcaico é acionado no grupo, que tenta se defender de suas tensões pulsionais. A força de um eu comum, relativamente autônomo no grupo, ativa um regime de autorregulação e assegura o controle pulsional através de uma vivência de realidade compartilhada.

Como resposta a falhas nas funções do envelope, apresenta-se de forma mais contundente a ilusão grupal (Anzieu, 1975), que seria um sentimento de euforia regido por um investimento libidinal que figura como um eu ideal. Neste contexto, prepondera uma imagem narcísica como efeito de uma ilusão compartilhada, uma defesa coletiva, tal como a negação contra a angústia da perda. No entanto, estar junto e ser em separado é a composição mais valiosa em termos simbólicos para os sujeitos em grupo.

A pessoa humana precisa constituir um sentimento de existência alinhada à unidade de seu corpo e de seu psiquismo – algo tributário aos grupos dos quais faz parte. Considerando a metáfora do grupo como corpo e a ilusão grupal, compreende-se que o grupo é fonte de contenção e de suporte singular, mas também pode ser fonte de desproteção e de violências. O grupo é condição do advir do sujeito, que a ele sempre se reportará.

Segundo Kaës (1974/1988), a realidade psíquica individual é concebida a partir de exigências colocadas pelo grupo. Por grupo, entende-se famílias, casais, formas múltiplas de conjugalidades e institucionalidades. Para o autor, o vínculo não é redutível ao somatório dos sujei-

tos e nem se confunde com as relações objetais. O vínculo é a realidade psíquica específica construída no encontro de dois ou mais sujeitos e suas complexidades.

Os vínculos são indispensáveis e portam vida e morte, ligação e desligamento, amor e ódio. Há um processo vital de tessitura de vínculos que cumpre a função de um envelope psíquico – um tecido de vínculos, cujo movimento dinâmico se faz, se desfaz e se refaz ao longo de toda a vida do sujeito e contém um texto composto por protossentidos, impressões sensoriais, afetos, pensamentos e signos. É da natureza dos vínculos cuidar das descontinuidades e dos movimentos de presença/ausência que se apresentam na vida, tal como do reverberar das transmissões psíquicas entre as gerações.

As alianças inconscientes são alicerces dos vínculos. Estar em vínculo é participar de alianças que salvaguardam a continuidade dos investimentos e a manutenção dos ideais. As alianças sustentam formas múltiplas de vinculação, e a transmissão psíquica entre as gerações, que nelas atuam, dão o tom e o colorido dos investimentos libidinais. Os elementos que circulam entre e através das gerações, sejam de qualidade simbólica ou mais empobrecidos, repercutem na dinâmica do vínculo – nos processos de ligação e/ou de desligamento entre psiquismos e na intensidade e qualidade das fantasias circulantes.

Tal como a pulsão, o sensorial está dado desde os primórdios da vida psíquica. Ele é comunicação, linguagem não semântica. Comunica a pré-história do sujeito, das suas origens e das heranças por meio de protossentidos com potencial protossimbólico. Também é elemento atuante e fundador dos vínculos. Do encontro com o grupo primário desponta o modo com que o sujeito apreende e se apropria das sensações que marcam o seu corpo. Segundo Kaës (2011), a sensorialidade está localizada em uma zona de entrecruzamento do dentro e do fora, do eu e do outro, do íntimo e do compartilhado, que não pode ser redutível e diz respeito ao sujeito singular plural.

A sensorialidade é, assim, parte constitutiva do sujeito e dos vínculos. Ela incide nos vínculos, desde os primários, e promove comunicação inconsciente, podendo também ser manifestação das faltas e das lacunas que produzem um sentir sem pensamento (Palermo, 2024). Morada da subjetividade, o corpo é banhado de histórias e envolto pela pulsão (Freud, 1915/1996) em concomitância à dimensão sensorial.

Em estudos anteriores (Palermo, 2024), propomos que os vínculos primários na família são tecidos e banhados pela cossensorialidade em simultaneidade à coexcitação. Isso porque as memórias corpóreas repercutem nos vínculos e constituem parte importante do que se tor-

nará a biografia do sujeito. Pensar em cossensorialidade é lançar luz para o que se produz no encontro e na mutualidade a partir de uma lógica distinta do binarismo mente-corpo e de pulsão-ambiente. É interligar o intrapsíquico ao interpsíquico e, mais, ao transpsíquico. Esse é o campo dos protossentidos, com potenciais protossimbólicos, das comunicações diversas, complexas e espiralares, e de multilinguagens. A cossensorialidade é uma comunicação que perpassa toda a vida do sujeito, logo ela é constitutiva. Se tudo corre bem, ela se torna um saber intuitivo. No entanto, ela pode comunicar o traumático que perpassa o intra, o inter e o transgeracional.

Neste ponto, é importante trazer à cena o conceito de significante formal, de Anzieu (1987), e o de ideograma, de Bion (1963/2004), que amparam a nossa discussão. Por significante formal, leia-se impressões corporais que não apresentam diferenciação entre o espaço externo e o próprio sujeito, e que promovem sensação de movimento e de transformação. São os primeiros rudimentos do Eu-pele que ficam sem ligação a um significado, a um símbolo, figurando como primeira etapa de simbolização não restrita à atuação das pulsões. Imagens proprioceptivas e cinestésicas precisam ser transformadas em um espaço multidimensional – no grupo e em vínculos.

Segundo Bion (1963/2004), ideograma seria um objeto psíquico aglomerado primitivo que retorna sob a forma pré-verbal depois de ter sido expulso por identificação projetiva. A assimilação das impressões sensoriais institui uma base sólida sobre a qual o pensamento pré-verbal se organiza, tal como as defesas primitivas são contidas. O autor afirma ser no jogo entre presença e ausência que o sentido de si mesmo começa a se esboçar, associado à formação de um aparelho de pensar pensamentos (Bion, 1967).

Lembremos que Bion (1975) foi um dos pioneiros em conceituar o grupo como objeto psicanalítico. Segundo o autor, os membros contribuem de forma inconsciente para a mentalidade de grupo – uma expressão de vontade em uníssono –, compondo um continente grupal que visa à satisfação das pulsões e à realização dos desejos. Tudo isso se dá pelo fato de os sujeitos em grupo funcionarem em registros afetivos arcaicos, pré-genitais, em que figura o sistema protomental.

Valendo-se das formulações de Bion sobre a mentalidade de grupo e o sistema protomental, Avron (1996, 2005) formula o conceito de emocionalidade participativa, que remete a uma sensibilidade perceptiva encarnada, associada aos processos de ligação interpsíquica dos membros de um grupo. As emoções são postas em jogo pela necessidade mútua de ligação entre os sujeitos e entre eles e a exterioridade.

Segundo a autora, sinais corporais e sensoriais se manifestam simultâneos e entrecruzados na sexualidade e na emocionalidade participativa, sendo ambas sustentáculos grupais e necessárias à expressão da vida psíquica. A emocionalidade grupal aduz aos efeitos energéticos coproduzidos entre os membros do grupo e à ativação de uma função de interligação pulsional realizada entre todos.

A pulsão de interligação participativa (Avron, 2005) promove um trabalho psíquico em sessão por meio do fluxo emocional entrecruzado. Isso porque a pulsão de interligação faz experimentar vias de interdependência e de abertura à reciprocidade – um alcance maior à alteridade. Retomando a proposição de Bion, de que os estados emocionais são portadores de um pensamento protomental primário, que diz respeito às múltiplas formas de ligação/ vinculação, a autora sustenta que, no trabalho do vínculo em situação de grupo em sessão, desponta uma cenarização pulsional ("*scénarisation pulsionnelle*", tradução nossa).

Avron (2005) afirma ainda que, desde o nascimento, o humano é tomado por um ato cênico que o liga às suas tensões internas e às do grupo que pertence. O ato pulsional cênico original, por transformar a violência pulsional necessária, promove formas de simbolização. As primeiras cenarizações pulsionais correspondem à formação cênica das fantasias, que são produtos da conflitualidade das duas pulsões (sexual e de interligação) em presença. O que está em cena é a composição entre a satisfação do desejo ao risco do desagrado dos outros, e a participação do movimento emocional ao risco de perda de si.

Em sessão, a analista atua como instrumento de receptividade, participando da cenarização pulsional, uma prática transformadora de colocar em trabalho o vínculo. Avron (2005) afirma que as encenações do passado e do presente constituem a base do trabalho. Em situação de grupo, pode ser mais viável a emergência nos vínculos da energética participativa e suas clivagens. Na cenarização pulsional se projetam sobre os objetos desejados os imperativos de uma participação nos vínculos que envolvem a busca do sentimento de existir com o outro.

A partir da disponibilidade da analista para essa escuta ampliada, é possível constatar os momentos em que a ativação pulsional transbordante de uma pulsão pode esconder a outra. Por meio de um enlace pulsional cênico comum ("*attelage pulsionnel scénique commun*", tradução nossa) é esperado que elementos rudimentares emerjam e se transformem simbolicamente. No casal em sessão, o efeito da cenarização pode se dirigir para iluminar o que estava à sombra assombrando e o medo do colapso.

Que tudo que há no corpo se revele

Foram três sessões na modalidade on-line. Na primeira, ele aparece primeiro no enquadramento da câmera e ela na sequência. Eu o saúdo e ela me diz, "oi, Fernanda", de forma amistosa e viva, marcando a sua presença no espaço. O enquadramento os mostrava próximos, aconchegados. Do outro lado da tela, eu me sentia bem perto, também aconchegada, como se estivéssemos sentados no chão em meio a almofadas bem macias. Curiosamente, sentia-me "em casa" naquele encontro. Conforme se movimentavam, silhuetas e estéticas, como tatuagens e adereços, iam ficando visíveis e me traziam a sensação de pessoas ricas em histórias.

O mesmo enquadramento/contorno e sensação estiveram presentes em todas as sessões. Parecia haver uma ressonância sensorial no enquadre analítico. Cada um do casal conheceu violências físicas e simbólicas e adoecimentos psíquicos em suas histórias familiares, e ambos vinham de relações de casal anteriores muito conturbadas, que deixaram como saldo um temor de carregarem uma maldição.

Como analista, sentia que estavam assustados com o bom do encontro, receosos de errarem e destruírem o que estavam construindo. Precisavam se proteger e proteger o outro do pior de si, do "maligno de si", do doloroso de si, o que, por vezes, produzia um comunicado dúbio entre um recuo protetivo e uma distância defensiva. Foi importante iluminar o fato de haver uma sobreposição entre o medo de uma maior proximidade e a aposta no potencial amoroso do encontro. Ficavam assombrados quando o medo dominava a cena, o que deixava à sombra o bom.

O temor de tudo ruir, a maldição que poderia atacar o bom vínculo, remontava à cena do medo do colapso. Segundo Winnicott (1963/1994), o medo é de algo que já ocorreu, mas é sentido como se tivesse por vir. A agonia primitiva foi vivida de forma solitária, em um momento precoce. Diante da vulnerabilidade, o sujeito se blinda, até o momento em que as defesas desmoronam. Diante disso, o sujeito permanece em uma busca por algo que não foi experienciado e integrado e que ficou impresso na memória corporal. Como não é possível recordar ou integrar o que figura como não acontecido, é preciso que esse passado, colocado no futuro, se torne algo de um aqui-e-agora para ser experienciado pela primeira vez.

Um passado não integrado, um futuro ameaçador e um presente pulsando no corpo. Diante do medo do colapso, o corpo, a dimensão de tempo e de espaço e a tessitura de vínculos estão em abalo. No caso do

casal, um vínculo bom parecia ter ativado o medo do colapso. A experiência de não solidão, de estarem acompanhados, não era conhecida.

Ela vinha de uma geração de mulheres que sofrera com algum nível de sofrimento psíquico, mas afirmava a sua singularidade no modo de olhar e viver a sua situação atual; fazia tratamento para um adoecimento psicossomático. As medicações causavam efeitos colaterais desconfortáveis. Ao narrar um episódio difícil causado pela medicação, o companheiro diz que ela vivia uma espécie de "efeitos colaterais de ser quem ela era", uma pessoa sensível.

No caso dele, cenários com múltiplas expressões de violência contribuíram para que tivesse um olhar mais melancólico para a vida, que se presentificava também por momentos de certa letargia. Ela dizia reconhecer esses traços no companheiro, mas percebia que, nos últimos tempos, ele operava mais por via criativa, o que sinalizava um possível deslocamento da melancolia para o luto.

A demanda de análise de casal surgiu em meio a mudanças. Decidiram morar juntos, o que despertava o temor de o vínculo não sustentar as intensidades que vinham à margem. O envelope que os envolvia parecia ter boa contenção, mas como era poroso, um misto de susto e entusiasmo estava na cena. Num dado momento, compartilharam um sentimento de angústia vivido também no corpo, como se pudessem ter um "problema entre eles".

Existiam três casas a serem desocupadas para que uma fosse habitada. As casas onde cada um vivia, até então, e uma outra, em outra cidade, onde ela vivera em outra época da vida e que era herança familiar. A terceira casa estava fechada há algum tempo. Aos poucos, estava sendo esvaziada por ela. Sozinha. Recusava a ajuda dele. Ao ser indagada do motivo de tal recusa, ela respondia que aquele lugar tinha uma carga muito ruim, e que ela precisava lidar com aquele processo. Reafirmando que seu afeto sobreviveria ao entrar na tal casa, ele pergunta o que poderia ver de tão ruim. Ela responde que lá estava um corpo, um corpo morto.

Ficamos em silêncio um breve tempo. A intensidade daquela fala reverberava. A sobreposição parecia dar lugar ao movimento. Colocou-se à luz o que estava à sombra assombrando. O corpo morto do passado e a nova casa porvir. O silêncio era reflexivo. Parecia dar um tempo para que aquela comunicação encontrasse morada.

Tecemos, então, um esboço de sentido, um protossentido: ao mesmo tempo que se sentiam muito ligados, parecia que algo pairava no ar, trazendo dúvidas sobre o vínculo. Algo que ficava sem sentido. O que conheciam, até então, era atravessarem sozinhos situações

difíceis. A novidade talvez fosse entender que o sentimento de existir com o outro encoraja travessias que só podem ser realizadas por cada um. O processo de esvaziar a casa antiga era dela, ainda que sentisse poder contar com ele. Por sua vez, ele percebeu que fazer sozinha não o excluía. Na geopolítica dos afetos, apareciam espaços comuns, espaços singulares, estar em si, estar com o outro, e as fronteiras que delineiam e protegem os espaços.

Ao longo das três semanas em que ocorreram as sessões, notei que uma música vinha com frequência à minha mente e me lembrava o casal: "Deixe", de autoria de Juliano Holanda e Martins. Em meio à emocionalidade participativa do grupo analista-casal em sessão, era preciso escutar o sentir e dar-lhe lugar, abrigo, morada, casa.

Deixe, que tudo que há num corpo se revele
Pra que a vida cicatrize todo o trauma
Pra que o desejo seja o anexo da pele
E a liberdade o corpo físico da alma

Deixe, que a sólida geleira descongele
E a sensatez fluidifique o coração
Que sua sede não precise só de água
Nem sua fome necessite só de pão
Deixe que tudo que há no corpo se revele

Sinta, o perfume se espalhar na casa inteira
Atravessar o alumínio da janela
Que a energia se renove verdadeira
E a ventania nunca apague suas velas

Deixe que tudo que há no corpo se revele
Pra que a vida cicatrize todo trauma
Pra que o desejo seja o anexo da pele
E a liberdade o corpo físico da alma
Deixe que a mão do tempo aos poucos lhe modele

A energia parecia ter se renovado verdadeira. O perfume parecia começar a atravessar o alumínio da janela e, quem sabe, se espalharia pela casa. A indicação de análise de casal não parecia se colocar, ao menos não naquele momento. Deixando portas abertas, decidimos apostar na mão do tempo.

Deixe que a mão do tempo aos poucos lhe modele

A tessitura feita por um casal é viva, dinâmica e processual. O vínculo tecido é colocado à prova em momentos críticos, em que o medo do colapso (Winnicott, 1963/1994) pode ser ativado. O temor do que está por vir, por vezes, denuncia o que já aconteceu. E, assim, pontos cegos e sombras podem ser vividos com intensidade também na sessão de análise.

Na vinheta clínica apresentada, as intensidades são sentidas singular e coletivamente, e, também, via corporeidade. A pele psíquica constituída pelo casal era permeável às trocas de afeto. Todavia, estavam diante de mudanças importantes, e era preciso um envelope de sustentação firme para fazer coexistir as permanências e as descontinuidades, as singularidades e o grupo casal, e a interdependência e a reciprocidade.

No trabalho analítico, olhar para o trânsito entre grupo-casal e singularidade tonificou o repertório simbólico do vínculo e de cada um. Era pouco tempo para compreender os impactos da transmissão transgeracional nas alianças inconscientes, mas era possível sentir as reverberações do trabalho de ligação e de continuidade dos investimentos libidinais circulantes. Na cenarização pulsional vivida pelo grupo em sessão, foi possível esboçar um sentido duplo: casa singular e casa grupo casal. No enlace pulsional cênico comum, algo despontou. Na cena, uma sombra assombrava, sendo preciso iluminar o medo de que algo pessoal pudesse atacar o vínculo.

Como afirmar algo próprio e sustentar o desagrado do outro? Ao mesmo tempo, como estar em casal sem perder-se de si? Indo além, como receber o bom do novo vínculo e perceber que agora se está acompanhado? Perguntas centrais e de respostas nada fáceis. Relembrando Kaës, o movimento dinâmico do tecido formado pelos vínculos se faz, se desfaz e se refaz ao longo do tempo e demanda trabalho contínuo. Quem sabe esse trabalho se desdobre no sentido de o desejo ser o anexo da pele, e a liberdade o corpo físico da alma.

"May everything in a body be revealed": the fear of breakdown in the couple

Abstract: *Can we consider the fear of breakdown as a message in the face of good? How can we think about the couple's bond in the supporting of the unique elaborations? How do sensory and instinctual reverberations present themselves in the couple-analyst group during a session? To try to reflect on these questions, we start, in this article, from the conception of couple as a group, which supports a clinical look and listening directed towards the unconscious link. What is produced in the bond follows the logic of mutuality and has corporeality as the means*

by which pulsional and sensorial intensities are experienced. Through a clinical vignette, which deals with a couple with the potential for subjective re-creations even when experiencing deep suffering and fear of breakdown, we demonstrate that the group constituted by the analyst-couple was able to function as an envelope that provided containment and proto-senses.
Keywords: *couple; fear of breakdown; bond; sensoriality; drive.*

"Que todo en un cuerpo se manifieste": el miedo al colapso en la pareja
Resumen: *Podemos considerar el miedo al colapso como un mensaje frente al bien? Cómo podemos pensar el vínculo de pareja a la hora de sustentar elaboraciones únicas? Cómo se presentan las reverberaciones sensoriales e pulsionales en el grupo pareja-analista durante una sesión? Para intentar reflexionar sobre estas cuestiones, partimos, en este artículo, de la concepción de la pareja como grupo, lo que favorece una perspectiva clínica y de escucha dirigida hacia el vínculo inconsciente. Lo que se produce en el vínculo sigue la lógica de la mutualidad y tiene la corporeidad como medio por el cual se experimentan intensidades pulsionales y sensoriales. A través de una viñeta clínica, que aborda el caso de una pareja con potencial de recreaciones subjetivas incluso experimentando un profundo sufrimiento y miedo al colapso, demostramos que el grupo constituido por la pareja-analista fue capaz de funcionar como una envoltura que brindaba contención y proto-sentidos.*
Palabras clave: *pareja; miedo al colapso; vínculo; sensorialidad; pulsión.*

Referências

Anzieu, D. (1975). *Le groupe et l'inconscient. L'immaginaire*. Dunod.

Anzieu, D. (1987). Les signifiants formels et le Moi-peau. In D. Anzieu, *Les enveloppes psychiques* (pp. 1-22). Dunod.

Anzieu, D. (1988). *O eu-pele*. Casa do Psicólogo. (Original publicado em 1974).

Avron, O. (1996). *La pensée scénique*. Érès.

Avron, O. (2005). L'èmotionnalité groupale et la scénarisation. *Revue de Psychotérapie Psychanalytique de Groupe*, 45, 61-68.

Bion, W. (1967). *Second thoughts*. Karnac.

Bion, W. (1975). *Experiências com grupos*. Imago.

Bion, W. (2004). Elementos de psicanálise. Imago. (Original publicado em 1963).

Freud, S. (1996). Os instintos e suas vicissitudes. In S. Freud, *Edição standard brasileira das obras completas de Sigmund Freud* (Vol. XIV, pp. 12-93). Imago. (Original publicado em 1915).

Kaës, R. (1976). *L'appareil psychique groupal: constructions du groupe*. Dunod.

Kaës, R. (2011). *Um singular plural: a psicanálise à prova do grupo*. Loyola.

Palermo, F. R. (2024). *Tecendo laços e desatando nós: a sensorialidade na clínica psicanalítica com famílias*. INM editora.

Winnicott, D. W. (1994). O temor do colapso (Breakdown). In D. W. Winnicott, *Explorações psicanalíticas*. Artes Médicas. (Original publicado em 1963).

Fernanda Ribeiro Palermo
fernandapalermo.fp@gmail.com

ARTIGO

A necessidade faz o sapo pular: o dispositivo clínico do Projeto Estamos Ouvindo da SBPRJ

Liana Albernaz de Melo Bastos[1]

Resumo: A autora apresenta o dispositivo clínico do Projeto Estamos Ouvindo da SBPRJ, de atendimentos on-line, pontuais e gratuitos, criado em abril de 2020, na sindemia de COVID-19 e que continua, até hoje, já tendo atendido a mais de 1.000 pessoas. Apresenta a metodologia do dispositivo e vale-se da vinheta de um atendimento realizado no Projeto para discutir questões teórico-técnicas. Propõe uma revitalização da psicanálise através de inovações que estejam presentes na formação psicanalítica, possibilitando a democratização da psicanálise.
Palavras-chave: dispositivo clínico on-line, pontual e gratuito; democratização da psicanálise; inovações na formação psicanalítica.

A necessidade

A morte da psicanálise já foi anunciada várias vezes. O que aqui pretendemos é mostrar a sua vitalidade quando ela é capaz de se reinventar, ousando ir além dos enquadres clínicos habituais, afrontando os riscos deste desafio, criando novos dispositivos clínicos ao considerar as situações sociopolíticas que nos atingem.

Nosso "pulo" começou na pandemia, ou melhor, na sindemia[2] de

1 Membro efetivo da SBPRJ.

2 A sindemia caracteriza-se pela interação mutuamente agravante entre problemas de saúde em populações e seu contexto social e econômico.

COVID-19 (Horton, 2020), que foi reconhecida, no Brasil, em março de 2020 e que causou pelo vírus, pelo negativismo das autoridades e pela imensa desigualdade social, mais de 700.000 mortes dentre nós.

Assim, angustiados pelo que vivíamos e para lidarmos com nosso sentimento de impotência, movidos por uma compreensão ética que se apresentava como sentimento de responsabilidade (Puget, 2015), um grupo de analistas da SBPRJ, em abril de 2020, se voluntariou para um Projeto: o Estamos Ouvindo. Criamos uma metodologia simples, já descrita anteriormente (Blaha & Bastos, 2020), que consistia em disponibilizar, no site de nossa sociedade nas redes sociais, um número de celular para aqueles que desejassem falar de seus sofrimentos e dores em atendimento on-line, gratuito e pontual; o solicitante era então contatado por um dos psicanalistas do Projeto, via on-line, apenas com voz, em dia e hora informados. O grupo dos psicanalistas tinha reuniões semanais para construção do dispositivo clínico, estudo e troca de experiências.

Com o término da pandemia, percebemos que a demanda continuava e decidimos, pelo desejo dos analistas voluntários mobilizados pelas experiências já vividas, que apontavam para uma democratização do atendimento psicanalítico, alcançando uma população excluída deste tipo de cuidado, manter o Projeto. Nestes cinco anos, de 2020 até a presente data, atendemos a mais de 1.000 pessoas.

Os desafios do pulo

O Projeto Estamos Ouvindo nos trouxe um sem número de questões desde as atinentes à validação, nos atendimentos, das técnicas psicanalíticas – transferência, interpretação, número de atendimentos, ausência da totalidade dos corpos presentificados apenas nas vozes, gratuidade –, às questões teóricas – valemo-nos de Freud, Winnicott, Roussillon e Puget – e às históricas – o apagamento na literatura psicanalítica, até 2015, das Clínicas Públicas de Freud (Danto, 2019).

Além destas, avultaram as interseções da psicanálise com as questões sociais e culturais (Bastos, 2024), a vastidão do território brasileiro e as dificuldades para a democratização da psicanálise em situação de desigualdade social, que têm sido objeto de estudo e discussão de muitos profissionais (Mori, 2018; Rosa, Estêvão & Braga, 2017; Coutinho, 2024; Khoury, 2023).

Todas estas questões, e mais a compreensão do que são os dispositivos na constituição das subjetividades (Foucault, Deleuze, Badiou

e Agamben), compõem o cenário no qual nosso trabalho vem sendo desenvolvido. Neste texto, contudo, nossas pretensões são bem mais modestas: vamos nos ater a apresentar o dispositivo clínico que criamos no Projeto Estamos Ouvindo.

O dispositivo clínico construído foi consequência da precariedade e do isolamento da situação que vivíamos na sindemia de COVID-19. Apresentou-se como a possibilidade que descortinamos para os atendimentos. Quase todos nós não tínhamos, até então, utilizado o recurso on-line. Menos ainda sendo pontual e gratuito para uma demanda da população que nos procurasse. Fomos, literalmente, aprendendo com a experiência. Ele surgiu, assim, da urgência social para a qual nos sentimos chamados. Neste sentido, acompanhamos Broide (2014), quando nos diz que qualquer dispositivo clínico surge da escuta cuidadosa – já na transferência – da demanda da urgência pessoal ou social pela qual fomos chamados.

No nosso caso, havia um chamamento urgente pela demanda social e nos pusemos em ação ainda sem termos nos "formado" para tal. Foi a partir da empiria clínica que os problemas teórico-técnicos foram se apresentando. Nas reuniões do grupo, ao apresentar nossos atendimentos, fomos com eles nos deparando e discutindo. Nosso dispositivo clínico começou a ser testado.

Uma das primeiras questões que se apresentou foi a ausência de entrevistas preliminares. O solicitante era informado ao buscar o atendimento de que este era on-line, pontual, gratuito e com um dos psicanalistas do Projeto. Assim, o psicanalista que fazia o atendimento, mediante uma escala de disponibilidade de horários, dado o formato do dispositivo, já "caía na roda". Apareceu toda a sorte de demandas, uma espécie de "pronto-socorro". Como neste, há casos de gravidade variável. Alguns – a grande maioria, conforme pudemos aferir na avaliação quantitativa – resolviam-se, em média, em um ou dois atendimentos. Uma parte, que demandava continuidade maior, era encaminhada para outros serviços (os CAPS da rede pública do SUS, as Clínicas Sociais, os Serviços de Psicologia Clínica das Universidades). Nunca para as clínicas privadas dos psicanalistas do Projeto. Fomos percebendo que, em vários casos, mantendo o formato do dispositivo, era preciso maior flexibilização no número de atendimentos. Esta decisão foi, então, atribuída à dupla psicanalista/solicitante. Estabelecemos em oito o número máximo de atendimentos, ainda que isto não fosse rígido.

O atendimento on-line com apenas voz, proposto desde o início, nos levou a pensar sobre o *setting* nesta psicanálise aparentemente

"desencorpada". Fomos compreendendo que o *setting* era dado pela disponibilidade mental do psicanalista. Apuramos nossa escuta: as entonações da voz, os silêncios e os pequenos ruídos da pessoa (respiração, suspiros, choro), o ritmo da fala, os barulhos à volta. A voz era corpo presente. Não usar a imagem também nos possibilitou não ficarmos "mesmerizados" na tela do celular num face a face no qual a atenção fica cooptada, dificultando, na dupla, a associação livre/atenção flutuante. Afinal, o uso do divã pelo paciente e o analista fora de seu olhar, preconizado por Freud, também era uma técnica para facilitar o trabalho analítico evitando o olhar.

Além disso, percebemos que, muitas vezes, não ver o local de onde a pessoa falava garantia que suas condições materiais não fossem devassadas. Atendemos a pessoas em situações muito precarizadas, que se utilizavam do banheiro para ter alguma privacidade ou de cantos na escada. Algumas sequer dispunham destas possibilidades e participávamos do ambiente em que estavam. Sempre que possível elas buscavam, para os atendimentos, lugares em que tivessem privacidade. O recurso on-line também nos permitiu atender pessoas em locais remotos.

Surpreendemo-nos como a possibilidade de ter um atendimento psicanalítico pudesse ser tão desejada por tantas pessoas que, em outras configurações, não "ousariam" buscar para si esta escuta. A psicanálise está viva e presente no social desde que se construam dispositivos clínicos para tal.

A gratuidade também possibilitou a emergência da demanda. A pergunta "É gratuito?" iniciou muitos de nossos atendimentos. Diferentemente dos que tratam o pagamento da sessão como necessário para a validação do trabalho analítico, percebemos que o que estava em jogo era o acesso a pessoas que nunca tinham buscado atendimento psicanalítico por não terem os recursos materiais para fazê-lo, bem como por um sentimento de desvalor por, socialmente, estarem excluídas das classes abastadas. Havia, por parte dos atendidos, um reconhecimento e aproveitamento do trabalho que a dupla fazia. O trabalho tinha valor. E os psicanalistas do Projeto recebiam este valor através da efetividade dos atendimentos e do enriquecimento de suas experiências clínicas.

A difusão de nosso Projeto nas redes sociais trouxe à luz uma "demanda reprimida". Ser oferecida por uma instituição percebida como séria e confiável promovia uma transferência com a instituição. Ouvimos isto muitas vezes. Como alguém que busca um hospital de referência. Além da porta de entrada pelas redes sociais, algumas pessoas vinham por indicação de alguém, que já fora atendido, ou de pro-

fissionais conhecedores do Projeto. Deste modo, quando o psicanalista do Estamos Ouvindo fazia a ligação, ele já vinha ungido transferencialmente. Também o respeito que tínhamos com a data e hora marcados dava dignidade à pessoa que nos buscava. Em poucas ocasiões não fomos atendidos em nossas ligações. Em muitas delas, por precariedade com os celulares (sem sinal, sem créditos etc.).

Este entendimento da transferência nos fez optar por trabalhar na transferência e não a transferência, além do que, em atendimentos pontuais, não há tempo para "desfazer" a transferência.

Pareceu-nos que o "clima" afetivo da escuta com a disponibilidade e o interesse do analista foram a base para a efetividade dos atendimentos. Alguns assinalamentos com a validação do sofrimento foram, em muitos casos, suficientes para a diminuição da angústia e da possibilidade da pessoa abrir-se para novas possibilidades. Como diz Puget (2015), passar de testemunho a ser alguém capaz de testemunhar permite, às vezes, transformar um posicionamento daquele que sofre para um ativo que permite fazer algo com o vivido. Entendemos, deste modo, que a interpretação, neste dispositivo, tomava, frequentemente, a forma de testemunho que validava a experiência vivida.

Outras intervenções também foram feitas: pontuações, cortes, construções etc. O fundamental, nos parece, é que a escuta disponível e acolhedora, como testemunho, está na base da efetividade. O "recontar" a própria história para alguém que a valide traz várias camadas: presente e passado se entrelaçam neste trabalho e apontam para novos futuros (Khoury, 2023).

O sapo pula: o dispositivo clínico do Estamos Ouvindo em ação

É com uma escuta cuidadosa – e com o que nos escapa nesta escuta – que vamos acompanhar como o dispositivo clínico criado vem sendo utilizado, apresentando um caso clínico atendido recentemente. O passo a passo do dispositivo vai nos permitir vê-lo em ação (Latour, 2001).

Recebo no meu celular, pelo WhatsApp do Projeto através do qual a SBPRJ nos encaminha os atendimentos, uma mensagem com os dados da pessoa agendada no horário que disponibilizei. Na mensagem, há o nome da pessoa (que chamarei de Cilene), sua profissão (auxiliar comercial), o local de moradia (uma cidade na Baixada Fluminense, distante a 30km do centro do Rio de Janeiro) e seu número de celular. Para cada atendimento, reservo uma hora.

1º atendimento

No horário marcado, faço a ligação. Cilene atende prontamente.

Apresento-me: digo meu nome, que sou psicanalista da SBPRJ e que atendo no Projeto Estamos Ouvindo. Também informo que nossos atendimentos são gratuitos e pontuais. Aguardo.

Cilene começa a falar imediatamente. Tem uma voz jovem e fala rápida.

Conta que está muito ansiosa. "Sou muito reservada, não converso sobre meus problemas nem com a minha família". Pergunto se fala com mais alguém. Responde que não. "Sou muito fechada". Emenda dizendo que perdeu a mãe na pandemia. Sente muito a falta dela. "Eu sou muito nova, tenho 20 anos". Digo-lhe que, sem a mãe, se sente muito desamparada e sozinha. E é ainda muito nova para resolver certos problemas.

Ela me avisa, de início, da sua dificuldade em "conversar sobre seus problemas", mas o transbordamento da sua angústia a faz sair de sua "reserva". Não pergunto sobre seus problemas. Aguardo. Sinto que ela precisa se certificar da minha escuta atenta. Logo aparece a morte da mãe. Aquela que poderia tê-la escutado. Percebo uma transferência materna. Minha voz, não tão jovem, pode ter favorecido. No contexto do dispositivo, nada falo do trabalho do luto nem da transferência materna. Opto (ainda que não de forma deliberada) por falar do seu desamparo.

Cilene continua. Mora com o pai, a irmã mais velha e a avó. Tem bom relacionamento com eles, mas não fala sobre o que a aflige. Aparece então o que a está consumindo. Diz que, em um momento em que estava "muito fragilizada", buscou amigos na Internet. Um deles foi muito atencioso. Era um psicólogo. Depois de uns quatro meses, ele se ofereceu para atendê-la on-line gratuitamente. Em um dado momento, se encontraram e "ficaram". A partir daí, ele mudou de atitude e começou a assediá-la. Sabe seus horários de trabalho, liga muitas vezes ao dia para saber se já está em casa, o que está fazendo. Também sabe seu endereço, pois havia lhe mandado entregar um tablet.

Cilene me diz que vem tentando, há algum tempo, interromper a relação. "Aí ele fica com muita raiva, diz coisas horríveis, depois pede desculpas e diz que me ama. Eu queria terminar numa boa, mas ele me ameaça, diz que vai botar tudo na internet. Quando eu digo que não há nada demais, ele diz que pode contar mentiras. Tenho medo do que ele possa botar na internet, tenho medo que ele faça alguma coisa com a minha família, mas tenho vergonha de contar para eles o que está acontecendo. Queria terminar na boa (repete várias vezes), mas ele não aceita que eu não queira mais".

Aponto que também eu sou psi e estou a atendê-la on-line e gratuitamente. Ela responde. "Ah, mas é muito diferente. Fui eu quem procurou o atendimento e sei que é de um Sociedade confiável". Agradeci a confiança – a transferência inicial era com a instituição –, mas só depois é que fui entender que o que a levara a nos procurar era um primeiro movimento de saída de uma passividade, marca da sua relação com o assediador, e um dos seus "problemas", como ela depois chamou. Cilene sente que pode me confiar suas aflições. Eu estou a ouvi-la, testemunhando e legitimando suas dores. Ela me percebe confiável.

Ao final deste atendimento, entendi que era preciso mais alguns encontros. Perguntei-lhe se desejava voltar a conversar e ela, prontamente, respondeu que sim.

No dispositivo clínico do Estamos Ouvindo, cada um dos psicanalistas oferece um horário semanal. Como haveria um feriado, ficaríamos duas semanas sem nos falar. Combinamos que, se ela quisesse, poderia me contatar antes. Ela não me procurou neste intervalo.

2º atendimento (duas semanas depois)

Atende prontamente no horário marcado. Fala de modo menos ansioso. (O ritmo da fala me chama a atenção).

Diz que o intervalo entre os dois atendimentos foi bom, porque pensou muita coisa. "Aquilo que você falou que qualquer um pode dizer qualquer coisa sobre uma pessoa na internet e que isto não se torna uma verdade. Também pensei que eu sempre evito confrontos e isso é um problema que eu tenho". (Aparece o "problema" que ela anunciara no atendimento anterior).

Continua falando. Não faz silêncios, embora já não fale de modo tão rápido.

Não teve coragem de bloquear o assediador no celular, mas foi até a Delegacia da Mulher. Uma das moças, que lá estava, com quem conversou, tinha uma história parecida. Até pensou que o assediador poderia ser o mesmo. (Dá uma risadinha). Conversou com a delegada, que foi muito atenciosa e perguntou se ela queria fazer um Boletim de Ocorrência. Não fez, mas foi informada pela delegada sobre o que seria e quais as medidas protetivas que poderia ter. "Foi bom ter ido lá".

Fico surpresa como Cilene "andou" nestas duas semanas e como o intervalo de duas semanas foi "aproveitado" por ela. Eu imaginara que ela poderia se sentir desamparada e, por isto, lhe oferecera a possibilidade de ela entrar em contato comigo. Talvez eu ter me disposto a isto

tenha lhe dado apoio e validado sua angústia. Como a conversa com a delegada. Portas abertas e respeito pelo seu tempo emocional.

A partir de uma observação que eu fizera (a meu ver bastante irrelevante), percebeu-se passiva e submetida. Como sempre nos acontece, a nós, psicanalistas, é surpreendente o que "engancha" e cria sentidos. (O que derruba por terra nossa pretensão narcísica da "grande interpretação").

Tínhamos também falado sobre a culpa, que a paralisava, pelo medo que pudesse causar um dano à sua família. Penso que talvez se sentisse culpada pela morte da mãe, mas nada falo sobre isto. Minha angústia pelos riscos que Cilene corria me fez abandonar a vertente do luto pela morte da mãe. Havia uma urgência, como em vários atendimentos que fazemos neste Projeto. As assustadoras estatísticas de violência contra a mulher passavam-me pela cabeça. Cilene precisava ser protegida e, para tal, encontrar seus próprios recursos para buscar a proteção da Lei.

As outras mulheres que encontra na Delegacia são percebidas por ela como uma "irmandade". Ela não estava mais só. Era possível compartilhar seus segredos e dores e isto não era vergonhoso.

A delegada atenciosa, mãe viva e presente em oposição à ausência da mãe morta, a faz se sentir amparada, protegida e legitimada. É ela a vítima do assédio. O assediador é quem comete ilícitos. Os termos da sua equação são renomeados.

Ao término do horário, pergunto se deseja um outro atendimento. Ela diz que sim, com convicção.

3º atendimento (uma semana depois)

Diz que ele (o assediador) continua ligando e a controlando. Mas resolveu conversar com a irmã sobre o que estava vivendo. Retoma a sororidade que vivera na delegacia. Contou tudo para ela e a irmã a apoiou. Não a acusou, não se sentiu envergonhada (culpada). A irmã queria bloquear logo o número dele, mas ela achou melhor manter para fazer "prints". "Entendi que eu não fiz nada de errado. Ele é quem está fazendo. Foi aquilo que você me falou: eu não sou culpada por ter conversado, me aberto e ter ficado com ele uma vez".

Cilene vai encontrando outros sentidos para o que lhe acontece. Seu entendimento a faz abandonar a "reserva", recolocar a irmã no lugar de aliada e não mais de juíza severa e implacável (seu próprio juízo projetado na irmã). Sente-se absolvida do seu "crime": o interesse afetivo e sexual pelo assediador. Assim pensa que pode ter provas (os "prints") de quem é o culpado. E este é o outro, não o eu.

Falar com a irmã, colocar em palavras os acontecimentos e suas emoções, indica que está podendo abrir mão de um gozo masoquista com a sua autopunição e com o controle sádico de seu assediador. Certamente há ainda muito que ser trabalhado, mas Cilene começa a "limpar o terreno", apostando na vida e nos laços afetivos.

4º atendimento (uma semana depois)

Como sempre, me atende prontamente.

Fala de um modo alegre. "Contei para a minha família e tive todo o apoio. Meu pai foi comigo na Delegacia da Mulher e fiz o Boletim de Ocorrência. Aí eu troquei o meu número de celular. (A solução que ela encontra é muito mais sagaz do que bloquear o número do assediador). A delegada disse que ele vai receber a notificação que traz, também, as medidas protetivas. Me senti protegida. Ontem, fui ao trabalho e falei com a minha chefe porque eu havia faltado: para ir na Delegacia fazer o B.O. Ela foi muito legal. Me deu o maior apoio. Estou muito aliviada".

Tenho um sentimento de "missão cumprida", embora não seja capaz de saber exatamente qual a missão. Como se eu tivesse jogado uma corda e Cilene tivesse tido a capacidade de se resgatar de uma situação perigosa de forma rápida e segura. Surpreendo-me com a sua capacidade de se cuidar. Talvez sua mãe morta tenha sido internamente revivida. Será que, de alguma forma, o seu luto da mãe e a possível culpa por sua morte estariam sendo elaborados?

Decidimos encerrar os atendimentos. Cilene agradece muito.

O sapo come mosca e nós?

Nosso objetivo, com este breve resumo dos atendimentos a Cilene, ilustra alguns dos desafios do nosso dispositivo. Como trabalhar a transferência? Quando interpretá-la? Trabalhar a transferência ou na transferência? O que escutamos para além da demanda? O que interpretar e como fazê-lo em poucos (às vezes um ou dois) encontros? Como determinar o número de atendimentos? O que nos leva a privilegiar algumas questões e a abandonar outras? Como percebermos a efetividade do nosso dispositivo clínico? O que seria a efetividade em psicanálise?

Muitas questões em aberto. Além destas, relativas ao uso da eficácia do dispositivo criado e sempre em construção e reconstrução, pensamos que há outras sobre as quais nos debruçar.

A revitalização da psicanálise passa por muitos patamares: da sua democratização, abrangendo parcelas excluídas da sociedade, à consideração do uso das novas tecnologias em dadas situações, até a formação de psicanalistas em nossas sociedades que possam usar as valiosas ferramentas de que dispomos para entender e atender às subjetividades de nosso tempo. Herdeiros que somos da tradição freudiana, é no interior dela que podemos ser originais (Mezan, 2018). Ao repetir apenas uma formação que privilegia a prática privada e seu dispositivo clínico como a "verdadeira psicanálise" ficamos reféns de dogmatismos e impedidos de uma compreensão e de uma atuação maior da dimensão que a saúde mental representa para todos. Retomar, com novas formas e dispositivos, as clínicas públicas de Freud, abrirá novas portas para uma psicanálise viva e atual. Ou vamos comer mosca?

Necessity makes the frog jump: The clinical device of the SBPRJ We Are Listening Project

Abstract: *The author presents the clinical framework of the "Estamos Ouvindo" Project by SBPRJ, which offers online, punctual, and free consultations. The project was launched in April 2020 during the COVID-19 syndemic and continues to this day, having served over 1,000 people. The methodology of the framework is presented, and a clinical vignette from the project is used to discuss theoretical and technical issues. The author proposes a revitalization of psychoanalysis through innovations integrated into psychoanalytic training, enabling the democratization of psychoanalysis.*

Keywords: *free, punctual, online clinical device; democratization of psychoanalysis; innovations in psychoanalytic training.*

La necesidad impulsa a la rana a saltar: El dispositivo clínico del Proyecto Estamos Escuchando de la SBPRJ

Resumen: *La autora presenta el dispositivo clínico del Proyecto Estamos Ouvindo de la SBPRJ, que ofrece atenciones en línea, puntuales y gratuitas. El proyecto fue creado en abril de 2020, durante la sindemia de COVID-19, y continúa hasta hoy, habiendo atendido a más de 1.000 personas. Se presenta la metodología del dispositivo y se utiliza una viñeta clínica de una atención realizada en el Proyecto para discutir cuestiones teórico-técnicas. La autora propone una revitalización del psicoanálisis a través de innovaciones presentes en la formación psicoanalítica, posibilitando así la democratización del psicoanálisis.*

Palabras clave: *Dispositivo clínico en línea, puntual y gratuito; democratización del psicoanálisis; innovaciones en la formación psicoanalítica.*

Referências

Bastos, L. A. M. (2024). Cumé que a gente fica? *Revista Brasileira de Psicanálise*, 58(1), 129-140.

Blaha, C. P. & Bastos, L. A. M. (2020). Estamos ouvindo: relato de uma experiência em curso. *Trieb*, 19(1 e 2), 135-154.

Broide, J. (2014). A construção de dispositivos clínicos. Correio APPOA, 240. https://appoa.org.br/correio/edicao/240/a_construcao_de_dispositivos_clinicos/156

Coutinho, L. G. (2024). Dispositivos clinicopolíticos em psicanálise e educação. Cadernos de Psicanálise CPRJ, 46(50), 185-196. https://www.cprj.com.br/ojs_cprj/index.php/cprj/article/view/567/306

Danto, E. A. (2019). *As clínicas públicas de Freud: psicanálise e justiça social: 1918-1938* (M. Goldsztajn, Trad.). Perspectiva.

Horton, R. (2020). Offline: COVID-19 is not a pandemic. *The Lancet*, 396(10255), 874. https://www.thelancet.com/action/showPdf?pii=S0140-6736%2820%2932000-6

Khoury, M. (2023). Preconceito, discriminação, racismo. *Observatório Psicanalítico*, 382. https://febrapsi.org/publicacoes/observatorio/observatorio-psicanalitico-op-382-2023/

Latour, B. (2001). *A esperança de Pandora: Ensaios sobre a realidade dos estudos científicos*. EDUSC.

Mezan, R. (2018). Entrevista com Renato Mezan. *Revista Brasileira de Psicanálise*, 52(3), 215-235.

Mori, M. E. (2018). A clínica psicanalítica: uma prática política. *Revista Brasileira de Psicanálise*, 52(3), 91-105.

Puget, J. (2015). *Subjetivación discontinua y psicoanálisis*. Lugar Editorial.

Rosa, M. D.; Estêvão, I. R. & Braga, A. P. M. (2017). Clínica psicanalítica implicada: conexões com a cultura, a sociedade e a política. *Psicologia em Estudo*, 22(3), 359-369. https://doi.org/10.4025/psicolestud.v22i3.35354

Liana Albernaz de Melo Bastos
lianaambastos@gmail.com

ARTIGO

O pano branco, do colapso ao levante

Aldene Rocha[1]

Resumo: Este ensaio parte de uma cena mínima, um lençol branco que respira sobre um corpo, até que um gato salta e devolve o susto e o ar, para pensar a relação entre colapso e levante na arte e na cultura. A partir de Georges Didi-Huberman, Aby Warburg, Sigmund Freud, Walter Benjamin e Lélia Gonzalez, o texto discute o levante como inversão energética da dor, em que a perda e o luto se transformam em gesto criador. Em diálogo com matrizes africanas e afro-brasileiras, especialmente com as cosmologias bantu e iorubanas, o pano branco se desloca de mortalha a superfície de renascimento, condensando gesto, tempo e memória. O itã de Oxalufã e o branco de Oxalá articulam uma política da cor como tática de sobrevivência e de reexistência negra. O pano branco aparece, assim, como imagem mínima de um levante silencioso, capaz de reorganizar o mundo depois do colapso.
Palavras-chave: levante; colapso; pano branco; Oxalá; matrizes afro-brasileiras.

1. Colapso e levante: o pano branco e as imagens do desejo

Há momentos em que tudo fica extremamente quieto. O quarto parece suspenso por um instante. Sobre a cama, o lençol branco bem esticado cria uma superfície lisa, até que um pequeno movimento surge sob ele, interrompendo essa pausa. Primeiro um leve relevo, quase invisível. Depois, o pano se mexe de forma mais clara, como se uma respiração ou um passo minúsculo reorganizassem o tecido por dentro. O lençol

1 Artista multidisciplinar e professor de Fotografia no Instituto de Aplicação da UERJ. Doutor em Artes pelo Programa de Pós-Graduação em Artes da UERJ (PPGArtes-UERJ), pesquisa o próprio processo artístico, integrando teoria da fotografia e da cultura contemporânea, com foco nas representações da cultura afro-brasileira, nas paisagens urbanas, seus arquivos e em suas imagens.

reage com dobras e tensões que desenham um corpo pequeno, ainda oculto. Nada aparece diretamente, mas tudo indica uma presença. O deslocamento fica mais firme, mais decidido. A simetria da cama se desfaz. O breve silêncio se quebra num movimento que cresce, como se algo estivesse prestes a atravessar a superfície. Então, de uma vez, o volume se desloca e o tecido se agita. A imobilidade termina aí. De dentro do lençol, o gato salta, rompe a camada branca com um pulo rápido, arqueia o dorso e cai na cama com leveza, como se quisesse reanimar o espaço ao redor. A cena, antes parada, retoma o movimento.

Nesse pequeno teatro do pano, superfície, imagem, membrana, aparece um dos problemas centrais da arte contemporânea sobre como os gestos se formam quando o mundo parece prestes a ceder. O tremor do lençol, entre esconder e revelar, aproxima-se do que Georges Didi-Huberman (2017) identifica como a vocação política e imagética das superfícies. Talvez seja aí que ele localiza o desejo de levante como uma forma de reanimar depois do colapso. O levante emerge do interior do sofrimento, como resposta criadora às crises e aos abismos. O que nos subleva? "Certamente, são forças, e elas não são exteriores a nós nem impostas: são forças involuídas em tudo o que nos diz respeito mais essencialmente" (p. 289). Essas forças nascem das perdas, das rachaduras, das experiências que inflam o desejo e reinventam o mundo. A perda arrasa, colapsa, mas também desperta. Quando o luto se transforma em gesto, "a perda, que de início nos aflige, pode também – pela graça de uma brincadeira, de um gesto, de um pensamento, de um desejo – sublevar o mundo inteiro. Essa seria a primeira força dos levantes" (p. 290).

O colapso é o solo fértil do levante. O mundo se move porque algo parou, ruiu, pois o corpo, a memória ou o sentido se tornaram matéria de transformação. O levante atravessa a queda e faz do esgotamento uma força de criação. Em *O encouraçado Potemkin* (filme de Serguei Eisenstein de 1925), Didi-Huberman observa que, "entre a mortalha e o lençol, entre o lençol e a bandeira, a bandeira e a rasgadura, é como se a tempestade das revoltas identificasse seu emblema mais claro no levante de todas as superfícies" (p. 292).

Nesse ponto, aquele lençol branco onde o gato estava ergue-se como gesto coletivo, convertendo-se em bandeira, uma mortalha transfigurada em imagem de liberdade. A relação entre colapso e levante é essa tensão criadora. O colapso revela as ruínas das formas, o levante inventa outras formas a partir desse limite. Se em Didi-Huberman o lençol já anuncia uma política das superfícies, em Freud a força do levante aparece por outra via, a economia psíquica do luto. Ao pensar

o luto, escreveu que a perda desperta "uma rebelião compreensível [*ein begreifliches Sträuben*]" (citado por Didi-Huberman, 2017, p. 295), uma força que se eleva [*erhebt*] contra a realidade que impõe a dor. Essa rebelião psíquica, como mostra Didi-Huberman, "pode criar uma nova realidade correspondente ao seu desejo, muito mais do que experimentar uma vã satisfação alucinatória desse mesmo desejo" (p. 295).

O levante seria, então, o ponto em que a dor se converte em criação artística, a rebelião interior que reconfigura o real e sai de seu colapso. Cada gesto insurgente, cada forma de sublevação, carrega essa potência de inversão. Didi-Huberman escreve que os gestos se transmitem, que "sobrevivem apesar de nós e apesar de tudo. Eles são nossos próprios fósseis vivos, como um 'duende que nos sobe por dentro'" (p. 302) – uma imagem usada por Didi-Huberman para expressar a força psíquica que retorna através dos gestos herdados.

Esses gestos sobrevivem ao tempo e reaparecem nos corpos, nas imagens, nas artes e nas multidões. Cada braço erguido nas gravuras de Goya, nos trabalhadores de *A greve* de Eisenstein (1925), nos Panteras Negras, nas ruas de 1989 em Bucareste, na Passeata dos Cem Mil em 1968, no centro do Rio de Janeiro, reinscreve o mesmo impulso arcaico de transformar o sofrimento em movimento. Em sua leitura de Aby Warburg, Didi-Huberman retoma essa força de inversão e a nomeia como "inversão energética do *pathos* da dor" (*Leidenspathos in energetischer Inversion*). O levante é justamente essa transformação da dor em energia, do colapso em gesto. A perda nos subleva, depois que a perda nos deixou arrasados. Essa é a dialética vital que anima as artes, os corpos e as culturas, o levante como deslocamento do sofrimento e de seu colapso em direção à ação. Warburg via nas formas e nos gestos uma "história viva do pathos", e Didi-Huberman amplia esse pensamento ao afirmar que, "os levantes pressupõem uma solidariedade bastante profunda que conecta os sujeitos com seus lutos e seus desejos, mas que também faz os próprios tempos se fundirem por meio de imagens interpostas" (p. 290).

O levante, portanto, é também imagem, "Uma mortalha branca imóvel, sobreposta sobre um corpo, mas que subitamente se agita-se, ergue-se, transforma-se em vestido de noiva ou bandeira içada no alto de uma árvore antes de ser rasgada alegremente" (Didi-Huberman, 2017, p. 295).

Assim Didi-Huberman descreve a passagem da imobilidade à dança, do luto à festa. O levante é a coreografia do ressurgimento pós-colapso. Walter Benjamin, ao descrever o "caráter destrutivo" (1931), oferece a chave para compreender essa energia de renovação: "O carác-

ter destrutivo é jovem e alegre: destruir rejuvenesce, porque remove vestígios da nossa própria idade; e alegra, porque toda a remoção significa para aquele que destrói uma redução total, e mesmo uma radiciação da sua própria situação" (s.p.).

Para Benjamin, o destruidor "vê caminhos por toda parte" e "abre espaço ao ar livre", movimento que ressoa em Didi-Huberman como respiração coletiva e impulso de liberdade. Assim, o levante desobstrui o presente e reativa o passado, "mas descobre também a chama de uma memória mais profunda, oculta sob as cinzas" (Didi-Huberman, 2017, p. 309). O levante é o avesso luminoso do colapso, no instante em que tudo desaba, algo se ergue. O colapso mostra o fim das coisas e o levante cria o que pode ser possível. Entre o desespero e o desejo, o levante sopra em movimento e transforma ruína em respiro. Ele amplia o mundo e o coloca em vibração. "Para sublevar o mundo, são necessários gestos, desejos, profundezas", escreve Didi-Huberman (2017, p. 299).

O levante é essa respiração expandida que atravessa o corpo e o tempo. É o instante em que a alegria se torna espaçosa, em que o gesto rompe o limite e o pensamento se move junto com o ar. Frente ao colapso, o levante afirma a vida, cria espaço, eleva a superfície e reencanta o possível. Didi-Huberman trata desse conceito como forças que vêm das profundezas daquilo que perdemos. Em seus escritos, ele retorna a uma cena potente, onde o lençol atua como forma que reorganiza a experiência. Em *Através dos desejos*, Didi-Huberman (2017) narra uma cena de duas meninas que, após a morte da mãe, brincam com o pano que a cobria. Uma deita sob o pano, imita a morte. A outra chora, depois ri, o lençol se agita, vira casa, vira uma bandeira. Vira um brinquedo que gera movimento. A brincadeira transforma a dor em imagem, o medo em riso, o luto vira dança. Esse gesto, o de levantar o lençol, é a primeira forma de revolta ao que ruiu. O pano branco diz não à revolta armada, e o corpo que, mesmo frágil, se permite ceder. Define-se como uma imagem mínima do mundo em paz, aquela que, mesmo frágil, decide continuar.

2. O branco de Oxalá e os levantes

Se em Didi-Huberman (2017) o lençol se levanta como forma que reorganiza o luto, nas matrizes africanas esse mesmo princípio aparece por outras vias, não como analogia, mas como correspondência formal entre gesto, superfície e renascimento. Esse sopro que emerge do fim

encontra eco em outras matrizes de pensamento, onde a vida não se opõe à morte, mas dela se refaz. Se até aqui nos movemos entre leituras ocidentais da imagem, o pano branco também precisa ser lido a partir de outras epistemologias, como campo de sentido próprio. Nas cosmologias africanas, por exemplo, o gesto também nasce da fratura, o que se quebra é o que permite o recomeço, e o movimento é sempre uma forma de reanimar o que parecia concluído, um modo de devolver pulsação ao que o mundo tentou silenciar. Nas tradições bantu, influência presente na cultura brasileira, essa força é conhecida há séculos. O corpo africano, arrancado de sua terra e de sua cultura, precisou transformar o trauma em ritmo e o colapso em invenção, o que está parado em movimento. A cada batida dos atabaques Rum, Rumpi e do Lé, o mundo era refeito em respeito ao que foi aprendido com seus antepassados. Esse levante está no toque, no canto, na dança, no modo como o corpo se recusa a sucumbir. Configura-se em uma estética da sobrevivência e, antes de tudo, em uma arte da transfiguração. O pranto se converte em canto coletivo, todos cantam e entoam a mesma música. O que era golpe bruto se transforma em ginga, a queda em dança. Neste gesto de transformação, o que faz da dor um ritmo e da ruína uma forma, ultrapassa o campo simbólico e alcança o terreno social. O levante, que até aqui se mostrou como força estética e espiritual, também se encarna em corpos concretos, em experiências históricas marcadas por resistência. Cada passo de dança, cada batida de tambor, cada dobra de pano é uma resposta à tentativa de apagamento, modos de refazer o mundo com o que restou, de transformar o colapso em sopro e o silêncio em canto.

É nesse mesmo gesto que a cor branca do pano, ainda marcada pelo uso como lençol da morte, se desloca. Lembrando que, nas cosmologias iorubanas, a morte é personificada por *Ìkú*, força que se veste de preto e guarda os limites, convertendo-se em matéria viva de recomeço. Aquele mesmo lençol branco de Didi-Huberman ressurge agora em outra paisagem, transfigurado pela história e pela espiritualidade. A cor branca é o território de passagem e respiro dessa herança bantu, uma cor que, ao mesmo tempo, encerra e recomeça. É uma afirmação contra a lógica da morte, onde o corpo que foi impedido de existir continua se movendo, e cada movimento é uma forma de vida que desobedece. Do lençol que cobre ao pano que consagra, esta cor branca atravessa tempos. No branco, a imagem é de renovação, mesmo cobrindo o corpo morto, também veste o corpo vivo. É renascimento. O branco na arte se firma na cor-luz como a condensação de todas as cores, é luz em estado de travessia. No branco, se guarda o mistério totalizador, do somatório

das coisas, do instante em que o mundo se refaz. Essa descrição opera na estética e fundamenta uma lógica do gesto que será central para compreender o levante como reorganização da vida.

Nas roças de Candomblé, o branco é o ponto de equilíbrio entre o visível e o invisível. Harmoniza o *Àiyé*, o mundo da matéria e da ação, com o *Òrun*, o território dos ancestrais e do sagrado. É fronteira e ponte, véu e vento. No pano branco repousa o sopro de equilíbrio que abriga o princípio e o fim, o nascimento e o retorno. Mas o branco, nas culturas afro-brasileiras, se configura enquanto uma estratégia de resistência e de levante. Ele guarda a memória de um povo que foi arrancado de suas terras, separado de suas línguas e seus parentes, mas que aprendeu a sobreviver reinventando o sentido dos gestos e da vida. No branco de Oxalá, o tempo aprende a esperar. É a cor da paciência e do gesto que não se impõe, mas fia. Oxalá é o orixá da criação e do equilíbrio, símbolo da luz que une o visível e o invisível, criando o mundo com serenidade e sopro. Seu gesto é o de quem modela a existência com as mãos e o ar, em silêncio, como quem costura caminhos com calma. Seu pano branco recolhe e abranda todas as cores, acolhe-as e as devolve ao mundo com doçura.

No Itã de Oxalufã (Prandi, 2021), o pano branco reaparece como operador de forma e reorganiza o mundo quando tudo parece colapsar. O velho orixá, sujo de dendê, carvão e cola pelas armadilhas de Exu, tem seu branco sucessivamente marcado como se cada mancha registrasse no tecido o desgaste do caminho e a experiência da humilhação, pequenas fraturas onde o equilíbrio ameaça entrar em colapso. Preso injustamente em Oió, Oxalufã silencia e retira seu axé do mundo. Então, o reino inteiro colapsa, a seca se aprofunda, os corpos adoecem, o tempo perde fertilidade. É como se o lençol branco estivesse sem vida e estendido, mas sem sopro. Quando Xangô reconhece o erro, manda lavar o velho com água fresca, untá-lo com limo da costa e envolvê-lo novamente em panos alvos, ordena também que todo o povo se vista de branco e faça silêncio. Nesse gesto coletivo, o branco se configura em dispositivo de recomposição, o erro é reconhecido, o corpo refeito, o axé reorganizado. A chuva retorna, os campos florescem, a vida se levanta. O itã revela, assim, que o branco de Oxalá é a superfície onde a dor se reorganiza após o colapso, convertendo, em contraponto a Didi-Huberman, o que ruiu em gesto de reparação e o que parecia fim em força de levante.

Nesse sentido, vestir branco é, assim, ato político e também uma forma estética, no sentido mais rigoroso do termo, que organiza a percepção, a presença e o gesto. Um modo de escutar o tempo devagar. É

um gesto de quem aprendeu a sobreviver sem perder o ritmo, a esperar sem se calar. O branco é a respiração entre a ruína e o recomeço. É o espaço de elaboração do que foi ferido. É o respiro da criação, o instante em que o artista e o mundo compartilham o mesmo fôlego. Com isso, o branco se tornou linguagem cifrada, sinal de pertencimento e, ao mesmo tempo, símbolo do sagrado. Gonzalez e Hasenbalg (2020) ajudam a compreender esse duplo movimento, onde, se o racismo impôs ao corpo negro o silêncio, o branco dos terreiros devolve a ele o direito à presença. O branco é o lugar onde a dor se reorganiza em dignidade. É o modo pelo qual a cultura negra reescreveu sua história dentro do espaço de repressão. O que parecia apagamento se transformou em forma. A cor que o colonizador descartou por não ser tingida, e assim não nobre, tornou-se ferramenta de reexistência, modo de disfarçar o interdito e, sob o pano branco, continuar a celebrar os orixás e a vida.

Nesse contexto, o pano branco se configura enquanto reinvenção tática, resposta estética, artística e espiritual à violência. Nas festas, nas roupas, nas casas, o branco se fez camada de proteção, mas também de beleza. A cor que permitia ao povo escravizado existir em público sem deixar de honrar o sagrado. Sob a imagem da paz e a força do axé. Nas imagens de Didi-Huberman, o lençol que cobria a morte aqui transforma-se e o pano da ruína se torna emblema da vida que insiste. O branco de Oxalá é esse que se levanta, o ar que reanima o que estava imobilizado. Ele é o gesto que converte a dor em renascimento, o luto em criação. Não se trata de equivalência simbólica, mas de uma correspondência formal, tanto o lençol de Didi-Huberman quanto o pano branco nos terreiros operam transformações entre morte e vida, cada um dentro de seu próprio regime de sentido. A cor branca nas matrizes africanas é a superfície onde a memória repousa para se refazer. Nesse pano, o luto e a festa se encontram, mesmo como nas meninas de Didi-Huberman, que fazem do lençol uma brincadeira e do medo um jogo. O branco é o território do entre, o ponto em que o colapso se transmuta em gesto e o gesto em levante. Quando Lélia Gonzalez (2020) fala do corpo como "arquivo da história", o branco pode ser visto como a página onde essa história continua sendo escrita. É nele que se inscreve a memória do que foi negado e a promessa do que ainda pode nascer. O pano branco é o gesto de refazer o mundo, de afirmar uma presença que o colonizador tentou apagar. Ele é o sopro que liga os vivos aos mortos, a rua ao terreiro, a dor à criação.

Nesse horizonte, o branco é a cor do levante silencioso, aquele que não destrói, mas reorganiza. O branco é o disfarce da revolução, o

modo como a cultura move o mundo pela sutileza, pela alegria, pela fé. Este branco de Oxalá, o pano da costa das *Ìyás*, o lençol das meninas, o vestido de festa, todos são formas de uma mesma força, a que resiste criando. O branco é o gesto que reconcilia o mundo consigo mesmo. O respiro que Didi-Huberman vê nas imagens que sobrevivem à destruição também se concentra nessa cor. É o equilíbrio, o gesto que se ergue do abismo.

O pano branco é memória ancestral que insiste em mover o mundo, mesmo quando tudo parece imóvel. O desejo, como o vento, levanta o que está caído e reacende o que parecia destruído. O lençol volta a se erguer. O branco respira. E o mundo colapsado, movido por ele, recomeça. E talvez o levante esteja também nesse instante mínimo, o lençol branco que se move sobre o corpo, o tremor que antecede o gesto, o susto que devolve o ar. O mesmo sopro que ergue as bandeiras e os terreiros é o que agita o pano sobre a cama. Sob o tecido, algo insiste em viver, uma força que não se deixa ver por inteiro, mas que vibra, brinca, resiste. Como o gato escondido que, em silêncio, prepara o bote, o levante se anuncia por dentro, invisível antes de surgir do colapso.

Se para Didi-Huberman o lençol oscila entre mortalha e bandeira, aqui ele retorna como pano que não anuncia a morte, mas a reorganiza, um branco que levanta e que não encerra. O pano branco, então, é matéria e corpo. É também forma, no sentido warburguiano, porque condensa gesto, tempo e memória em uma superfície que pensa. O branco é o espaço entre o fim e o recomeço, o intervalo em que o mundo decide continuar. No fim, tudo se condensa nesse gesto leve, o lençol que se ergue, o levante do branco que vibra, o gato que salta. Um feitiço, quase banal, que carrega o mesmo mistério das grandes revoltas. Pois o levante começa, num sopro, num susto, num movimento pequeno que reanima o mundo em colapso. O pano branco é, assim, a imagem mínima do levante, superfície onde o colapso se reorganiza e onde a vida encontra um modo de continuar.

The white cloth: from collapse to uprising

Abstract: *This essay starts from a minimal scene, a white sheet breathing over a body until a cat jumps and brings back surprise and air, to think about the relation between collapse and uprising in art and culture. Drawing on Georges Didi-Huberman, Aby Warburg, Sigmund Freud, Walter Benjamin and Lélia Gonzalez, the text discusses uprising as an energetic inversion of pain, in which loss and mourning are transformed into a creative gesture. In dialogue with African and Afro-Brazilian matrices, especially Bantu and Yorùbá cosmologies, the white cloth shifts from shroud to a surface of rebirth, condensing gesture,*

time and memory. The itã of Oxalufã and the whiteness of Oxalá articulate a politics of colour as a tactic of survival and Black re-existence. The white cloth thus appears as a minimal image of a silent uprising, capable of reorganising the world after collapse.
Keywords: *uprising; collapse; white cloth; Oxalá; Afro-Brazilian matrices.*

El paño blanco: del colapso al levantamiento
Resumen: *Este ensayo parte de una escena mínima, una sábana blanca que respira sobre un cuerpo, hasta que un gato salta y devuelve el susto y el aire, para pensar la relación entre colapso y levantamiento en el arte y la cultura. A partir de Georges Didi-Huberman, Aby Warburg, Sigmund Freud, Walter Benjamin y Lélia Gonzalez, el texto discute el levantamiento como inversión energética del dolor, en la que la pérdida y el duelo se transforman en gesto creador. En diálogo con matrices africanas y afrobrasileñas, especialmente con las cosmologías bantú y yorùbá, el paño blanco se desplaza de mortaja a superficie de renacimiento, condensando gesto, tiempo y memoria. El itã de Oxalufã y el blanco de Oxalá articulan una política del color como táctica de supervivencia y de reexistencia negra. El paño blanco aparece así como imagen mínima de un levantamiento silencioso, capaz de reorganizar el mundo tras el colapso.*
Palabras clave: *levantamiento; colapso; paño blanco; Oxalá; matrices afrobrasileñas.*

Referências

Benjamin, W. (2011). The destructive character [O caráter destrutivo]. *Revista Punkto*, 2. (Original publicado em 1931). https://www.revistapunkto.com/2011/12/destructive-character--walter-benjamin.html

Didi-Huberman, G. (2017). Através dos desejos (fragmentos sobre o que nos subleva). In G. Didi-Huberman (Org.), *Levantes* (pp. 289-382). Edições Sesc São Paulo.

Gonzalez, L. & Hasenbalg, C. (2020). *Lugar de negro* (2ª. ed.). Zahar.

Prandi, R. (2021). *Mitologia dos orixás* (12ª. ed.). Companhia das Letras.

Aldene Rocha
aldene.rocha@gmail.com

ARTIGO

Mais perto do colapso...

Julio Cezar de Oliveira Braga[1]

Resumo: A sensação de se perder e de perder o mundo em meio a tantas agressões climáticas, conflitos pessoais e violência urbana nos retira do lugar de meros espectadores para ocuparmos o espaço na cena real do palco da existência humana. Um palco onde não há ensaios, só estreia, desprovida de glamour e segurança. A angústia do desamparo nos toma de um jeito, muitas vezes irreversível, face à iminência do colapso. No entanto, podemos construir possibilidades mais seguras de caminhada em que o cuidado, o afeto e a linguagem sedimentam nossa passagem na aridez desse mal-estar civilizatório. Significantes comuns à Psicanálise e ao Direito, ofícios e saberes que nos escutam e acolhem.
Palavras-chave: colapso; desamparo; angústia; direito; psicanálise.

Quando o desamparo desvela a voragem, abre os olhos para o abismo da origem, o enigma do desejo de que minha vida é o inefável rebento, quando sou acometida pela oscilação de meu ser sobre suas bordas, a fantasia é aquilo que me aposso na vertigem de uma queda. (Millot, 2023, p. 109)

Desamparo, impotência e colapso

O título dado ao presente artigo foi parcialmente inspirado noutro, que nomeou recente reportagem sobre o fato de a Terra ter rompido sete dos nove limites planetários a levarem à irreversibilidade de danos causados ao meio ambiente, no ano em que a COP30 foi realizada no Brasil. Segundo a reportagem (Peixoto, 2025), a zona de perigo em que entraram os oceanos, com sua acidificação, afeta a biodiversidade e os ecossistemas aquáticos, comprometendo a segurança vital da Terra. As águas – gênese da vida – portam agora fluidos venenosos rumo ao colapso mortífero.

1 Advogado graduado pela UERJ. Mestre em Psicanálise, Saúde e Sociedade pela Universidade Veiga de Almeida. Psicanalista associado ao Corpo Freudiano Escola de Psicanálise Sessão Rio de Janeiro. Diretor do IMOB por um Direito dos Afetos. Palestrante e professor.

Se, para introduzir esse artigo, utilizamos o significante "colapso" como metáfora da crise ambiental, não foi por outro motivo senão o de evidenciar a possibilidade de confluência dos três fatores de sofrimento humano descritos por Freud em sua obra "O mal-estar na civilização" (1930/1975c), a revelar neste recorte, de uma só vez, o inquietante mal-estar da condição humana causado pela fragilidade de seu próprio corpo, diante da natureza impiedosa, em meio ao tormentoso relacionamento humano, considerado por Freud, a maior das fontes de sofrimento. A impotência, face ao implacável envelhecimento, conjugada à força indomesticável do cosmos, são potencializadas pelo negacionismo nas relações de poder mantidas entre os homens. O resultado não é outro: sentimentos de desamparo e angústia.

Entretanto, por mais preocupantes que sejam as condições climáticas da Terra, provocadas pelo superaquecimento global, aqui nos interessa, em especial, esse sofrimento intenso que promove medo face à ameaça de colapso, a partir do conceito de angústia em Freud, de um modo mais amplo e, paradoxalmente, mais singular, que atravessa o psiquismo humano a paralisá-lo ou a precipitá-lo frente ao abismo.

Freud, em "Inibições, sintomas e ansiedade" (1926[1925]/1975b), estabelece a relação entre a angústia, o perigo e o desamparo a partir de uma situação traumática. A angústia invade e toma conta do sujeito como uma reação a um estado de perigo que conduz à vivência de desamparo. A situação de perigo, real ou imaginário, pode atualizar reminiscências traumáticas e desencadear a sensação de desamparo físico, produzindo, não raro, sintomas corporais. O desamparo, aquele que nunca nos abandona, acaba por constituir um traço mnêmico a partir do sentimento da criança diante da falta da mãe, como necessidade passível de satisfação por aquele que, partindo de uma realidade, assume ficcionalmente a posição capaz de satisfazer todo e qualquer desamparo na vida.

A percepção de perda do objeto amoroso, capaz de sustentar o ser, é atualizada a cada nova circunstância de falta, que conduza, num piscar de lágrimas, à angústia do desemparo. Freud conclui então, que a "angústia é um produto do desamparo mental da criança, o qual é um símile natural de seu desamparo biológico" (p. 12), funcionando tanto como reação à perda, quanto como sinal diante de uma situação de perigo. A possibilidade da perda atualiza a expectativa do trauma (perda do objeto amoroso) em sua repetição, atenuada ou não, a depender dos sintomas manifestados.

Estar mais perto do colapso tem aqui duplo aspecto: o da iminência da ruptura causada pelo sofrimento psíquico, capaz de colapsar o

sujeito, como também o de estarmos mais perto, enquanto psicanalistas, desse sujeito angustiado, diante do t(r)emor da quebra, da queda, produzido em seu psiquismo por conflitos internos ou externos. É o que pretendemos desenvolver neste artigo através de casos clínicos, partindo da arte e de uma abordagem psicanalítica, por uma ancoragem ética e estética de nossa atuação no mundo.

Da vida ao cinema e do cinema à vida: a realidade ficcional em construção

A en-cenação, chamada por Freud de fantasia, é central para a Psicanálise. Trata-se não da cena como reprodução fiel da realidade, mas de complexa montagem narrativa que combina imagens, palavras, escansões, intervalos entre luz e sombras, tal como um filme. Em uma análise, "mais do que da recordação de cenas prontas, que um dia foram vividas, trata-se [...] de remontar o que foi vivido – todos somos um pouco, nessa medida, editores de nossas próprias vidas", como aponta Rivera (2012, p. 76). Afinal, a realidade psíquica é a que conta, a que se decalca sobre o mundo externo ou a realidade fática, a ponto de sobrepô-la, deturpá-la e, muitas vezes, apagá-la, o que levou Jacques Lacan a diferenciar realidade de real – esse real impensável, indizível, inominável, o impossível de ser simbolizado pelo aparelho psíquico, o que não tem representação possível, para o qual não há outra forma de lidar, de enxergar, de tentar absorver senão através do simbólico e da janela da fantasia, cuja articulação com a pulsão de morte representa a melhor relação entre o real e a realidade.

Como se disse, estar mais perto do colapso, nos dois sentidos, me fez lembrar os filmes *Melancolia* de Lars Von Trier (2011) e *O paciente inglês* de Antony Minghella (1996).

Em *Melancolia*, diante do inevitável choque entre planetas, que levará à extinção da Terra, é Justine (Kirsten Dunst), a personagem mortificada pela melancolia, que constrói, no jardim de uma mansão, uma cabana vazada feita com três galhos de árvore, para, com sua irmã Claire (Charlotte Gainsbourg) e o sobrinho de oito anos, nela se abrigarem do desamparo radical. Dão as mãos, fecham os olhos e, juntos, na fantasia de proteção do amor contra o real da morte, aguardam o colapso inevitável. Justine diz saber da verdade, do desamparo absoluto, da inevitável colisão dos planetas, enquanto os demais a negavam.

A janela da fantasia, como tela protetora que abrimos, tal qual a luneta feita com um arame retorcido pelo sobrinho de Justine para

medir a proximidade do planeta, funciona como anteparo na lida com o perigo, o medo e a solidão no universo, ainda que não se sustente por muito tempo pelo inevitável choque promovido pela vida em sua rota para a morte.

Já no segundo drama, *O paciente inglês* revela, no deserto do desamparo humano, o enodamento constante das pulsões de vida e de morte, a cada cena, a cada história que, recontada, oferece a possibilidade de recriação das narrativas de seus personagens, em constante devir, tal qual no trabalho psicanalítico.

No final da Segunda Guerra Mundial, um cartógrafo apelidado "paciente inglês" (Ralph Fiennes) sofrera queimaduras generalizadas, quando abatido seu avião, vindo a receber os cuidados de uma enfermeira canadense, Hana (Juliette Binoche). Gradativamente, ele começa a narrar o tórrido envolvimento amoroso mantido com a mulher do seu amigo no norte da África. Fragmentos de lembranças emergem à consciência, enquanto outros permanecem recalcados, efeito do trauma que marcou em definitivo sua vida. Hana, por sua vez, perdeu, durante a guerra, o pai, o namorado e sua colega mais próxima, também enfermeira, quando o jipe em que estava explodiu ao passar por uma mina diante de seus olhos aterrorizados.

Com o recente fim da guerra, soldados e enfermeiros deixam os fronts e retornam às bases. Hana, ao contrário, decide ficar e cuidar sozinha do paciente inglês em um mosteiro abandonado na Toscana. "Não seria deserção?", pergunta um colega. "Não! A guerra acabou", responde Hana. Talvez não fosse uma deserção militar, mas havia algo de abandono, de fuga daquele cenário de mortes, mutilações de corpos e de almas. Tentativa de evasão de sua própria história, marcada por perdas. Isolar-se e dedicar-se ao outro concederia o tempo necessário à sua recomposição subjetiva. Tudo o que vira e sofrera foi demais. Precisava de menos para viver.

Estas ficções, tão verdadeiras, representadas no cinema, evidenciam a precariedade do homem diante do perigo, da violência e da catástrofe, a produzirem angústia diante da castração, na formulação de Freud. Por outro viés, apontam também para a potencialidade da elaboração narrativa tão necessária ao refazimento do ser, em que o simbólico, ao oferecer novas possibilidades de sentido ao sentido único do imaginário e à total falta de sentido do real, na concepção lacaniana do nó borromeano, promove a circulação da palavra, capaz de ampliar o campo afetivo da vida.

O paciente inglês recobra a memória a partir da leitura, por Hana, de suas anotações em um diário improvisado, entre as páginas do livro

"Histórias de Heródoto", única bagagem que restara de sua tragédia. Lá, estavam cartas de amor, fotos, mapas, poesias. Não à toa, o livro de Heródoto foi o repositório de lembranças e afetos, como na poesia de Antonio Cícero, "Guardar" (1996), sempre à mão, para ser visto, lido, tocado, lembrado.

Heródoto foi o primeiro historiador e escritor em prosa do ocidente. A história era recontada por ele através de diálogos, relatos em primeira pessoa, com narração ficcional, sem perder, no entanto, o objetivo e o conteúdo histórico dos fatos narrados. Combinava narrativas locais para elaborar uma outra mais ampla sobre os fatos do passado, demonstrando como sua pesquisa poderia ser importante para a compreensão do presente.

Usando de liberdade poética e da livre associação, o estilo do historiador grego me fez lembrar Freud, que apontou para a diferença dialética entre a realidade histórica e a realidade material, tema que desenvolveu por décadas e retoma em "Construções em análise" (1937/1975d) e "Moisés e o monoteísmo" (1939[1934-38]/1975e).

Ambos, Heráclito e Freud, *mutatis mutandis*, privilegiaram a re-construção de memórias do que ouviram ou presenciaram, a ponto de Heródoto ter sido acusado de inventar os fatos narrados em suas obras, pelo fato de oferecer uma outra possibilidade de visão dos acontecimentos, não menos verdadeira por isso. Afinal, Freud anuncia a possibilidade de Moisés não ser judeu e sim egípcio, contextualizando e sustentando sua construção na condição de estrangeiro daquele líder, como desenvolve Betty Bernardo Fuks em "O homem Moisés a e religião monoteísta" (2014).

Aprendemos com Freud (1926[1925]/1975b) que "o importante é saber o que recorda o evento e o que é recordado" (p. 159), porquanto é desse material revivido que o sujeito reconstrói sua narrativa e história, como aludido pela psicanalista Tania Rivera (2012), acima citada, neste mesmo sentido. O processo de reconstrução em análise é um trabalho executado a dois, lado a lado, pois, enquanto o analista termina um fragmento da construção e o comunica ao analisante, de forma a exercer um efeito, o analisante constrói um outro fragmento a partir do novo material que se desvela e prossegue em constante deslizamento, até o fim (Freud, 1937/1975d, p. 294-295).

Friso a expressão "trabalho executado a dois, lado a lado", empregada por Freud para acentuar a proximidade colaborativa que deve permear a relação entre analista e analisando, nada distanciada ou neutra, como se ouve em muitos relatos de prática clínica e de transmissão teórica. Freud (1919[1918]/1975a) indaga, inclusive, se como analistas

devemos deixar que o paciente lide sozinho com as resistências; se não podemos lhes dar outro auxílio, além do estímulo obtido da transferência; se não seria possível ajudar o analisando de outra maneira, de forma a deixá-lo em situação psíquica mais confortável e favorável à solução de conflito.

Se, por um lado, os conselhos técnicos de Freud eram essencialmente negativos, no sentido de indicar o que não se deve fazer na clínica, por outro lado, não deixou de prever e atribuir ao "tato" psicológico do analista quase tudo que se pode fazer de positivo. E assim o fez, corajosamente, Ferenczi, ao desenvolver sua clínica baseada na elasticidade da técnica psicanalítica, em que o tato, mencionado por Freud, recebeu daquele psicanalista acepção mais ampla e profunda, conhecida pela faculdade de "sentir com" o paciente.

Como aponta Teresa Pinheiro (1995), só uma intenção movia Ferenczi, um único imperativo orientava sua teoria: o que fazer diante do desamparo? O que fazer com quem sofre e não pode saber do que sofre; o que fazer quando dependemos da linguagem para ser o que somos, embora venha dela o que nos traumatiza? "Pensar no impensado, retificar o que pensou, duvidar das certezas: a soma é uma magnífica peça de invenção teórica e sensibilidade clínica" (p. 9-10). Estar mais perto do sujeito em seu temor diante do colapso tem a ver com isso: cuidado e afeto.

Do campo afetivo: Direito e Psicanálise

Aos recortes cinematográficos, que introduziram esta comunicação de ideias, se juntam outras histórias de intenso sofrimento, ainda que em dimensões espaciais menores que as da colisão de planetas ou da guerra, mas com mesmo potencial de devastação da subjetividade, que os conflitos pessoais, internos ou externos, podem produzir. Relatos e demandas trazidos por clientes e analisandos, tanto no escritório de advocacia, quanto no consultório psicanalítico, dada à dupla profissão exercida por este articulista.

Após um longo percurso pessoal em análise, o interesse pela teoria psicanalítica me fez ingressar no Mestrado Profissional em Psicanálise, Saúde e Sociedade na Universidade Veiga de Almeida, seguido da formação básica e permanente junto ao Corpo Freudiano – sessão Rio de Janeiro. Passei a ministrar cursos, palestras e aulas em Programas de Pós-Graduação sobre a interlocução Direito e Psicanálise, bem como levar aos estudantes, advogados, magistrados e demais membros da

Justiça, os aportes, não apenas da Psicanálise, como os da Filosofia, da Antropologia, da Sociologia e das artes em geral, possibilitando a ampliação do conhecimento metajurídico. Foi então lançado o Campo Afetivo, semente do IMOB – Instituto Multidisciplinar Oliveira Braga, por um Direito dos Afetos, visando potencializar o sujeito em conflito interno e externo, em litígio ou não, mediando primeiramente os seus próprios anseios, antes de direcioná-los ao outro.

Se a nova proposta do Direito para o alcance da Justiça é basear as orientações jurídicas e judiciais em uma plataforma menos literal da lei e mais principiológica, revelando ao mundo a primazia dos valores humanos, como a afetividade, a solidariedade, a responsabilidade e a alteridade, que outro saber poderia colaborar neste árduo propósito senão a Psicanálise?

Neste sentido, o campo do Direito, quando ouvido e pontuado pela Psicanálise, faz surgir uma nova possibilidade de enfoque, através da qual os conceitos produzidos por este saber podem colaborar para uma abordagem diferente das leis, da ética e dos dogmas jurídicos, feita de outro lugar – o lugar do des-locamento e do des-colamento dos sentidos oriundos de uma racionalidade cega, que pode levar à mutilação de direitos e subjetividades.

A atuação do advogado pode provocar um efeito analítico, o que não significa promiscuidade entre os ofícios próprios do advogado e do psicanalista. A ética da Psicanálise afeta a atuação do advogado, cuja intervenção produz um efeito analítico no cliente, que, ao ser questionado e implicado em sua responsabilidade, muitas vezes se desloca do eixo das repetições, abrindo-se a ele novas possibilidades de potência de vida. Um direito não adaptativo e sim transformador. O mesmo acontece na atuação judicial frente ao juiz, ao promotor de justiça, ao defensor público e ao advogado da parte contrária. A isso chamamos função clínica do Direito, quando o advogado se inclina para bem escutar o cliente e, somente assim, bem falar em seu nome.

Passo a registrar alguns recortes clínicos com o intuito de pavimentar o caminho pretendido neste artigo. Fragmentos de casos oriundos de minha atuação simultânea como advogado e psicanalista, buscando mostrar como, entre o campo jurídico e o analítico, a escuta pode abrir novas vias de elaboração.

No escritório, recebo uma jovem bailarina, que passou a se prostituir para sustentar a família, após a morte do pai. Procura o advogado para dar limites à mãe, que inicialmente, indignada com a descoberta, passa a gerir a clientela da filha, explorando-a mais que os próprios clientes. Contra a devastação materna, vivenciada sob o mesmo teto,

não haveria medida jurídica capaz de fazer barra, diante da proximidade inexpugnável. Para tanto, apenas uma fala por parte do advogado: "saia de casa!". Certamente, a partir da mudança, a devastação materna tomou outros rumos, até mais agressivos e judiciais, mas aí sim, pôde o Direito impor os limites, agora possíveis.

A jovem, que se apresentava mortificada, sempre vestida de preto nas sucessivas reuniões jurídicas, veio posteriormente a largar a prostituição e se tornar professora de balé. Tempos depois, a encontrei fortuitamente. Estava trajando um leve vestido azul claro, como o céu naquele dia. Expus minha admiração pelo fato, ao que a cliente respondeu: "passei a enxergar as cores".

Noutra ocasião, também no escritório, uma senhora com 70 anos de idade, vivendo em união estável não legalizada há mais de 20, procura o advogado para se consultar juridicamente, dada a recusa do companheiro em oficializar a longa relação.

A cliente não pretendia judicializar a demanda (de amor), mas se preparar para, caso o companheiro viesse a falecer antes dela, ter documentado todo o histórico da vida em comum, visando à instrução da ação de constituição de união estável *post mortem*. Preparado e salvo todo o acervo documental, em uma nova reunião, a cliente se refere à ex-mulher de seu companheiro como "a mulher oficial", mesmo sabendo do divórcio homologado anteriormente à sua união estável de fato, ao que o advogado faz um corte e surpreende a cliente, ao dizer: "a mulher oficial é você!". Visivelmente emocionada, a cliente reconhece seu ato falho e, com mais potência, decide impor finalmente ao companheiro a formalização jurídica da união estável. Após o fato, nos coube, como advogado, minutar os termos da escritura de união estável e assistir sua lavratura.

Em outra situação, um cliente procura o advogado para lidar com sua insegurança na condução da questão de família por outro profissional. Negando-se a dar opinião ao trabalho alheio, o advogado percebe que, na verdade, a insegurança do cliente era lidar com a ex-mulher, mãe de seu filho de seis anos. Medo de responder às agressivas mensagens recebidas, medo das ameaças, profunda angústia diante da possibilidade de perda do convívio com seu filho, ainda que garantido judicialmente.

Foi proposto então ao cliente, que já fazia análise com outro analista, uma nova possibilidade de assistência chamada psicojurídica. Neste tipo de atendimento, já nas dependências do IMOB, foram propostos alguns encontros, para que o advogado viesse a conhecer a história de vida do cliente e de sua ex-mulher, inclusive a de suas famílias.

A partir de então, passou-se a questionar o motivo de tanto receio, bem como o excesso de controle do jovem pai sobre a vida da criança. Propusemos a revisão das mensagens nas respostas a serem dadas, a apresentar um cenário simbólico mais amplo e possível, dentro da realidade, com vistas à menor atuação do imaginário paterno.

A atuação profissional compareceu neste caso para implicar o jovem pai no excesso de preocupação e receios, como também impor limites à ex-mulher, cujas respostas às suas mensagens foram inicialmente revistas pelo advogado, sem renunciar à linguagem própria do cliente, para que, posteriormente, pudesse respondê-las com maior segurança, não mais dependendo da intervenção do advogado, e a evitar, com isso, sua infantilização. A relação passou a ser mais respeitosa e colaborativa por parte da mãe, a partir da postura mais segura e menos controladora do jovem pai.

Certamente, no campo minado das relações litigiosas de família de alta beligerância, também a Psicanálise pode estar presente em atuação com o Direito, no sentido de se enunciar novas possibilidades de interpretação e apresentação da defesa em favor do cliente, especialmente na elaboração de peças processuais, na produção de prova pericial e nos estudos psicossociais.

Já no consultório, agora do psicanalista, recebo Luna, cujo histórico de abandono começa aos quatro anos de idade, quando a mãe a deixa, ao fugir da violência do marido. O pai de Luna nunca fora amoroso, vindo a falecer quando a menina tinha dez anos, passando a morar com um parente. Luna se forma, passa a morar noutros países. Casa-se com um estrangeiro, tendo um casal de filhos. Volta a morar no Brasil e, alguns anos depois, o marido os abandona, retornando ao país de origem, deixando a família em completa precariedade afetiva e material. Luna deprime diante das pressões sofridas de todos os lados. Quer sumir no mundo! Ou fazer sumir o i-mundo?

Tentativas de suicídio se sucedem. Luna, em trabalho de análise, passa a rememorar sua história, dando-se conta da bagagem transgeracional recebida. Renunciara a carreira profissional para se dedicar aos filhos e ao ex-marido, que, em atuação abusiva e violenta, a desqualificava de todas as formas. O abandono da mãe e a frieza do pai se atualizaram na relação marital, levando Luna ao apagamento. Em sua guerra singular, mediada pela diplomacia simbólica no *setting* analítico, Luna atravessa o desfiladeiro da angústia, recupera o desejo e compreende que o temor do desamparo não pode conformá-la a relacionamentos tóxicos. Comemora o "livramento" do casamento, e diz, em sua reinvenção de si, estar livre para viver e não para morrer. As dificuldades

permanecem, ora menores, ora maiores, mas a possibilidades de lidar com elas aumentaram.

Bruno, um jovem físico, chega ao consultório do psicanalista para tratar de sua alta ansiedade. Não conseguia terminar os sucessivos mestrados que iniciava, por dificuldade de relacionamento pessoal. Bruno possui uma rara síndrome congênita, que o levará, ao longo de sua vida, à perda da audição e da visão. Leva muito tempo para trazer o tema à análise, negando-o muitas das vezes. Queixa-se da pressa do mundo, das pessoas. Não se considera bonito, apesar de sê-lo, ao se comparar com centenas de rostos e corpos que desfilam nas redes sociais. Julga não ser visto, ouvido, nem convidado por amigos e colegas, mas omite sua condição de saúde. Foge de discussões porque acredita que não será ouvido pelo fato de sua fala ser, segundo ele, infantil ou robótica.

Em casa, supervaloriza o companheiro, a quem atribui qualidades "invejáveis" de fluência, convencimento e brilhantismo em rodas de conversa. Em análise, retoma lembranças da infância e da adolescência. Queixa-se de nunca ter tido uma "festa surpresa", por falta de colegas. Em família, convivia com o distanciamento do pai e a superproteção da mãe, que se referia ao "mundo lá fora" como perigoso, especialmente para ele. Durante o percurso analítico, fora aprovado em um novo mestrado, que, iniciado, atualizou antigas dificuldades de relacionamento. Mas não desistiu, desta vez.

Passou por uma difícil separação conjugal, em que o casamento garantia ao analisando "certo conforto" de poder viajar acompanhado, de suprir o que não conseguia fora de casa, em relações sociais frustrantes. Pela primeira vez falou e expressou sua raiva por sua limitação visual, que frustraria seus planos de viajar sozinho pelo mundo. Dá-se conta de que fora o próprio analisando quem propiciou a separação, quando deixa o lugar do ressentimento e de vítima para se implicar na responsabilidade de sua vida adulta. Da impossibilidade angustiante de morar sozinho no silêncio antecipador de uma situação eventualmente futura (a perda de audição), pensou em voltar a morar com os pais noutra cidade. Invejou a retomada amorosa de seu ex-companheiro.

As tentativas de substituição por novos parceiros foram inexitosas. Precisou do silêncio, do desamparo, da solidão, para escutar-se. Precisou não ter o espelho dos olhos do Outro, para se ver. Ver seus limites e potência. Afinal, não seria possível ser visto e ouvido pelo Outro, se invisível para si próprio. A angústia do desamparo está dando lugar, aos poucos, no trajeto difícil de sua análise, a uma

sensação de liberdade nunca experimentada, de não submissão ou dependência ao Outro para viver. Finalmente concluiu o mestrado. Bruno se reconhece mais potente e interessante. Ampliou sua rede de amigos, não mais virtuais. Vem experimentando a vida com mais folga, confiança e ousadia, sem negação dos limites. Afinal, é disso que se trata a psicanálise.

Hana, o paciente inglês, a jovem bailarina, a mulher realmente oficial, o pai mais seguro, Luna e Bruno, cada qual lida com suas guerras particulares. Buscam a vida em meio ao caos das perdas, dos cacos, dos traumas, da angústia diante do colapso. Mas, renascem. Na perspectiva freudiana, o ser humano deve ser capaz de vivenciar a perda de objeto para que o Eu possa construir a via com uma marca própria, como comenta Sonia Leite (2011). E complementa, "a psicanálise é exatamente uma travessia consentida que desnuda o Eu, promovendo a desconstrução momentânea dos pontos ilusórios de sustentação psíquica, a partir da qual algo novo poderá surgir" (p. 42), balizada pelo cuidado do analista.

Dar a mão ao medo, diante do colapso, e seguir. Só o desejo e a linguagem podem fazer o sujeito emergir do poço da angústia. Tratar com cuidado daquele que deseja, que tem coragem de cuidar de si, de se olhar, de se escutar e de fazer-se escutar. Cuidado, do latim "*coera*", que, significando cura, era usada, no princípio das línguas, no contexto das relações de amor e de amizade. Afinal, a ninfa Cuidado, na fábula do poeta Higino, moldou do barro, que repousa no fundo das águas, um ser com forma humana, a quem Saturno chamou de *Homo*, posto que feito do *humus* da terra. Fértil de vidas possíveis.

Conclusão: o devir do afeto

Para lidarmos com o desamparo, as perdas e o medo do colapso, recriamos nossas vidas, contando e recontando histórias, recolhendo suas contas espalhadas sobre o chão do real, na tentativa de reuni-las novamente, alinhá-las, transpassá-las com o fio da vida, para que possamos nos adornar nessa trama maravilhosa, que nos faz laço com o Outro no mundo. A linguagem, tão cara à Psicanálise e ao Direito, tem o condão de nos manter abismados pela riqueza de suas construções afetivas, ao oferecer possibilidades outras de inclusão de nossas diferenças e desejos, afinal: "Direito é um discurso do homem sobre si, assim como a Psicanálise" (Jacques Derrida, 2010, p. 55).

Closer to collapse...

Abstract: *Experiences of self-loss and world-loss amid climate-related aggression, interpersonal conflict, and urban violence disrupt a position of passive spectatorship and place subjects within the real scene of human existence. This scene unfolds without rehearsal, marked by exposure and the absence of symbolic protection. In the face of the imminence of collapse, anguish associated with helplessness emerges with potentially irreversible effects. Nonetheless, it remains possible to construct more secure modes of traversal, in which care, affect, and language function as stabilizing mediators within the aridity of contemporary civilizational malaise. These mediating functions operate as shared signifiers within Psychoanalysis and Law, disciplines that offer both listening and forms of symbolic containment.*

Keywords: *collapse; helplessness; anguish; law; psychoanalysis.*

Más cerca del colapso...

Resumen: *Las experiencias de pérdida de sí y de pérdida del mundo, en el contexto de la agresión climática, los conflictos interpersonales y la violencia urbana, interrumpen la posición de espectador pasivo y sitúan a los sujetos en la escena real de la existencia humana. Dicha escena se presenta sin ensayos, marcada por la exposición y la ausencia de protección simbólica. Ante la inminencia del colapso, emerge la angustia asociada al desamparo, con efectos potencialmente irreversibles. No obstante, sigue siendo posible construir modos de tránsito más seguros, en los cuales el cuidado, el afecto y el lenguaje operan como mediadores estabilizadores frente a la aridez del malestar civilizatorio contemporáneo. Estas mediaciones constituyen significantes compartidos por el Psicoanálisis y el Derecho, en tanto disciplinas que ofrecen escucha y formas de contención simbólica.*

Palabras clave: *colapso; desamparo; angustia; derecho; psicoanálisis.*

Referências

Cícero, A. (1996). *Guardar*. Record.

Derrida, J. (2010). *Força de lei: O "fundamento místico da autoridade"* (Leyla Perrone-Moisés, trad.). WMF Martins Torres.

Freud, S. (1975a). Linhas de progresso na terapia psicanalítica. In S. Freud, *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (Vol. 17). Imago. (Original escrito em 1918 e publicado em 1919).

Freud, S. (1975b). Inibições, sintomas e ansiedade. In S. Freud, *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (Vol. 20). Imago. (Original escrito em 1925 e publicado em 1926).

Freud, S. (1975c). O mal-estar na civilização. In S. Freud, *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (Vol. 21). Imago. (Original publicado em 1930).

Freud, S. (1975d). Construções em análise. In S. Freud, *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (Vol. 23). Imago. (Obra original publicada em 1937).

Freud, S. (1975e). Moisés e o monoteísmo. In S. Freud, *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (Vol. 23). Imago. (Original escrito entre 1934 e 1938 e publicado em 1939).

Fuks, B. B. (2014). *O homem Moisés e a religião monoteísta: Três ensaios* (Coleção Para Ler Freud). Civilização Brasileira.

Leite, S. (2011). *Angústia*. Zahar.

Millot, C. (2023). *Abismos ordinários*. Sete Letras.

Minghella, A. (Diretor). (1996). *The English patient* [Filme]. Miramax Films.

Peixoto, R. (2025, setembro 24). *Terra já rompeu 7 de seus 9 limites planetários, mostra novo relatório; oceanos entram na "zona de perigo"*. G1 – Meio Ambiente. https://g1.globo.com/meio-ambiente/noticia/2025/09/24/limites-planetarios-novo-relatorio-oceanos-entram-na-zona-de-perigo.ghtml

Pinheiro, T. (1995). *Ferenczi: Do grito à palavra*. Jorge Zahar; Ed. UFRJ.

Rivera, T. (2012). A cena e a outra cena: Freud e o cinema. In *Freud* (Coleção Guia da Psicanálise, Vol. 1). Escala.

Von Trier, L. (Diretor). (2011). *Melancholia* [Filme]. Zentropa Entertainments.

Julio Cezar de Oliveira Braga
jbraga@oliveirabraga.com.br

ARTIGO

Instituições em colapso: escola, justiça e assistência social como espaços de impasse e criação

Kadichary Garcia Ivassaki[1]

Resumo: O artigo propõe uma reflexão psicanalítica sobre o colapso das instituições contemporâneas – escola, justiça e assistência social –, compreendendo-o como fenômeno simbólico e ético, mais do que administrativo. A partir de Freud, Winnicott e Kaës, articulados a autores como Mbembe e Rolnik, o texto discute como a falência das funções de transmissão, mediação e proteção revela o mal-estar social e psíquico de nossa época. Com base em experiências profissionais e vivências institucionais, busca-se pensar o colapso não como fim, mas como possibilidade de travessia e criação, sustentando o sofrimento como matéria de elaboração e escuta.
Palavras-chave: psicanálise; instituição; colapso; escuta; ética.

Introdução

Vivemos um tempo em que as instituições parecem atravessar um processo de esvaziamento simbólico. Escola, justiça e assistência social, que historicamente tiveram o papel de garantir transmissão, mediação e proteção, encontram-se tensionadas por forças de desagregação que vão da precarização material ao colapso ético. Esse enfraquecimento das estruturas que sustentam o laço social não é apenas um problema administrativo ou político: é um sintoma do mal-estar contemporâneo, revelando o modo como o sofrimento psíquico e o sofrimento social se enredam.

1 Psicanalista pelo Centro de Estudos Psicanalíticos.

O presente artigo propõe uma reflexão sobre o colapso institucional como fenômeno psíquico, social e simbólico, a partir de uma leitura psicanalítica sustentada nas obras de Freud, Winnicott e Kaës, articuladas às formulações de Achille Mbembe, Suely Rolnik e Pierre Legendre. Parte-se da hipótese de que o colapso não representa apenas a ruína das instituições, mas um acontecimento-limite, um ponto de inflexão que convoca à escuta, à criação e à reinvenção do laço. O que interessa, portanto, não é descrever o colapso somente como falência, mas compreendê-lo como travessia e um chamado ético para sustentar o impensável e reinstaurar o simbólico no coração do desamparo.

O percurso proposto desenvolve-se em três eixos principais, correspondentes aos campos institucionais analisados:

1. A escola pública, enquanto espaço civilizatório de transmissão, onde o colapso se manifesta como falência da função docente e da autoridade mediadora;

2. O sistema de justiça, compreendido como estrutura de mediação da lei e de inscrição do pacto civilizatório, mas que, em contextos de exclusão social, como a Cracolândia, evidencia a perda de sua função simbólica, transformando-se em instrumento de controle;

3. A assistência social, tomada como dispositivo de proteção e cuidado, mas atravessada por contradições estruturais que a fazem oscilar entre acolhimento e gestão do colapso.

Em cada uma dessas experiências institucionais, o fio condutor é a escuta do sofrimento – seja do professor exausto, do servidor público em desamparo ou da criança vulnerabilizada. Trata-se de pensar como, nesses espaços, ainda é possível que o gesto de escutar reinstale o laço e devolva ao sujeito a possibilidade de narrar-se. O artigo pretende, assim, articular teoria e experiência, reconhecendo que a elaboração conceitual, na psicanálise, não se separa da implicação subjetiva de quem escreve.

Nesse sentido, a escrita deste trabalho, ao integrar experiências profissionais e pessoais aparentemente díspares – como a função de analista e o ofício público de Oficial de Justiça –, assume, em grande medida, caráter autobiográfico, buscando na experiência emocional a matéria-prima para a reflexão. Conforme pondera Scappaticci (2023) "todos os bons textos são autobiografias e devem ser lidos pela chave do viver a experiência" (p. 25). A autora propõe pensar a escrita psicanalí-

tica como uma prática que nasce da vida vivida e que, portanto, não se opõe ao pessoal, mas o transfigura em elaboração.

Essa perspectiva encontra ressonância na trajetória que se desdobra entre a intimidade da escuta clínica e a exposição do espaço público. Transitar entre esses dois territórios – o consultório e a rua, o sujeito e a instituição – exige do escritor o mesmo gesto epistemológico do analista: ouvir o mundo com implicação e transformar o vivido em pensamento.

Esse texto é também uma "pública-ação" (Scappaticci, 2023), uma escrita que busca instaurar no campo institucional a ética da escuta analítica, isto é, a disposição para acolher o sofrimento sem julgá-lo e para encontrar, no desamparo coletivo, as marcas de uma humanidade compartilhada. Trata-se de um exercício de autoria e alteridade, no qual a escrita se torna o próprio dispositivo de elaboração, o lugar em que a experiência encontra forma e a reflexão se torna gesto de restituição de significado.

A relevância deste estudo está, portanto, em propor que a psicanálise pode contribuir com o pensamento sobre as instituições não apenas como teoria, mas como prática de escuta e presença, uma ética da sustentação frente ao colapso. Mais do que oferecer soluções, ela propõe condições para o surgimento da palavra: reinstaurando, onde há ruína, a possibilidade de laço, de narrativa e de criação.

A instituição como forma simbólica da vida em comum

Pensar a noção de instituição exige retomar, antes de tudo, a reflexão freudiana sobre a vida em sociedade, especialmente em "Totem e tabu" (1912-1913/2012), "Psicologia das massas e análise do Eu" (1921/2020a) e "O mal-estar na cultura" (1930/2020b). Nessas obras, Freud delineia o modo como o laço social se funda na renúncia pulsional e na satisfação imediata das pulsões em nome da convivência e da coesão coletiva. Em "Totem e tabu", o mito do assassinato do pai primevo dá origem à lei e inaugura a vida social organizada, constituindo o interdito como operador do vínculo social. Em "Psicologia das massas e análise do Eu", Freud demonstra que a vida coletiva depende das identificações libidinais e da relação do Eu com o ideal, o que faz com que as instituições sejam sustentadas por fantasias compartilhadas e pelo investimento afetivo em figuras de autoridade. Já em "O mal-estar na cultura", o autor aprofunda a contradição entre as exigências da cultura e os anseios do

indivíduo, mostrando que a civilização só se mantém ao custo de um sofrimento inevitável – um mal-estar estrutural que acompanha toda forma de organização social. A instituição emerge, portanto, como uma das formas concretas desse processo civilizatório, sendo um arranjo destinado a conter o gozo e sustentar o vínculo.

A partir dessa herança, Castanho (2018) propõe compreender a instituição como uma realidade dinâmica, marcada pela tensão entre o instituinte e o instituído, superando a concepção clássica que a via como estrutura estável e impessoal. Essa perspectiva abre espaço para pensar a instituição como um processo vivo, atravessado por dimensões simbólicas e imaginárias.

Em Kaës et al. (1989), essa compreensão se aprofunda: a instituição, enquanto forma da cultura, é o que faz o humano ao se opor à natureza, organizando o convívio e regulando as relações. Ela antecede os sujeitos e se impõe a eles, sendo atravessada por múltiplas ordens – sociais, econômicas, jurídicas, políticas, culturais e psíquicas – que coexistem de modo heterogêneo e, muitas vezes, conflitivo.

A instituição é, portanto, ao mesmo tempo, estrutura e processo, lei e desejo, permanência e transformação. Seu equilíbrio depende da capacidade de sustentar o conflito e de não sucumbir à ilusão de totalidade – condição para que continue sendo um espaço vivo de mediação, e não apenas um dispositivo de controle. Essa característica dicotômica vai ao encontro do que traz Esposito (2023), ao preconizar que "A instituição expressa essa implicação, intrinsecamente contraditória, de liberdade e necessidade, de sujeito e objeto, de interior e exterior. Em termos ainda mais gerais, de positivo e negativo" (p. 24).

Para os fins da reflexão que será aqui proposta, torna-se fecundo introduzir a leitura de Achille Mbembe (2018) sobre a necropolítica, entendida como o exercício do poder soberano de decidir quem deve viver e quem pode morrer, expondo certas populações a condições de "morte-em-vida". Quando observamos o funcionamento de certas instituições contemporâneas – prisões, hospitais públicos, escolas ou serviços de assistência –, percebemos que elas se tornam espaços de gestão da morte social, onde a soberania opera para selecionar quais vidas são dignas de cuidado e quais podem ser descartadas ou abandonadas. Assim, as instituições deixam de operar como mediadoras simbólicas e garantias de pertencimento para tornarem-se operadores de segregação e morte social – um mal-estar radical que ressoa com a intuição freudiana da pulsão de morte atuando contra os laços da civilização.

Outra observação pertinente sobre o tema da instituição diz respeito à distorção de sua finalidade. Quando o princípio que a funda

– o de sustentar o vínculo e organizar a vida coletiva – se corrompe, a instituição passa a operar com um caráter totalizante. Castanho (2018) observa que a heterogeneidade institucional tende a ser mascarada por uma "unidade imaginária", necessária para garantir coesão, mas que se torna patológica quando elimina o dissenso e transforma o conflito em silêncio.

A literatura distópica oferece uma poderosa metáfora desse processo. Em *1984*, de George Orwell (2021), as instituições são inteiramente reconfiguradas para negar seus propósitos originais. A inversão dos significados em *1984* revela como as instituições podem se tornar instrumentos de dominação ideológica e transformadas em aparatos de controle.

Do medo do colapso à experiência institucional

Interessa-nos pensar o colapso como uma categoria que implica tanto uma dimensão psíquica quanto uma dimensão social. A psicanálise, ao problematizar o colapso como falha de sustentação psíquica, oferece um caminho para compreender também os impasses contemporâneos das instituições, uma vez que estas exercem – ou deveriam exercer – funções estruturantes análogas às do ambiente na constituição do sujeito.

Winnicott (1974), em "O medo do colapso", afirma que o colapso não se refere a um acontecimento futuro temido pelo sujeito, mas diz respeito a uma experiência já vivida em condições de falha ambiental, que não pôde ser integrada psiquicamente. O medo, portanto, é a memória de um desastre psíquico que permanece como ameaça. Se transportamos essa formulação para o campo social, podemos pensar que o medo coletivo do colapso institucional expressa a percepção de que as bases simbólicas que sustentam a vida em comum – transmissão de saber, justiça, proteção – já sofreram rupturas que ainda não conseguimos simbolizar. Há algo de irrepresentável no esgarçamento contemporâneo do laço social.

René Kaës et al. (1989), ao pensar a função psíquica das instituições, acrescenta uma dimensão essencial a essa análise: a instituição é um operador de ligação entre sujeitos, grupos e gerações. Ela transmite pactos inconscientes, valores e formas de pertencimento. Há, portanto, um sofrimento inerente à existência institucional e outro que surge quando ela falha em sua função de sustentação simbólica.

> Nós sofremos pelo fato institucional em si mesmo, inevitavelmente: devido a contratos, pactos, comunidade e acordos inconscientes ou não, que nos unem reciprocamente numa relação assimétrica, desigual, na qual a violência necessariamente é exercida, na qual se experimenta necessariamente a distância entre a exigência (a restrição pulsional, o sacrifício dos interesses do Eu, os entraves para o pensar) e os benefícios esperados. Sofremos com o excesso da instituição, sofremos também com a sua falha, com o seu fracasso para garantir os termos dos contratos e dos pactos, para tornar possível a realização da tarefa primária que motiva o lugar dos sujeitos no seu seio. (p. 32)

Essa formulação ilumina o motivo pelo qual o colapso institucional mobiliza tanto sofrimento psíquico: ele ameaça a continuidade simbólica da existência coletiva. Em outras palavras, sem transmissão, cada geração se vê obrigada a recomeçar do zero – o que produz experiências de impasse e desesperança.

Seria insuficiente, contudo, pensar o colapso apenas como ruína. Suely Rolnik (2018) propõe que, nos impasses do mundo contemporâneo, emergem também forças de invenção – práticas micropolíticas que resistem às formas mortificantes de captura. A autora descreve como o regime colonial-capitalístico atual tende a sequestrar a potência criadora da vida, transformando-a em força de produção e consumo. No entanto, essa mesma pressão convoca o desejo a agir, a criar novas formas de existência. Em vez de se fixar na repetição do instituído, o desejo busca vias de passagem que reabram o fluxo do vivo e permitam germinar novos modos de relação.

É nessa perspectiva que o colapso se revela um conceito limiar: é ruína e possibilidade; ameaça e passagem. Ele denuncia falhas estruturais, mas também abre brechas para que práticas coletivas e criativas apareçam.

Ao final, cabe refletir sobre o lugar do psicanalista diante dessa complexa tessitura. Como propõe Kaës et al. (1989), o analista inserido na instituição não se restringe à busca da "cura" em seu formato clínico tradicional, mas ocupa uma posição de deslocamento: sua escuta se volta à subjetividade, ao sofrimento e ao gozo, dos quais a própria instituição é palco e, muitas vezes, origem. Essa posição é essencialmente analítica, pois confronta a experiência em que a palavra e a subjetividade são formadas e simultaneamente capturadas por uma rede de sentidos anônimos e pré-constituídos.

O trabalho do psicanalista, nesse contexto, consiste em escutar o inconsciente que atravessa a instituição, discernindo o que nela se repete, o que se cala e o que insiste em retornar sob a forma de sintoma coletivo. Trata-se de apreender não apenas o discurso explícito das práticas e normas, mas também o pedido implícito que se dirige a ele enquanto figura de escuta.

Ao operar nesse entre-lugar – entre o instituído e o instituinte, entre falência e reinvenção –, o psicanalista torna-se aquele que introduz o trabalho da palavra e do pensamento, em que tendem a prevalecer o automatismo e a repetição. Sua presença não tem por objetivo restaurar uma harmonia impossível, mas sustentar o mal-estar como via de elaboração, mantendo aberta a possibilidade de transformação simbólica. Assim, o analista é, dentro da instituição, um agente do movimento: aquele que resiste à captura totalizante, reabrindo o espaço do sujeito e do desejo dentro de um espaço coletivo.

Nos tópicos seguintes, analisaremos como esse colapso se manifesta concretamente em três campos: escola pública, sistema de justiça e assistência social. Em todos eles, há experiência de impasse, mas também há trabalho vivo, invenção cotidiana e resistência silenciosa.

A escola pública e o colapso da função docente

Se as instituições existem para garantir a continuidade simbólica entre gerações (Kaës et al., 1989), então a escola pública ocupa um lugar civilizatório central: é mediadora entre o sujeito e a cultura, entre a infância e o laço social, entre a diferença e a convivência.

Winnicott (2022), ao discutir a importância do ambiente facilitador para o desenvolvimento emocional, reconhece na escola uma das extensões do ambiente suficientemente bom. Assim como o cuidado materno inicial oferece ao bebê condições de integração do *self*, a escola, enquanto instituição, deveria oferecer um espaço de transição entre a dependência e a autonomia, sustentando o brincar, a criatividade e o encontro com a alteridade. Quando essa sustentação falha, o ambiente deixa de ser continente e transforma-se em fonte de intrusão, ansiedade e retraimento subjetivo.

No cenário contemporâneo, a escola tem sido progressivamente atravessada por forças de desagregação: precarização, violência, burocratização, políticas avaliativas quantitativas e dissolução do pacto educativo. A crise que se impõe não é apenas estrutural, mas simbólico-afetiva: a escola já não consegue sustentar sua função psíquica de mediação entre o sujeito e o mundo.

Esse colapso manifesta-se, em primeiro plano, na experiência docente. Pesquisas recentes apontam a gravidade do sofrimento psíquico, do *burnout* e da medicalização entre professores. Em um levantamento com docentes do Ensino Fundamental (Silva et al., 2023), foi constatado que 47,8% dos professores se percebem em esgotamento emocional e 71,5% apontam estresse no ambiente de trabalho. Tais dados são particularmente preocupantes, pois 33,7% dos participantes relataram uso de alguma medicação, o que sugere uma medicalização do processo de adoecimento na educação. Outras revisões corroboram que a carga elevada de trabalho, a alta demanda e o baixo apoio social são os fatores psicossociais mais associados à presença de transtornos mentais e síndrome de *burnout* (Gomes et al., 2023). Em conjunto, os estudos revelam um quadro de desinvestimento institucional e esvaziamento do trabalho do professor.

O adoecimento, porém, não decorre apenas das condições materiais adversas – como baixos salários, violência e sobrecarga –, mas de um ataque ao lugar da docência. O professor, que se percebe com satisfação, motivação e orgulho pela profissão, se queixa de que socialmente não é valorizado. Esse deslocamento, como mostram Silva et al. (2023), fragmenta a identidade profissional e produz perda de sentido, um marcador clássico do colapso subjetivo.

Do ponto de vista psicanalítico, esse fenômeno pode ser articulado à falha ambiental descrita por Winnicott (1974). Quando o ambiente falha de modo persistente, o *self* não encontra sustentação para existir de forma integrada. A escola pública hoje, enquanto ambiente instituído, falha cronicamente em sustentar seus sujeitos. Não apenas os alunos, mas também os professores passam a vivenciar a escola como um ambiente imprevisível e hostil, permeado de exigências paradoxais: deve cuidar, mas sem se implicar; educar, mas sem autoridade; sustentar o desejo de aprender, mas sem meios para fazê-lo. O efeito é um mal-estar institucional permanente, que se traduz subjetivamente em retraimento afetivo, cinismo defensivo e medicalização do sofrimento.

O que se observa nas escolas públicas é uma ruptura da função de sustentação simbólica. Professores são confrontados com demandas impossíveis e desautorizados em sua função mediadora e de transmissão, perdendo o lugar de referência que antes ocupavam no laço social. O saber é questionado, a autoridade esvaziada, e a posição transferencial corroída – efeitos típicos de um laço em desintegração.

Em 2023, durante minha experiência de atendimento grupal com professores de uma escola pública estadual, esses elementos de colapso tornaram-se visíveis. O grupo foi proposto como espaço de escuta e de troca

de experiências, e o que emergiu foi um sofrimento silenciado e compartilhado, atravessado pela sensação de inutilidade e abandono institucional.

Nas falas, repetia-se a ideia de que "a escola perdeu o sentido" – não apenas como instituição administrativa, mas como espaço de laço e continuidade. O que se pôde constatar, contudo, é que o simples ato de "falar e ser escutado" produziu um deslocamento psíquico e coletivo. Ao funcionar como um "espaço potencial winnicottiano", o grupo pôde suportar a "emergência dos afetos" e permitiu que a dor coletiva encontrasse uma forma de simbolização. A partir dessa experiência, concluí que oferecer dispositivos de escuta no contexto escolar não apenas acolhe o sofrimento, mas restaura temporariamente a função de mediação que a instituição havia perdido (Ivassaki, 2024).

Portanto, o que chamamos aqui de colapso da função docente não diz respeito a uma crise individual do professor, mas a um processo de desestruturação institucional que produz desamparo simbólico. A docência é destituída de sua função psíquica e passa a operar no registro do manejo adaptativo, centrado no controle e na produtividade.

Mesmo diante da falha, contudo, a escola não é apenas um espaço de esgotamento, mas também um lugar de resistência e criação. A experiência grupal mostrou que, quando a palavra encontra um lugar possível, algo do laço se reconstitui. Nas brechas deixadas pela precarização, emergem gestos de solidariedade, invenções cotidianas e redes de apoio entre professores como formas discretas de recomposição do laço social. Esses movimentos revelam que, embora a função institucional vacile, o desejo de ensinar e de sustentar o outro ainda persiste, operando como força de vida no interior do colapso. Assim, é no reconhecimento e na escuta dessas pequenas criações que a escola pode reencontrar, ainda que de modo intermitente, o seu valor civilizatório.

A justiça e o corpo da lei: entre a função pública e a escuta do sofrimento

Vimos que toda civilização se sustenta sobre um sistema de normas que organiza a convivência e regula o desejo. Como observa Kaës et al. (1989), contudo, o sujeito contemporâneo vive imerso em uma multiplicidade de regras e proibições que já não se articulam entre si: normas jurídicas, morais, grupais e econômicas coexistem de modo arbitrário e contraditório. Em vez de garantir coerência e amparo, elas produzem desorientação. Quanto mais leis são promulgadas, menos referências partilhadas restam para o sujeito.

Essa fragmentação revela que o Direito não é apenas um conjunto de procedimentos técnicos, mas um discurso que funda o imaginário social. Pierre Legendre (2010) mostra que o direito se apoia em uma ficção genealógica: ele faz existir, por meio da linguagem, um lugar de origem e autoridade que limita e legitima o poder humano. Essa "referência absoluta" é o que sustenta o edifício jurídico e o torna crível – o ponto de ancoragem que oferece à coletividade a sensação de uma ordem possível.

A lei, portanto, não nasce apenas da necessidade de regular a vida prática, mas do gesto mais profundo de instituir o mundo pela palavra. Ela reinscreve o mito da origem – substitui o Pai primordial freudiano por uma instância simbólica que distribui lugares e interdições. Assim, o campo jurídico é também uma cena inconsciente, onde se jogam o desejo, a culpa e o desamparo.

Se, no campo escolar, o colapso institucional se manifesta como falha na função de transmissão, na justiça ele aparece como falência do princípio de mediação simbólica. Essa falha se torna mais visível em territórios como a Cracolândia, onde o Estado se faz presente de modo paradoxal: impõe controle e repressão, mas se ausenta quando deveria garantir direitos, proteção e dignidade.

O Oficial de Justiça, nesse cenário, é a personificação do Direito nas ruas – aquele que torna concretas as decisões judiciais, levando a palavra da lei até o cidadão (Santos & Lelis, 2025). Como "a mão estendida do juiz", representa a instituição do Direito e a autoridade do Tribunal, sendo o primeiro elo entre o Poder Judiciário e a sociedade. Investido dessa função pública, o servidor deve pautar-se pelos limites legais que regem sua atuação, sem espaço para discricionariedade – princípio que distingue o agente público do cidadão comum. Enquanto o indivíduo pode fazer tudo o que a lei não proíbe, ao servidor é permitido apenas o que ela autoriza, pois seu agir não expressa vontade própria, mas o exercício delegado da soberania estatal.

Nos territórios de extrema vulnerabilidade como na Cracolândia, na cidade de São Paulo, contudo, a lei – enquanto elaboração simbólica – cede lugar a um exercício puramente técnico da autoridade. O ato jurídico, seja uma intimação ou uma reintegração de posse, deixa de operar como inscrição simbólica e se reduz a uma formalidade legal. Em vez de instaurar um campo de palavra, produz um ato mudo, desconectado do laço social.

Investida na função de agente pública, é nesse cenário que se impõe o desafio cotidiano do meu ofício: como integrar a Oficial de Justiça e a psicanalista, como atuar de forma ética em ambas as posi-

ções e exercitar uma escuta analítica em um território onde não há demanda de análise, mas onde o sofrimento humano é latente. Ao longo de quinze anos na Justiça e cinco na psicanálise, encontrei uma saída possível: escutar o sofrimento a partir de uma postura de abertura e acrítica.

Com base nas contribuições de Renato Mezan (2020), a interface entre psicanálise e cultura deve ser abordada com rigor metodológico, distinguindo a clínica da aplicação social. O valor da psicanálise aplicada reside em seu papel como instrumental de leitura e reflexão, capaz de evidenciar elementos inconscientes na própria textura de certos fenômenos sociais ou políticos. A psicanálise aplicada, assim, não tenta tratar o social como um paciente, mas interpretá-lo como um texto, iluminando as dinâmicas pulsionais e de desejo que o estruturam.

Mezan (2020) utiliza uma analogia socrática para definir a extensão desse olhar: a psicanálise deve ser capaz de ler nas "maiúsculas da cultura" aquilo que tem validade nas "minúsculas da vida psíquica individual". Fenômenos institucionais e sociais são, portanto, construídos de forma a ressaltar certas características da vida pulsional e das tensões estruturais.

A escuta do sofrimento humano de um outro lugar permite que a psicanalista em formação perceba o sofrimento do sujeito, não apenas como uma reação individual à adversidade material, mas como um sintoma institucional. Trata-se da prova empírica do desamparo diante de um sistema que se converte em uma máquina de controle e coerção. A compreensão psicanalítica, nesse caso, não busca a interpretação clínica, mas sim a interpretação ética do drama que se desenrola no cenário da lei, evidenciando as falhas da sustentação que o Dogma Jurídico tenta, mas falha, em conter.

Assistência social e infância em colapso

Mota (2017) analisa a Assistência Social como uma política pública não contributiva que se consolida, nas sociedades capitalistas, como mecanismo ideológico vinculado à esfera da produção material. Em contextos de crise e desemprego estrutural, ela assume a forma de um "fetiche social", mediando a contradição entre produção e reprodução. Em vez de combater as causas da desigualdade, atua simbolicamente, moralizando o sofrimento social e mascarando as contradições do sistema.

Marino (2024) acrescenta que as políticas públicas correm o risco de instaurar um impasse quando tentam impor um ideal de bem-estar

sobre um mal-estar estrutural. Para a autora, a presença do psicanalista nesses espaços deve ser ética, clínica e política, configurando-se como um "contradispositivo no interior dos dispositivos de poder do Estado" (p. 109). O discurso analítico, quando introduzido em instituições que buscam a plena satisfação ou a mestria, reabre o espaço da alteridade e da singularidade subjetiva.

No âmbito da Proteção Social Básica da cidade de São Paulo, os Centros para Crianças e Adolescentes (CCA) atendem meninos e meninas de 6 a 14 anos em situação de vulnerabilidade (Prefeitura de São Paulo, 2012). No acompanhamento a um grupo de crianças de 6 e 7 anos, a experiência cotidiana evidencia uma falha radical do Estado em sua função mais elementar: sustentar a vida em suas condições mínimas de dignidade e continuidade.

A proteção social, enquanto direito, deveria operar como um *holding* social – uma sustentação, no termo winnicottiano, que permita o desenvolvimento emocional e simbólico. No entanto, nas margens do sistema, encontramos infâncias marcadas por rupturas sucessivas de vínculos familiares, escolares e comunitários. Falhas precoces na provisão afetiva e material, somadas à violência e à pobreza, produzem formas de desamparo que não são acidentais, mas estruturais.

Winnicott (1983) descreve que, quando o ambiente falha cronicamente, o sujeito passa a depender de defesas precoces, vivendo mais para sobreviver do que para existir simbolicamente. Nos CCA, isso se traduz em crianças que resistem à palavra, que não confiam no adulto e que reagem ao cuidado com agressividade ou retraimento. O que muitas vezes é classificado como "indisciplina" ou "problema de comportamento" é, na verdade, um conjunto de respostas defensivas ao colapso ambiental.

Nos discursos institucionais, é comum atribuir esse cenário exclusivamente à "desestruturação familiar". No entanto, não há colapso familiar que não seja também efeito de uma crise social mais ampla. As famílias que chegam aos serviços da assistência são atravessadas pela precarização do trabalho, pelo racismo estrutural e pela violência urbana. O fracasso não é apenas das famílias, mas da rede de proteção que deveria ampará-las.

O CCA, nesse contexto, ocupa um lugar paradoxal: é simultaneamente dispositivo de acolhimento e gestor do colapso social. Como nas escolas públicas o trabalho é atravessado pelo desamparo institucional, o cuidado é exigido sem que existam meios simbólicos e materiais para sustentá-lo. A desagregação institucional, aqui, não é exceção: é o modo de funcionamento contemporâneo das políticas públicas de base.

Ainda assim, é justamente nesse impasse que emerge o potencial criador. Winnicott (1975) mostrou que o brincar é a forma primordial de resistência e elaboração. Mesmo em contextos adversos, quando um ambiente minimamente confiável se constitui, o brincar retorna como gesto de afirmação da vida. Nos atendimentos realizados, esse trabalho tem se expressado no reconhecimento e na nomeação das emoções, não apenas pela fala, mas por meio de histórias, desenhos e modelagem.

Quando o CCA consegue operar para além do assistencialismo burocrático, torna-se um espaço potencial (Winnicott, 1975): uma zona intermediária entre destruição e criação, abandono e laço. Nesses momentos, a instituição deixa de ser mera administradora do risco social e se converte em lugar de invenção psíquica, qual seja um campo onde novas narrativas sobre si e sobre o mundo podem surgir.

Essa experiência nos conduz à reflexão final: o colapso institucional, ao revelar o limite destrutivo das políticas públicas, também desvela o que nelas insiste – o desejo de vínculo, de continuidade e de criação simbólica que constitui o humano.

Como final, um começo: o colapso como convocação ética e chamado para uma travessia

O colapso institucional não é apenas uma crise administrativa; ele toca o cerne da experiência humana, porque desorganiza as bases simbólicas que sustentam a vida coletiva – a transmissão, a lei e a proteção. Mais do que um fim, ele pode ser escutado como um entre-lugar: o ponto em que a ruína convoca o pensamento, e o impossível exige invenção.

A psicanálise oferece uma via singular para habitar esse paradoxo. Winnicott (1974) ensina que viver é possível apenas quando o ambiente suporta a queda sem destruí-la. Esse é o desafio ético das instituições hoje: sustentar o colapso sem negá-lo, permitir que a falência fale, sem recobri-la com soluções apressadas ou discursos tecnicistas que interditam o sofrimento. Assim, o que define uma instituição não é tão somente sua estabilidade, mas sua capacidade de elaborar o negativo e dar lugar ao conflito, à diferença e à criação.

O trecho a seguir, de Kaës et al. (1989), aponta para uma dimensão crucial: as instituições só reencontram propósito quando reinstalam a palavra como mediação. Onde a burocracia silencia, a escuta pode restituir laço; onde a violência reduz o sujeito ao ato, o reconheci-

mento simbólico devolve dignidade; onde a precariedade fragmenta os coletivos, a construção compartilhada do sentido restitui potência política.

> É por isso que é importante deixar falar e ouvir o sofrimento e o mal, seja qual for a sua procedência e a sua razão de ser: a condição primordial é permitir que a sua representação aflore - pela palavra e pelo jogo. Então é possível confrontá-la com as formações míticas e rituais de que as instituições se dotam necessariamente para se defender contra o sofrimento e para representar a causa e o tratamento desse sofrimento, ou mesmo para evitar de ter essa representação. Trata-se de criar um dispositivo de trabalho e de jogo que restabeleça, numa área transicional comum, a coexistência das conjunções e das disjunções, da continuidade e das rupturas, dos ajustamentos reguladores e das irrupções criadoras, de um espaço suficientemente subjetivizado e relativamente operatório. (p. 39)

É nesse horizonte que se inscrevem as experiências relatadas – na escola, na justiça e na assistência social –, todas marcadas por uma posição de escuta da singularidade e abertura ao discurso subjetivo. Em contextos em que o sofrimento é muitas vezes administrado ou silenciado, a aposta psicanalítica é mínima e radical: criar espaço para que o sofrimento encontre narrativa, para que a palavra circule e produza laço. Não se trata de salvar, corrigir ou curar, mas de sustentar a presença – uma ética da escuta que reconhece o desamparo sem transformá-lo em diagnóstico.

O colapso, quando acolhido como experiência, e não negado como falha, pode operar como travessia. Ele convoca à criação, à invenção de novos modos de estar junto, à reinstituição simbólica da vida comum. Nas brechas das instituições, vimos professores que inventam apoio mútuo, servidores que resgatam humanidade onde a lei se tornou técnica, educadores que devolvem o brincar onde a infância foi interditada. São gestos pequenos, mas neles persiste uma política do ainda: ainda é possível criar sentido, ainda é possível sustentar vínculos, ainda é possível estar com o outro.

Não há técnica que resolva a ruína, mas há um trabalho possível: abrir espaços de palavra onde havia silêncio; sustentar relações onde havia desamparo; produzir significações onde havia apenas repetição.

É nesse trabalho discreto e cotidiano que reside a potência de reinvenção das instituições. Elas ruem, mas enquanto houver laço, nada está definitivamente perdido.

Talvez por isso Freud (1937/2017) tenha afirmado que educar, governar e analisar são profissões impossíveis – não porque estejam fadadas ao fracasso, mas porque nelas sempre resta algo que escapa à gestão e à totalidade. É justamente nesse resto, nesse impossível que insiste, que reside a ética do ofício e a possibilidade de seguir criando, mesmo depois da ruína.

Institutions in collapse: school, justice, and social assistance as spaces of deadlock and creation

Abstract: *This article offers a psychoanalytic reflection on the collapse of contemporary institutions–school, justice, and social assistance–understood as a symbolic and ethical phenomenon rather than a merely administrative crisis. Drawing on Freud, Winnicott, and Kaës, alongside thinkers such as Mbembe and Rolnik, it examines how the failure of transmission, mediation, and protection functions reveals both social and psychic distress. Based on professional and institutional experience, the paper approaches collapse not as an end but as a space of passage and creation, where suffering becomes material for elaboration and listening.*

Keywords: *psychoanalysis; institution; collapse; listening; ethics.*

Instituciones en colapso: escuela, justicia y asistencia social como espacios de impasse y creación

Resumen: *El artículo propone una reflexión psicoanalítica sobre el colapso de las instituciones contemporáneas –escuela, justicia y asistencia social– entendido como un fenómeno simbólico y ético, más que administrativo. A partir de Freud, Winnicott y Kaës, en diálogo con autores como Mbembe y Rolnik, se analiza cómo la falla de las funciones de transmisión, mediación y protección revela el malestar social y psíquico de nuestra época. Basado en experiencias profesionales e institucionales, el texto concibe el colapso no como un final, sino como una posibilidad de travesía y creación, donde el sufrimiento se convierte en materia de elaboración y escucha.*

Palabras clave: *psicoanálisis; institución; colapso; escucha; ética.*

Referências

Castanho, P. (2018). *Uma introdução psicanalítica ao trabalho com grupos em instituições*. Linear A-barca.

Esposito, R. (2023). *Instituição*. Autêntica.

Freud, S. (2012). Totem e tabu. In S. Freud, *Obras completas* (Vol. 11, P. C. de Souza, Trad., pp. 13-244). Companhia das Letras. (Original publicado em 1912-1913).

Freud, S. (2017). A análise finita e a infinita. In S. Freud, *Fundamentos da clínica psicanalítica* (pp. 315-361). Autêntica. (Original publicado em 1937).

Freud, S. (2020a). Psicologia das massas e análise do eu. In S. Freud, *O mal-estar na cultura e outros escritos de cultura, sociedade, religião* (pp. 137-225). Autêntica. (Original publicado em 1921).

Freud, S. (2020b). O mal-estar na cultura. In S. Freud, *O mal-estar na cultura e outros escritos de cultura, sociedade, religião* (pp. 305-405). Autêntica. (Original publicado em 1930).

Gomes, N. R.; de-Assis-Santos, C. C.; Rezende, B. A. & de-Medeiros, A. M. (2023). Fatores psicossociais do trabalho e o adoecimento de professores: uma revisão sistemática. *Revista Brasileira de Medicina do Trabalho*, 21(3).

Ivassaki, K. G. (2024). Psicanálise e educação: Os potenciais de grupos psicanalíticos em escolas públicas. *Vínculo*, 21.

Kaës, R.; Bleger, J.; Enriquez, E.; Fornari, F.; Fustier, P.; Roussillon, R. & Vidal, J.-P. (1989). *A instituição e as instituições: Estudos psicanalíticos*. Casa do Psicólogo.

Legendre, P. (2010). Seriam os fundamentos da ordem jurídica razoáveis? In S. Altoé (Org.), *Sujeito do Direito, Sujeito do desejo: Direito e Psicanálise* (3ª. ed., pp. 17-31). Revinter.

Marino, A. S. (2024). *A psicanálise nas políticas públicas*. Blucher.

Mbembe, A. (2018). *Necropolítica*. N-1 Edições.

Mezan, R. (2020). *Interfaces da psicanálise* (2ª ed.). Blucher.

Mota, A. E. (2017). *O mito da assistência social: Ensaios sobre estado, política e sociedade*. Cortez.

Orwell, G. (2021). *1984* (A. C. da Silva, Trad.). Nova Fronteira.

Prefeitura de São Paulo. Secretaria Municipal de Assistência e Desenvolvimento Social (SMADS). (2012). *Norma técnica dos serviços socioassistenciais: Proteção social básica*. SMADS.

Rolnik, S. (2018). *Esferas da insurreição: Notas para uma vida não cafetinada*. N-1 Edições.

Santos, G. J. B. & Lelis, H. R. (2025). O papel do oficial de justiça: O poder da comunicação na efetivação dos métodos alternativos de resolução de conflitos. *Revista Ibero-Americana de Humanidades, Ciências e Educação*, 11(5), 4723-4749.

Scappaticci, A.L.D.M.S. S. (2023). *Psicanálise: Uma atividade autobiográfica*. Blucher.

Silva, J. C.; Leal, L. T. A.; Schmidt, S.; Fuhr, M. S. & Saraiva, E. S. (2023). Saúde mental, adoecimento e trabalho docente. *Psicologia Escolar e Educacional*, 27.

Winnicott, D. W. (1974). Fear of breakdown. *International Review of Psychoanalysis*, 1, 103-107.

Winnicott, D. W. (1975). *O brincar e a realidade*. Imago.

Winnicott, D. W. (1983). *O ambiente e os processos de maturação: Estudos sobre a teoria do desenvolvimento emocional* (I. C. S. Ortiz, Trad.). Artmed.

Winnicott, D. W. (2022). *A criança e o seu mundo* (A. Cabral, Trad.; 7ª. ed.). LTC.

Kadichary Garcia Ivassaki
kady.ivassaki@hotmail.com

ARTIGO

Estigma: entre observação e execução do preconceito, o espectro alienante

Augusta Gerchmann[1]

Resumo: O artigo trata do "espectro alienante", conceito que traduz diferentes graus de alienação do ser humano diante de fenômenos sociais relacionados a preconceitos, levando à prática de atos e discursos discriminatórios. O enquadramento no "espectro alienante" pode se expressar desde um estado de alienação, que torna o sujeito observador passivo das diversas manifestações de crueldade, até o estágio extremo de rompimento ou inversão da realidade objetiva, correspondente ao estado de absoluta alienação do próprio Eu. Nesta situação, o indivíduo, persuadido pelo discurso do meio e instigado por um condutor, torna-se agente da maldade perpetrada contra o semelhante – visto como diferente e digno de aversão. À luz desse conceito, busca-se identificar, na constituição do sujeito, violências sofridas precocemente, levando-o a encontrar, como alternativa de sobrevivência psíquica, um estado pretensamente "a-conflitual" através da alienação do pensamento. Entretanto, o resultado é a transformação de seu estado mental, antes vazio ou alheio, em ato de violência, repetindo a vivência traumática sob uma nova posição.
Palavras-chave: estigma; preconceito; discriminação; alienação; espectro alienante.

> "[…] os homens recordavam segundo aquilo que sofreram"
> (Tucídides, 2021, p. 213)

1 Psicóloga, Psicanalista, Membro Pleno do CEPdePA, Membro Titular com função didática pela SBPdePA.

As raízes da disseminação de manifestações de ódio, que se revelam um fenômeno recorrente e normalizado, podem ser encontradas na fratura da ética, na abolição das normas civilizatórias implícitas, resultante do esgarçamento do tecido social, revelando verdadeira cegueira moral.

Com a contínua perda da noção do universal, sustentáculo da razão iluminista que guiou os avanços socioeconômicos dos últimos séculos, presenciamos um panorama escorado no gozo, que revela ausência de empatia. O desaparecimento da ética, pela supressão da consciência e do reconhecimento da alteridade, pode ser visto como fonte da discriminação crescente, mas é verdadeiramente escancarado quando se observam as reações – ora inexistentes, ora seletivas – face às mais diversas manifestações do ódio.

A ausência de empatia é acompanhada pela falta de sensibilidade do sujeito, causando uma queda vertiginosa no processo de humanização, como um mal que se alastra.

Castoriadis (1990) lembra que o racismo, o ato de discriminar um sujeito ou grupo, é muito mais universal do que gostaríamos de reconhecer, como se o humano fosse incapaz de constituir a si mesmo sem excluir o outro.

De todo modo, a condenação à exclusão demanda, para operar, um critério, o estigma atribuído ao sujeito, imputando-lhe a condição de membro de uma "casta".

Na teoria de Erving Goffman (1891/2004), antropólogo e cientista social, o estigma é um atributo ou característica que desqualifica um indivíduo aos olhos da sociedade, resultando na sua marginalização e incapacidade de aceitação social plena. Segundo o autor, não é o atributo em si, mas a relação social que o vincula a um estereótipo negativo, que causa o estigma (Goffman, 1982). Importante considerar, pois, que a cultura e o discurso vigente da sociedade contribuem para a estigmatização.

Pelo vértice da influência social, os membros de determinada comunidade são facilmente persuadidos pelo discurso do meio, por vezes com informações inverídicas ou enviesadas, o que se soma a uma tendência a julgar os demais membros. Em função da pressão do grupo e do anseio de a ele pertencer, tornam-se, cada um a seu estilo, propagadores de ideais ou lemas instituídos.

Constitui-se assim um pensamento tribal tão bem desenvolvido por Freud em sua obra, desde o "Projeto para uma psicologia científica" (1950[1895]/1996) até "Moisés e o Monoteísmo" (1939 [1934-1938]/2018). Retomando a pulsão e seus destinos, bem como os desdobramentos do que do singular será transmitido de geração em geração, constrói a teoria sobre o instinto gregário e a necessidade que todos temos

de pertencer a uma cultura, ainda que seja causa de nosso mal-estar (Freud, 1930/2010).

Como bem argumenta Michael Mauboussin (1964/2011), em "Pense duas vezes": "Por motivos relacionados à evolução, os humanos gostam de fazer parte de um grupo – uma coleção de indivíduos interdependentes – e, naturalmente, passam boa parte do tempo avaliando quem está 'dentro' e quem está 'fora'" (p. 103).

De seu turno, a jornalista estadunidense Isabel Wilkerson (2023) identifica no sistema de "Casta – As origens de nosso mal-estar", obra homônima, os "pilares de sustentação de um sistema de crenças, os suportes sob a superfície de uma hierarquia de castas" (p. 109). Enquanto tais, pouco importa se se trata de "percepções errôneas ou distorções" (p. 109) convenientes, bastando que confiram "um senso de ordem e uma justificação para as crueldades e desigualdades que tomavam como leis da natureza" (p. 109).

A "casta" tida por inferior passa a ser destinatária de uma descarga de frustrações não pensadas, não pensáveis e, portanto, não representáveis.

Os modelos de estigma variam conforme a arena cultural, as circunstâncias no tempo e no espaço, mas tendem a se vincular a cor, raça, religião, gênero.

Destaca-se a representação simbólica do estigma, como dispositivo de controle social e de preservação da estrutura hierárquica. O estigmatizado torna-se alvo de repulsa e de ódio por aqueles que o colocam no lugar do objeto a ser odiado, configurando-se um fenômeno grupal que atribui à discriminação força de lei.

Wilkerson (2023) justifica que: "É por isso que as pessoas e os grupos que buscam o poder e a divisão não se dão ao trabalho de desumanizar um indivíduo. Melhor impingir um estigma, uma mácula, a um grupo inteiro" (p. 150).

O sujeito ativo da estigmatização, movido por um pensamento tribal, é guiado pelo grupo, aspira encontrar o conforto que lhe assegure a inserção no mundo – porque sua concepção de si e do outro se faz dependente da turba. Assim, preserva a ilusão de ser valorizado, o que é condicionado pela aceitação cega do discurso do líder idealizado. A crença nessa falsidade torna-se o meio de seguir uma vida – aparentemente – sem conflito, às custas do que chamo de "espectro alienante".

Alienação remete à ideia de ser "de fora" ou "estranho". É um estado que envolve o afastamento de si mesmo, a anulação da própria individualidade e vitalidade, que se estende ao campo social pela submissão a ideias externas – frequentemente extremas.

Com apoio na obra de Freud e Aulagnier, identifico, no recrudescimento do espectro alienante, a insensatez que desperta manifestações de ódio ou que leva a uma omissão em face destas, ainda que por vezes se trate de omissão seletiva e circunstancial.

No cenário psicanalítico, compreende-se a alienação como um processo de dissociação de si mesmo, de seu ambiente, decorrente da história padecida pelo alienado. Através de graduações, pode alcançar estágio extremo de rompimento ou inversão (perversão) da realidade objetiva.

Como Freud (1950[1895]/1996) destacou, muito cedo o bebê humano passa pela complexa relação de dependência do adulto cuidador, o "auxiliador alheio", relação apoiada na necessidade e, posteriormente, no prazer pelo atendimento do outro. Essa vivência confronta-o com o reconhecimento do semelhante.

A percepção da presença/ausência desse objeto auxiliador transcorre a partir de experiências continuadas, possibilitando ao eu incipiente a capacidade de julgar e comparar, até colocar em marcha um pensamento baseado na recordação, pelos sinais de realidade. Tal processo leva o nome de "complexo do semelhante", e somente a presença de outra pessoa permite a esse eu da criança reconhecer semelhanças e confrontar diferenças (Freud, 1950[1895]/1996).

O sujeito percebe, pois, o objeto – seu semelhante –, sem se identificar com ele, mas o reconhecendo como um próximo. Este ser percebido torna-se o primeiro objeto da satisfação, o primeiro objeto hostil, assim como único a poder lhe auxiliar.

E é igualmente "[...] através do próximo, que o homem aprende a reconhecer" (Freud, 1950[1895] /1996, p. 44), passo necessário para desenvolver a capacidade de pensar e refletir com base em memórias e representações.

Esse encontro da criança com o outro, prioritariamente a mãe ou o pai, é sucedido por um longo percurso até que o psiquismo se constitua. À capacidade de discernir e julgar soma-se o pensamento reprodutor e, nessa esteira, destacam-se as diferentes expressões da pulsão de dominação.

Como a manifestação da pulsão começa muito cedo, identifica-se a destrutividade relacionada à incorporação, pelo bebê, do primeiro objeto de sua necessidade, a mãe. Esta agressão é ingênua, não tem o propósito de destruir o objeto por quem nutre um amor em proporções semelhantes aos cuidados recebidos. Terá seu ápice na conflitiva edípica, trazendo consigo a constituição do superego, como imprescindível função de interdição para conter as manifestações agressivas da criança (Gerchmann, 2013).

Em vista do que Freud postula nos três ensaios da teoria sobre a sexualidade infantil, entende-se que:

> [...] a crueldade é coisa inteiramente natural do caráter infantil, supondo-se que a moção cruel é proveniente da pulsão de dominação, emergente na vida sexual neste longo período da primeira infância. A inibição da crueldade em virtude da qual a pulsão de dominação se detém frente à dor do outro, a capacidade de compadecer-se, é desenvolvida relativamente tarde, o que explica o fato de a ausência da barreira da compaixão trazer consigo o perigo de que este enlace estabelecido na infância entre as pulsões cruéis e as erógenas resulte indissolúvel mais tarde na vida. (Gerchmann, 2013, p. 39)

A partir desse enquadramento, pode-se entender – mas não justificar – que os seres humanos sejam os únicos animais a matar seus semelhantes ao ponto do extermínio. Somos uma grande ameaça para nós mesmos, dada a existência de uma pulsão de destruição que se contrapõe à pulsão que quer conservar e reunir.

É consenso na perspectiva psicanalítica que a identidade grupal se apoia sobre a identidade singular precária dos seus membros. O espectro alienante poderá ser o destino do sujeito que viveu uma situação traumática em sua primeira infância, a qual fragilizou sua identidade singular. A imposição do passado, entretanto, é atualizada no presente, em posição inversa, ao viver ativamente o que sofreu passivamente – situação que, todavia, só poderá ser reconhecida pelo observador.

O que decidirá o destino do ser humano que nasce nesse caldo de cultura será a força do trauma que a ação do outro poderá gerar sobre o sujeito afetado, adicionadas a suas características inatas, pela percepção do ato em primeira instância e a representação que se constituirá no seu psiquismo, levando, muitas vezes, à ameaça de sobrevivência psíquica ou física.

Assim, o desamparo inicial deixa a criança à mercê de cuidados, podendo tornar-se vítima de violência exercida pelo adulto, seja através da agressão ou da sedução. E, diante da precoce e extrema violência experienciada, nunca seja capaz de construir seu próprio pensamento, comum ao sujeito violentado.

A experiência revela condutas antissociais em crianças que foram, desde cedo, expostas à violência no núcleo familiar; emergem como herdeiras de um discurso parental incoerente, divergente da lei de

interdição que limita e condiciona sua inserção na cultura. Tornam-se, assim, párias.

Para Aulagnier (1990), a identificação primária é circunscrita a uma dupla alienação do *infans* – ao desejo da mãe e ao imaginário desta –, meio através do qual poderá vir a desejar o seu desejo. Segundo a autora: "Essa dupla alienação demonstra, caso seja necessário, porque os mecanismos próprios da identificação primária só serão encontrados no adulto tragicamente na psicose, e aí ainda, mais que de identidade, seria preciso falar de parentesco, de parecença" (pp. 220-201).

Daí poder-se cogitar que, quando a violência sofrida gera um ódio tão radical, uma alternativa de sobrevivência psíquica é a alienação da realidade insuportável, para não se pensar nas circunstâncias em que se vive. A alienação, por sua vez, leva à anulação da alteridade, borramento da subjetividade e desconsideração pela existência do outro, replicando a vivência traumática cujo rastro é, precisamente, sua repetição.

Paradoxalmente, esse estado de alienação refere-se a uma situação relacional em que o Eu submete a totalidade de seus pensamentos ao juízo exclusivo do outro. Tal circunstância decorre da proibição imposta pelo poder que ameaça de morte os pensamentos, sendo gradual e silenciosamente interiorizada pelo sujeito como defesa vital.

Nesse sentido, a alienação visa reduzir ao mínimo o conflito e o sofrimento psíquico vividos pelo Eu, abolindo – ao menos externamente – "[...] qualquer conflito entre o Eu, seus desejos e os desejos do Eu dos outros por ele investidos" (Aulagnier, 1985, p. 34).

O estado de desamparo inicialmente referido torna-se, assim, um dos motores prínceps para a identificação "em espelho" com aquele que exerce a alienação. É levado a atribuir ao "[...] ao poder alienante a capacidade de demonstrar e de garantir sua verdade, supremacia e bondade", como explica Aulagnier (1985, p. 34), quem ainda nos lembra que é "sempre em nome de uma boa causa que se aliena o pensamento" (p. 34).

As origens do ódio podem ser uma consequência possível da raiva e do desespero da criança que se vê depreciada desde muito cedo. Quando a raiva dos pais se mantém inconsciente e, portanto, negada, não é possível eliminá-la. Entretanto, ela é deslocada para os estigmatizados, os bodes expiatórios, convertidos em inimigos. Como argumenta Alice Miller (2000), camuflada de ideologia, a raiva transformada em ódio resulta especialmente perigosa, porque é indestrutível e se situa mais além de qualquer mandato moral.

Indiferentes à moralidade – como a "casta" supostamente superior que integram – os portadores do ódio não raro figuram para o grupo alienante como heróis, passando como multidão desordenada e

violenta, a legitimar a execução da maldade. Revelam, através de suas ações impensáveis, compleição selvagem e desaparecimento da barreira civilizatória, o espectro alienante pressuposto.

O espectro alienante concerne ao grau de desconhecimento vivido por parte do alienado, ao imputar sofrimento e expressar seu ódio ao outro, através de colocar em ato a eliminação do semelhante.

À maneira de exemplo, podemos pensar na discriminação não violenta fisicamente do sistema de castas na Índia, de origem religiosa e cultural, mas com profundos reflexos socioeconômicos. No que tange à alienação apoiada na omissão – nos âmbitos interno e internacional –, lembremos da submissão imposta às mulheres no Afeganistão sob o regime fundamentalista dos talibãs, que as trata como se houvesse uma diferença ontológica entre humanos dos sexos masculino e feminino. Já no extremo do espectro alienante em que o preconceito se converte em discriminação fisicamente violenta, chegando a pretensões genocidas, encontramos exemplos históricos na escravização e exploração brutal dos negros no Brasil, aniquilação de indígenas americanos e nos renitentes e reiterados *pogroms* sofridos por judeus ao longo dos últimos séculos.

A imposição do estado de alienação é encontrada em sociedades nas quais um grupo – majoritário ou não – violenta a todo que se oponha, porque cada sujeito individualmente não pode se reconhecer. Impõe-se um discurso com valor de certeza que não pode ser contestado ou desafiado, sob pena de se desfazer a posição do idealizado.

O sujeito com espectro alienante, quando coagido pela força alienante de um líder que escolhe e expõe a vítima estigmatizada, transforma seu estado mental, antes vazio, em ato de violência, empreendendo a exclusão do escolhido.

Como Silvia Bleichmar (2011) replica sobre a ética em Freud, que não está na recusa da ação, mas no impensável da ação.

Considerações finais

O artigo demonstra que o espectro alienante emerge como mecanismo de sobrevivência psíquica frente ao trauma sofrido precocemente e, quando reforçado socialmente, pode manifestar-se através de diversas graduações, desde a omissão, a discriminação passiva ou os atos de violência destrutiva contra o semelhante.

O estado de alienação, como uma variante produzida pela falha ou abolição na capacidade de respeitar e acolher as diferenças, tem por

consectário uma rachadura na própria identidade. Esta identidade se torna fragilizada, pois o Eu que se constrói sempre em relação ao "Outro", tende a repetir padrões irrefletidamente, inapto a lidar com a diversidade e suscetível à intolerância.

Seus efeitos adversos são observados na normatização dos preconceitos na cultura atual, fundamentando a perseguição ao estigmatizado, por vezes distorcendo a realidade, com atribuições negativas que têm como meta desqualificar o alvo a ser atingido.

Dentre os preconceitos, identificamos o sistema de casta, reabrindo o debate sobre a estrutura hierárquica que, apesar de sua antiguidade, possui uma representação simbólica ainda vigente em nossa cultura, travestida de roupagens contemporâneas. No campo social, evidencia a omissão desencadeada pela submissão ao poder extremo disfarçado de democracia, revelando uma graduação do espectro alienante.

Nos casos de violação excessiva aos direitos do semelhante, aparece a violência atuada que demonstra o cumprimento impensado na arbitrariedade do grupo, dirigido pelo opressor que orquestra a barbárie, aplaudindo a execução efetuada por aqueles que se encontram no extremo do espectro alienante. Este é o caso em que a radicalização perniciosa cria convictos seguidores, cuja capacidade de pensar e sentir foi outrora perdida.

Ainda que a habilidade humana de ignorar a realidade, anestesiar a dor e enganar a si mesmo seja, por vezes, essencial para a sobrevivência, seu exercício deve ser, tanto quanto possível, restringido. Afinal, como qualquer mecanismo de defesa, ao se tornar rígido e dominante, coloca a todos em perigo. "Se a maioria conhecesse a raiz desse mal, o caminho para curá-lo não seria longo" (Albert Einstein citado por Isabel Wilkerson, 2023).

Stigma: between the observation and the enactment of prejudice, the alienating spectrum

Abstract: *The article discusses the 'alienating spectrum,' a concept that translates different degrees of human alienation in the face of social phenomena related to prejudices, leading to the practice of discriminatory acts and discourse. Placement within the 'alienating spectrum' can be expressed from a state of alienation that renders the subject a passive observer of various manifestations of cruelty, up to the extreme stage of rupture or inversion of objective reality, corresponding to a state of absolute alienation of the Self itself. In this situation, the individual, persuaded by the discourse of their environment and instigated by a conductor, becomes an agent of evil perpetrated against their*

fellow human being – seen as different and worthy of aversion. In light of this concept, we aim to identify, in the constitution of the subject, an experience of violence suffered early on, which leads them to search for a supposedly 'conflict-free' state through the alienation of thought as an alternative for psychic survival. However, the result is the transformation of their mental state, previously empty or detached, into an act of violence, repeating the traumatic experience under a new position.
Keywords: *stigma; prejudice; discrimination; alienation; alienating spectrum.*

Estigma: entre la observación y la práctica del prejuicio, el espectro alienante
Resumen: *El artículo aborda el "espectro alienante", concepto que traduce diferentes grados de alienación del ser humano ante fenómenos sociales relacionados con prejuicios, conduciendo a la práctica de actos y discursos discriminatorios. El encuadre en el "espectro alienante" puede expresarse desde un estado de alienación que convierte al sujeto en observador pasivo de las diversas manifestaciones de crueldad, hasta la etapa extrema de ruptura o inversión de la realidad objetiva, correspondiente al estado de absoluta alienación del propio Yo. En esta situación, el individuo, persuadido por el discurso del medio e incitado por un conductor, se convierte en agente de la maldad perpetrada contra el semejante – visto como diferente y digno de aversión. A la luz de este concepto, se busca identificar, en la constitución del sujeto, violencias sufridas precozmente, llevando a que encuentre, como alternativa de supervivencia psíquica un estado pretendidamente "no conflictivo" a través de la alienación del pensamiento. Sin embargo, el resultado es la transformación de su estado mental, antes vacío o ajeno, en acto de violencia, repitiendo la vivencia traumática bajo una nueva posición.*
Palabras clave: *estigma; prejuicio; discriminación; alienación; espectro alienar.*

Referências

Aulagnier, P. (1985). *Os destinos do prazer.* Imago.

Aulagnier, P. (1990). *Um intérprete em busca de sentido* (Vol. 1). Escuta.

Bleichmar, S. (2011). Revisión del complejo de Édipo y su relación con la constitución del superyo. In S. Bleichmar, *La construcción del sujeto ético* (p. 219). Paidós.

Castoriadis, C. (1990). *El mundo fragmentado*. Altamira.

Freud, S. (1996). Projeto para uma psicologia científica. In S. Freud, *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (Vol. 1). Imago. (Original escrito em 1895 e publicado em 1950).

Freud, S. (2010). O mal-estar na civilização. In S. Freud, *Obras completas* (Vol. 18). Companhia das Letras. (Original publicado em 1930).

Freud, S. (2018). Moisés e o monoteísmo. In S. Freud, *Obras completas* (Vol. 19). Companhia das Letras. (Original escrito entre 1934 e 1938 e publicado em 1939).

Gerchmann, A. (2013). Ética e poder: crise de modelos na sociedade? *Revista do CEPdePA*, 20, 37-48.

Goffman, E. (2004). *Estigma – Notas sobre a manipulação da identidade deteriorada*. LTC. (Original publicado em 1891).

Mauboussin, M. J. (2011). *Pense duas vezes*. Best Business. (Original publicado em 1964).

Miller, A. (2000). *El origen del odio*. Ediciones B.

Tucídides (2021). *História da Guerra do Peloponeso* (3ª. ed.). Fundação Calouste Gulbenkian.

Wilkerson, I. (2023). *Casta: as origens de nosso mal-estar.* Zahar.

Augusta Gerchmann
augustagerchmann@hotmail.com

ARTIGO

Psicanálise, velhice e solidão

Pedro Cattapan[1]

Resumo: Este artigo se propõe a pensar a clínica psicanalítica da velhice, atravessada pelo sofrimento melancólico e pelo enrijecimento dos investimentos libidinais, à luz do aumento do número de idosos solitários no Brasil, segundo o IBGE, em um contexto marcado pela depreciação do idoso, na esteira das transformações culturais modernas e, mais recentemente, neoliberais.
Palavras-chave: velhice; melancolia; psicanálise; modernidade; neoliberalismo.

Em 2023 foram divulgados diversos dados recolhidos no último Censo Nacional, delineando um primeiro panorama geral da população brasileira (IBGE, 2023). Ainda há muitos a virem a público, mas o que se divulgou já basta para que se sublinhe algo importante que marcará o futuro próximo do país. Antes deste Censo, o próprio IBGE já considerava a estimativa de que em 2030 o número de idosos superaria o de crianças e adolescentes – e agora temos a indicação de que o contingente de idosos residentes no Brasil aumentou cerca de 40% em nove anos, enquanto houve uma queda de 5% no número de pessoas até 30 anos. O Censo, no tocante a estes dados, ratifica o previsto nas estimativas ao divulgar seu panorama geral. Soma-se a esses números outro dado importante: encontrou-se um número menor de moradores por residência – e, em especial, um número maior de residências com um só morador: com isso se tem uma estimativa importante de que, em breve, teremos mais gente idosa vivendo sozinha do que hoje.

Tais estatísticas certamente apresentam um quadro que deve pautar a construção de políticas públicas para a gestão desta nova realidade, mas, aqui, pretendemos vislumbrar o que provavelmente vem pela frente a respeito da prática psicanalítica em nosso país. Pode-se

1 Psicanalista, membro do EBEP, professor associado da UFF e do mestrado profissional em psicanálise e políticas públicas da UERJ.

tomar o que pretendemos fazer como um daqueles exercícios de futurologia com todas as chances de erro que tais exercícios comportam: aliás, a própria divulgação destes textos de futurologia – sejam ficções literárias e cinematográficas, sejam textos acadêmicos – tem incidência no nosso processo decisório sobre a realização ou não de certo futuro. Tais produções nos fazem refletir a respeito do futuro e, assim, buscar não o realizar como previsto, mas fazê-lo outro, como indica Jurandir Freire Costa (2004). O que pretendemos fazer, portanto, é menos uma adivinhação do futuro e mais um alerta a respeito do que podemos vir a encontrar, em particular na clínica psicanalítica.

As informações e estimativas oferecidas pelo IBGE nos permitem imaginar que nosso país, em um decênio, será um país com uma grande população de idosos e que, além do mais, dentro desta população de idosos, um percentual bastante relevante será composto por pessoas que vivem sozinhas. Seria preciso, ainda, cotejar este quadro com outro dado estatístico de nosso presente também disponibilizado pelo IBGE: que a expectativa de vida dos homens é mais baixa que a das mulheres, logo, a maior parte dos idosos que morarão sozinhos será constituída por mulheres – e sabemos que, tendo em vista a ainda predominante hierarquia machista de nossa organização social, as mulheres, em média, têm salários mais baixos que os homens e, por conseguinte, aposentadorias menos robustas, quando possíveis. Revela-se, assim, um quadro de precariedade anunciada.

A moderna velhice

Que lugar simbólico é dado às idosas solitárias e que possibilidades há de nossa cultura escutá-las como sujeitos? Em 1962, Lacan comenta o seguinte a respeito da situação dos velhos ricos franceses: "Os esportes de inverno são uma espécie de campo de concentração da velhice abastada, que todos sabem que se tornará um problema cada vez maior no avanço de nossa civilização, dado o aumento da média etária com o tempo" (p. 163). O problema de perda de lugar social da velhice já era premente na França. Se os esportes de inverno – e, claro, os asilos ou casas de repouso – têm a função de um campo de concentração da velhice abastada, o que resta à velhice de classe média baixa ou pobre pode ser o de um corpo abandonado. Nos verões parisienses muito quentes, idosos que moram sozinhos têm morrido de calor, mas também por abandono, seja da família, da comunidade ou do Estado. Mesmo que haja particularidades na cultura francesa que propiciem tal

tragédia, há certo lugar dado aos velhos, na cultura ocidental como um todo, que favorece o abandono. O Brasil não é exceção.

Temos desenvolvido tecnologias que capacitam o tratamento e a cura de diversas doenças, bem como técnicas para que os idosos retardem a perda de autonomia; mas esta última chega em algum momento, bem como a morte. Na parte final da vida, chega-se a um estado de desamparo que, diferente do da infância da maioria dos humanos, não encontra um Outro que invista eroticamente na continuidade da existência deste ser, o que Joel Birman (2014) chama de desalento e Judith Butler (2004/2019), de vida precária. O culto à beleza da juventude, à força, à saúde física, à utilidade produtiva de capital humano no mundo do trabalho e, ao mesmo tempo, o horror à morte só foram reiterados ao longo das últimas décadas, sob a lógica do que Foucault (1976/2003) chamou de biopolítica. Birman (2006) estabelece um nexo entre a anomia (a falta de lugar social e simbólico) e a melancolização – a condição dos idosos em nossa cultura moderna é, assim, propícia à melancolização. Trata-se de um efeito histórico da modernidade que destituiu a tradição, os antigos e a verticalidade forçada do poder (tanto no Estado quanto na família), de autoridade inconteste. Talvez não um efeito da modernidade, mas o próprio fundamento da modernidade. Hannah Arendt, Walter Benjamin e Richard Sennett discutiram problemas que a modernidade trouxe em sua esteira que nos ajudarão a pensar os destinos dos idosos.

A filósofa alemã defende que a modernidade não sabe mais diferenciar autoridade de poder (Arendt, 1961/1992). A autoridade suporia uma obediência sem violência, portanto, também um engajamento desejante do sujeito na relação com a figura a que reconhece autoridade; ela supõe uma verticalidade, mas não imposta, e sim buscada pelos sujeitos como orientação na vida. Não se trata da servidão voluntária (La Boétie, 1549/2017), mas de uma voluntária consulta, por conta do respeito ao lastro do antepassado. O homem moderno, ao contrário, se relacionaria com os outros através do poder, por táticas de persuasão (o que já supõe a perda da autoridade e a condição de igualdade entre os homens) ou por ameaça totalitária (substituição da persuasão pela dominação violenta).

A noção de autoridade que interessa a Arendt é a da Roma Antiga, na qual a autoridade era a virtude dos antepassados, a verdade e o bem estavam nas origens da Cidade e caberia a cada nova geração mapear e interpretar a existência contemporânea à luz dos exemplos e sabedoria dos antepassados. A distinção arendtiana entre autoridade e poder está já na máxima de Cícero: o poder reside no povo, a autoridade no Senado

(Cícero, ~52 a.C. citado por Arendt, 1961/1992). A autoridade não ordena, ela faz referência aos exemplos passados, mas a decisão e a ação são do povo. Assim, autoridade é mais que conselho, porém menos que ordem; um conselho que não se pode ignorar sem risco

Quando o Império se cristianizou, a Igreja herdou este conceito de autoridade, porém substituiu a fundação de Roma pelo advento do Cristo. As coisas teriam permanecido assim, caso uma tática de governo empregada por séculos pela Igreja não tivesse minado a autoridade romano-cristã à revelia de sua vontade: a invenção e o uso da noção de Inferno como instrumento de persuasão (origem do modo moderno de exercício do poder) e de violência (origem do modo totalitário de dominação). Com a invenção do Inferno, o respeito ao clero se deveu desde então mais ao sermão, à capacidade de argumentação ou à ameaça da violência das penas no Inferno do que à sua autoridade. Se a civilização moderna fez o Inferno quase desaparecer da discursividade da Igreja e dos fiéis, isso não invalida a derrocada da autoridade; ao contrário, para Arendt, esta seria a marca de um distanciamento a mais em relação à autoridade: a vítima morreu, e seu assassino também, de modo que não há mais acesso direto àquela. O argumento da autora é que na modernidade não percebemos mais a diferença entre autoridade, violência e persuasão, em detrimento da primeira.

Arendt termina seu ensaio acreditando que se tomarmos a Revolução Moderna (seja a Francesa, seja a Estadunidense) como nosso ato de fundação e o próprio projeto iluminista como nossa nova tradição, teríamos todos os instrumentos para reconhecer autoridade na produção de saber e crítica das luzes e não em quem defende o argumento. Ou seja, a modernidade já ficou velha e, com isso, poderia, paradoxalmente, se tornar uma tradição, o que poderia recolocar os idosos numa posição de *status* social digna de experiência a ser transmitida – a da modernidade.

Através de sua homenagem à obra literária de Leskov, Walter Benjamin (1936/2011) argumentou que a modernidade perdeu a capacidade de construir narrativas (que se formariam a partir de acúmulo e retenção de experiências), ou melhor: a modernidade seria o desmonte das narrativas. A sensação de pertencimento a uma história e a um lugar não se faria sem uma amarração narrativa. O tempo da modernidade não seria o do acúmulo, da retenção, da sedimentação, próprios da construção de narrativas, mas sim o da rapidez, da ultrapassagem, da aceleração.

Substitutos à narrativa foram ensaiados e oferecidos, nos mostra Benjamin: o romance e o jornalismo. O romance literário moderno, no entanto, é uma narrativa morta, pois tem um autor que a domina, ela é assinada por ele, se torna propriedade de um e não obra coletiva,

como as grandes narrativas, as epopeias, a "grande história", o discurso religioso, o folclore, os causos, as fofocas, os contos de fadas e os mitos. O romance é imutável, diferente do uso que cada um faz das narrativas, ajustando-as a si e a seu contexto e ajustando-se nelas; o narrador e os ouvintes não estão fora destas narrativas, mas são tecidos nelas. O leitor de romances não confunde nem a si nem a realidade em que vive com eles: aliás, quem se confundia com os romances passou a ser tomado, na modernidade, como louco, pois a realidade deixou de significar um campo de narrativas e, sim, uma materialidade supostamente não ficcional, não afetada pelo sujeito que a observa, como quer a ideologia positivista. Na perspectiva psicanalítica, quando se fala em "realidade", está sempre subentendido que estamos nos referindo a certo arranjo simbólico-imaginário que opera uma historização do desejo mais ou menos compartilhada coletivamente, como Lacan (1954-55/1985a) desde cedo defendeu.

Retornemos a Benjamin. O filósofo apresenta o romance moderno como uma obra acabada que estabelece um limite da narrativa e início do "fora do livro", o "aqui", que deve ser considerado pelo homem moderno como um campo ausente de narrativas, a tal realidade indiscutível positivista. Ainda assim, Benjamin via no romance uma espécie de santuário ou refúgio da capacidade narrativa, mas restrita somente ao artista – ao leitor restou somente o lugar de consumidor. O artista ocuparia, deste modo, um lugar ambíguo: um lugar de resistência à modernidade, mas também, ao se beneficiar, seja economicamente, seja em *status* social da privatização da prática criativa de tecitura de narrativas, um lugar de sustentação do empobrecimento narrativo dos coletivos.

Outra prática substitutiva da narrativa foi o que talvez possamos chamar de inflexão positivista sobre a informação: a imprensa moderna ocupada com um relato neutro de fatos apurados que deixaria a interpretação para o público receptor. Ora, o que está em pauta aqui é uma operação ficcional de separação entre fato e interpretação que acreditou-se que daria ao público a chance de, livremente, desenvolver sua própria opinião. O problema é, novamente, o da tomada de uma ficção por um fato, qual seja: numa dobradura necessária para o argumento positivista, o defensor desta ideologia precisa apostar que a separação clara entre o fato e a interpretação é, em si, não uma aposta, mas é ela mesma um fato, o que incorre num argumento tautológico irrefletido.

A tentativa de cisão entre fato e interpretação gera uma ruptura na experiência de vida que deixa ao sujeito um lugar passivo de receptor do fato e, no entanto, aposta-se, cinicamente, que dali emergirá uma possível atividade subsequente de interpretar o fato. Um efeito desta cisão

forçada é a destruição do investimento de cada sujeito em se incluir na própria narrativa, transformando-a e, assim, dando para si um lugar criativo no mundo e não somente o de consumidor.

Prossegue o filósofo: a operação de tentar tornar a informação desprovida de narrativa tem sido um constante esforço dos modernos em lutar contra os efeitos do tempo. A suposta concretude do fato seria um modo de se opor à inevitável ruína. O que estaria em questão é o horror moderno à morte. Se foi a modernidade que abriu a existência para a história e para a finitude, nem por isso os modernos acedem a esta nauseante abertura com tranquilidade. A morte é o tempo todo postergada pelos modernos que desviam seu olhar do tempo, da história, do acúmulo, da degradação, da decrepitude, da velhice e, enfim, da morte, para sempre se lançarem – desesperadamente – na descoberta científica, na nova moda, no futuro, no depois, na juventude. A novidade seria o antídoto moderno contra a morte e, vejam só, esta última só teria se tornado insuportável justamente porque as narrativas que a incluíam, dando um sentido à existência, foram ressecadas e definhadas pela dúvida e pelas críticas modernas à tradição. Há, portanto, um efeito bola de neve entre modernidade, queda das narrativas tradicionais, horror à morte e trauma. Insistimos neste ponto: a modernidade é um fenômeno traumático e, ao mesmo tempo, uma tentativa de responder ao trauma.

Benjamin descreveu um processo ocorrido no século XIX de higienização social ampla e generalizada nos países ocidentais que evidenciou este horror à morte e no qual podemos ver a emergência do que Foucault (1976/2003) chamou de biopolítica, um investimento político na produção e manutenção da vida, de modo que a morte passa a significar ou um obstáculo a ser vencido ou um fracasso da operação. Neste contexto, as crianças passam a ser tomadas como "o futuro da nação". O grande capital humano passa a ser buscado e encontrado na juventude; o grande investimento político, social e familiar é na criança (Ariès, 1973/1981) – seja em sua saúde, seja em sua segurança, seja em sua educação; é somente neste cenário que desponta este personagem freudiano, a criança investida pela família nuclear como "Sua majestade, o bebê" (Freud, 1914/1996b; Birman, 2007), como um eu narcísico nascente da esperança de nova realização narcísica dos pais castrados, via identificação, muito mais do que a tomada do antepassado (humilhado [Lacan, 1952/2008]) como realizador do narcisismo perdido dos sujeitos. Como aprendemos com Freud (1931/1996e), o bebê é inserido, na modernidade, numa operação de equação simbólica em que emerge como substituto do falo, o que tornaria possível investi-lo como tentativa de superação da ferida narcísica e da inveja do pênis da mãe.

Para Benjamin, a modernidade, que veio desvincular sujeitos de narrativas, colocou-nos diante da compulsão à repetição do mesmo, que se evidencia na vontade de novidade. A reiteração de novidades seguidas de outras novidades faz com que a busca por novidades em si seja uma mera repetição, às vezes entediante, às vezes assustadora, mas apassivante e não inclusiva do sujeito nesta história que, aliás, deixa de ser uma história narrada e passa a ser uma sucessão de fatos, no máximo conectados pela mínima e insuficiente articulação temporal linear de causa e efeito.

Nesse sentido, se torna importante demarcar uma diferença, no campo psicanalítico, a partir de Lacan, do desejo como desejo de outra coisa, do que se pode nomear de busca contínua pelo novo. Para isso, vale indicar a diferença entre desejo e demanda (Lacan, 1956-57/1995; 1957-58/1999). Toda demanda indica a tentativa, pela via significante, de nomear a falta estrutural e de, imaginariamente, suturá-la; nesse sentido, toda demanda é de amor do Outro, que não podendo jamais aplacar a falta estrutural de objeto de satisfação da pulsão, faz da demanda insaciável. O que resta da tentativa de satisfazer a demanda é o desejo, o efeito da perda do objeto, a falta-a-ser não capturada pelo significante. Logo, o desejo (de outra coisa) é expressão de que não há coisa que suture, é expressão de um erotismo voltado para a abertura e não para o fechamento. O que está em cena na fascinação moderna pelo novo e na sua oferta não parece ser o desejo, mas a demanda do Outro.

Assim, o que o Outro oferece ao sujeito, inscreve-se facilmente como objeto de demanda. Maria Rita Kehl (2009) sinaliza para a ambiguidade fundamental que subjaz à demanda – os objetos oferecidos pelo Outro para aplacar a demanda do sujeito, num segundo tempo, se tornam objetos da demanda do Outro: por exemplo, o seio oferecido para acalmar o bebê passa a ser buscado pelo bebê para dar à mãe a satisfação de dar o seio. Lacan (1972/1978) sinalizou esta mesma questão ao abordar o discurso do capitalista – a busca moderna pelo novo já capturada pelo sistema técnico-científico-industrial capitalista se torna busca interminável de consumidores por *gadgets*, na medida em que tais objetos funcionam apenas como mais um gozo parcial, objetos a, que não suturam a falta estrutural da entrada do humano no campo simbólico. É assim que essa máquina capitalista moderna funciona e faz a produção não parar, mantendo o consumidor numa compulsão à repetição sem freios diante do que o Outro demanda/oferece. Em suma, o sujeito do desejo é transformado, com o discurso do capitalista, em sujeito de gozo.

Benjamin e Lacan, portanto, sinalizam o novo, em eterno consumo, como objeto de valor, enquanto o velho não figura mais como realiza-

ção de nenhum sonho coletivo nem como sutura de nenhuma ferida narcísica nem como lugar de sujeito da fala.

A contribuição de Richard Sennett (1999/2016) à nossa discussão trata de uma nova etapa da modernidade, na qual ainda estamos, que o autor chama de capitalismo flexível. O sociólogo estadunidense se ocupa de analisar o material extraído de entrevistas realizadas com representantes de duas gerações diferentes de trabalhadores de seu país, aqueles que eram jovens no fim dos anos 1990 e seus pais a respeito de como lidavam com seu trabalho, considerando-o como parte de sua história de vida. A geração mais velha contava uma história de vida ligada ao trabalho pautada em torno do tema da carreira, isto é, ela costumava se considerar como pertencente a uma linearidade construída num longo prazo. A vida profissional se expressava como uma história de conquistas lentas dentro de um quadro geral de relativa estabilidade e segurança: ganho de experiência, fidelidades afetivas, construção progressiva de saberes, laços, prosperidade econômica, ascensão social e na empresa galgadas aos poucos, geralmente numa mesma companhia ou estabelecimento, realizando atividades semelhantes por décadas, em nome de uma aposentadoria sonhada como tranquila, no futuro. Eram trajetórias repetitivas, marcadas por uma rigidez burocrática, se comparadas com o que se alastra no século XXI. Por conta das revoltas e lutas sindicais do início do século XX e, depois, da tentativa de superar a recessão da Grande Depressão, bem como por medo da revolução comunista, os países ocidentais, aos poucos, estabeleceram um modo de funcionamento da vida profissional que visava aparar as arestas entre o capitalista e os empregados. Este contexto tornou possível que as classes médias e parte da baixa pudessem fazer planos de carreira a longo prazo e cultivar laços de fidelidade entre trabalhadores, como também com o empregador. O então chamado Estado de Bem-Estar Social impôs freios à produção e ao lucro capitalistas em nome de uma certa trégua na luta de classes.

Todavia, o que a geração mais jovem de profissionais entrevistados pelo sociólogo lhe contou descreve um cenário bem diferente. As formas rígidas de burocracia foram eliminadas em nome de um modo de funcionamento mais flexível; isto é, "Pede-se aos trabalhadores que sejam ágeis, estejam abertos a mudanças a curto prazo, assumam riscos continuamente, dependam cada vez menos de leis e procedimentos formais" (Sennett, 1999/2016, p. 9). Sennett nota que estes trabalhadores flexíveis estão continuamente ansiosos, tendo em vista que não lhes é possível traçar metas a longo prazo, mas sim a necessidade de se adaptar à oportunidade que aparecer, tendo em vista tanto a possibilidade

de prosperar, quanto o medo da demissão por ter se tornado obsoleto. Não há mais estabilidade, nem linha reta, nem progresso lento na construção gradual de laços e saberes; ao contrário, a lógica é a do jogo, de saber a hora certa de apostar numa nova barbada. O acúmulo de experiência e conhecimento atrapalharia na adaptação: profissionais experientes são onerosos. Assim, a meta não é a de se tornar um mestre naquele trabalho, mas um mestre da intuição, da sorte e da adaptação. O trabalhador é menos o funcionário da empresa e mais o empresário de si e de sua carreira (Foucault, 1978-79/2008). Trata-se, portanto, do que se pode chamar de subjetividades neoliberais, na medida em que o Estado de Bem-Estar Social rui desde que o comunismo deixou de ser uma ameaça real aos Estados capitalistas neoliberais. Cabe ao próprio trabalhador gerir seu tempo, sua performance, sua capacitação, suas estratégias para ganhar dinheiro – todo fracasso do empreendimento passa a ser visto como responsabilidade única e exclusiva dele. Sennett nos mostra que esta lógica corrói o caráter.

O termo "caráter" se aproxima da definição psicanalítica de caráter, ao menos como Freud o aborda em "Análise terminável e interminável" (Freud, 1937/1996f), também chamado neste texto de "alterações do eu"; ali, Freud define caráter/alterações do eu como uma espécie de enrijecimento dos procedimentos defensivos do eu em certos mecanismos tornados automáticos, cronificados, e com os quais o eu se identifica, mantendo certo gozo narcísico com a repetição do próprio caráter. Leiamos Freud:

> Os mecanismos de defesa servem ao propósito de manter afastados os perigos. [...]. Mas é certo também que eles próprios podem transformar-se em perigos. Às vezes, se vê que o eu pagou um preço alto demais pelos serviços que eles lhe prestam. [...] Tornam-se modalidades regulares de reação de seu caráter, as quais são repetidas durante toda a vida, sempre que ocorre uma situação semelhante à original. [...] O eu do adulto [...] continua a se defender contra perigos que não existem na realidade. (p. 253-254)

No capitalismo flexível, o eu deixa de se constituir como entidade enrijecida, como uma espécie de trunfo de gozo narcísico construído a partir de uma história de estabilidades e memória de reiteração – a ele resta continuamente se testar, jogar pela grande sorte, garantir o olhar do outro de hoje, mas não cultivar características, estilos, traços

a serem repetidos. Ora, o idoso é, por seu jeito, seus hábitos vindos de outrora, por suas manias peculiares, por sua memória dos tempos de antanho, por suas rugas e cabelos brancos, a materialização de um acúmulo de gozos e enrijecimento de caráter; é a personificação do que o indivíduo neoliberal não deve ser, se não quiser ser derrubado pelo rolo compressor da competitividade no mundo do trabalho.

A partir de Arendt, Benjamin e Sennett, é possível dizer, portanto, que o ambiente que propiciara ao idoso, no passado, um lugar de *status* social, colapsou. No lugar, nada foi construído. Os idosos foram deixados à condição melancólica de restos do investimento libidinal de nossa civilização.

Agora fica mais claro porque resta ao idoso o lugar de descarte, de alguém que ainda não morreu fisicamente e que, ao mesmo tempo, lembra os outros deste grande incômodo, a decadência física e a morte. O idoso nada teria a contribuir com um mundo da juventude, do futuro, da novidade, da sorte, do autogerenciamento e da flexibilidade contínuas. Ele perdeu seu lugar social, se tornou um pária e a ele restou talvez o estado melancólico de desalentado. O envelhecimento lhe fez perder o que em sua existência e em seu eu lhe davam um lugar social para ser olhado como objeto de amor: a juventude e um lugar no campo de trocas sociais. Resta apenas a memória e a impressão de não poder mais ocupar este lugar. Pensando a partir do que Freud escreve sobre a melancolia, poder-se-ia dizer que a sombra (velhice) do objeto (juventude) se abateu sobre o eu (Freud, 1917[1915]/1996c); ele deixa de ser um reservatório de libido, lhe sobrando o lugar de resto, de lixo, de dejeto; agora é um alvo da crueldade do supereu e do outro humano, para quem ele é, no máximo, um resto.

Freud recomendou que não se aceitasse pacientes idosos para análise (Freud, 1913/1996a), porque a libido destas pessoas já estava por demais fixada, enrijecida, em modos de gozo inconscientes ou egossintônicos (o caráter). Seria difícil contar com mobilidade libidinal suficiente para que estes sujeitos elaborassem suas posições e se transformassem numa análise. É bem verdade que não se respeitou a recomendação freudiana e se pratica a clínica com idosos, mas devemos reconhecer suas particularidades: sim, o enrijecimento do caráter é uma delas e a melancolização é outra. É como se o enrijecimento do caráter fosse o mínimo resto de gozo narcísico que se cultiva secretamente, uma vez que o valor que o idoso tem na economia libidinal de nosso tempo é baixo. O investimento do Outro, do outro e de si em si mesmo se tornou bastante dificultado, tendo restado, ainda assim, fixações de onde o sujeito ainda busca extrair algum gozo, já desvinculado

dos laços sociais atuais. Talvez essa gente idosa em profusão que cada vez mais aportará aos consultórios e ambulatórios, sem lugar social de valor, só encontre na psicanálise um lugar de escuta de um sujeito, posto que, para quase todos, sua condição é de resto.

Testemunha

Há uma rica literatura pós-freudiana a respeito da clínica da melancolia ou de quadros clínicos pensados a partir do paradigma da melancolia que ganha fôlego na década de 1980 e que dura até hoje – que a produção psicanalítica a respeito destes quadros clínicos se tornou mais volumosa. Ao menos três condições precisaram se instaurar para que tal literatura se tornasse vasta em pouco tempo:

1) O aumento de quadros identificados como depressão que surgiram nos consultórios e ambulatórios de psicanálise desde então (Ehrenberg, 1998/2000).

2) A redescoberta da obra de Ferenczi (Birman, 2014). Nos anos 1980, estas obras já estavam sendo traduzidas para o francês – a língua do país de onde a psicanálise irradiava para a América Latina, devido tanto a Lacan quanto à influência de alguns psicanalistas franceses não lacanianos. Os principais nomes que despontaram nesta recuperação da obra ferencziana como instrumento de pesquisa a respeito da clínica dos casos de depressão foram os de Pierre Fédida (2001/2003) e daqueles influenciados por ele (Cattapan, 2024). Ritter (2017), Junqueira e Coelho Jr. (2006) retomam as esquecidas neuroses atuais e a categoria delimitada por Freud em 1924 de neuroses narcísicas (dentre elas as neuroses traumáticas, a melancolia, as neuroses atuais, os casos-limite) como modelo de referência para se pensar as psicopatologias da atualidade.

3) A constatação, por parte de alguns psicanalistas lacanianos, de que as elaborações de Lacan a respeito da melancolia pareciam insuficientes, pois pouco a diferenciavam de psicoses como a paranoia e a esquizofrenia, o que não os auxiliava no manejo clínico. Abriram-se aos estudos de outros autores não necessariamente lacanianos e a construir uma clínica da melancolia (Souza, 1999/2023; Dunker, 2021) ou pensaram as depressões como sintomas de nosso tempo e, portanto, não conhecidos e estudados por Lacan (Melman, 2003). Lambotte (1997) propôs que pensemos a melancolia como uma quarta estrutura, diferenciando-a da neurose, da psicose e da perversão. Por mais diferentes que sejam as perspectivas desses psicanalistas ocupados com os

quadros depressivos, uma formulação parece ser convergente para a grande maioria deles.

Na clínica das psiconeuroses, o lugar transferencial dado ao analista é o de sujeito suposto saber do seu desejo inconsciente (Lacan, 1960-61/1992). A partir de Lacan (1955-56/1985b), formulou-se que, na clínica das psicoses, o lugar do psicanalista é o de um secretário do alienado. Na medida em que a "estrada principal" Nome-do-Pai que orienta o sujeito neurótico a direcionar seu desejo nas vias que a configuração da moral coletiva determina foi foracluído pelo psicótico, este último tem, diante de si, não uma estrada, mas um furo ou talvez um rasgo no tecido simbólico onde haveria este ponto de ancoragem. Como alternativas, em seu mapa simbólico-imaginário, para se dar continuidade à alegoria da estrada principal, ainda lhe resta um labirinto de becos, alamedas, ruelas etc. Este sujeito deve construir, neste labirinto, marcadores que deem ao seu mapa existencial caminhos possíveis por onde fazer seu desejo circular, e caberia ao analista auxiliá-lo nesta construção em análise.

No que diz respeito à melancolia e às neuroses narcísicas de um modo geral, o lugar transferencial do analista não é o de um sujeito suposto saber – porque o melancólico não tem expectativa de cura, ele não crê que alguém pode tirá-lo de sua condição de dejeto, ele não crê que o saber do psicanalista pode auxiliá-lo em sua dor e em seu desalento. Também não se trata de um secretário do alienado propriamente dito, ao menos nos moldes pensados na clínica da esquizofrenia, porque o sujeito não se vê desorientado – ele tem um mapa, só não quer andar. Ele parece compreender como "as coisas funcionam", ele apenas não se vê engajado nas ilusões em que os neuróticos, os paranoicos e os esquizofrênicos se lançam: "Isso é tudo sem sentido". O ponto de convergência de várias abordagens clínicas das neuroses narcísicas e/ou da melancolia está na constatação da particular posição transferencial em que o paciente lança o psicanalista: ele lhe dá o lugar de testemunha do sofrimento e, em alguns casos, da (in)existência do paciente.

A aposta da clínica do testemunho é de que, porque o analista escuta e dá relevância e dignidade ao discurso e à condição do paciente, algo se transforma na economia libidinal do último. A posição de testemunha do discurso do sujeito em análise tem um efeito triplo: ele é reconhecido como sujeito, é dada dignidade ao seu dizer e, ao se dar dignidade ao discurso do sujeito, emerge um efeito de verdade no seu ato de fala. Um bom exemplo advém da clínica de Lambotte (2002; 2003), que nos mostra como até mesmo o discurso mais "chato", como "acordei, me demorei na cama, levantei, lavei o rosto, comi o desjejum, escovei os dentes, pus uma roupa qualquer e vim para cá – é só isso por hoje", quando repetido

em algumas sessões, tem por efeito desmontar a apatia e desinteresse iniciais. Algo se subverte: a repetição de tal discurso revela menos uma indiferença e mais uma escolha precisa dos objetos e da ordem a se repetir e contar; delineia-se uma escolha, por um lado, desejante, por parte do sujeito, em insistir a contar tal esquema, e, em parte, um repertório de gozos, denunciando, assim, que há objetos eleitos em seu erotismo, há fixações, há relevo nas relações que o sujeito estabelece com o mundo. Uma existência erótica é mapeada.

O enrijecimento de caráter e a destituição narcísica e subjetiva com a perda da juventude são especificidades da clínica de muitos idosos. Escutar os idosos, deste modo, não será somente um ato clínico, mas também um ato político subversivo numa cultura em que o idoso não é mais o ancião, o tesouro de sabedoria, mas o velho chato e gagá. A situação ao mesmo tempo limite, mas regular (na medida em que é o destino de todos) do idoso vem se somar à condição daqueles que são destituídos do lugar de sujeito em nossa cultura (psicóticos, a população de rua, os negros, os indígenas, as minorias humilhadas etc.) para testar o campo psicanalítico se ele ainda se apresenta com a mesma verve subversiva de outros tempos. Escutar o sujeito é um ato político subversivo. Se os psicanalistas estão à altura destas subjetividades, desenha-se assim uma potente articulação entre clínica psicanalítica e política como modo de intervenção cultural. Ao menos, retira-se a solidão de cena e produz-se laço, mas algo mais potente emerge daí: um desejo louco.

Psychoanalysis, old age and loneliness

Abstract: *This paper aims to reflect on the psychoanalytic clinic of old age, marked by melancholic suffering and the rigidity of libidinal investments, in light of the increasing number of lonely elderly people in Brazil, according to the IBGE (Brazilian Institute of Geography and Statistics), within a context marked by the depreciation of the elderly, in the wake of modern and, more recently, neoliberal cultural transformations.*

Key-words: *old age; melancholy; psychoanalysis; modernity; neoliberalismo.*

Psicoanálisis, vejez y soledad

Resumen: *Este artículo pretende reflexionar sobre la clínica psicoanalítica de la vejez, marcada por el sufrimiento melancólico y la rigidez de las inversiones libidinales, a la luz del creciente número de ancianos solitarios en Brasil, según el IBGE, en un contexto marcado por la depreciación de los ancianos, a raíz de las transformaciones culturales modernas y, más recientemente, neoliberales.*

Palabras-clave: *vejez; melancolia; psicoanálisis; modernidade; neoliberalismo.*

Referências

Arendt, H. (1992). *O que é autoridade?* In H. Arendt, *Entre o passado e o futuro*. Perspectiva. (Original publicado em 1961)

Ariès, P. (1981). *História social da criança e da família*. Guanabara. (Original publicado em 1973)

Benjamin, W. (2011). O narrador: Considerações sobre a obra de Nikolai Leskov. In W. Benjamin, *Magia e técnica, arte e política: Ensaios sobre literatura e história da cultura*. Brasiliense. (Original publicado em 1936)

Birman, J. (2006). *Arquivos do mal-estar e da resistência*. Civilização Brasileira.

Birman, J. (2007). Laços e desenlaces na contemporaneidade. *Jornal de Psicanálise*, 40(72), 47–62.

Birman, J. (2014). *O sujeito na contemporaneidade*. Civilização Brasileira.

Butler, J. (2019). *Vida precária: Os poderes do luto e da violência*. Autêntica. (Original publicado em 2004)

Cattapan, P. (Org.). (2024). *Percursos psicanalíticos no Brasil*. INM.

Costa, J. F. (2004). *O vestígio e a aura: Corpo e consumismo na moral do espetáculo*. Garamond.

Dunker, C. (2021a). *Uma biografia da depressão*. Paidós.

Ehrenberg, A. (2000). *La fatigue d'être soi: Depression et société*. Odile Jacob. (Original publicado em 1998)

Fédida, P. (2003). *Des bienfaits de la dépression: Éloge de la psychothérapie*. Odile Jacob. (Original publicado em 2001)

Foucault, M. (2003). *História da sexualidade 1: A vontade de saber*. Graal. (Original publicado em 1976)

Foucault, M. (2008). *Nascimento da biopolítica*. Martins Fontes. (Original publicado em 1978-1979)

Freud, S. (1996a). Sobre o início do tratamento. In S. Freud, *Edição standard das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (Vol. XII). Imago. (Original publicado em 1913).

Freud, S. (1996b). Sobre o narcisismo: Uma introdução. In S. Freud, *Edição standard das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (Vol. XIV). Imago. (Original publicado em 1914).

Freud, S. (1996c). Luto e melancolia. In S. Freud, *Edição standard das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (Vol. XIV). Imago. (Original publicado em 1917 e escrito em 1915).

Freud, S. (1996d). O problema econômico do masoquismo. In S. Freud, *Edição standard das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (Vol. XIX). Imago. (Original publicado em 1924).

Freud, S. (1996e). Sexualidade feminina. In S. Freud, *Edição standard das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (Vol. XXI). Imago. (Original publicado em 1931).

Freud, S. (1996f). Análise terminável e interminável. In S. Freud, *Edição standard das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (Vol. XXIII). Imago. (Original publicado em 1937).

Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. (2023). *Panorama do Censo 2022*. https://censo2022.ibge.gov.br/panorama/

Junqueira, C. & Coelho Jr., N. (2006). Freud e as neuroses atuais: As primeiras observações psicanalíticas dos quadros borderline? *Psicologia Clínica*, 18(2), 25-35.

Kehl, M. R. (2009). *O tempo e o cão: A atualidade das depressões*. Boitempo.

La Boétie, É. (2017). *Discurso da servidão voluntária*. Martin Claret. (Original publicado em 1549).

Lacan, J. (1978). Discours de Jacques Lacan à l'Université de Milan le 12 mai 1972. In J. Lacan, *Lacan in Italia 1953–78. Em Italie Lacan*. La Salamandra. (Original publicado em 1972).

Lacan, J. (1985a). *O seminário, livro 2: O eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise* (1954-1955). Jorge Zahar.

Lacan, J. (1985b). *O seminário, livro 3: As psicoses* (1955-1956). Jorge Zahar.

Lacan, J. (1992). *O seminário, livro 8: A transferência* (1960-1961). Jorge Zahar.

Lacan, J. (1995). *O seminário, livro 4: A relação de objeto* (1956-1957). Jorge Zahar.

Lacan, J. (1999). *O seminário, livro 5: As formações do inconsciente* (1957-1958). Jorge Zahar.

Lacan, J. (2005). *O seminário, livro 10: A angústia* (1962-1963). Jorge Zahar.

Lacan, J. (2008). *O mito individual do neurótico*. Jorge Zahar. (Original publicado em 1952).

Lambotte, M. C. (1997). *O discurso melancólico: Da fenomenologia à metapsicologia*. Companhia de Freud.

Lambotte, M. C. (2002). La visée esthétique dans la mélancolie: La construction du contexte. In E. Grossman & N. Piegay-Gros (Eds.), *La traversée de la mélancolie* (pp. 23-44). Carnets Séguiers.

Lambotte, M. C. (2003). Fonction du contexte dans le statut de l'objet esthétique. In F. Brunet et al., *Effects de cadre: De la limite en art*. PU Vincennes.

Melman, C. (2003). *Novas formas clínicas no início do terceiro milênio*. CMC.

Ritter, P. (2017). *Neuroses atuais e patologias da atualidade*. Pearson Clinical Brasil.

Sennett, R. (2016). *A corrosão do caráter: O desaparecimento das virtudes no novo capitalismo*. BestBolso. (Original publicado em 1999).

Souza, N. S. (2023). *A psicose: Um estudo lacaniano*. Jorge Zahar. (Original publicado em 1999).

Pedro Cattapan
pedrocattapan@id.uff.br

ARTIGO

Colapso climático e colapso psicanalítico: do mal-estar ao incômodo[1]

Bruna Bortolozzi Maia[2]
Gabriel Inticher Binkowski[3]

Resumo: Partindo da provocação contida na palavra "colapso", do latim *collapsus*, "cair junto", "desabar", que evoca tanto a ruína quanto a possibilidade de criação, este ensaio propõe uma leitura de parte da teoria freudiana, tendo como foco o colapso ambiental. Argumenta-se que a mirada das mudanças climáticas à luz de *O mal-estar na civilização* de Freud mantém a cisão moderna entre natureza e cultura, sustentando um pensamento colonial que participa da própria lógica destrutiva em curso. Defende-se que, para acolher criativamente o colapso, as psicanálises precisam se confrontar com o incômodo (*Unheimlich*) de um (des)encontro epistemológico com outros modos de pensar e existir. O colapso é, assim, tomado não apenas como destruição, mas como campo de transformação epistemológica, ética e clínica, uma vez que onde se produzem ameaças, há, simultaneamente, possibilidades de reinvenção.
Palavras-chave: Mudanças climáticas; Psicanálise; Epistemologia; Colonialidade; Ecoansiedade.

1 Artigo derivado de pesquisa doutoral realizada pela primeira autora sob orientação do segundo autor no Programa de Pós-Graduação em Psicologia Clínica no Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo (IPUSP).

2 Psicóloga na Escola de Aplicação da Faculdade de Educação, Universidade de São Paulo. Doutoranda em Psicologia Clínica no IPUSP. Membro do Laboratório de Psicanálise, Sociedade e Política.

3 Professor doutor no IPUSP. Coordenador do Laboratório de Psicanálise, Sociedade e Política.

Introdução

Desde a primeira Conferência Mundial do Clima, realizada em Genebra, Suíça, em 1979, tornou-se consensual entre os estudiosos do clima que tem ocorrido um aquecimento sistemático e de origem humana do globo terrestre. Uma das consequências desta conferência foi a criação do Painel Intergovernamental sobre Mudanças Climáticas (IPCC) em 1988. Desde então, os sucessivos relatórios do IPCC, até o mais recente deles, de 2022, vêm constatando que este aquecimento, que nas atuais condições já chega aos 1,5 graus celsius (já alcançando a meta estabelecida pelo acordo de Paris, 2015) traz consequências severas para os ecossistemas. Estas vão desde eventos extremos, como furacões, enchentes, deslizamentos de terra, dentre outros, até eventos mais longitudinais, como longos períodos de seca, tornando a atualidade um momento decisivo para a mudança (Marques, 2025).

Esta urgência impõe ações políticas e sociais relevantes, tema que vem sendo intensamente discutido no ano de 2025, em que se realiza a trigésima conferência do clima (COP-30) e a primeira em território brasileiro, na Amazônia. Neste mesmo ano, o governo brasileiro autorizou que se explorasse o solo da foz do rio Amazonas, em busca de petróleo. Mesmo que especialistas, militantes e ribeirinhos defendam os perigos desta exploração para os povos humanos e não humanos daquelas terras, o governo argumenta a necessidade em prol de um suposto desenvolvimento (Antunes & Martins, 2025).

O mesmo ocorreu em Belo Monte, apelidado por Eliane Brum (2021) de Belo Monstro. Mesmo após diversos alertas, a hidrelétrica foi instalada em nome deste mesmo desenvolvimento, causando deslocamentos forçados e fazendo crescer na região atingida os diagnósticos de depressão e relatos de suicídio, sobretudo de jovens. Parece que o futuro que este modelo de desenvolvimento econômico promove, apesar das promessas de liberdade e estabilidade (Povinelli, 2024) é, justamente, o colapso social, ambiental e, muitas vezes, psíquico. Em nome do desenvolvimento, foram sendo impostas metas de produtividade e especialização que rompem com a lógica do múltiplo, em uma forma de disciplina cruel dos corpos das pessoas indígenas e pessoas racializadas no geral (Cusicanqui, 2024), denunciando a falácia de um suposto desenvolvimento sustentável.

Autores críticos da colonialidade, como Mignolo (2017) e Quijano (2007), colocam que a colonialidade do saber, que constitui o que chamam de Matriz Colonial do Poder, se institui a partir da cisão radical entre natureza e cultura. Esta última coloca tudo o que é dito

como natural no campo de recursos a serem explorados, controlados e manipulados. Esta ideia, inclusive, está intimamente relacionada com a exploração de seres humanos, sobretudo mulheres e pessoas racializadas (Ferdinand, 2022).

Malcolm Ferdinand, martinicano e autor de *Uma ecologia decolonial* (2022), faz um paralelo entre as embarcações coloniais e sua política sistemática de morte com o colapso climático que vivemos. Para isso, argumenta que a exploração intensa de não humanos – vistos como fonte de riqueza a ser instrumentalizada – foi realizada simultaneamente à exploração de pessoas negras e da separação da relação das pessoas com suas terras. Neste sentido, o argumento de Ferdinand (2022) se aproxima ao de Naomi Klein (2008), autora conhecida por abordar os efeitos do choque neoliberal em diferentes sociedades: o sistema colonial e capitalista se vale de sucessivas crises para seguir explorando humanos e não humanos vistos como objetos.

Neste sentido, Brum (2021) defende, citando Krenak (2020), que não foi a espécie humana que provocou o colapso climático, uma vez que a humanidade é um clube exclusivo de uma minoria dominante. Quem está fora deste clube será o primeiro a sentir as consequências dessas catástrofes. Utilizando como exemplo a perfuração da foz do Amazonas (Antunes & Martins, 2025), vale a pena destacar que desde o início da escolha dos combustíveis fósseis com a revolução industrial inglesa, há o interesse das classes econômicas dominantes de melhor controlar os trabalhadores, fazendo a gestão do tempo de trabalho e evitando greves ao concentrar uma massa disponível para o trabalho nas grandes cidades, o que não era possível nas indústrias têxteis movidas à água que ficam espalhadas pela Grã-Bretanha (Malm, 2025).

Povinelli (2024) nomeia como "catástrofe ancestral" o trauma original da colonialidade que segue se inscrevendo e que se revela hoje nos desastres socioambientais. Trata-se da repetição de violências, tendo como veículo o excepcionalismo humano, ou seja, a ideia de que os humanos são diferentes e "mais desenvolvidos" que os seres não humanos, o que justificaria a exploração da natureza. Sublinha-se que o liberalismo, desde suas primeiras experimentações com os *Chicago boys* (Klein, 2008), apropria-se de fronteiras e de corpos enquanto nega esta violência, constitutiva de nossa história presente. Compreende-se então o excepcionalismo humano como uma das crenças centrais do pensamento ocidental diante da mudança climática, como argumenta a psicanalista britânica Sally Weintrobe (2021).

Muito se argumenta que estar diante do colapso nos leva à paralisia em relação às mudanças extremas do clima. Cosimo Schinaia

(2024), psicanalista italiano, coloca que a sociedade ocidental parece viver a assepsia do colapso. O autor se pergunta em que nível está o problema: se as pessoas não querem saber sobre mudança do clima, o que diminui a possibilidade de engajamento, ou se este saber sobre o colapso ambiental não é transmitido. Defende então que se trata do *modus operandi* capitalista para que as coisas não mudem, o que seria muito similar ao discurso do desenvolvimento sustentável. Mantendo a lógica capitalista, responsabiliza-se o sujeito por uma mudança que demanda ações políticas.

Para Césaire (1950/2022), a catástrofe é o presente ancestral de um colonialismo ocidental que destruiu vidas e mundos incontáveis desde o início das grandes navegações. Neste sentido, vive-se o fim do tempo do homem autônomo que se coloca como sujeito universal e poderoso diante da natureza. As mudanças climáticas questionam sobre as bases teóricas e epistemológicas da própria psicanálise, que é tributária de uma condição de identidade liberal e pautada na cisão radical entre natureza e cultura, que já vinha sendo questionada por antropólogos, como Descola (2016).

Neste sentido, o antropólogo Renzo Taddei (2017) alerta que, quando não vemos a natureza e a cultura como separadas, observamos que todas as relações são políticas, daí vem a necessidade de termos mais cuidado com as nossas relações – inclusive nossas relações de formação, epistemológicas e de saber. Por outro lado, autoras como Cusicanqui (2024) e Povinelli (2024) mostram a dificuldade de fazer uma crítica decolonial da gramática, da forma de pensar e organizar pensamento das ciências, coloniais de saída. Exemplo disso são os próprios conceitos de cidadão, sujeitos, democracia, desenvolvimento, que foram construídos no colonialismo e lhe servem de justificação.

Diante disso, coloca-se a questão: como a catástrofe ancestral presente com os colapsos ambientais questiona a psicanálise? O choque entre estes dois modos de pensar nos remete, portanto, ao colapso, que pode nos dizer da ruptura, da ruína e do desabamento, mas também pode ser um momento valioso de abertura às possibilidades, perplexidades e reinvenções (Mussi & Palazzo, 2025). Os impasses que a clínica, a teoria, e mesmo a cultura – sobretudo aqueles que se inscrevem a partir dos traumatismos sociais (Puget, 2005) – podem ser alimento às construções teóricas da psicanálise, um saber não todo e em transformação (Maia & Santos, 2025).

Neste ínterim, respondemos à convocatória desta carta convite (Mussi & Palazzo, 2025): O que exatamente está colapsando? O que

se desfaz – e o que pode emergir – quando vão ruindo os pilares de um mundo fundado sobre exclusões estruturais? Dando contorno a estas inquietações e considerando que a cisão natureza-cultura está no centro do colapso ambiental, buscamos ponderar sobre como a psicanálise é desafiada pelo colapso ambiental e como podemos, diante do colapso, (re)construir nossas teorias. Aqui, mais do que como podemos escutar o sofrimento das pessoas que sofrem com as mudanças climáticas, pergunta-se: as mudanças climáticas incomodam os psicanalistas? O colapso convida a teoria a quais caminhos?

Para discutir estas questões, optou-se por dar enfoque às ideias freudianas. Desde as reuniões das quartas-feiras até as inúmeras trocas de cartas, Freud mantinha interlocução direta com muitas pessoas que o ajudaram a construir a teoria psicanalítica. De sua obra publicada em 24 volumes, que contam inclusive com as discussões e discordâncias entre diversos autores em cartas ou notas de rodapé, sua herança gerou profícuas e distintas leituras e discussões, que vão de Klein a Lacan, se estendendo a outros campos do saber como em Rilke e Einstein (Roudinesco, 2016; Mezan, 2021). Só seria possível, portanto, falar de psicanálises no plural, o que justifica a opção por circunscrever este estudo apenas aos textos freudianos, por serem espinha dorsal das outras diversas psicanálises que vêm posteriormente.

Além disso, Freud se mostrou um pensador da cultura que subverteu as normas de seu tempo histórico, como, por exemplo, com a teoria pulsional, que questiona a dicotomia entre o biológico ou natural e o psíquico, e na atenção aos sonhos – que fogem à lógica da racionalidade cartesiana das ciências modernas. Por outro lado, também estava em diálogo com as amarras de sua época, marcadas pelo pensamento moderno-colonial (Paulon & Ambra, 2024), colocando em "Totem e tabu" (Freud, 1913/2010a) uma narrativa mítica da civilização que iguala crianças a "povos primitivos" como menos desenvolvidos, por ainda não terem acesso à lei simbólica.

Nas próximas páginas se explora, em um primeiro momento, como a leitura psicanalítica das mudanças climáticas caminha muitas vezes pelo texto *O mal-estar na civilização* (Freud, 1930/2010d), sem questionar, porém, o fato de este pressupor uma cisão radical entre natureza e cultura. Esta cisão, por sua vez, mostra-se típica de um pensamento moderno colonial que nos levou ao colapso ambiental. Defendemos, neste ínterim, que as teorias psicanalíticas, para propor formas criativas diante do colapso, sendo convocados por outras epistemologias, têm que suportar o incômodo (Freud, 1919/2021) desse (des)encontro epistemológico.

Questões preliminares: mal-estar na natureza-cultura

Reunindo autores que estudam a mudança climática do ponto de vista da psicanálise freudiana (Farias, 2023; Franckx, 2023), nota-se que se toma frequentemente *O mal-estar na civilização* (Freud, 1930/2010d) para pensar o contexto do colapso climático. É importante destacar que *O mal-estar* foi publicado depois da segunda guerra mundial, momento em que Freud também desenvolveu outros textos explorando a relação da dita civilização, cultura e religião com a agressividade, as guerras e a violência, já que Freud viveu a ascensão de Hitler na Alemanha nazista e a anexação de sua pátria, a Áustria, pelo III Reich, experimentando as perseguições a judeus, o confisco de bens e as diversas formas de segregação e de violência, o que o levou ao exílio (Roudinesco, 2016). Dentre eles, podemos citar rapidamente: "Por que a guerra?" (1932/2010e) e "O futuro de uma ilusão" (1927/2014). Naquele momento, a teoria freudiana já havia avançado na teoria da segunda tópica, que tem como marco a publicação de "O Eu e o Id" (1923/2011), e complexificado a teoria sobre as pulsões, sobretudo em "Além do princípio do prazer" (1920/2010c), momento no qual a dualidade entre pulsão de vida e pulsão de morte entra em discussão.

Vale destacar, entretanto, que desde os primeiros textos metapsicológicos derivados dos *Estudos sobre a histeria* (Breuer & Freud, 1895/2016), Freud contribuiu para descentralizar o Eu, mostrando que "o Eu não é senhor em sua casa". Isso porque o inconsciente tem "mais abrangência que o recalcado" (Freud, 1915/2010b, p. 101), entretanto, só pode ser acessado por meio dos sonhos, dos chistes, dos atos falhos e da associação livre, além da própria decodificação dos sintomas neuróticos, objeto inerente à técnica da interpretação analítica. Nessa transposição ou tradução, algo se perde, algo resta não perlaborável – ou seja, o inconsciente freudiano é um inconsciente de resto e denuncia a falácia da ideia moderno-iluminista de uma prevalência da racionalidade humana.

Avançamos então em relação à dualidade entre as pulsões sexuais e de autoconservação, colocada por Freud (1905/2016) a partir da noção de apoio das satisfações corporais, como a fome, e a sexualidade. Esta primeira dualidade tem como exemplo clássico o bebê e o seio que o alimenta, elaborada no texto "À guisa de introdução ao narcisismo" (1914/2004). A articulação entre o somático e o psíquico fica ainda mais sofisticada com a segunda tópica, na qual Freud segue, em "O Eu e o Id" (1923/2011), nos dando pistas da subversão da cisão entre natureza e

cultura ao colocar a pulsão como o limite entre o psíquico e o somático – sendo o soma ligado às "anarquias da natureza humana" e o psíquico relacionado aos recalques e aos limites impostos pela cultura e estabelecidos pelo Eu e pelas instâncias como o Supereu.

É somente a partir de "Além do princípio do prazer" (1920/2010c) que Freud examina a compulsão à repetição e vislumbra o que seria tratado posteriormente como o problema do masoquismo, questionando a ideia de autoconservação anteriormente utilizada e elaborando mais especificamente a dualidade entre a pulsão de vida e a pulsão de morte. Enquanto o princípio do prazer busca eliminar ou evitar o desprazer, a pulsão de morte pressupõe a tendência do psiquismo à inércia e ao retorno ao inorgânico, ao princípio do nirvana, ou seja, a busca pelo menor nível de excitação possível no aparelho psíquico.

Em *O mal-estar na civilização* (Freud, 1930/2010d), Freud retoma a dualidade pulsional ao afirmar que "a questão fatídica para a espécie humana parece-me saber, [...] se seu desenvolvimento cultural conseguirá dominar a perturbação de uma vida comunal causada pela pulsão humana de agressão e autodestruição" (p. 170). Este texto foi escrito a partir do diálogo com Romain Rolland, escritor e músico francês com quem estava em interlocução pelo menos desde "O futuro de uma ilusão" (1927/2014). Em linhas gerais, o mal-estar estaria ligado às limitações impostas pelo mundo externo – com suas "forças inexoráveis e destruidoras" (p. 31), pelos outros seres humanos e pelo nosso próprio corpo, fadado ao declínio e à morte.

Uma das célebres teses deste texto, muito retomada nas discussões sobre mudança climática, é a colocação da natureza como mais uma destas fontes de mal-estar, pela impossibilidade de seu controle (Franckx, 2023; Farias, 2023). Nas palavras de Freud (1930/2010d), contra o mundo externo, o sujeito só poderia se distanciar ou "enquanto membro da comunidade humana, e com o auxílio da *técnica oriunda da ciência*, proceder ao ataque à natureza, submetendo-a à vontade humana" (p. 32, destaque nosso). Destaca-se aqui que o pressuposto de Freud neste momento é justamente a oposição radical entre o mundo cultural, civilizado e a dita natureza e a ideia de que ela poderia ser controlada pela ciência.

Inspirado nas teorias evolucionistas de sua época (Leal de Barros, 2022), prevalece justamente a ideia de um desenvolvimentismo entre os sujeitos mais colocados ao lado da natureza – dentre eles, crianças, psicóticos, bárbaros e povos racializados – e os povos ditos civilizados – leia-se, os homens, brancos, cisgêneros e subjetivados sob a égide da cultura ocidental (Souza Jr., 2024). Em *O mal-estar*, a correlação é evi-

dente. Ligando a imaturidade da infância com o sentimento oceânico e a ausência de limites, comenta que algo deste infantil permanece na vida adulta, acrescentando: "com relação aos animais, mantemos a hipótese de que as espécies mais evoluídas procedem das mais baixas" (Freud, 1930/2010d, p. 20).

Como entusiasta da ciência e do progresso, Freud professa sua fé na técnica (Souza Jr., 2024) e na ciência, ligando o sentimento oceânico ao desamparo infantil e à religião (Freud, 1930/2010d, 1920/2010c). A correlação entre cristianismo e civilização, por um lado, e entre paganismo e selvageria, por outro, segundo Césaire (1950/2022), é um dos principais alicerces para as consequências racistas da colonialidade. A própria ideia de que a ciência seria uma via possível de controle dos perigos do dito "mundo externo" é uma crença moderno-colonial baseada em uma ideia utilitária de mundo e de natureza, na qual o mundo passa a ser visto como um objeto a ser aperfeiçoado, controlado e utilizado (Descola, 2016; Ferdinand, 2022; Moore, 2022).

Depreende-se disso que o *mal-estar*, em sua acepção freudiana, parte de uma universalidade centrada em características ocidentais que são datadas (Paulon & Ambra, 2024). Quando compreendemos que estas concepções são contextuais e que têm determinadas condições de produção, as formas de mal-estar passam a poder ganhar contornos e registros específicos a depender do local, das experiências e das relações entre os sujeitos (Paulon & Ambra, 2024), assinalando as dimensões políticas e relacionais destas formas de falar do sofrimento diante do colapso ambiental (Binkowski, 2025). Cusicanqui (2024) provoca ao dizer que muitas das nossas palavras ligadas ao reconhecimento institucional e acadêmico vão perdendo a pertinência, causando mal-estar pelo desordenamento das formações discursivas.

Portanto, diversas questões atravessam o mal-estar coletivo: alertas, momentos de "fim de mundo", aceleração do tempo, que criam uma gramática de sofrimento muito contemporânea. Paulon e Ambra (2024) defendem o uso da categoria de "mal-estar colonial" para pensarmos sobre gramáticas de opressão e de sofrimento das relações de exploração, dominação e universalização construídas em prol do progresso de alguns territórios e de algumas pessoas em detrimento de outras. Para os autores, não se trata de um mal-estar dos colonizados, porque, afinal de contas, tanto colonizados quanto colonizadores sofrem com estas violências e desumanizações, como já nos alertava Fanon (2020). Desta forma, o "mal-estar é um rebotalho iatrogênico da destrutividade moderna, um efeito interno da toxidez da dita civilização sobre ela mesma" (Paulon & Ambra, 2024, p. 367).

Entendendo que uma das consequências epistemológicas da moderno-colonialidade é justamente a cisão radical entre natureza e cultura, como se pode (re)ler o mal-estar, tendo em vista a possibilidade desta indissociabilidade entre o natural e o cultural? Ou tendo como plano de fundo crítico a ideia evolucionista e desenvolvimentista que está por trás de algumas das principais ideias deste texto? Sublinha-se, portanto, a necessidade de uma posição ética de conhecer a história do território que estamos escutando e a história da própria psicanálise.

Um incômodo para as psicanálises

Destacou-se *O mal-estar* (Freud, 1930/2010d) como um dos casos paradigmáticos da cisão natureza-cultura na obra freudiana, que permite sublinhar onde Freud subverte e onde fomenta ideias moderno-coloniais de civilização, dando pistas para uma renovação da teoria psicanalítica. Além disso, chama atenção que, quando o texto é mobilizado para pensar o colapso climático, raras vezes há críticas aos pressupostos moderno-coloniais da própria teoria freudiana. Quando se fala do colapso do clima, há algo que não cessa de se inscrever na colonialidade e, ao mesmo tempo, que segue não se inscrevendo – inclusive em nossas estruturas formativas.

Interessa, neste sentido, pensar em "O incômodo" (Freud, 1919/2021), na acepção do que deveria ter ficado oculto e retornou, que neste caso remete à colonialidade das teorias científicas moderno-coloniais e como elas levaram ao colapso – e não à civilização, ao desenvolvimento e ao progresso. Césaire provoca, em seu *Discurso sobre o colonialismo* (1950/2022) que, embora a colonização esteja fundamentada na ideia de levar a civilização a territórios ditos não civilizados, a distância entre colonização e civilização é infinita, uma vez que se vale de valores e ideias que levam à escravização e à apropriação de terras, que, por sua violência, fazem "impossível extrair um valor humano sequer" (p. 163) do processo colonizatório.

Originalmente publicado em alemão como *Das Unheimiliche*, o ensaio freudiano é intitulado com uma palavra que remete ao familiar, mas cujo significado vai se desdobrando para uma ambivalência, até chegar ao infamiliar (como na tradução de Chaves e Eliodoro de 2019), ao inquietante (como na tradução de Paulo César Souza de 2010) ou, como utiliza-se aqui, como incômodo, tradução de Paulo Sérgio Souza Jr., publicada pela Blucher em 2021. A escolha deste modo de traduzir, como explica Paulo Sérgio Souza Jr. em nota do tradutor (Freud,

1919/2021) está justamente na ênfase na ideia de que se trata de algo que incomoda, que dá trabalho, que inquieta ou que desnorteia.

Nada melhor do que perder o norte quando se quer descolonizar o pensamento. Se algo é incômodo, é porque não é mais possível se acomodar em determinado lugar ou situação. Jentsch (2021) comenta que coisas que nos parecem certas, habituais e corriqueiras – como a passagem das estações ao longo do ano – podem ser eventos que não são dignos de nota porque são cômodos, familiares. O sentimento de incômodo ou de insegurança aparece quando esta suposta estabilidade é quebrada – como um giro copernicano que não só expande nosso universo, mas também o descentraliza.

O exemplo de Freud (1919/2021) para explicar esta sensação é extraído de um conto de Hoffmann chamado *O homem da areia*, que expressa o terror de uma criança, Natanael, que imagina que o advogado sócio de seu pai ameaça arrancar-lhe os olhos – o que, na leitura de Freud, em linhas gerais, remete àquilo que permanece em segredo, recalcado, mas que veio à tona: o medo da castração. O incômodo, assim, vai se revelando em muitas divisões, permutações, repetições e versões do fantástico que confrontam os próprios conteúdos recalcados que (re) aparecem. A narrativa de Hoffman não faz distinção evidente entre imaginação e realidade, o que desencadeia este efeito incômodo. O desejo humano pelo domínio intelectual do ambiente é incomodado com a desestabilização das formas humanas confundidas com não humanas, gerando dúvida pela indistinção entre pessoa ou autômato.

O incômodo convida para a atenção ao estético, ao duplo, à fronteira entre o animado e o inanimado que vai se borrando. Neste sentido, Souza Jr. (2024) argumenta que "um mundo (des)naturalizado, onde a racionalidade e a produção são valores máximos, é solo fértil para o infamiliar" (p. 70), enquanto outros povos, que não sustentam em suas cosmovisões uma cisão radical entre natureza e cultura, teriam outras relações com estes elementos. Na concepção ocidental, o infamiliar é percebido como uma ameaça a nossa estrutura narcísica baseada no racionalismo, uma vez que foram cortados os laços com seres e objetos não humanos, alteridades que nos povoam e que foram excluídas da organização social e cultural do ocidente. Trata-se, portanto, de uma experiência resultante das tradições iluministas e positivas, requisito para que o recalcado e o anímico sejam experienciados como incômodos.

Para Cusicanqui (2024) o incômodo e a incerteza podem estar relacionados à profundidade da crise epistêmica que vivemos e à falta de uma autocrítica de fundo das nossas teorias. Para dar conta desse não dito, amiúde se recorre a simplificações analíticas que tentam usar

"palavras mágicas" – como palavras vazias – para resolver os problemas teóricos e epistemológicos que os colapsos nos impõem. Estas, no entanto, não implicam habitar novas epistemes, (re)conhecer as feridas coloniais dos territórios – concretos e intelectuais – que habitamos.

A catástrofe que se coloca como plano de fundo deste trabalho não é que há um novo padrão climático, mas que neste momento não há um padrão. Os eventos extremos e desordenados vão ocorrer com maior quantidade e intensidade (IPCC, 2022) e afetam mais intensamente as populações mais vulneráveis à insegurança alimentar, à falta de moradia segura e, portanto, mais propensas a deslocamentos forçados e adoecimentos devido a doenças infectocontagiosas, dentre outras (Artaxo, 2020). As mudanças climáticas, entretanto, não são algo isolado, impactam a saúde em diversos pontos, inclusive no que diz respeito à saúde mental e ao sofrimento humano, fazendo deste um campo essencial para os saberes psi, sobretudo as psicanálises. Se a saúde planetária é indissociada da saúde humana, ou seja, é integrada à saúde do planeta, coloca-se uma exigência de mudança – inclusive epistêmica – em todas as áreas.

Nas palavras de Moore (2022), "o par Natureza/Sociedade, não menos que os binarismos do eurocentrismo, do racismo, do sexismo, está diretamente implicado nas colossais violências, desigualdade e opressão do mundo moderno" (p. 15). Embora pareça se tratar de algo abstrato, esta diferenciação traz como correlatas uma série de exclusões humanas (Ferdinand, 2022; Moore, 2022). Novas políticas ontológicas clamam por uma nova concepção de riqueza e de desenvolvimento, segundo a qual a igualdade e a sustentabilidade na (re)produção de toda a vida são centrais para uma visão de futuro.

O colapso exige que as psicanálises tenham posições esperançosas, sem ser românticas. A partir do convite do incômodo das mudanças do clima, que colapsam – pelo menos em parte – algumas concepções da psicanálise freudiana, é necessária uma posição de crítica das nossas bases teóricas e epistemológicas (Binkowski, 2025), mas também em uma posição de abertura para o estrangeiro, para o incômodo. Exige também a consciência do efeito colonial do sofrimento e a necessidade de cuidar para que a abstração universalista não recaia em uma invisibilidade do processo de devastação social e ambiental que a moderno-colonialidade nos impôs (Paulon & Ambra, 2024).

A catástrofe climática, sobretudo nas denúncias dos povos-floresta que vivem muito atentamente o colapso ambiental, faz convocatórias (Abdalla, 2025). A ideia não é mimetizar ou apenas citar autores, pensadores e ativistas críticos da colonialidade. É preciso viver e suportar o colapso das teorias que têm como base as ciências moderno-coloniais.

Para Ailton Krenak (2020), o fim do mundo efetivamente já aconteceu – persiste como o passado e indica um futuro. Esta convocatória alerta, portanto, que desde o início do processo de colonização o fim do mundo vem ocorrendo para seu povo. Mignolo (2017), neste sentido, propõe desvelar os aspectos coloniais da matriz colonial do poder implicados nesta questão, enquanto Krenak (2020) convida a sonhar de maneira coletiva um futuro que possa ir além de uma abstração colonialista.

Talvez seja mais fácil não paralisar diante do colapso quando se atenta às soluções possíveis – que já vêm sendo feitas por povos indígenas há muito tempo. Apesar de urgente, esta convocação a (re)pensar a teoria e a escuta psicanalítica não se apresenta necessariamente como uma novidade. Podemos e precisamos fazer algo em relação às mudanças do clima, mas, para isso, é preciso deixar colapsar parte das nossas teorias para que seja possível abrir novos horizontes de possibilidade.

Considerações finais

Quando o presidente Lula opta por explorar a foz do rio Amazonas em prol do desenvolvimento às vésperas da COP-30, ignorando ativistas e pareceres técnicos, repete a catástrofe de Belo Monte. Naquela ocasião, ignorou-se também os alertas de ativistas, povos-floresta e cientistas para viabilizar um desenvolvimento econômico. Enquanto a repetição da catástrofe ancestral está em curso, a carta convite da revista *Trieb* convida a pensar o colapso tanto a partir da ruína, quanto da possibilidade de criação.

Este ensaio propõe uma leitura de parte da teoria freudiana, tendo como foco o colapso ambiental, extraindo alguns conceitos interessantes para a reflexão sobre a crise climática. Dentre eles, destaca-se a pulsão como uma subversão da cisão radical entre natureza e cultura e o próprio inconsciente e suas características como a atemporalidade – marcadas em *O mal-estar*, tendo como exemplo a cidade de Roma, além da figurabilidade, fugindo à lógica cartesiana da razão e deslocando a racionalidade como o centro da subjetividade. Por outro lado, há ainda uma forte marca da fé na ciência moderna como a solução e o triunfo da civilização sobre a barbárie – esta que tem como figuras clássicas as crianças, os povos racializados, os loucos e a própria natureza e que reforça a cisão radical entre natureza e cultura.

O (des)encontro entre epistemologias causa, necessariamente, um incômodo que deve ser sustentado, para que, habitando novas formas de ver, estudar e falar o mundo, seja possível habitar outros mundos.

Sustentando um saber não todo, e sem cairmos em um paradoxo dualista e ingênuo entre epistemes ocidentais e as críticas da colonialidade, finaliza-se com a provocação: como continuar nos alicerçando sem questionar em uma teoria que foi desenvolvida em um momento histórico definido pelo paradigma de colonização e de dominação, exploração, busca de uma universalidade, tendo o progresso e o desenvolvimentismo como símbolo de todos os anteriores?

Climate collapse and psychoanalytic collapse: From civilization discontent to uncanny

Abstract: *Starting from the provocation contained in the word "colapse", from the Latin collapsus, "to fall together," "to crumble down", which evokes both ruin and the possibility of creation, this essay offers a reading of aspects of Freudian theory focused on environmental collapse. It argues that interpretations of climate change through the lens of Freud's Civilization and its discontents tend to preserve the modern split between nature and culture, thereby sustaining a colonial mode of thought that partakes in the very destructive logic it seeks to explain. The paper contends that, in order to respond creatively to collapse, psychoanalytic theories must confront the discomfort (Unheimlich) of an epistemological (dis)encounter with other ways of thinking and existing. Collapse is thus understood not merely as destruction, but as a field of epistemological, ethical, and clinical transformation, since wherever threats are produced, possibilities for reinvention also emerge.*

Keywords: *Climate Change; Psychoanalysis; Epistemology; Coloniality, Eco-anxiety.*

Colapso climático y colapso psicoanalítico: del malestar al desasosiego

Resumen: *Partiendo de la provocación contenida en la palabra "colapso", del latín collapsus, "caer juntos", "desmoronarse", que evoca tanto la ruina como la posibilidad de creación, este ensayo propone una lectura de parte de la teoría freudiana centrada en el colapso ambiental. Se argumenta que la lectura del cambio climático a la luz de El malestar en la cultura, de Freud, mantiene la escisión moderna entre naturaleza y cultura, sosteniendo un pensamiento colonial que participa de la propia lógica destructiva en curso. Se defiende que, para acoger creativamente el colapso, los psicoanálisis deben confrontar el malestar (Unheimlich) de un (des)encuentro epistemológico con otros modos de pensar y existir. El colapso se entiende, así, no solo como destrucción, sino como un campo de transformación epistemológica, ética y clínica, dado que allí donde se producen amenazas, surgen simultáneamente posibilidades de reinvención.*

Palabras-clave: *Cambio climático; Psicoanálisis; Epistemología; Colonialidad, Ecoansiedad.*

Referências

Abdalla, A. H. (2025). *Partilha da luta pela Terra - Uma psicanálise em confluência com o Bem Viver*. Dissertação [Mestrado]. Universidade de São Paulo, Instituto de Psicologia.

Antunes, C. & Martins, R. M. (out., 2025). Foz do Amazonas: governo Lula autoriza a exploração de petróleo e enfraquece a COP 30. *Sumaúma: Amazonizando a COP. (online)*. https://sumauma.com/foz-do-amazonas-governo-lula-autoriza-a-exploracao-de-petroleo-e-enfraquece-a-cop30/

Artaxo, P. (2020). As três emergências que nossa sociedade enfrenta: saúde, biodiversidade e mudanças climáticas. *Estudos avançados*, 34, 53-66.

Binkowski, G. I. (2025). La psychanalyse devant les "désastres-crimes": dispositifs, métapsychologie et transmission. In Drweski et al. (org.), *La psychologie clinique face à la crise écologique: Angoisses, destructivité et créativité.* InPress.

Breuer, J. & Freud, S. (2016). Estudos sobre a histeria. In S. Freud, *Obras completas* (P. C. Souza, Trad., Vol. 2). Companhia das Letras. (Original publicado em 1895).

Brum, E. (2021). *Banzeiro òkòtó: uma viagem à Amazônia centro do mundo*. Companhia das Letras.

Césaire, A. (2022). Discurso sobre o colonialismo. In A. Césaire, *A tragédia do rei Christophe, Discurso sobre o colonialismo, discurso sobre negritude* (pp. 159-210). Cobogó. (Original publicado em 1950).

Cusicanqui, S. R. (2024). *Um mundo chìxi é possível: ensaios de um presente em crise.* (Sue Lamamoto, Trad.). Elefante.

Descola, P. (2016). *Outras naturezas, outras culturas.* N-1 Ed.

Fanon, F. (2020). *Pele negra, máscaras brancas.* Ubu.

Farias, A. L. (2023). La crisis ambiental y el campo de la ecología política: Una perspectiva desde el psicoanálisis freudiano. *Desenvolvimento e Meio Ambiente*, 62, 302-315.

Ferdinand, M. (2022). *Uma ecologia decolonial: pensar a partir do mundo caribenho.* (Leticia Mei, Trad.). Ubu.

Franckx, C. (2023). Malaise dans la Nature. La psychanalyse face à la crise climatique. *Revue Belge de Psychanalyse*, 82(1), 111-37.

Freud, S. (2004). À guisa de introdução ao narcisismo. In S. Freud, *Escritos sobre a psicologia do inconsciente* (C. Dornbush, Trad., Vol. 1, pp. 95-132). Imago. (Original publicado em 1914).

Freud, S. (2010a). Totem e tabu. In S. Freud, *Obras completas* (Vol. 11, pp. 13-244). Companhia das Letras. (Original publicado em 1913).

Freud, S. (2010b). O inconsciente. In S. Freud, *Obras completas* (Vol. 12, pp. 99-150). Companhia das Letras. (Original publicado em 1915).

Freud, S. (2010c). Além do princípio do prazer. In S. Freud, *Obras completas* (Vol. 14, pp. 161-239). Companhia das Letras. (Original publicado em 1920).

Freud, S. (2010d). O mal-estar na civilização. In S. Freud, *Obras completas* (Vol. 18, pp. 13-123). Companhia das Letras. (Original publicado em 1930).

Freud, S. (2010e). Por que a guerra?. In S. Freud, *Obras completas* (Vol. 18, pp. 417-435). Companhia das Letras. (Original publicado em 1932).

Freud, S. (2011). O eu e o id. In S. Freud, *Obras completas* (Vol. 16, pp. 13-74). Companhia das Letras. (Original publicado em 1923).

Freud, S. (2014). O futuro de uma ilusão. In Freud, S., *Obras completas* (Vol. 17, pp. 231-301). Companhia das Letras. (Original publicado em 1927).

Freud, S. (2016). Três ensaios sobre a teoria da sexualidade. In S. Freud, *Obras completas* (Vol. 6, pp. 13-172). Companhia das Letras. (Original publicado em 1905).

Freud, S. (2021). *O incômodo*. (Paulo Sérgio Souza Jr., Trad.). Blucher. (Original publicado em 1919).

IPCC. (1988). *Climate Change 1988 reports.* https://www.ipcc.ch/meeting-doc/1st-session-of-the-ipcc-geneva-9-11-november-1988/

IPCC. (2022). *Climate Change 2022: Impacts, Adaptation and Vulnerability.* https://www.ipcc.ch/report/ar6/wg2/

Jentsch, E. (2021). Psicologia do incômodo. In S. Freud, *O incômodo*. Blucher.

Klein, N. (2008). *The shock doctrine: The rise of disaster capitalism*. Picador.

Krenak, A. (2020). *Ideias para adiar o fim do mundo*. Companhia das Letras.

Leal de Barros, M. (2022). Sangue lavado: psicanálise, branquitude e implicações subjetivas para negra/e/os e não negra/e/os. In F. C. Barbosa et al (Orgs.), *Islam, decolonialidade e(m) diálogos plurais* (pp. 67-91). Ambigrama.

Maia, B. B. & Santos, M. A. (2025). Psicanálise vincular e o elogio aos impasses teórico-clínicos: Contribuições de Janine Puget para a compreensão das desilusões na clínica psicanalítica contemporânea. *Rev. Bras. Psicanál.(Online)*, 59(1), 147-162.

Malm, A. (2025). *Capital fóssil: a ascensão do motor a vapor e as raízes do aquecimento global* (Humberto de Amaral, Trad.). Elefante.

Marques, L. (2025). *O decênio decisivo: propostas para uma política de sobrevivência* (2ª ed.). Elefante.

Mezan, R. (2021). *O tronco e os ramos: estudos de história da psicanálise*. Blucher.

Mignolo, W. (2017). Colonialidade: O lado mais escuro da modernidade. *Rev. Brasileira de Ciências Sociais*, 32(94), e329402.

Moore, J. W. (2022). O surgimento da natureza barata. In J. W. Moore, *Antropoceno ou capitaloceno? Natureza, história e crise do capitalismo* (pp. 128-187). Elefante.

Mussi, T. & Palazzo, L. (2025). Carta-convite: Colapso. *Trieb (online)*, [no prelo].

Paulon, C. P. & Ambra, P. E. S. (2024). Por uma noção de sujeito socialmente informada: história, território e elaboração. *Interação psicol.*, 28(93), 366-375.

Povinelli, E. A. (2024). *Catástrofe ancestral: existências no liberalismo tardio.* Ubu.

Puget, J. (2005). El trauma, los traumas y las temporalidades. *Psicoanálisis ApdeBA*, 28(112), 293-310.

Quijano, A. (2007). Colonialidad del poder y clasificación social. In S. Castro-Gómez & R. Grosfoguel, *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (pp. 93-126). Siglo del Hombre.

Roudinesco, E. (2016). *Sigmund Freud na sua época e em nosso tempo*. Companhia das Letras.

Schinaia, C. (2024). *Psicanálise e ecologia: O inconsciente e o ambiente.* Blucher.

Souza Jr., L. (2024). Psicanálise e perspectivismo - Alianças (im)possíveis. In L. Souza Jr., *Lacan com Krenak: perspectivismo enquanto laço social* (pp. 65-100). Urutau.

Taddei, R. (2017). *Meteorologistas e profetas da chuva: conhecimentos, práticas e políticas da atmosfera*. Terceiro Nome.

Weintrobe, S. (2021). *Psychological roots of the climate crisis: Neoliberal exceptionalism and the culture of uncareem*. Bloomsbury Academic.

Bruna Bortolozzi Maia
bruna.b.maia@usp.br

Gabriel Inticher Binkowski
binkowski@usp.br

Entrevistas

ENTREVISTAS

Alicia Beatriz Dorado de Lisondo[1] Cristiane Paracampo Blaha[2] Patricia Rivoire Menelli Goldfeld[3]

1. Como você compreende a ideia de colapso de uma perspectiva psicanalítica?

Alicia de Lisondo: A palavra "colapso" tem sua origem no latim, do verbo *collabi*, que significa "cair junto" ou "desabar". Ela é formada pelo prefixo *col-* (que vem de *cum*, significando "junto") e pelo substantivo *lapsus* (que significa "queda" ou "deslizamento").

1 Analista didata e docente da Sociedade Brasileira de Psicanálise de Campinas (SBP-Camp) e da Sociedade Brasileira de Psicanálise de São Paulo (SBPSP), filiada à International Psychoanalytical Association (IPA); cofundadora da atual SBP de Campinas; analista de crianças e adolescentes pela IPA; membro da Associação Latino-americana de Observação de Bebes Método Esther Bick (ALOBB); participante do Grupo Prisma Psicanálise y Autismo (GPPA) Protocolo Prisma; coordenadora do Projeto S.O.S Brasil com respaldo da Federação Brasileira de Psicanálise (FEBRAPSI), Federação Psicanalítica da América Latina (FEPAL) e IPA; cocoordenadora do grupo de estudo sobre adoção e parentalidade na SBPSP; coordenadora do grupo de estudo Autismo: clínica e investigação na SBPSP.

2 Psicóloga, psicanalista. Membro associado da SBPRJ, mestre em Psicologia PUC-Rio. Coordenadora do Projeto Estamos Ouvindo da SBPRJ, criadora e coordenadora do Setor de Biblioteca e Arquivo da SBPRJ (2018-24). Professora do curso sobre a obra de D. W. Winnicott no Instituto de Formação da SBPRJ.

3 Médica psiquiatra forense, psicanalista titular e didata da Sociedade Brasileira de Psicanálise de Porto Alegre, presidente da SBPdePA (gestão 2024/25), mestre em Psiquiatria (UFRGS), doutora em Ciências Médicas (UFRGS) e com pós-doutorado em Psiquiatria (UFRGS), coordenadora da Ação Emergencial Enchentes 2024 da SBPdePA, que recebeu 1º. Prêmio IPA 2025 na Comunidade e no Mundo: Clima.

Entendo o colapso como a perda de funções mentais, quando um evento disruptivo passa a ser traumático. Ou seja, não é possível representar psiquicamente o acontecimento. A compulsão repetitiva nos revela a força do trauma, num tempo congelado.

Cristiane Blaha: Compreendo como a falência de um sistema de defesas e do esgotamento dos recursos internos de uma pessoa, de um jeito de viver que não funciona mais. Em uma perspectiva winnicottiana, o colapso é algo acontecido no passado e "sentido" em outro momento da vida. Originalmente, é o rompimento da continuidade de ser provocada por uma intrusão além da capacidade do ego do bebê (Winnicott, 1963/1989a). Sobre esses escombros, ele levanta defesas contra as ansiedades impensáveis – a agonia –, criando um falso self, protetor do verdadeiro self, e a vida segue. Sob esse prisma, até mesmo uma psicose é uma defesa contra o abismo das ansiedades impensáveis. Mais tarde, quando em algum momento da vida ou já durante uma análise, é que essas defesas desabam e a pessoa sente o colapso por perto. Dá medo! Será possível uma nova construção? Mais leve e verdadeira, ligada ao verdadeiro self, que esteve protegido esse tempo todo, mesmo que a um custo tão alto? Sim, pois se essa pessoa buscou uma análise é porque não estava tudo bem… em termos de técnica, Winnicott recomenda que, em alguns casos, seja textualmente dito ao paciente: "o colapso, do qual o medo destrói-lhe a vida, já aconteceu". Juntos, na transferência, o paciente viverá as ansiedades impensáveis e o analista, esperando que seja suficientemente bom, oferecerá outro meio ambiente, agora capaz de suportar a agonia do paciente.

Assustador? Com certeza, sem rede de proteção, sem garantias, a não ser a esperança de que dê certo. Esperança que não tem nada a ver com otimismo ou com essa praga contemporânea chamada "pensamento positivo", muito pelo contrário; é muitas vezes no absoluto reconhecimento da gravidade do momento que a criatividade é elevada a seu máximo e novas habilidades e defesas mais saudáveis são descobertas e/ou inventadas pela pessoa.

Como diz Byung-Chul Han (2023): "A esperança mais íntima desperta em meio à mais profunda desesperança" (p. 15). Masud Khan (1958/2021), em sua belíssima introdução ao livro *Da pediatria à psicanálise*, relata a passagem de um atendimento feito por Winnicott em que o paciente, em determinado ponto da análise, diz: "o único momento em que senti esperança foi quando você me disse que não tinha esperança alguma, e continuou com a minha análise" (p. 19). E o analista continuou, não se desesperou, não desistiu do paciente, o que não significa que sempre dê certo…

Patricia Goldfeld: O colapso, de uma perspectiva psicanalítica, compreende uma desorganização parcial ou até mesmo massiva do aparelho psíquico, dependendo das capacidades e das fragilidades de cada pessoa, do histórico vivencial e traumático individuais e da intensidade do trauma atual.

Freud referiu-se a isso em "Esboço de psicanálise" (1940/1996). Quando compara a pulsão com os estímulos externos, ele afirma que ambos são capazes, ao serem excessivos, de destruir a organização estrutural e dinâmica caraterística do Eu e transformá-lo, novamente, em uma parte do Isso. Para ele, a fragilização do Eu e de seus mecanismos de defesa habituais pode ativar as áreas psicóticas da personalidade e agravar ou criar sintomas incapacitantes.

As tópicas psíquicas se desorganizam e pode haver o retorno a estágios anteriores do desenvolvimento psíquico. Do ponto de vista libidinal, ocorre recolhimento da libido para o Eu, como na doença orgânica; ou regressão libidinal a estágios anteriores do desenvolvimento; e até diminuição do manancial erótico, como a queda libidinal, levando a doenças orgânicas e, em casos mais graves, à morte.

Em relação aos eventos que levam ao trauma, Benyakar (2006) propõe o conceito de "disruptivo" como um modelo teórico-clínico para a abordagem dos fenômenos traumáticos. Descreve o traumático como "conceito baseado no fato traumático e que mascara as diferenças das subjetividades individuais, uniformizando os efeitos de um evento disruptivo em uma população afetada" (p. 42). Diferencia as situações fáticas (o fato ocorrido) dos fenômenos psíquicos, em que o fático adquire sua qualidade específica através do efeito que produz em cada indivíduo. Para ele, disruptivo é todo evento ou situação com capacidade de irromper no psiquismo e produzir reações que alterem sua capacidade integradora e de elaboração. Mas nem todo evento disruptivo vai gerar um trauma no indivíduo. O trauma diz respeito a um excesso que fere e rompe a barreira protetora de estímulos, com descargas no ato, no soma e na compulsão à repetição, como nos sonhos traumáticos, na transferência e nas relações em geral.

2. Como você pensa essa experiência de colapso – entre destruição e criação – no campo psicanalítico e na própria escuta analítica? O que ela nos ensina sobre os limites e as potências da transformação psíquica?

Alicia de Lisondo: A experiência de colapso, na dimensão social e cultural, pode levar à criação artística. Estas obras funcionam como "*rêverie* cultural", uma tentativa de desintoxicar o poder radioativo do colapso

traumático. O impensável encontra formas de expressão. "Guernica", de Picasso; todos os monumentos e museus para homenagear mártires e vítimas de guerras; as instalações, como a de Nova York, sobre as Torres Gêmeas; a literatura sobre as atrocidades vividas pela humanidade, como o holocausto; os filmes sobre as histórias reais do horror são testemunhos para não esquecer! É a oportunidade de historizar esse horror numa narrativa que nos permite compreender o presente e, talvez, prevenir a repetição dessas forças diabólicas, destrutivas, que atacam a vida em todas as formas.

A psicanálise é, em essência, revolucionária, e o analista é um objeto transformador. O analista oferece escuta atenta, atenção qualificada, interpreta o paciente como sujeito. Isto é, desidentifica-o de rótulos que podem operar como profecias autocumpridas no caminho da dessubjetivação: é autista, é bipolar, é esquizofrênico. A paixão pela nossa ciência-arte palpita no campo. Nossa capacidade de conclamar o paciente pode vitalizar potencialidades, aspectos não nascidos da mente. A função psicanalítica da personalidade pode ser fertilizada. O paciente pode ter uma experiência inédita em que seu tropismo ontológico encontra realização. Seu ser psíquico encontra a oportunidade de nascer.

O Projeto S.O.S. Brasil nos tem ensinado sobre o poder de nossa ciência e sobre as limitações. Limitações pela gravidade das perturbações psíquicas, pela nossa ignorância, pela falta de uma rede competente para trabalhar na transdisciplinaridade, pelo momento atual de nossa ciência, pelos ambientes sociais, políticos e culturais inóspitos que perturbam o desenvolvimento mental, pela falta de políticas públicas suficientemente boas.

Como uma criança refugiada, ou na guerra do Rio de Janeiro, ou em Gaza, ou na Ucrânia, com o trauma de múltiplas privações, com pais psiquicamente moribundos, desaparecidos, mortos, prisioneiros pode crescer psiquicamente?

Hoje, nós sabemos da importância dos movimentos gerais do bebê. Eles podem ser um fator de risco dos transtornos do espectro autista. Hoje, nós indicamos osteopatia e trabalhamos nos vínculos do bebê e da família. Outrora, esta abordagem era desconhecida.

Claro, que tendo em conta o pensamento complexo, sempre a incerteza, o mistério, o azar, o imponderável estarão presentes na epistemologia de qualquer ciência, limitações que golpeiam nossa onipotência.

Cristiane Blaha: Como é a escuta psicanalítica? Certa vez, em um congresso da FEBRAPSI, ouvi do psicanalista Leopoldo Nosek uma frase que nunca mais esqueci: "o analista escuta o que ninguém escuta". A

pessoa que nos procura, em geral, já percorreu todo um caminho de terapêuticas que não tiveram sucesso. Em nossa formação de psicanálise, que é permanente, vamos desenvolvendo a capacidade de escutar esse outro mundo das coisas que a pessoa tem vergonha, nojo, inveja, pavor, raiva, ódio. Os restos, os escombros dos colapsos vividos e imaginados. Mas também os amores, sonhos, desejos, vontades. Os silêncios e as frestas, os ecos do Inconsciente. A escuta psicanalítica é potente. Assim também o próprio ritmo de uma psicanálise: a sessão que começa, acontece e termina, a próxima sessão, e a próxima... numa costura que, aos poucos, vai tecendo aquela análise, absolutamente singular. Penso que isso é muito especial, pois vivemos em um mundo em que a pausa se tornou um luxo. O tempo como avalanche (Han, 2021), porque ele não tem mais uma parada.

Sob essa ótica, também um colapso pode ser compreendido como uma parada forçada, até mesmo saudável. Encontrar ferramentas para trabalhar isso, sem se deixar tomar pelo desespero, talvez seja a grande questão clínica de nosso trabalho, pois implica acreditar na potência da natureza humana e nos seus processos de desenvolvimento (Winnicott, 1954/2021).

No entanto, temos um limite. A psicanálise não é panaceia para todos os males e, muito menos, um sistema unívoco de conhecimento da Humanidade. Dito isso, a partir de nosso modesto lugar, podemos – e devemos – nos engajar aonde a defesa do ser humano e da vida estiver em jogo, seja no campo político, seja no campo profissional. Sempre.

Patricia Goldfeld: Em se tratando de um atendimento que foge da nossa prática habitual de consultório, requer que pensemos na especificidade da escuta analítica frente a uma crise de tamanha magnitude. O colapso do aparelho psíquico do paciente exige do analista alterações da técnica analítica para abordar este indivíduo, mais em acordo com o modelo das técnicas utilizadas pela Escola de Psicossomática de Paris para tratamento de pacientes psicossomáticos: o atendimento frente a frente, uma atitude mais ativa do analista, uma escuta atenta ao nível de mentalização do paciente, no momento da sessão, para auxiliar na reorganização deste psiquismo, e um menor uso da interpretação como forma de abordagem.

Para o analista, este tipo de trabalho exige continência à dor da pessoa que sofreu o trauma recente, um trabalho que vai solicitar todos os recursos deste analista que vivencia o trauma por vicariedade. O analista fica imerso no trauma, e muitas vezes o trauma, sendo social, já está sendo vivenciado por quem atende estes pacientes. Ao tentar

colocar em palavras suas vivências traumáticas e sentimentos, o paciente vai colocar em movimento o processar subjetivo do disruptivo e do traumatismo, ajudando a subjetivar e a retomar uma organização psíquica possível para aquele momento ou mais próxima da organização anterior à tragédia.

Esse tipo de intervenção pode ser de imensa ajuda para que a pessoa siga adiante e retome sua vida. Quem sofreu o fato disruptivo pode sentir-se mais seguro para enfrentar o que virá pela frente, como a reconstrução de sua vida e o processamento das perdas de entes queridos ou de bens materiais e simbólicos, não se configurando como trauma psíquico. Assim, tendo nosso testemunho, cria mais espaços para refletir sobre os acontecimentos e se conecta com os seus sentimentos dolorosos.

3. Vivemos um tempo em que o colapso parece deixar de ser exceção para se tornar condição – ambiental, social, política e até subjetiva. A psicanálise, como campo que se debruça sobre o humano e suas ruínas, pode permanecer indiferente a esse cenário?

Alicia de Lisondo: Penso que o trabalho fora dos muros do consultório esculpe a identidade analítica. Os institutos deveriam oferecer uma boa formação nesta área, com cursos teóricos e uma experiência clínica refletida, pensada. Importa construir o objeto analítico quando estamos na linha de fogo. A identidade analítica implica responsabilidade social e nos exige uma postura ética ante as dores da alma, para que nossa ciência alcance a dimensão estética.

Cristiane Blaha: De jeito algum. Cada vez mais a ideia de "neutralidade do analista", como desculpa para não se implicar no mundo em que vivemos, se desfaz. Ainda bem! Tivemos recentemente a experiência traumática da pandemia, de um dia para o outro o mundo se viu ameaçado por um vírus mortal e, como defesa, a maioria de nós pôde se isolar em nossas casas com rituais mirabolantes de limpeza e o uso de máscaras. E nós, psicanalistas, por sobrevivência mental e profissional, fomos jogados no mundo virtual: atendimentos, reuniões, lives, encontros, as telas nos salvaram. A constatação, naquele momento, pelos pacientes, de que também nós, seus analistas, estávamos vivendo o mesmo medo, a mesma situação. Impossível fingir que não. Observo, especialmente a partir da minha experiência como coordenadora do Estamos Ouvindo, que a psicanálise ganhou um grande vigor ao se aproximar do mundo real, saindo da bolha dos consultórios

particulares localizados, em sua maioria, na zona sul do Rio de Janeiro (Blaha & Bastos, 2020), passando a atender pessoas que nos chegavam da periferia do Rio e de outros estados do Brasil. Não foram poucas as vezes em que nós, os voluntários, ouvimos como era diferente a conversa que tinham tido conosco. O projeto continua vivo, já atendemos mais de 1000 pessoas nesses cinco anos, é uma pequena experiência da democratização da psicanálise, o reconhecimento de uma demanda de implicação do analista na realidade social que o cerca, como lembrava Ferenczi (Danto, 2005/2021).

Na iminência da morte e da destruição, sair da impotência para a potência e criar novos dispositivos de trabalho nos vitaliza! Aliás, Ferenczi e Winnicott são duas importantes referências para compreendermos os tempos em que vivemos. Em recente evento (XIX Encontro Brasileiro do Pensamento de D. W. Winnicott, Rio de Janeiro), a psicanalista e professora Jô Gondar apresentou uma nova leitura de Winnicott para tratar a questão da crise climática. Destacou o quanto a visão dualista da psicanálise tradicional favoreceu a ideia de civilização x natureza e como Winnicott integrou cultura e ambiente na questão do espaço potencial, rompendo com essa visão dualista. Também destacando que o ambiente é fundamental para o desenvolvimento, tanto do sujeito como da sociedade.

Na figura da mãe suficientemente boa, Winnicott valorizou o ambiente, o ato de cuidar, o quanto o desenvolvimento, que já existe como potencial, só pode se dar plenamente se houver cuidado, e de boa qualidade. Podemos expandir isso para toda a sociedade que, infelizmente no caso da brasileira, está mais para descuidada e até mesmo maltratada. Jô Gondar também trouxe para a discussão o saber dos povos originários, cuja relação com a natureza é totalmente de outra ordem: homem e cultura são uma coisa só. Assim, a noção de cuidado se amplia para tudo, humanos e não humanos.

Quando a psicanálise se deixa penetrar por outros saberes, ganha densidade e recursos para pensar sobre tantos colapsos do tempo em que vivemos.

Patricia Goldfeld: A psicanálise nos proporciona um instrumento de escuta e um método privilegiados para auxiliar aqueles que sofreram um trauma potencialmente disruptivo.

O psicanalista Facundo Blestcher (2022) aporta alguns conceitos que considero importantes. Ele refere que ainda há alguns setores do movimento psicanalítico ou alguns psicanalistas que, de algum modo, pretendem que a prática psicanalítica se desdobre de alguma forma

independente da história, diríamos, de uma perspectiva que se quer mais universal, mais neutra, mais afastada dos fenômenos histórico-sociais e políticos, sendo claro que isso envolve posições que também são posições ideológicas. Por outro lado, outros setores da psicanálise, principalmente na América Latina – dentre os quais eu me incluo –, cada vez têm uma inclinação maior a pensar a psicanálise inserida nas transformações históricas e respondendo de algum modo a sua historicidade. Nesse sentido, segundo Facundo, há posicionamentos pessoais e institucionais muito diferentes: em alguns casos, mais dogmáticos, mais puristas, aspirando a uma espécie de prática psicanalítica mais asséptica; e outros psicanalistas e outras instituições, dentre os quais ele se inclui, que estão mais inclinados a pensar que a psicanálise precisa se inserir em seu contexto histórico porque, de alguma maneira, a neutralidade, como em algum momento foi proposta, é algo absolutamente ilusório.

Como dizia a psicanalista Marie Langer (citada por Sinay, 2008), a realidade social sempre ingressa na clínica psicanalítica, sempre entra, inclusive, no consultório do lado dos analisandos, mas também do lado dos analistas. Assim, penso como Blestcher, que nós, psicanalistas, temos muito a construir para recuperar a dimensão política da psicanálise, que não tem a ver com adesão partidária a determinado tipo de posicionamentos sociais, mas com o pensar dos analistas. Castoriadis (1999) menciona que a psicanálise é inerentemente política porque participa do magma das significações sociais, visto que seu discurso e sua prática têm incidência claramente social, pois também transmite uma ética, um modo de fazer laço, um modo de se posicionar frente ao outro como semelhante e, nesse sentido, como toda praxe, não pode ser apolítica.

4. De que modo você vê a psicanálise podendo se implicar – teórica, ética e politicamente – com esses colapsos coletivos?

Alicia de Lisondo: Importa uma reflexão profunda sobre nosso papel na sociedade como analistas, na especificidade de nosso lugar, sem preconceitos. O psicanalista pode intervir na comunidade, divulgando o que temos aprendido na teoria e na clínica sobre diversos temas de interesse.

Formar as novas gerações com este compromisso. Nós não só ajudamos ao(s) outro(s), como muito aprendemos sobre realidades que não chegam aos nossos consultórios quando assumimos a responsabilidade de um trabalho social. Importa que o analista ocupe espaços

em universidades, hospitais, escolas, abrigos, o Poder Judiciário. Precisamos trabalhar seriamente na prevenção para não sepultar a vida de seres em formação.

Como disse Lazslo A. Ávila, numa conversa no começo do projeto S.O.S. Brasil, "Uma psicanálise para pobres não pode ser uma pobre psicanálise!". Hoje, há vários projetos sérios no Brasil, como o S.O.S. Acontece que precisamos de mais analistas para trabalhar, um projeto emergencial não pode ter lista de espera! Muitas vezes o trabalho social é desvalorizado, criticado, atacado nas próprias instituições psicanalíticas como sendo algo menor, uma prática não analítica.

Cristiane Blaha: Se eu pudesse resumir em lema, seria: abrindo sua escuta, seu campo de atuação. Saindo dos consultórios e "botando a mão na massa" de outros espaços. Até oito anos atrás, sempre estive em outra instituição que não o consultório – primeiro, a Pediatria do Hospital Pedro Ernesto (UERJ); depois, a Clínica Oncologistas Associados, atual Oncologia D'Or; e, por último, na implantação e coordenação da Psicologia no Hospital da UNIMED/RJ. Essa trajetória me colocou em contato com pessoas de todas as classes sociais, situações de extrema pobreza, doenças gravíssimas, acompanhei muitos pacientes e suas famílias até o momento de sua morte. Posso assegurar que há muito o que uma psicanalista pode fazer nesses momentos, uma palavra "bem dita" em momentos de desespero, a esperança que mesmo o inevitável possa ser vivido da melhor forma possível. Sempre é possível (Blaha, 2013).

Por isso, muito provavelmente, fui escolhida para ser coordenadora do Estamos Ouvindo da SBPRJ, projeto de atendimento gratuito, pontual, por telefone, criado na pandemia e em vigor até hoje. Para além dos atendimentos, também nos constituímos como grupo, discutindo os casos em nossas reuniões, dividindo dúvidas e apreensões. Percebo que o trabalho coletivo é ainda difícil de ser assimilado na SBPRJ, mas que começa a ouvir as inquietações de nosso tempo, vide a recente criação do Projeto Social-Racial.

Para voltar a Winnicott, no projeto Estamos Ouvindo fomos a campo, mesmo que virtualmente, assim como Winnicott, na II Guerra, que colaborou em um trabalho com as crianças evacuadas de Londres para cidades menores por conta dos bombardeios. Adam Phillips (2025) assinala como a obra de Winnicott se transformou profundamente a partir de então. Venho estudando em profundidade as consultas terapêuticas de Winnicott e me chama atenção como, em inúmeras passagens, ele as defende em nome da implicação social do analista:

Independente disso, existe uma vasta demanda clínica por psicoterapia que não se acha relacionada de maneira alguma à oferta de psicanalistas e, portanto, se houver um tipo de caso que possa ser ajudado por uma ou três visitas a um psicanalista isso amplia imensamente o valor social do analista e ajuda a justificar sua necessidade de efetuar análises em plena escala, a fim de aprender seu ofício. (Winnicott, 1965/1989b, p. 244)

Assim, a formação, tão cara a nós, em todos os sentidos, pode ter um alcance maior e mais democrático, e se transformar, ouvindo os ruídos de nosso tempo.

Patricia Goldfeld: Para Facundo, nas últimas décadas vem ocorrendo uma transformação muito importante na psicanálise – nas psicanálises, no plural –,exigida, principalmente, pelas transformações que vêm acontecendo nas subjetividades, nas sociedades, no plano histórico-político, de maneira cada vez mais acelerada. Por isso, concordo quando ele celebra que esta prática se submeta à crítica, à revisão, e também à produção e à criação de novas concepções a partir de novas conceitualizações, porque é isso o que mantém este método vivo e com capacidade de transformar as modalidades do padecimento humano.

Para concluir, penso que é importante transmitir, acolher, convidar e convocar a abrir espaços para que as gerações mais jovens também tenham lugar nas instituições e sintam a importância da formação, do pertencimento, do compromisso coletivo. E isso, também, é claro, afeta a transmissão psicanalítica. Nas instituições, a transmissão está sendo repensada justamente para que possa responder de maneira mais adequada às exigências do presente, possa ser mais ampla, possa oferecer também ferramentas para intervenções em diferentes contextos, além de proporcionar estudos clássicos de metapsicologia, de psicopatologia, de clínica, de autores ou de história da psicanálise promovendo uma leitura contemporânea. A preocupação em manter os fundamentos psicanalíticos se faz presente e necessária. Ventilar as demandas culturais e sociais sustentando a psicanálise extramuros e rompendo o *setting* do consultório, sendo atuante e presente numa sociedade necessitada, este é o compromisso da Psicanálise dos dias atuais.

Referências

Benyakar, M. (2006). *Lo disruptivo: Amenazas individuales y colectivas - el psiquismo ante guerras, terrorismos y catástrofes sociales* (2ª ed.). Biblos.

Blaha, C. (2013). *Reflexões sobre a entrada de uma psicanalista em um hospital geral*. XXIV Congresso Brasileiro de Psicanálise. FEBRAPSI. Campo Grande, MS.

Blaha, C. P. & Bastos, L. A. M. (2020). Estamos Ouvindo: relato de uma experiência em curso. *Trieb*, 19(1-2), 135-154.

Blestcher, F. (2022). Formación psicoanalítica e historicidad: Una lectura sintomática de su actualidad y porvenir. *Equinoccio. Revista de Psicoterapia Psicoanalítica*, 3(1), 117-134.

Castoriadis, C. (1999). *Figuras de lo pensable*. Cátedra.

Danto, E. A. (2021). *As clínicas públicas de Freud*. Perspectiva. (Original publicado em 2005).

Freud, S. (1996). Esboço de psicanálise. In S. Freud, *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (Vol. 23). Imago. (Original publicado em 1940).

Han, Byung-Chul. (2021). *Favor fechar os olhos*. Vozes.

Han, Byung- Chul. (2023). *O espírito da esperança: Contra a sociedade do medo.* Vozes.

Khan, M. (2021). Introdução. In D. W. Winnicott, *Da pediatria à psicanálise*. Ubu. (Original publicado em 1958).

Phillips, A. (2025). *Winnicott*. Ubu.

Sinay, X. (2008). *Marie Langer. Psicoanálisis y militancia*. Capital Intelectual.

Winnicott, D. W. (1989a). O medo do colapso. In D. W. Winnicott, *Explorações psicanalíticas* (pp. 70-76). Artes Médicas. (Original publicado em 1963).

Winnicott, D. W. (1989b). O valor da consulta terapêutica. In D. W. Winnicott, *Explorações psicanalíticas*. Artes Médicas. (Original publicao em 1965).

Winnicott, D. W. (2021). Aspectos clínicos e metapsicológicos da regressão no contexto analítico. In D. W. Winnicott, *Da pediatria à psicanálise*. Ubu. (Original publicado em 1954).

Alicia Beatriz Dorado de Lisondo
alicia.beatriz.lisondo@gmail.com

Cristiane Paracampo Blaha
cblaharangel@gmail.com

Patricia Rivoire Menelli Goldfeld
pgoldfeld21@gmail.com

Correspondências

CORRESPONDÊNCIAS

Thais Klein[1] e Érico Andrade[2]

Rio de Janeiro, 28 de setembro de 2025. Querido Érico Andrade,

Há uma curiosidade alegre em nossas trajetórias: logo após lançarmos um livro de cartas (*Cartas a um velho terapeuta*, publicado em São Paulo pela N-1), somos convidados a trocar correspondências. As cartas eletrônicas são as missivas do contemporâneo. Não compartilham o tempo da espera, atravessam a caixa de entrada sem pedir licença (no máximo ficam no *spam*), dispensam o ritmo dos três sinais que antecedem o início de um espetáculo. Compositor de destinos e tambor de todos os ritmos, como disse Caetano Veloso, o tempo é um companheiro fugidio. A tentativa de enclausurá-lo apenas aprofunda os vincos na pele.

No entanto, a carta – mesmo quando eletrônica – conserva algo de resistência: um gesto de endereçamento, uma forma de convidar o outro a habitar um tempo comum. Nossas cartas ao velho terapeuta caminham nessa direção: não pretendemos oferecer uma novidade à psicanálise (dessas que se esvaem com a mesma velocidade que esse e-mail se desloca do Rio de Janeiro para o Recife), mas tecer uma pausa, um convite à presença, à consistência que nasce da revisitação do passado.

Em consonância com os movimentos presentes da psicanálise no Brasil, a chamada deste número da *Trieb* pergunta: "O que colapsa na tradição psicanalítica quando vozes historicamente silenciadas – negras, indígenas, trans, periféricas – passam a ocupar o centro do campo discursivo e clínico?".

Se é de colapso que falamos, gostaria de começar evocando um dos aspectos mais fascinantes na reflexão de Winnicott sobre o medo do

1 Psicanalista, professora adjunta da Universidade Federal Fluminense (Polo Rio das Ostras) e professora do Programa de Pós-Graduação em Teoria Psicanalítica (UFRJ).

2 Doutor em filosofia pela Sorbonne. Psicanalista. Prof. UFPE. Pesquisador do CNPq e autor dos livros *Negritude sem Identidade* (2023) e coautor de *Cartas a um velho terapeuta* (2025). Atua no coletivo Pontes da Psicanálise.

colapso: o tempo. Esse medo remete a uma temporalidade diversa do tempo cronológico, alheia à lógica de causa e efeito. Trata-se de algo que já aconteceu, mas que não pôde ganhar sentido, não pôde tornar-se experiência. Por isso, é um vazio de experiência que retorna sempre ao presente enquanto medo.

Quando hoje, em 2025, nos perguntamos sobre o que colapsa na psicanálise ao serem deslocadas as vozes antes silenciadas para o centro de sua cena discursiva e clínica, eu diria: o colapso já aconteceu. Esse colapso acompanha a própria chegada da psicanálise ao Brasil, associada à psiquiatria eugenista, e se atualiza no elitismo persistente das sociedades psicanalíticas. O medo, nesse contexto, é uma defesa precária diante do inevitável. O que enfrentamos é a possibilidade – dolorosa, talvez fecunda – de finalmente experienciá-lo.

É curioso notar que, embora negros, indígenas, pessoas trans ou periféricas não estivessem presentes nos consultórios ou nas sociedades de psicanálise, suas vozes jamais foram de fato silenciadas. A opressão sobre a qual se fundou o Estado-nação brasileiro não conseguiu calá-las.

Considero que outra forma de tentativa de silenciamento, aparentemente mais sutil, está na própria metapsicologia e na possibilidade de versar sobre esses temas, sobretudo a partir da perspectiva do traumático desses corpos, como se tratasse de algo que afeta apenas "os outros".

Pensando com Winnicott, o colapso não é fruto de uma força interna ao sujeito. Ainda que, quando pensada em termos de defesas primordiais, não se refira propriamente a uma relação, ele se dá na impossibilidade de contato com o outro, sobretudo no que concerne à continuidade do ser. O solipsismo é consequência dessa impossibilidade, e não o ponto de partida. O colapso que a psicanálise parece hoje temer foi engendrado também por suas próprias instituições – aquilo que se experimenta como medo no presente já aconteceu.

As correspondências, por sua vez, são gestos de interlocução, formas de conversar juntos – a antítese do solipsismo emudecedor do colapso.

Espero sua resposta com a esperança de que, nesta troca, possamos vislumbrar a possibilidade de partilhar o presente, o passado e o futuro – o tempo da experiência.

Thais Klein.

Colapso de quem?

Recife, 30 de setembro de 2025.
Querida Thais,

Acabo de reler a sua correspondência eletrônica que, por força da língua inglesa e pela economia no falar, chamamos normalmente apenas de e-mail. O fato é que a correspondência carrega consigo palavras que, tal como um aceno, podem ser entendidas como um chamamento. Um convite. Entrei na roda.

Ainda que eu pretenda iniciar essa troca de correspondências com passos vagarosos, eu gostaria de propor uma reflexão a propósito da questão que ora nos foi lançada: "O que colapsa na tradição psicanalítica quando vozes historicamente silenciadas – negras, indígenas, trans, periféricas – passam a ocupar o centro do campo discursivo e clínico?". Eu tendo a pensar que as forças do pacto da branquitude reinam nas instituições e na psicanálise de modo geral, de sorte que não consigo ter uma opinião congruente à afirmação de que houve uma passagem segura para que "vozes silenciadas" estivessem ocupando "o centro do campo discursivo clínico".

Aliás, o texto de Winnicott que a tua correspondência coloca em tela não poderia ser uma escolha melhor para que possamos iniciar a nossa prosa. Ele nos ensina que estar na beira de um colapso só é possível quando o colapso, de alguma forma, já aconteceu – ainda que não tenha sido experimentado de modo tal que pudesse ser integrado ao *self*. Ademais, como você aponta de forma brilhante, o colapso, na obra de Winnicott, não é "fruto de uma força interna ao sujeito". A questão que se impõe a partir do que você trouxe consiste em entender se há um colapso de fato na psicanálise, ou pelo menos em certa psicanálise, ou se estamos antecipando um diagnóstico que ainda não encontra amparo na prática clínica. Parece que a questão proposta para a nossa conversa está no tempo da pressa.

Não sei, Thais. Acho que a gente pode conversar, como você já sugere com a sagacidade de sempre, também sobre quem tem medo de um colapso diante da presença de corpos que não coincidem com aquele monocromático, espalhado por quase todas as instituições de psicanálise.

A branquitude não parece ter experimentado o colapso que a ferida colonial imprime nas pessoas não brancas, com as suas corporeidades dissidentes – para lembrar Sueli Carneiro. O medo aqui pode ser lido como mecanismo de defesa diante daquilo que ainda permanece no

âmbito da fantasia (desejo, nosso desejo), por não ter ganho materialidade, a saber: a presença massiva, na psicanálise, de corporeidades cujos territórios são posições, em certo sentido, contracoloniais.

É importante sublinhar aquilo com o qual estamos de acordo. O medo não é um afeto intrínseco às relações que partilham corporeidades diferentes, no sentido de que ele seria um afeto presente na natureza humana toda vez que culturas diferentes se encontram. Ele, contudo, é constitutivo na forma como a modernidade colonial se instituiu e, de algum modo, isso resvala na própria psicanálise. A compreensão de que o processo de sociabilização é decorrente da necessidade de firmar um contrato diante da ameaça, senão efetiva, pelo menos iminente, que o outro nos impõe é um dos vetores principais por meio dos quais Freud propõe que a civilização se faz numa espécie de pacto sexual de não agressão. O modelo hobbesiano parece estar no pano de fundo da formulação freudiana.

Nessa perspectiva, parece que o medo do colapso por parte das instituições de psicanálise antecipa, de um modo defensivo, o que pode ser – e a gente luta para que isso de fato ocorra – uma mudança nas instituições. Ainda não estamos no tempo no qual as diferentes corporeidades circulam, com paridade epistêmica, nos corredores de instituições de psicanálise. Como escreveste muito bem: "O medo, nesse contexto, é uma defesa precária diante do inevitável". O inevitável, contudo, não fez o seu traçado na consistência daquilo que assentamos ao som de um xeré.

Érico Andrade.

Rio de Janeiro, 08 de outubro de 2025. Querido Érico,

Fico feliz que tenha entrado na roda. Sua resposta me pareceu um convite para marcarmos um contratempo nessa ciranda – evocar o passado para mirar o presente.

Parece-me que o acento deixou de estar no colapso e pousou no medo. É curioso lembrar que a palavra *Angst*, em alemão, utilizada amplamente por Freud, foi traduzida tanto por "medo" quanto por "angústia" ou "ansiedade". Nas edições da Imago prevaleceu "ansiedade". Renato Zwick, por outro lado, defende que, sobretudo em *Hemmung, Symptom und Angst* (1926) – o conhecido *Inibição, sintoma e angústia* –, a tradução por "medo" é mais adequada. Isso porque, segundo ele, a maior parte das vezes Freud associa *Angst* a um objeto. E, mesmo no chamado "medo sem objeto", essa ausência é apenas aparente, já que –

nas palavras de Zwick[3] – "o objeto do medo neurótico precisa primeiro ser encontrado, pois é interno, de natureza pulsional; o que ameaça o indivíduo e lhe inspira medo não é, por exemplo, um animal ou uma situação, mas seus próprios impulsos" (p. 43).

Chama-me a atenção essa concretude concedida ao medo pulsional, que acaba por homogeneizar o afeto e ancorá-lo no indivíduo, ainda que reconheça nele a cisão e uma dimensão êxtima (inclusive do próprio objeto). Penso que aqui há um ponto fecundo de diálogo na psicanálise, entre o passado e o presente, pois toca diretamente a questão do estatuto da alteridade. Certas formulações de Freud parecem partir do indivíduo – ainda que reconhecendo sua cisão – para explicar o social. Isso é sustentado sem ambiguidade já no início de *Psicologia das massas e análise do eu* (1921), quando ele afirma: "Na vida psíquica do indivíduo, o outro é, via de regra, considerado como modelo, como objeto, como auxiliar e como adversário, e por isso a psicologia individual é também, de início, simultaneamente psicologia social" (p. 137).

Essa frase de Freud, tão citada, sugere que, de saída, o outro é esse estranho que atravessa o indivíduo e, por isso, indivíduo e sociedade se sobrepõem no que concerne à psicologia. A centralidade da angústia concebida como "medo interno" favorece, por sua vez, leituras internalistas da violência: além de vista como condição da civilização, a segregação é tomada como reação a algo que remete ao contato com o outro (ou com o Outro). Pergunto-me se não é justamente aí que encontramos o que você nomeia de "modelo hobbesiano" no pano de fundo da formulação freudiana do sujeito e do social.

Nesse sentido, como você observou, o medo não pode ser tomado, de uma perspectiva universalizante, como afeto intrínseco ao contato com o outro. Ele é constitutivo de uma determinada forma de modernidade colonial, que marca também a própria psicanálise – pois é nesse horizonte que a alteridade precisa ser dominada e subjugada. O indivíduo torna-se, então, uma morada fortificada, e o medo se converte em aliado dos mecanismos de defesa contra aquilo que é estranho em si mesmo.

Mas, e se nos deslocarmos da perspectiva daqueles que nunca foram sequer alçados à condição de estranheza familiar situada na fronteira do indivíduo? Refiro-me, de modos diversos, àqueles que não se enquadram nas fronteiras defensivas da neurose, às tais vozes (preferiria corpos) historicamente silenciadas – negras, indígenas, trans, periféricas. Se tomarmos o medo do ponto de vista internalista, como se o medo do colapso

3 Nota do tradutor contida em: Freud, S. (2016). *Inibição, sintoma e medo* (Renato Zwick, trad.). L&PM. (Original publicado em 1926).

fosse sinônimo do medo do estranho familiar, não estaremos mais uma vez obscurecendo esses sujeitos, subsumindo-os à sombra de um sujeito supostamente universal que traduz a tradição moderna europeia?

Penso que talvez devamos, mais do que falar do medo do colapso, pensar juntos a importância de experienciar o colapso. Ele só retorna como medo enquanto persiste como não experiência – uma angústia que, longe de ser universal ou inerente ao contato com a alteridade, longe também de coincidir com o indizível, é cúmplice da tentativa de manter a violência disfarçada de estranheza familiar, em vez de reconhecê-la como ataque à própria alteridade.

Com a licença da brincadeira, sabemos bem o que significa, no Brasil, dizer que, sobretudo, as mulheres negras trabalhadoras domésticas são "quase da família" – um modo de expiar a culpa da discriminação para preservar o *status quo*.

É nesse sentido que sua resposta me fez pensar que talvez precisemos sustentar o colapso: não porque ele esteja por vir, mas porque, enquanto alguns se refugiam no medo, para muitos ele já aconteceu.

Acho que já me alonguei demais. Espero que este e-mail lhe chegue em boa hora.Abraços,

Thais Klein.

Quem precisa colapsar?

Recife, 10 de outubro de 2025.
Querida Thais,

Leio mais uma de suas cartas com a vontade de persistir neste diálogo. Você me escreve como quem prosa. Conceitos são mobilizados com uma familiaridade que reafirma que a psicanálise faz morada nos seus textos. A conversa está boa. Sigo da minha parte procurando entender quem precisa colapsar. Aliás, para ser justo com as tuas palavras: quem tem medo de experienciar o colapso? É a pergunta que doravante me acompanha nas linhas que se seguem e que, como em geral são as perguntas, serve de guia.

A distinção que você traça, Thais, me parece pertinente. Afinal, em nossas cartas, estamos nos dando conta de que, de um lado, há quem tenha medo do colapso – a discussão que você fez sobre o termo alemão *Angst* é preciosa para a nossa conversa porque ajuda a compreender que ele pode se referir também ao medo – e, de outro, há pessoas para quem o colapso se instaura na forma do desmentido, nos dizeres de

Ferenczi. Isto é, há um grupo de pessoas negras, indígenas e dissidentes de gênero para o qual o aprofundamento da experiência do colapso está na negação das experiências que elas vivem apenas por serem tomadas como estranhas à familiaridade colonial. Essas pessoas não apenas experienciam o colapso das formas sociais de racismo e misoginia, como têm as suas narrativas de sofrimento denegadas frente às formas por meio das quais a colonialidade se lhes inscreve. Em outras palavras, essas pessoas revivem o colapso como uma experiência indissociada do modo como o seu corpo é encarado pelo grande Outro. Em suma, além da violência racial e de gênero, sofrem também pela negação social da violência que sofrem.

Nessa perspectiva, o colapso é uma experiência familiar para as corporeidades tomadas como estranhas pelo grande Outro, na medida em que os seus corpos são estranhos para a normatividade vigente. É para essa estranheza, aliada ao que sustentamos como modelo hobbesiano da antropologia freudiana, que a psicanálise pensou, em certa medida, a própria noção de familiaridade. Essas coisas estão emaranhadas. Assim, quando a questão se coloca sobre um eventual colapso da tradição da psicanálise diante da presença de corpos negros, indígenas e dissidentes de gênero, é preciso, por um lado, reconhecer que a tradição psicanalítica denegou certos sofrimentos e, com a mesma intensidade, associou certas experiências subjetivas e coletivas neuróticas a um primitivismo supostamente presente na vida dos "selvagens" (lembremos do subtítulo de *Totem e tabu*: pontos de concordância entre a vida mental dos selvagens e os neuróticos). Por outro lado, ela mesma não se colocava em questão, a não ser para reafirmar a extensão do seu universalismo.

A vida das pessoas não brancas e dissidentes de gênero parece ser o depositário de uma violência que o regime pulsional dirige majoritariamente a elas por meio do subterfúgio, como você destacou, de uma violência "estranha familiar", mas que é dirigida sobretudo à alteridade ou a quem não se encaixa nas determinações do grande Outro ou não compõe, nos termos de Freud, o ideal do eu. Em outras palavras, a violência não repousa numa espécie de condição humana essencial, ligada, por seu turno, a determinado regime pulsional, mas é decorrente, entre outras coisas, da dificuldade da tradição ocidental e colonial de lidar com a diferença sem subjugá-la. Nesses termos, o medo do colapso da tradição psicanalítica é o medo do próprio espelho, porque reflete como a branquitude se firma pela violência e, portanto, a forma de se dirigir à alteridade só pode representar aquilo que lhe é constitutivo e que está no horizonte hobbesiano, em virtude do qual o outro é sempre uma ameaça. Ou seja, as formas de violência por meio das

quais a branquitude opera lhe fazem temer um colapso futuro diante da possibilidade de a psicanálise ser permeada pelos corpos que ela reputou como "selvagens".

O medo do colapso da tradição psicanalítica parece reafirmar a condição de "selvagem" das corporeidades dissidentes de gênero e não brancas, porque parte da compreensão da alteridade como uma grande ameaça. O colapso da tradição psicanalítica importa menos para as pessoas que historicamente foram silenciadas pela psicanálise do que importa para a própria psicanálise, porque, sem reconhecer aquilo que está para além do seu espelho, a psicanálise pode correr o risco de se enquadrar numa compreensão unilateral do ser humano e, por conseguinte, ser inócua para lidar com a complexidade da experiência brasileira, que está longe de se refugiar nas instituições da Zona Sul do Rio e em alguns bairros da Zona Norte de Recife.

Com abraços,
Érico Andrade.

14 de outubro de 2025.
Querido Érico,

Recebi sua resposta com entusiasmo – quando a prosa está boa, a gente aguarda a saideira já sabendo que virá outra rodada. Fantasio que Winnicott nos concederia a liberdade de brincar com sua própria teoria, já que mantemos o uso de uma expressão tão cara a ele sem nos atermos estritamente às suas considerações sobre a dimensão traumática primária. Mais do que medo ou angústia, para Winnicott, o colapso remete às agonias impensáveis. Nossas trocas, por outro lado, não têm nada de impensáveis – ao contrário, alimentam o pensar. As ideias, cavalgantes, como diria Bion, parecem encontrar pouso. Talvez seja esse o movimento mais vivo da interlocução: transformar o que antes parecia impensável em matéria de pensamento, de criação compartilhada – experiência.

Nessa aventura de pensar junto, aventei a hipótese de duas posições diante do suposto colapso da psicanálise: uma de medo, outra de possibilidade. Lembro-me de uma música de Chico Buarque que diz: "Filha do medo, a raiva é mãe da covardia". A covardia, como você bem coloca, é negar o colapso que já foi vivido – uma tentativa desesperada de conservar a estranheza no campo da familiaridade. Achei potente a forma como você afirma que o colapso foi experienciado por pessoas não brancas e dissidentes de gênero. Lembro-me de Krenak dizendo sobre o

medo do fim do mundo: "Nosso mundo já acabou há 500 anos". Afirmar que esse colapso foi experienciado só é possível porque as tentativas de aniquilamento e subalternização não foram totalmente consumadas.

Recordo-me de uma vez em que você disse: não houve epistemicídio, houve uma tentativa de epistemicídio. Esse colapso foi, sim, experienciado – não é uma vivência sem contorno. E, se hoje podemos falar dele na psicanálise, é graças aos movimentos sociais, às ações afirmativas, à cultura popular, que revelam que a tentativa de homicídio era, na verdade, um suicídio. A psicanálise se mantém viva justamente porque aceitou esse convite – o de escutar o que sobreviveu às tentativas de silenciamento – ao longo desse pouco mais de um século. Por isso, é importante lembrar que esse suposto colapso não se reduz a incluir autoras e autores não brancos ou adicionar uma aula sobre gênero no cronograma. Trata-se de uma dimensão teórica, política e clínica – inseparáveis em psicanálise.

Os conceitos, o *setting*, as instituições não podem permanecer intactos. O preço, me parece, seria uma morte em vida – a pior das mortes. Entrando na brincadeira, acrescento uma terceira posição diante do colapso: a disponibilidade para colapsar. Inspirada no texto que você escreveu recentemente com Julio Verztman, publicado na revista *Ayvu*, sobre a disponibilidade de se calar, acho interessante pensarmos na disponibilidade para colapsar. Se calar é abrir espaço para que o outro fale, colapsar talvez seja permitir que o próprio eu se desfaça o suficiente para que algo novo se forme no entre. Há um parentesco entre essas duas disposições: ambas implicam certa renúncia, uma suspensão das defesas que sustentam a ilusão de integridade. Talvez seja esse o gesto ético mais radical da psicanálise – sustentar a não-integração e, na vertigem, a possibilidade do gesto criativo. Escrever também é um gesto – e, com ele, me despeço, por ora, de nossas trocas. Dias atrás, lia *Conversas infinitas*, um livro de entrevistas sobre psicanálise, e a entrevistada dizia que a psicanálise se move pela diferença. Ora, se Freud fala que a psicanálise é uma cura pelo amor, diria que, nesse sentido, o amor anda junto do colapso: o amor é amor pela diferença.

Com disponibilidade para o colapso,

Thais Klein.

Thais Klein
thaiskda@gmail.com

Érico Andrade
ericoandrade@gmail.com

Testemunho

TESTEMUNHO

Massacre, luto e necropolítica

Joel Birman[1]

I. Massacre

No final de outubro de 2025, a cidade do Rio de Janeiro foi o cenário funesto de um grande massacre, acompanhado de um banho de sangue, promovido pelas forças policiais do estado do Rio de Janeiro, nos complexos de favela da Penha e do Alemão, visando atingir o Comando Vermelho. Neste contexto, ocorreram 121 mortes, dentre as quais quatro eram policiais e 117 eram narcotraficantes e moradores dos dois complexos em questão, com a dominância evidente dos narcotraficantes.

O massacre em pauta foi considerado o mais letal, não apenas do Rio de Janeiro, mas também do Brasil, pois foram mortas mais pessoas do que no massacre do Carandiru em São Paulo, que era, até então, o mais letal na memória coletiva brasileira. Uma parcela significativa da mídia criticou duramente a ação policial, colocando em questão a eficácia securitária pretendida pelas forças da ordem neste tipo de ação policial. É provável que, em pouco tempo, os narcotraficantes voltem a dominar os territórios dos complexos favelados e mantenham a submissão e a exploração econômica das populações faveladas. Assim, o espetáculo pirotécnico realizado pela polícia do governo do Rio de Janeiro não passaria de uma ação de enxugar gelo; tudo continuará como sempre foi, sem alterar nem uma vírgula nesta antiga crônica de desrespeito absoluto dos direitos humanos realizada pela polícia do Rio de Janeiro.

O governo federal, em um pronunciamento feito pelo presidente Lula, criticou a ação funesta da polícia e do governo do Rio de Janeiro, pois essa forma de confrontar o crime organizado já se mostrou inefi-

1 Psicanalista, membro do Espaço Brasileiro de Estudos Psicanalíticos (Brasil) e do Espace Analytique (França), professor e pesquisador do Programa de Pós-Graduação em Teoria Psicanalítica da UFRJ, pesquisador do CNPq.

caz e historicamente fracassada, não estrangulando as fontes econômicas e de armas do tráfico de drogas.

Em relação a isso, é preciso evocar que, ainda em outubro de 2025, a Polícia Federal, em associação com diversos governos e polícias estaduais, como os de São Paulo e Paraná, desbaratou parcialmente um esquema criminoso da organização do PCC com amplas articulações políticas e com o mercado financeiro, sem derramar qualquer gota de sangue ou matar pessoas.

Além disso, na semana posterior ao massacre do Rio de Janeiro, ocorreram três ações policiais contra o Comando Vermelho na Bahia, Ceará e Espírito Santo, também sem qualquer massacre e derramamento de sangue, mas norteadas fundamentalmente pelo uso da inteligência. Enfim, estas são provas cabais e óbvias de que existe uma estratégia segura e eficaz para confrontar o crime organizado, diferente do que mais uma vez se realizou infelizmente na operação do Rio de Janeiro.

Portanto, se, de acordo com o imperativo da (fria) racionalidade, tal ação do governo do estado do Rio de Janeiro se mostrou francamente ilegítima, a pergunta que se impõe é: qual seria a razão para a ação funesta do governador do Rio de Janeiro com o massacre promovido a céu aberto, além dos efeitos conexos no campo econômico, no tráfico e na circulação das vias públicas da cidade, e na interrupção das aulas nas regiões atacadas, com prejuízos tangíveis e concretos para as populações afetadas?

II. Ilegitimidades e direitos humanos

Para responder a isso, é preciso enunciar certos comentários preliminares.

Antes de tudo, o governador do Rio de Janeiro fez um pronunciamento após a operação em curso, em que fez três afirmações, a saber:

Primeiro, a operação tinha sido um sucesso, pois morreram apenas quatro policiais e foram dizimados 117 traficantes;

Em seguida, afirmou que a operação se justificava e seria, assim, legítima, pois era uma ação contra o narcoterrorismo;

Finalmente, disse lamentar a morte dos policiais, mas silenciou sobre a morte dos 117 outros, como se fossem concretamente inexistentes.

No que concerne ao sucesso da operação, é imperativo destacar que, para os especialistas em Segurança Pública, qualquer morte de policiais numa operação revela a ineficácia e o fracasso de uma ação policial. Portanto, a perda de quatro policiais seria a prova evidente do fracasso da ação policial. Assim, os arroubos de sucesso, cantados em prosa e

verso pelo governador, não passam de uma balela. Uma parcela significativa da opinião pública, contudo, aplaudiu a ação policial; no Instituto Quaest (2025), aplaudiram a ação do governo estadual. Porém, segundo o Instituto Quaest, 52% da população do Rio de Janeiro se sente insegura na cidade e em suas casas.

Podemos considerar que o governador do Rio de Janeiro realizou a operação funesta por duas razões, ambas ilegítimas:

Por razões eleitorais, pois pretende ser candidato ao Senado em 2025;

Para empurrar com a barriga o processo de cassação de seu mandato por corrupção eleitoral, em um processo recheado de provas que se iniciaria na semana seguinte ao massacre pela Justiça Federal, aproveitando-se do sucesso de público no momento.

Portanto, as duas razões acima destacadas são indecentes, tanto para a moral pública quanto para a democracia brasileira. Assim, a dupla razão é não apenas indecente, mas marcada pela barbárie, pela ilegitimidade e pelo ilegalismo por parte do governo do estado do Rio de Janeiro.

III. Narcoterrorismo, soberania e novo capítulo da tentativa de golpe de Estado

Como enunciamos acima, o governador do Rio de Janeiro utilizou o significante "narcoterrorismo" para justificar a funesta ação policial contra o narcotráfico. Como se sabe, o termo foi utilizado no início dos anos 1990 pelo governo norte-americano na Colômbia para perseguir narcotraficantes, denominados, então, como narcoterroristas, e foi reativado recentemente pelo governo Trump, transformando o combate ao narcotráfico de um problema de segurança pública em uma questão política contra o terrorismo.

Em consequência, o governo norte-americano ataca embarcações pesqueiras como se fossem carregamentos de drogas para os Estados Unidos, sem apresentar qualquer prova. A ONU caracterizou tais ações, que já mataram cerca de 60 pessoas, como ações extrajudiciais do governo norte-americano, em que cidadãos são mortos sem qualquer julgamento. Assim, tais embarcações são atacadas pelos Estados Unidos no Caribe e no Pacífico, para afrontar a Venezuela e a Colômbia, cujos governantes são caracterizados, sem provas, como narcoterroristas.

Dessa forma, o que se pretende é realizar ações de ataque à soberania da Venezuela e da Colômbia, com o objetivo de derrubar esses regimes do poder político. Portanto, o governo do estado do Rio de Janeiro

pretende autorizar ações antissoberanas comandadas por Trump, com a justificativa (ilegítima) de perseguir grupos de narcoterrorismo no Brasil. Por isso, o governador enviou relatórios da malfadada operação em curso à embaixada norte-americana.

Configura-se, assim, uma ação de traição à pátria, pois, no fim de semana anterior à ação da polícia do Rio de Janeiro, o senador Flávio Bolsonaro afirmou ter sabido, por fontes seguras, que ocorreria a invasão da Baía da Guanabara por Trump para perseguir o narcoterrorismo.

Portanto, o que está em pauta é mais um capítulo do golpe da extrema direita no Brasil contra a democracia após o capítulo anterior do golpe de Estado, que acabou com a derrota flagrante de Eduardo Bolsonaro, promovendo a política de altas tarifas econômicas contra o Brasil como chantagem ao governo brasileiro, para que Jair Bolsonaro não fosse assim condenado, como já foi, pelo julgamento soberano realizado pelo Supremo Tribunal Federal.

IV. Secessão do território brasileiro

No entanto, no dia seguinte à funesta ação policial, oito governadores de estados governados pela extrema direita e pela direita no Brasil vieram ao Rio de Janeiro prestar solidariedade ao governo do estado e à sua polícia assassina, aplaudindo a ação policial e inflacionando o uso do significante de narcoterrorismo como política de Estado. Sabe-se que Trump propôs ao governo brasileiro a adoção da política de narcoterrorismo, mas isso foi recusado pelo presidente Lula, pois implicaria um ataque à soberania brasileira.

Na reunião realizada pelos governadores em questão, ficou decidido organizar um "Consórcio da Paz" entre tais governos, para estabelecer trocas de informações e mobilização de efetivos policiais. Essa decisão, contudo, foi considerada anticonstitucional por diversos juristas consultados.

Essa ação de governantes promoveu a exclusão do governo federal, implicando uma ação deliberada de divisão e secessão do território brasileiro, norteada pela intensa polarização política e ideológica existente no país, entre a extrema direita e os grupos políticos progressistas brasileiros. Enfim, o novo capítulo do golpe da extrema direita contra a democracia brasileira implica não apenas práticas antissoberanas contra o Estado brasileiro em conjunção com o governo norte-americano, mas também a proposta virtual de secessão do território nacional entre a extrema direita e a esquerda.

Está em debate na Câmara dos Deputados um projeto para transformar o combate ao narcotráfico em narcoterrorismo, como pretende a extrema direita em aliança com o governo norte-americano, além de limitar a ação da polícia federal à autorização dos governadores, reiterando a secessão do território brasileiro entre extrema direita e esquerda.

V. Necropolítica e ausência do trabalho de luto

A ação da polícia do Rio de Janeiro assassinou 117 pessoas, cujas mortes não foram lamentadas pelo governador do estado, que se pautou pelo imperativo presente nas forças políticas de extrema direita e de direita no Brasil, de que "bandido bom é bandido morto".

Além disso, dentre os mortos, havia sinais irrefutáveis de execução, com mãos e pés atados, além de corpos com cabeças cortadas e despedaçados. A Procuradoria do Estado do Rio de Janeiro proibiu a presença da Defensoria Pública nas necropsias realizadas no Instituto Médico Legal, como se quisessem esconder provas de execução, especialmente porque se comprovaram a existência de cabeças cortadas e corpos despedaçados. O Supremo Tribunal Federal demandou as câmaras dos policiais, que não foram enviadas pela polícia estadual, assim como uma explicação sobre informações contraditórias sobre a operação policial enviadas pelo governo do estado do Rio de Janeiro.

Portanto, o que ocorreu de fato foi um massacre realizado pelo Estado do Rio de Janeiro, com evidentes características de prática de necropolítica, conceito enunciado pelo cientista político Achille Mbembe (2017), quando um Estado ou um grupo político dominante em um certo território decide quem pode e quem não pode estar vivo ou morto, como fizeram os nazistas no Holocausto judaico na Segunda Guerra Mundial nas práticas necropolíticas concentracionárias. Atualmente, o governo de extrema direita de Israel realiza práticas de necropoder e genocídio contra os palestinos na Faixa de Gaza e na ocupação israelense da Cisjordânia, ambas condenadas pela ONU e pela comunidade internacional.

Assim, tudo isso converge para o reconhecimento pelo Estado de quem tem o direito ao trabalho de luto (Butler, 2004) e aqueles a quem esse direito é recusado, como enunciou a filósofa Judith Butler em diversas obras.

Ao lado disso, Butler (2022) retoma essa questão crucial da contemporaneidade no ensaio sobre "Antígona", na qual o confronto de Antígona contra Creonte é colocado no centro da cena trágica. Antígona

quer enterrar o irmão morto, e o Estado, com Creonte, tenta impedir e penaliza Antígona por isso (Sófocles, 2018). Sabe-se que Hegel (2022), na "Fenomenologia do Espírito", interpretou a tragédia de Antígona de Sófocles como evidenciando a passagem da Grécia originária para a Grécia clássica, onde a ordem familiar passou a se confrontar com o Estado, no que concerne aos imperativos de vida e de morte.

Enfim, como destacamos no início deste texto, o governador do Rio de Janeiro lamentou a morte dos policiais nos confrontos, reconhecendo o direito deles ao trabalho de luto, mas não reconheceu os outros 117, pois estes não teriam direito ao trabalho de luto, numa ação necropolítica óbvia e evidente.

Referências

Butler, J. (2004). *Precarious life: The power of mourning and violence*. Verso Books.

Butler, J. (2022). *A reivindicação de Antígona: O parentesco entre a vida e a morte* (Jamile Dias Pinheiro, Trad.). Civilização Brasileira.

Hegel, G. W. F. (2022). *Filosofia do espírito*. Unesp.

Instituto Quaest (2025). *Relatório sobre a avaliação da operação policial no Rio de Janeiro*. Pesquisa Genial Investimentos, Quaest Pesquisa e Consultoria. https://quaest.com.br/wp-content/uploads/2025/11/GENIALQUAESTOPERACAO1OUT25.pdf

Mbembe, A. (2017). Necropolítica. In A. Mbembe, *Crítica da razão negra: xenofobia, racismo, público*. Fundação Casa de Rui Barbosa / Boitempo.

Sófocles (2018). *Antígona*. L&PM.

Joel Birman
joelbirman@uol.com.br

TESTEMUNHO

Uma cidade sem lei[1]

Wania Maria Coelho Ferreira Cidade[2]

Maravilhosa para quem? O meu coração chora por aqueles que nascem, crescem e morrem sem o direito à cidadania. A minha alma pranteia corpos-dejetos que tombam ainda que, antes, tenham levantado os braços, expressando o ato de se entregar. O peito nu exibe que não havia armas. Bandidos? E se fossem? É esta a política de segurança? Não há lei nesta terra dividida, na qual somente uma parcela da sociedade tem direito à vida e à dignidade humana.

Mais de 120 mortes em um só dia, nos noticiários falam em 132 corpos, são jovens que nunca receberam o cuidado do Estado, mas que desde cedo conheceram as forças repressivas, o desrespeito, a invasão e o extermínio.

Corpos decapitados, esquartejados…

Se a violência e o ódio dirigidos à população retornassem com a mesma intensidade, o mundo não suportaria. Veríamos um retorno devastador daquilo que, por séculos, foi depositado sobre eles: a violência, o desprezo, a desumanização.

O extermínio que se deu ontem (dia 28 de outubro de 2025), e que se repete sob tantas formas silenciosas, não é um fato isolado, ele tem raízes na fundação deste Estado-nação.

1 Publicado em *Observatório Psicanalítico*, 623/2025. Recuperado de https://febrapsi.org/publicacoes/observatorio/observatorio-psicanalitico-op-623-2025/

2 Psicanalista, membro efetivo com funções específicas do Instituto de Formação Psicanalítica da Sociedade Brasileira de Psicanálise do Rio de Janeiro (SBPRJ); ex-presidente da SBPRJ, na qual criou e coordena, desde 2021, a Comissão de Estudos Críticos sobre Relações Raciais, Descolonização do Pensamento e Racismo. Participou da equipe que redigiu e aprovou o Programa Social-Racial de Acesso à Formação Psicanalítica dirigido a pessoas negras, indígenas e refugiadas. Foi diretora de Comunidade e Cultura da Federação Brasileira de Psicanálise (FEBRAPSI, 2020-2022), onde criou a Comissão de Psicanálise, Racismo e Práticas Antirracistas para promover ações de inclusão de caráter antirracista nas sociedades brasileiras de psicanálise. Foi presidente da Federación Psicoanalítica Latinoamericana (FEPAL, bienio 2022-2024). É membro do coletivo Psicanalistas Unidos pela Democracia (PUD). É membro do Conselho Editorial da revista *Trieb*; foi membro da comissão executiva e do corpo editorial da revista Calibán da FEPAL (2013-2024). É membro do Psychoanalytic Assistance in Crises and Emergencies da International Psychoanalytic Association (PACE-IPA) desde 2022.

Paga-se um preço alto quando a solução dos problemas é o assassinato sumário – a pena de morte.

Paga-se com a dor e o luto dos moradores do Complexo do Alemão e da Penha, assim como das gerações que virão. Isso fica marcado, adoecendo e traumatizando os indivíduos e o coletivo, forjando um luto impossível de elaborar, um trauma que retorna como sintoma social, como repetição.

Os psicanalistas têm o compromisso ético de se manifestar ante o acontecido. Não podemos silenciar, outra vez, perante tamanho descaso com os nossos semelhantes. Precisamos nos pronunciar, repudiar veementemente a barbárie.

LUTO!

Wania Maria Coelho Ferreira Cidade
waniacidade@gmail.com

Outras palavras

OUTRAS PALAVRAS

Chá revelação

André Luiz Alexandre do Vale[1]

Resumo: Este trabalho tem como objetivo colocar em discussão uma das normas da formação de candidatos a analistas expressa no Código de Procedimentos da IPA e reiterada pelo Regimento interno do Instituto da SBPRJ (cf. redação da AGO 09/12/2024): a exigência de que o candidato conduza dois casos supervisionados de pacientes adultos de sexo diferente, um homem e uma mulher. Historicamente, esta exigência tornou-se recomendação oficial nas diretrizes da IPA na déc. 1960, sob influência da padronização dos Training Committees. A ideia era garantir que o candidato tivesse experiência clínica com diferentes identificações e transferências de gênero, mas não parece ter havido nenhum debate ou questionamento a respeito de quais foram os critérios para esta norma. A proposta é colocar esta exigência em debate, permitindo incluir a questão de gênero na formação.
Palavras-chave: formação psicanalítica; gênero; transferência; psicossexualidade.

Preâmbulo

Este trabalho foi originalmente pensado para uma apresentação oral no Simpósio do Instituto, realizado em 13 e 14 de novembro de 2025, cujo tema era "Romance institucional: nossa instituição e seus romances". Acompanhando a inspiração sugerida pelos organizadores no texto freudiano de 1909 sobre o romance familiar dos neuróticos, pensei em como uma das fantasias mais significativas relacionadas à constituição familiar é a expectativa em relação ao sexo do bebê que chega.

Os entrecruzamentos dos temas sexo, gênero, psicossexualidade me interessam particularmente. Tensionando este campo teórico-clínico

1 Psicólogo. Doutor em Teoria Psicanalítica pela UFRJ (2018), com Doutorado Sanduíche na Universidade Paris X (Nanterre, França). Autor de *Trauma, domínio e passividade nos atos de violência sexual* (Appris, 2019). Professor do curso de Psicologia da Universidade Estácio de Sá desde 2020. Analista em formação (2018-atual) na Sociedade Brasileira de Psicanálise do Rio de Janeiro (SBPRJ).

com uma questão presente nas formações psicanalíticas da IPA - e, consequentemente, na nossa - construí meu texto como uma primeira tentativa de desnaturalizar certos entendimentos, colocando-os em debate.

Trouxe perguntas que, mais do que exigirem respostas diretas e simplificadoras, são provocações que convidam a pensar a respeito de como concebemos o gênero e a sexualidade em nossas práticas psicanalíticas cotidianas.

Após a apresentação no Simpósio, recebi com muita satisfação o convite dos editores da *Trieb* para publicar o texto a seguir, bem como alguns comentários reconhecendo a importância da discussão do tema e certa surpresa a respeito de como alguns nunca haviam se questionado sobre estes pontos - tamanha é a naturalização de um tema tão entranhado em nós.

O tema da *Trieb* vem bem a calhar neste contexto, já que colapso não é só desmoronamento, mas aponta para a possiblidade de (re)construção e (re)integração nas tramas simbólicas daquilo que não pôde ser pensado.

Chá revelação

> "[...] este mundo já o aprisionou. Quando você nasceu, te colocaram em uma caixinha e pregaram um rótulo nela. Para que eles pudessem manter as coisas organizadas e não precisassem pensar no que havia dentro." (Koenig, 2020, s.p.)

Desde há alguns anos, se popularizou nas redes sociais um tipo de festa muito específico, cujo propósito era revelar o gênero do bebê que estava para nascer. Registra-se que tal prática, as "*gender reveal parties*", conhecidas aqui como "chá revelação", se iniciaram no fim dos anos 2000 nos EUA e se difundiram na década seguinte, tornando-se bastante comuns em vários países, com vídeos e posts virais da festa de revelação de gênero.

O foco da festa é revelar se o bebê é menino ou menina para a família e os amigos ou até para os próprios pais, de forma surpresa e extravagante, geralmente através do uso das cores rosa e azul. As reações dos que participam são amplamente compartilhadas via Instagram, Facebook, TikTok etc., seja pela comemoração de vir um bebê do gênero desejado, seja pela decepção da alternativa. Há vídeos engraçados e outros muito constrangedores que viralizam da mesma forma.

Não precisa ir muito longe para se dar conta do quanto o espetáculo envolvido nesta revelação reforça o binarismo de gênero, uma vez que só se consideram como opções possíveis ser menino ou menina, bem

como os estereótipos de gênero associados às cores rosa e azul, que vêm carregadas de desejos e expectativas que falam muito mais dos pais do que das próprias crianças ainda nem nascidas. E o que isso tem a ver com a psicanálise?

As teorias de gênero se originam no campo das ciências sociais, campo de conhecimento distinto do nosso. No entanto, temos percebido uma sensibilidade crescente em torno do interesse a respeito do tema pelos psicanalistas. Há um aumento da presença clara de ensaios que falam de gênero, identidade de gênero, feminismo, teoria de gênero, no campo psicanalítico. Isso mostra que as autoras, autores e instituições estão inquietos com as diferenças de gênero que aparecem na cultura e, sobretudo, na produção da subjetividade e nas demandas clínico-políticas contemporâneas. Como então podemos pensar a questão do gênero em psicanálise?

Há inúmeros caminhos de se fazer isso, cada um com seus percalços particulares, mas escolhi ir por um que me chama a atenção na nossa formação e que recentemente tem me provocado algumas reflexões. O que eu vou propor pra gente é um início de conversa, sem a menor pretensão de aprofundar qualquer coisa, muito menos de esgotar um assunto tão complexo. Tendo isso em vista, vamos lá.

O Instituto de nossa Sociedade utiliza o modelo Eitingon para a formação em psicanálise. Este modelo surgiu no Instituto de Psicanálise de Berlim, fundado em 1920 por Max Eitingon, Karl Abraham e Sigmund Freud. Ele se tornou o modelo padrão da IPA algo em torno de 1925 e 1930, para a formação em psicanálise, caracterizando-se pelos três pilares que tão bem conhecemos: a análise pessoal do candidato, o estudo teórico-técnico em seminários específicos e o atendimento de casos clínicos supervisionados.

Desde os primeiros anos, havia a exigência de dois casos supervisionados, conduzidos por um analista em formação sob supervisão de um analista didata. A diversidade dos casos – em termos de estrutura psíquica, idade e gênero – passou a ser recomendada como critério formativo nas décadas seguintes, especialmente a partir de 1950, quando a IPA começou a padronizar internacionalmente os critérios de formação.

A exigência de que o candidato conduza dois casos de pacientes de sexos diferentes – um homem e uma mulher – não faz parte do modelo original de 1920, mas foi institucionalizada gradualmente, tornando-se recomendação oficial nas diretrizes da IPA na década de 1960, sob influência da padronização dos Training Committees.

No site da IPA, na página sobre os três modelos de formação, aparece a disposição: "*At least two cases (some Institutes require three cases), both*

male and female, are required". Em algumas sociedades filiadas à IPA, como a Sociedade Psicanalítica de Paris, a de Londres e a Brasileira, isso se tornou norma obrigatória nos anos 1970-1980, com pequenas variações locais.

Segundo o Regimento interno do Instituto da SBPRJ, conforme redação aprovada em AGO de 09/12/2024, temos a seguinte disposição: "Art. 39º- As Supervisões Oficiais consistirão, no mínimo, de duas supervisões de análise de pacientes adultos, de sexo diferente", em conformidade com o disposto na IPA.

De início, um manancial de perguntas começou a brotar de mim, com respostas pela metade, incompletas e insatisfatórias: Por que o critério priorizado para se atender um caso oficial é o de "sexo diferente"? Por que precisamos atender um homem e uma mulher? Por que não um cisgênero e um trans? Por que não um jovem adulto e um adulto mais velho? Por que não um branco e um preto? Por que não um rico e um pobre? Por que não um gordo e um magro? Por que não um sudestino e um nordestino? Por que não um psicótico e um neurótico? Por que não qualquer outra "binariedade"? Quais são os critérios de seleção dos casos oficiais? A que servem as regras da formação?

Não fica exatamente claro o porquê de a especificação da diferença de sexos ser o critério de seleção dos pacientes oficiais, pelo menos não pra mim. O que consegui encontrar, em termos de justificativa, foi a ideia de garantir que o candidato tivesse experiência clínica com diferentes identificações e transferências de gênero.

Daí uma série de outras perguntas começou a brotar: O que seriam transferências de gênero? Haveria uma transferência específica que se desenvolve entre uma analisanda e uma analista mulheres? E entre um analisando e analista homens? E entre uma analisanda mulher e um analista homem? E entre um analisando homem e uma analista mulher? E entre um analista cis e um analisando trans? Ou um analisando agênero? Ou um analista agênero? O inconsciente tem gênero? O inconsciente tem cor? O inconsciente tem classe social? O inconsciente tem idade? As fantasias têm gênero? As resistências têm gênero? Há uma problemática psíquica comum aos homens? Há uma problemática psíquica comum às mulheres? É possível definir o que é o homem? É possível definir o que é a mulher? Se eu sou um objeto para as projeções inconscientes do analisando, o meu corpo importa? Seria a função materna algo desempenhado por mulheres? Seria a função paterna algo desempenhado por homens? Quando falamos de falo, falamos de pênis? Quando falamos de castração, falamos de vagina? Só posso ser mãe se eu gestar e parir? Só posso ser pai se eu fecundar e… sumir?

Prenhe dessas questões, fui pesquisar o que se tem dito por aí sobre essa relação tão complexa entre gênero e psicanálise, mais especificamente, entre gênero e transferência. Compartilho um pouco do que eu fui encontrando e como consegui costurar meia dúzia de retalhos.

Num artigo de 1996, uma analista junguiana chamada Joy Schaverien disse assim:

> Analistas de todas as escolas observaram que alguns pacientes escolhem conscientemente seu analista com base no gênero. Isso pode ser entendido como uma transferência para o gênero do analista que começa antes do primeiro encontro pessoal. Nesse caso, seria razoável supor que o gênero seja significativo. Às vezes, o encaminhamento é feito por um colega que pode perguntar se o possível paciente prefere ser atendido por um homem ou uma mulher e, enquanto alguns não têm uma opinião formada sobre isso, outros expressam uma forte preferência. Mesmo nos casos em que o paciente não reflete previamente sobre o gênero do analista, proponho que seja um fator que pode, em maior ou menor grau, influenciar o processo e até mesmo, às vezes, o resultado da terapia. (p. 262)

Este trecho me fez pensar na minha clínica, que é em sua maioria composta de homens. Cerca de 70% dos pacientes que eu atendo são homens. Muitos que me procuraram por eu também ser homem. Alguns verbalizam como se sentem mais à vontade para falar sobre questões afetivas, sexuais, de relacionamento, que não conseguiriam falar com uma mulher. Parece que o "suposto saber" aqui se manifesta numa busca pelo igual, por aquele que vai me ouvir porque supostamente conhece minha condição, porque supostamente sabe do que eu estou falando.

> "Com ela [a antiga analista], eu me sentia como um menininho indo pra escola. Ela tinha uma postura pedagógica, me dizendo o que era o certo e o errado. Quando eu tinha meus rompantes, de enfiar o dedo na cara das pessoas – porque eu enfiava mesmo! Isso eu aprendi com a minha mãe –, ela vinha me dizer que eu tinha feito errado, que eu tinha pisado na bola. Ela parecia minha mãe. Tô completando 30 anos de divã, André.

> Com você, nesses quatro anos, eu já andei mais do que nos outros que eu fiquei com ela. Você não me diz o que é certo e o que é errado."

> "Eu vim te procurar porque não tinha a menor condição de falar de pau e boceta com a psicóloga que me atendia. Eu não me sentia confortável de falar sobre coisas de homem com ela, ela me olhava de um jeito que eu sabia que tava me julgando por eu falar que só queria comer, gozar e ir embora depois de encontrar uma menina qualquer por aí. Aí pedi indicação de um psicólogo homem pro C. e ele me indicou você."

> "Cara, tá muito difícil voltar a trabalhar e deixar o F. [filho recém-nascido] com a G. [esposa]. Ela não tem o menor jeito com ele, fica toda ansiosa, aí o moleque não dorme. Quando eu pego ele no colo, ando com ele um pouquinho, balançando desse jeito, que ele dorme em dois minutos. Eu não sei como é que vai ser. To pensando em pedir uma licença pra poder ficar mais em casa. Você tem filho? Você deve saber como é."

O corpo real do analista – aí incluídos seu gênero, sua cor de pele, seu tom de voz, a direção do seu olhar, seus bocejos e trejeitos, até o perfume que utiliza – desperta múltiplas fantasias transferenciais nos pacientes, uma vez que este corpo funciona como uma superfície de projeções de desejo, rivalidade, idealização e tanto mais. E quando se trata do corpo do analisando? Quais fantasias são despertadas em nós?

No início do ano recebi uma mulher que queria fazer análise comigo. No primeiro dia em que nos conhecemos, ela chegou com um short curto de pernas largas de um tecido leve e fino, parecia linho, de modo que, ao se sentar, de pernas abertas, sua calcinha amarela ficava visível. Em determinado momento, me peguei incomodado com aquilo que parecia ser mais do que um convite sedutor a olhar, um convite à intimidade; mais parecia algo violento, que me capturava sem eu querer ver. Eu não tinha interesse pessoal algum em olhar para sua área genital, mas havia algo em sua postura um tanto quanto desleixada, jogada no sofá, de pernas abertas, que se impunha.

Diz-se que os homens se encaixam num espectro masculino associado à contenção emocional, à autossuficiência, a um impulso para penetrar e dominar os outros, à supervalorização narcísica do pênis e

do poder, e a uma defesa contra o feminino, tipicamente equiparado à dependência, ao desamparo, à vulnerabilidade emocional, à interioridade e à conectividade. Essa visão, que acaba por ser essencializadora, homogeneíza as experiências de gênero, reforçando a binariedade que marca parte de nossa cultura, ao mesmo tempo que normaliza uma cis e heteronormatividade. Normalização que algumas leituras psicanalíticas também ajudam a construir.

Num artigo que faz considerações sobre o campo de tensões entre a psicanálise e o feminismo, Carvalho e Silva (2021) diz assim:

> Dizer que a mulher é um enigma indecifrável, que a função paterna é a função civilizatória que interdita o incesto e produz um corte necessário na dupla simbiótica mãe-bebê, que o supereu das mulheres é mais frágil, ou que as mulheres com explícitas manifestações de força, ousadia, coragem, posicionamento e sucesso ou as mulheres que escolhem não ser mães e que se dedicam muito ao trabalho são masculinas ou fálicas, e mais, que o feminismo é uma manifestação defensiva da inveja do pênis – são alguns entre tantos dizeres que foram se naturalizando na cultura, também a partir da psicanálise. (p. 55-6)

Num comentário sobre o caso Dora, recém-publicado na RBP pela nossa colega Liana Bastos (2025), lê-se o seguinte:

> O pensamento patriarcal é insidioso e abrangente, condensando e deslocando inúmeras questões ligadas ao gênero. Como o racismo estrutural, ele permeia nossas concepções de mundo e é "naturalizado", deixando de nos causar espanto e assim escapando ao pensamento crítico. O ponto central reside nas relações político-sociais de poder nas suas variadas manifestações. Em todas as sociedades hierarquizadas, os mais poderosos submetem os mais vulneráveis. Da geopolítica aos microcosmos familiares, essa dinâmica se reproduz. (p. 209)

Em ensaio de 2022 no Observatório Psicanalítico, nossa também colega Manola Vidal nos fala sobre a publicação do livro "O eu soberano: ensaios sobre as derivas identitárias" pela Elizabeth Roudinesco. Nele, Roudinesco destila uma crítica ferrenha ao que chama de

> políticas identitárias [– dentre elas, a concepção das transidentidades, a descriminalização e despsiquiatrização da homossexualidade e as lutas emancipatórias feministas e antirracistas] como premissas de um projeto fundamentado na abolição da diferença anatômica e biológica dos sexos, isto é, da abolição não só da dicotomia natureza e cultura, mas de todo o projeto iluminista do qual aproxima Freud. Convoca, no quadro do Estado de Direito, que ao projeto de coerção identitária seja imposto um limite severo. (s.p.)

Retomando a questão colocada pela Liana na RBP: "O que é tão ameaçador quando as sexualidades escapam do binarismo sexual?" (Bastos, 2025, p. 208)

Há que se compreender que a psicanálise se propõe a ser trabalhada constantemente a partir das questões clínico-políticas de seu tempo. Não se pode esquecer que há uma questão política envolvida na concepção das teorias de gênero.

Semana passada (05/11/2025) tivemos a aprovação, em regime de urgência, pela Câmara dos Deputados, de um Projeto de Decreto Legislativo – PDL 3/2025, que suspende as diretrizes da Resolução 258/2024 do Conselho Nacional dos Direitos da Criança e do Adolescente (Conanda) para o aborto legal de crianças e adolescentes, como mais uma tentativa de restrição dos direitos sexuais e reprodutivos das mulheres de nosso país. O texto segue agora para análise do Senado Federal.

Nos últimos anos, projetos vinculados ao Programa Escola sem Partido falam de "ideologia de gênero" como uma ideologia antifamília, ditadura gay numa tentativa de transformar os jovens, levando a ideias estapafúrdias como a mamadeira de piroca ou o kit-gay que seria distribuído nas escolas. Essa visão deturpada serve de propaganda desta extrema direita reacionária que estremece quando se questiona a binariedade de gênero e se defende ao construir a "imagem de uma ameaça transidentitária, epidêmica, a partir da utilização da transfobia como uma arma de pânico moral" (Vidal, 2022, s.p.).

Ao denunciar a moral repressora do séc. XIX e desconstruir uma série de preceitos consolidados em relação à sexualidade – com a importância das fantasias em relação à factualidade; com a postulação de um inconsciente que desconhece valores morais e cujos impulsos e desejos são alheios às barreiras para sua satisfação; com o entendimento da pulsão sexual como contingente, anárquica, plural e parcial;

com a definição de uma sexualidade infantil perversamente polimorfa – o discurso freudiano promove uma subversão, evidenciando que é a singularidade de uma história – em suas fixações e regressões, transgressões e limites –, e não uma suposta natureza biológica, que a conforma (Vale & Cardoso, 2021).

Gozlan (2023) propõe que o analista deve sustentar o enigma do gênero: "O analista deve ser polimorfo em sua capacidade de jogar [...] e sustentar sua disposição de desmontar o gênero [...], sabendo que o reconstruir é sempre um processo incompleto" (s.p.).

Reitera-se a necessidade de se pensar o gênero a partir de seus paradoxos e impasses, evitando as certezas aprisionadoras. Gênero é sempre um devir, sempre um tornar-se. Questionar as categorias identitárias não significa dispensá-las. Questionar a binaridade do gênero é apontar que há algo na constituição do sujeito que é menos delimitado, mais enigmático e inacabado, revelando algo que resiste à coesão unificadora e nos inquieta, evidenciando a história de nossas identificações, que nunca podem ser totalmente conhecidas e sempre permanecerão incompletas.

"Como pensar a diferença anatômica, que, como bem coloca Preciado, figura mas não define a diferença sexual, como uma dessemelhança e não como uma desigualdade numa hierarquia binária de valoração?" (Carvalho e Silva, 2021, p. 60).

Quando defendemos o conceito de transferência masculina e transferência feminina estamos defendendo uma ideia – que tem os seus limites – de que o real do corpo do analista e do analisando fazem parte do campo transferencial e, enquanto tal, recebem projeções inconscientes de todos os tipos, ou estamos reforçando estereótipos de gênero que dizem que os meninos vestem azul e as meninas vestem rosa?

Quando se exige que atendamos um homem e uma mulher como casos oficiais, alegando que há uma diferença no manejo clínico, estamos apostando na singularidade de cada caso ou defendendo que há um manejo específico para homens e um para mulheres?

Se pautamos nossa prática numa ética que valoriza a singularidade do desejo que engendra a constituição subjetiva de cada um de nós, por que o critério de gênero – marcado pela binariedade – é o que pauta a exigência da nossa formação?

Não se trata de negar a diferença. Muito pelo contrário, trata-se de reafirmar a diferença em cada tratamento que iniciamos – e de apostar que a radicalidade da diferença é a singularidade.

Para início de conversa

No Café da Manhã, podcast da Folha de S. Paulo, tratou-se no episódio do dia 02 de dezembro de 2025 a questão "Por que tantos homens matam mulheres no Brasil?". Nos últimos dez dias, uma sequência de casos de feminicídio (ou tentativas), em diferentes regiões do país, reacendeu esta questão que está diretamente relacionada ao tema trabalhado aqui. No fim das contas, quando a diferença do outro é vista como um valor depreciativo, algumas vidas valem menos do que outras, o que enseja uma necropolítica (Mbembe, 2018) de contornos perversos.

Segundo o podcast, "Em 2024, o país bateu um recorde no número de feminicídios: segundo o Anuário Brasileiro de Segurança Pública, as 1.492 ocorrências representaram o maior número registrado desde o início da tipificação do crime, em 2015" (s.p.) – e isso sem entrar em outra questão correlata, que é o fato de o Brasil ser o país que mais mata pessoas trans e travestis do mundo pelo 16º ano consecutivo (Narcisa & Bonets, 2025).

As causas são complexas e exigem análise necessariamente interdisciplinar – o que a psicanálise tem a contribuir para a discussão? Como bem pontuou Fernanda Marinho nos comentários feitos no Simpósio: vida, morte e sexualidade são temas fundamentais da psicanálise.

Gender reveal party

Abstract: *This paper aims to discuss one of the norms for the training of candidates for analysts expressed in the IPA Code of Procedures and reiterated by the internal regulations of the SBPRJ Institute (cf. wording of the AGO 09/12/2024): the requirement that the candidate conduct two supervised cases of adult patients of different sexes, one male and one female. Historically, this requirement became an official recommendation in the IPA guidelines in the 1960s, under the influence of the standardization of the Training Committees. The idea was to ensure that the candidate had clinical experience with different gender identifications and transferences, but there seems to have been no debate or questioning regarding the criteria for this norm. The proposal is to put this requirement up for debate, allowing the inclusion of the gender issue in training.*
Keywords: *psychoanalytic training; gender; transference; psychosexuality.*

Fiesta de revelación de género

Resumen: *Este artículo pretende discutir una de las normas para la formación de candidatos a analistas, expresada en el Código de Procedimientos de la API y reiterada por el reglamento interno del Instituto SBPRJ (cf. redacción de la AGO 09/12/2024): el requisito de que el candidato realice dos casos supervisados con*

pacientes adultos de diferente sexo, uno masculino y otro femenino. Históricamente, este requisito se convirtió en una recomendación oficial en las directrices de la API en la década de 1960, bajo la influencia de la estandarización de los Comités de Formación. La idea era asegurar que el candidato tuviera experiencia clínica con diferentes identificaciones de género y transferencias, pero no parece haber habido debate ni cuestionamiento sobre los criterios de esta norma. La propuesta es someter a debate este requisito, permitiendo la inclusión de la cuestión de género en la formación.
Palabras clave: *formación psicoanalítica; género; transferencia; psicosexualidad.*

Referências

Bastos, L. A. M. (2025). Comentário (Caso Dora). *Revista Brasileira de Psicanálise*, 59(1), 205-212. Recuperado de https://pepsic.bvsalud.org/pdf/rbp/v59n1/0486-641X-rbp-59-01-0205.pdf

Carvalho e Silva, M. C. A. (jun. 2021). Édipo e feminismo: tensões para serem sustentadas pela psicanálise. *Percurso*, 33(66), 53-64. Recuperado de https://percurso.openjournalsolutions.com.br/index.php/ojs/article/view/106

Café da Manhã. (2025, 02 dez.). *Por que tantos homens matam mulheres no Brasil* [Podcast em áudio]. Folha de S. Paulo. Recuperado de https://open.spotify.com/episode/7gQPKAGDHS735e2r2U-PR4Y?si=cUbQ9z0rTVWaCOpIF_NgIQ

Freud, S. (2015). O romance familiar dos neuróticos. In S. Freud, *Obras completas* (Vol. 8). Companhia das Letras. (Original publicado em 1909).

Gozlan, O. (2023). Gender in deep time: New metaphors for gender. *The International Journal of Psychoanalysis Open - Open Peer Review and Debate*, 9, 1-32.

Koenig, J. (2020). *The dictionary of obscure sorrows*. Recuperado de https://www.dictionaryofobscuresorrows.com/

Mbembe, A. (2018). *Necropolítica*. N-1 Edições.

Narcisa, T. & Bonets, V. (2025). Brasil é o país que mais mata pessoas trans e travestis, aponta dossiê. *CNN Brasil*, 27/01/2025. Recuperado de https://www.cnnbrasil.com.br/nacional/brasil-e-o-pais-que-mais-mata-pessoas-trans-e-travestis-aponta-dossie/

Schaverien, J. (1995). Desire and the female analyst. *Journal of Analytical Psychology*, 40(3), 375-392. https://doi.org/10.1111/j.1465-5922.1995.00375.x

Vale, A. L. A. & Cardoso, M. R. (dez. 2021). Pecado, crime e patologia: produções discursivas acerca da perversão. *Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental*, 24(4), 682-705. http://dx.doi.org/10.1590/1415-4714.2021v24n4p682.10

Vidal, M. (2022). Elizabeth Roudinesco e o (im)possível diálogo entre a psicanálise e os estudos de gênero. *Observatório Psicanalítico*, 338. Recuperado de https://febrapsi.org/publicacoes/observatorio/observatorio-psicanalitico-op-338-2022

André Luiz Alexandre do Vale
alavale88@gmail.com

Resenhas

RESENHAS

Devastação: drama cósmico

Samantha Nigri[1]

Livro: Devastação (José Castello, 2025)

Cada um desce do bonde como pode…

Essa expressão trovejou forte em minha cabeça ao terminar de ler *Devastação*, livro recém-lançado de José Castello.

Autor que sempre me atraiu por sua maneira de contar qualquer acontecimento ou história – desde os mais deliciosos até os mais dolorosos – com narrativas profundas que exigem fôlego, mas que não nos deixam afogar, a escritura de Castello sempre me evocou a sensação de ter na boca da alma um gosto do tipo azedinho doce. Qualquer semelhança com o peculiar chiclete da Adams que circulou em território nacional entre as décadas de 80 e 90 do século passado não é mera coincidência. Desde as suas crônicas no saudoso *Caderno Ideias* do Jornal do Brasil, de quem foi editor premiado, até o seu voo literário pleno entre as biografias e a ficção, ele me comove, pois tal como o inofensivo chiclete de gosto paradoxal, sua escrita (esta nada inofensiva) nos tumultua com o seu encontro entre sentimentos e sensações humanamente incongruentes e verdadeiras.

Só por aí já vale o convite à leitura deste livro.

Considero escrever a resenha de qualquer livro um texto-desafio: é preciso contar algo dele sem contar quase nada. É preciso subir no bonde, aproveitar a viagem, ser capaz de traçar seu trajeto, mas sem deixar pistas explícitas.

Os bondes no Rio de Janeiro marcam a história de um tempo da cidade purgatório[2], pois nasceram no século XIX com tração animal, evoluindo em 1892 para o sistema elétrico e atingiram seu auge na década de 60 do século passado. A expressão – "Cada um desce do

1 Psicanalista e membro associado da Sociedade Brasileira de Psicanálise do Rio de Janeiro.
2 Referência à música *Rio 40 graus*, de Fernanda Abreu, Fausto Fawcett e Laufer.

bonde como pode" – se não é totalmente de origem carioca, possui no gingar dessa cidade um bom quinhão em seu DNA. Descer do bonde é uma arte que se refere aos passageiros que arriscavam descer dos bondes abertos ainda em movimento, ousadia que gerava alguns muitos acidentes. O tempo passou e os bondes circulam atualmente somente na boêmia e atemporal Santa Tereza, mas os povos de São Sebastião do Rio de Janeiro continuam a descer dos trens, ônibus, motos, *bikes*, patinetes e afins de uma forma, no mínimo, audaz…

O sentido figurado dessa expressão traz a ideia de como cada um encontra uma forma muito sua de sair de situações de transição ou momentos difíceis, que nos tocam e mobilizam. É também expressão de como nos despedimos desse planeta, de como podemos morrer, seja de morte morrida, seja de rupturas da vida.

Mas afinal, por que cargas d'água os bondes me relampejaram?

De alguma forma, este livro que conta sobre um dia na vida de uma mulher idosa da nossa atualidade, cuja vida se restringiu ao seu quarto, entre a sua cama e uma cadeira de rodas, num apartamento em Copacabana em meio a uma forte tempestade, me fez lembrar, apesar das diferenças entre tempos e estações, a personagem do conto *Amor*, de Clarice Lispector (1999). Nele, Ana, uma mulher dona de casa da década de 1960, após ver um cego mascando chiclete no bonde, perde o rumo da rotina conhecida e salta no Jardim Botânico, iniciando ali uma viagem interna por sua natureza e entranhas.

Em *Devastação*, somos envolvidos logo nos primeiros instantes de leitura, pela narradora, dona Anita Vögler, personagem que vivencia uma perda de rumo vertiginosa e única, a partir de seu encontro com uma mulher no espelho de seu quarto.

Anita tem ao seu redor, no limitado ambiente que lhe cabe viver: sua cuidadora Marly; seu neto Artur, que vive trancado no quarto ao lado por livre e espontânea idade da era digital; seu filho Antônio; o dr. Ariostro, seu psiquiatra; sua vizinha, srta. Astrid; e uma tragédia que envolve o cachorro dela, chamado Ralph e… seus próprios pensamentos…

O leitor dessa resenha pode se indagar pelo porquê do meu entusiasmo com um livro que versa sobre uma personagem em franca desintegração das habilidades do viver. De fato, não podemos dizer que é uma leitura livre, leve e solta. Mas, talvez, se enveredarmos pelos caminhos que Freud nos apontou em "Escritores criativos e devaneios" (1908[1907]/1970), colocando de mãos dadas a literatura e o brincar das crianças como uma forma genial de processarmos nossas intensas pulsionalidades, possamos descrevê-la como um percurso livre e solto sobre as derradeiras façanhas de cada um de nós diante de nosso inexorável fim.

O adjetivo leve pode ser encontrado, de quando em vez, ao acompanharmos a desesperadora situação em que se encontra dona Anita e a sua capacidade de descrevê-la como quem se escuta intimamente, embora não seja escutada pelos que estão ao seu redor. Diante de uma mente e de um corpo que vão gradualmente se precarizando em suas frágeis instalações, a personagem, dona de uma forte ligação com a vida, apesar da revolta que as perdas do envelhecimento lhe trazem, se depara com a sua própria imagem no espelho de seu quarto e se deixa deslizar na imensidão de desassossegos que essa imagem refletida lhe acomete.

Numa espécie de estágio do espelho lacaniano (1949/1998) às inversas, no lugar de reconhecer em sua imagem uma unidade corporal, Anita Vögler estabelece uma distinção entre aquela mulher que está dentro do espelho e ela própria. Com o medo de quem sabe que está diante do estranho familiar freudiano (1919/2019), dona Anita olha a fera do desconhecido-conhecido com coragem e espirituosidade. Apesar de saber que os duplos são fenômenos dos filmes e novelas de terror, ela se lança a desbravar esse mistério.

> Só me resta tentar conversar com essa mulher que habita o espelho, essa estranha que me encara e que sou eu mesma. Eu mesma? Para ser franca, já não sei onde estou. Teriam me duplicado? Lá dentro sou eu e aqui fora sou eu também? Existem agora duas Anitas Vögler, e não mais uma? (p.60)

A partir desse encontro com essa outra mulher, a aventura da personagem se inicia em meio a uma forte tempestade que devasta a cidade, sacudindo ventos e água pelo apartamento e pelo clima interno, tanto de dona Anita, como de todos os outros personagens que com ela interagem. No meio disso tudo, um eclipse solar vem para amplificar o clima trágico e assustador que se anuncia. O leitor é convidado a obscurecer, junto com o ambiente e o olhar de Anita. Sentimos junto com ela o encobrimento da claridade em todas as dimensões possíveis. O encanto que se põe nessa leitura é que, até esse abismo de medos, que um eclipse do final da vida nos remete, é posto de forma bonita, de forma a termos esperança de que, mesmo no caos, é possível criar espasmos de compreensão, palavras contornadas.

"Escurece ainda mais. Já não era noite? Como pode uma segunda noite dentro da noite? [...] Mesmo com a chuva, a escuridão é estranha" (p. 68).

Neste clima de desfazimento das coisas, a relação de Anita com cada personagem que aparece na trama é um encanto à parte. A cuidadora, alvo de sua observação raivosa e doída nos mínimos detalhes de quem depende quase que totalmente dessa pessoa contratada pelo filho. O vidraceiro, que é chamado para inspecionar o enigma do espelho que aprisiona a verdadeira Anita Vögler e o medo que se instaura nele com o pedido de ajuda da personagem. O neto adolescente, aprisionado na tela do computador e sua forma de afeto com a avó tão longe de seu tempo. O psiquiatra, que teme a fala das entranhas de sua paciente e que se atrapalha ao não poder escutá-la, e por aí vai…

O que cada um reflete de si mesmo ao olhar para essa mulher idosa, espelho do que um dia poderemos vir a ser, quando a tormenta que despenca sobre todo ser humano que vive muito chegar, é de uma beleza extraordinária. Dessas belezas que doem na alma, mas que nos ajudam a pensar sobre aquilo que a psicanálise diz não termos representação.

Nesse galopante romance de um dia só, como a vida, que passa por um triz para quem já dobrou o cabo da boa esperança de quase um século, somos lembrados de forma cativante que viver muito, para muitos de nós, poderá significar aprender a desviver… E, isso sim, é devastador.

Mas se tem algo que os psicanalistas e os escritores sabem em comum é que os solavancos e os horrores da vida podem ser "empalavreados" e, assim, mesmo devastados, seguimos a nomear e a inventar o mundo, mesmo que nos reste apenas alguns pensamentos de autonomia e alguma ou nenhuma autonomia em nossos corpos.

> A partir de certa idade, o corpo só faz o que quer, o que não quer não faz. Resulta disso que, em vez de ter um corpo, nós o carregamos como se fosse um corpo alheio. Se o corpo já não nos pertence, a quem ele pertence? (p. 30)

Dona Anita, apesar de não ser escutada pelo ambiente ao seu redor, nos escuta. Até mesmo nas páginas finais há um forte convite ao pensar em diferentes direções. Mesmo que os finais de todos nós resultem no fim de todos. Mesmo que aquilo que pensamos ser progresso, possa significar retrocesso. É na beleza das palavras que encontramos sossego para o medo de nossas paralisias. Ler *Devastação* é um antídoto para a ilusão da vida perfeita, essa sim, um verdadeiro pesadelo.

A pasmaceira de uma vida sem graça é questionada pela personagem o tempo todo, sendo que ela própria não pode se locomover livremente. Quando insiste em chamar os pombos que assolam a sua área

de serviço de gralhas, tratando os primeiros como bichos sem graça, em contraponto às aves que possuem plumagem colorida, marcante e vívida, ela segue incomodando os que a rodeiam em sua persistência para que escutem a riqueza de seu mundo interno, uma realidade psíquica em movimento que ainda a habita e a qual ela precisa expressar.

Por ser uma ode às realidades psíquicas de todos nós, vale mais ainda ler essa história.

Ando com saudades da dona Anita, coisa que acontece quando terminamos de ler um livro cujo personagem encarna uma forte companhia em nosso silencioso viver. Só deixa saudades quem fica dentro da gente de verdade.

Ainda me sentindo um tanto órfã dessa personagem que mais parece uma verdadeira força da natureza, resolvi revisitar outra senhora, que hoje vive na casa dos noventa e poucos anos. Fui apresentada à poeta uruguaia Circe Maia quando caiu em minhas mãos um belíssimo livro que contém as suas poesias e também as suas conversas com a escritora e poeta argentina María Teresa Andruetto. O livro *La pesadora de perlas*[3], título que remete a uma de suas poesias inspirada num quadro do pintor holandês Vermeer, refletindo a escrita poética como aquela que é dotada da capacidade de pesar as palavras como se pesam as pérolas, ciente das delicadezas dos des-equílibrios da vida, me fez pensar um pouco mais na leitura de *Devastação*.

Se dona Anita Vögler me confessasse seu temor em relação àquela outra mulher presa dentro do espelho e suas descobertas sobre tal mistério, eu leria para ela um trecho dessa poesia, solta na conversa de Circe Maia com María Teresa Andruetto:

Las burbujas
y chispas
- consultadas –
dijeron
que querrían quedarse por más tiempo.
Lo mismo declararon
los más duros cristales
y metales más viejos:
no hubo dos opiniones
sobre este tema.
- Tiempo.
- Más tiempo.

3 "A pesadora de pérolas", em tradução livre.

> *- Um poco más de tiempo.*
> *(De superfícies.)* (Maia, 2023, p. 27)

Dedico essa resenha aos psicanalistas que, de tanto viver, provaram que fagulhas e bolhas seguem ininterruptas pelos ares de sua escuta. Que possam desviver com todo o amor plantado e com ele seguir seu som.

Referências

Freud, S. (1970). Escritores criativos e devaneios. In S. Freud, Edição standard das obras psicológicas completas de Sigmund Freud (Vol. XI, pp. 149-158). Imago. (Original escrito em 1907 e publicado em 1908).

Freud, S. (2019). O infamiliar (*Das Unheimliche*). Autêntica. (Original publicado em 1919).

Lacan, J. (1998). O estádio do espelho como formador da função do eu. In J. Lacan, *Escritos*. Jorge Zahar. (Original publicado em 1949).

Lispector, C. (1999). Amor. In C. Lispector, *Laços de família* (23ª. ed., pp. 11-20). Rocco.

Maia, C. (2023). *La pesadora de perlas: obra poética y conversaciones con María Teresa Andruetto*. Viento de Fondo, Gráfica del Sur.

Samantha Nigri
sanigri@uol.com.br

RESENHAS

Ficção e realidade em colapso

Susana Schild[1]

Filme: O agente secreto (Kleber Mendonça Filho, 2025)

Está lá um corpo estendido no chão. Em um posto de gasolina perdido em estrada, coberto por papelão, pés à mostra. Um fusca amarelo aproxima-se. O motorista desce, na faixa dos 40 anos, boa aparência, jeito comportado. É recebido pelo frentista, bermuda arrochada, camisa aberta, barrigão à mostra. O freguês, ar intrigado, pergunta sobre o morto. Em rápida troca de diálogos, o funcionário esclarece. Era do mal, quis assaltar o posto, merecia. Está lá desde domingo. Sim, chamou a polícia, mas, nessa época, ninguém aparece. A polícia não vem, mas o cheiro se alastra, atrai cachorros, moscas. "Sabe como é – o dono do posto viajou, estou sozinho", explica o encarregado. E engrena o lado prático da vida: "Vai encher o tanque?". Sim, até 100 cruzeiros. Serviço feito. Motorista, ar cada vez mais intrigado, não consegue desviar os olhos do morto. Passa um carro com pessoas fantasiadas.

Pouco depois, do nada, surge uma decadente viatura policial. Descem dois supostos guardiões da segurança pública, um deles com marca de sangue na farda. Mal olham para o defunto. O negócio é examinar o vivo. Documentos, mala, extintor de incêndio. Ao final da investigação, contrariado, o guarda é obrigado a admitir. "Tá tudo certo". E acrescenta: "É Carnaval, não rola um trocado?". Trocado não tem, apenas alguns cigarros. Fim do prólogo de oito minutos de *O agente secreto*, de Kleber Mendonça Filho (2025), que a esta altura pode ter faturado alguns Oscars. Só pela abertura, merece. Difícil conceber outra sequência com tal poder de síntese deste país tropical abençoado por Deus e bonito por natureza – não fossem a impunidade e a corrupção institucionalizadas. Um retrato simples e direto do colapso estrutural do país. Desde quase sempre – e em moto contínuo.

1 Crítica de cinema.

É provável que, ao ler esse texto, solicitado em novembro de 2025, o leitor já saiba se *O agente secreto* foi selecionado e, crucial, trouxe algumas estatuetas douradas para casa. Até então, angariava, no Festival de Cannes de 2025, os prêmios de melhor direção para Kleber Mendonça Filho e melhor ator para Wagner Moura, com desempenho soberbo de um dos maiores desafios para um ator: ser sóbrio, sincero, "normal" a maior parte do tempo. De qualquer forma, com ou sem Oscar, o sexto longa-metragem deste pernambucano/recifense raiz é, sem dúvida, um marco do cinema brasileiro – uma estrondosa explosão midiática –, equivalente em repercussão, discordâncias e polêmicas junto ao público e crítica de obras como *Cidade de Deus* (Fernando Meirelles/2002) e *Tropa de Elite* (José Padilha/2007, Wagner Moura como protagonista). Sim, tivemos em 2024 o louvável *Ainda estou aqui*, de Walter Salles, merecedor de todos os elogios e prêmios ao resgatar trajetória trágica da família de Rubens Paiva, torturado e morto e "desaparecido" pela ditadura militar em 1971.

O agente secreto se passa seis anos depois – "uma época cheia de pirraça" – alertam os letreiros iniciais. Em todos os aspectos, temos uma obra atordoante e devastadora, pela contundência dos entrelaçamentos entre pessoal e coletivo, excluídos e privilegiados, subalternos e chefões, segurança e insegurança nacionais. E, sobretudo, pela alta complexidade das relações sociais, políticas e econômicas em vigor no país, então governado por Ernesto Geisel. A ditadura militar, simbolizada pela fotografia de Ernesto Geisel em repartições variadas. Não há exibição de prisão, ação de militares ou tortura. Desnecessários. Os 150 minutos que se seguem à cena do Posto de Gasolina São Luiz darão conta de estampar nos olhos do espectador um desmoronamento tristemente exemplar do respeito a regras mínimas de respeito e civilidade. Importante: apesar da "ação" se concentrar em Recife – misturando frevo nas ruas e perseguição *a la* Tarantino – o que se passa é um retrato do Brasil que, de forma feroz, mostra sua cara. Polêmica, contraditória, desigual, injusta. Um país em colapso – com hiatos aqui e ali para solidariedade e afetos.

Não são poucos os motivos para aplaudir o talento, a coragem e a ousadia do realizador. Para falar de uma cidade símbolo da desestrutura nacional, criou um roteiro igualmente "desestruturado". Ou seja: sem linearidade, continuidade, com idas e vindas no tempo (montagem errática, excepcional), trilha sonora radicalmente diversificada (de frevo a Ennio Morricone) e elenco exemplar em rigorosa reconstituição de época. Temos uma fotografia esplêndida – a cargo de uma russa! (Evgenia Alexandrova) –, não pelo virtuosismo, estilismos ou firulas estéticas, mas pelo realismo e vigor.

Com habilidade rara, o roteiro embaralha dramas individuais e familiares, domésticos e sociais, e o que mais se puder imaginar, sem esquecer generosas doses de metalinguagem e terror. Mas afinal, qual o gênero do filme? (pergunta antiga, talvez até preconceituosa). Como diriam os recifenses, "tem de um tudo": drama (político e familiar), suspense, terror, violência, humor, *thriller* com tons fantásticos – e o que mais se puder imaginar. Para piorar (ou melhorar), nem tudo é explicado tim-tim por tim-tim – e nem é necessário. Talvez uma das características de colapsos seja justamente a dificuldade de explicar exatamente o quê, como e porquê circunstâncias trágicas aconteceram – lá atrás, nos idos de 1977, e continuam respingando em 2025, para os que não esqueceram. Sim, a falta de memória faz parte integrante da súmula do colapso.

Mas, afinal, qual a história desse filme? Tem? Uma só, não. Várias. Entrelaçadas, embaralhadas, difíceis de aceitar e de entender. Mas existem. E são dilacerantes. O Brasil não é para principiantes, alertou Tom Jobim. Como fio condutor, temos Marcelo, motorista do fusca amarelo. Não se sabe bem de onde vem, mas seu destino inicial é uma pensão de refugiados, "dirigida" por Dona Sebastiana (a senhorinha Tânia Maria, fenomenal), miúda, mas arretada, um feixe de força, resistência e humor que recebe Marcelo com um dengo de derreter rapadura. O espaço acolhe uma síntese de agrupados por questões políticas, sociais, sexuais e inclui até um casal de angolanos. Todos juntos, misturados, cada um com seus mistérios, a maioria com codinomes. Amostra de colapso de identidades. Como um gato com duas caras.

Sabe-se pouco do passado de Marcelo – viúvo, vem não se sabe de onde, para resgatar Fernando, filho de oito, nove anos, que vive com os pais da mãe, que teria morrido de pneumonia, segundo o menino. Objetivo de Marcelo: reatar os vínculos com o filho, encontrar a certidão de nascimento de sua mãe, e fugir com o filho para o exterior. Entre idas e vindas no tempo e na montagem, sabe-se um pouco mais sobre Marcelo: no passado, foi professor de tecnologia de faculdade pública de Recife, época em que usava barba e cabelos compridos, evidências explícitas de sua filiação de "esquerda". Por descaminhos que unem o público e o privado, um megaempresário quer se apropriar de patente da pesquisa acadêmica. Marcelo lidera a rejeição, ao lado de colegas da faculdade e da falecida esposa. Injuriado, e sempre acompanhado do filho, o poderoso chefão, relacionado à Eletrobrás e a figurões de Brasília, não aceita o "desaforo". Qual a ação/reação do vilão? Contratar dois capangas (pai e filho), parceiros conhecidos, acostumados a desaguar desafetos em rios ou oceano. A dupla, por sua vez, terceiriza a missão

para um medonho carregador de cana de açúcar, matador certeiro nas horas vagas. Nessa cadeia de horror, impunidade, privilégios providos pelo poder público, pode-se diagnosticar, sem muito esforço, o colapso de uma estrutura social.

O que seria suficiente para construir uma trama arrepiante está longe de esgotar seus descaminhos. Enquanto a roda gira, o carnaval ganha as ruas, Marcelo (cujo nome verdadeiro é Armando) convive um pouco com o filho Fernando e passa a trabalhar em repartição pública voltada à identificação, obcecado pela certidão de nascimento materna). De repente, a repartição é transformada em delegacia para encenar o depoimento de uma granfina. A empregada foi fazer compras, deixou o filho com a patroa, que se distraiu, a criança subiu para o terraço, caiu e morreu. De quem é a culpa? Da mãe que estava trabalhando, obviamente. "Criança é terrível", sentenciou o delegado. E dá seu veredicto ao ver o confronto entre patroa e empregada: "Coitada" (da madame, é claro). Neste caso infame, Kleber se apropriou de fato ocorrido em 2020, no Recife… mas poderia ser em qualquer recanto do país. Na vasta lista de "colapsos", os mais graves ocorrem, certamente, quando aqueles em que os responsáveis são aliados da elite "privilegiada", todos acima do bem e do mal. Esse delegado, por sua vez pai de dois filhos, é mais um "exemplo" da impunidade (a começar pela própria) do cenário nacional.

Importante ressaltar: a função paterna sofre fortes abalos em *O agente secreto*. Afinal, o exemplo vem de cima – em casa ou em altos escalões. Exemplo claro que o colapso das vigas mestras que mantêm uma sociedade minimamente protegida não raro vem justamente de forças que deveriam protegê-la. No outro extremo, pais e mães que amam e querem proteger a prole – mas são impedidos pelas circunstâncias ou ausência de leis.

Cabe ao delegado oferecer outras demonstrações do cargo. Digamos que teria mandado capangas sumir com o corpo de mais um desafeto atirando-o ao mar, apesar do aviso: "Cuidado com os tubarões". E seria desse desafeto, justamente, a perna encontrada no ventre do temido animal. Em tempos de Carnaval e de alta instabilidade político-social, nada mais útil que um objeto estranho para catalizar medos, angústias, responsabilidades. Não deu outra. Logo a "perna cabeluda", como se tornou conhecida, passou a ser figurinha fácil em Recife, principalmente para perseguir saliências em praça pública (histórico confirmado em vários registros jornalísticos). Um real em colapso com toda a culpa da violência jogada na batata de uma perna encontrada na barriga de um tubarão? Como diriam os gringos de priscas eras: só no Brasil.

Tem mais: como se a realidade político-social-carnavalesca não bastasse, no Recife de 1977, a "ficção" entra em cena para atrapalhar (ou ajudar?). Obcecado por cinema desde criancinha, como sempre revelou, sobretudo no documentário em primeira pessoa *Retratos fantasmas* (2023), Kleber Mendonça colocou o sogro de Marcelo, avô de Fernando, como projecionista do célebre cinema São Luiz, cenário dos anos de formação do diretor. Entre passagens rápidas de um filme e outro, rápido *take* de Jean Paul Belmondo em filme policial de Jean-Pierre Melville, no qual desempenhava papel de agente secreto. Pronto. Explicado o título misterioso. Explicada também a obsessão por *Tubarão*, em cartaz na época. Só que nas circunstâncias, o público poderia sentir susto de "brincadeira" com o filme de Spielberg, mas morrer de medo da perna cabeluda "de verdade".

Enquanto isso… Marcelo – na verdade, Armando – descobre estar marcado para morrer. A perseguição final é de fazer inveja a Tarantino. Absolutamente fenomenal e eletrizante (o matador da vez é mais assustador que um tubarão!). Só que não se sabe o que aconteceu. Enquanto isso, já no século XXI, uma historiadora se detém na transcrição de fitas de Marcelo em gravação concedida a uma defensora de direitos humanos. E fica fascinada.

Corte para o presente. A jovem historiadora adentra um centro de hematologia no Recife. Depois de doar sangue, é atendida por um jovem médico – Fernando – a cara do pai. Marcelo ou Armando. Esta sequência, tão poderosa como a do posto de gasolina, revela em poucos minutos que o rapaz, certamente empenhado na profissão, pouco sabe sobre o pai, o país, a ditadura. Sim, o pai fora morto. Nada se sabe sobre a morte – apenas a foto de um jornal, parte da pesquisa da historiadora – mais um corpo estendido no chão – desta vez no asfalto. A constar: naquele exato local funcionava um cinema. Passado e presente ligados por vasos comunicantes. Da forma mais direta – e fulminante – *O agente secreto* aponta o colapso da memória – expediente seguro de repetir os erros do passado.

Em 1977, o delegado contabilizava com indiferença a morte de 91 carnavalescos. E profetizava: esse número vai aumentar. Em outubro de 2025,122 foram mortas em ação policial na região da Penha, Rio de Janeiro.

Com sua explícita função de embaralhar, confundir, desmoronar certezas e pilares da "narrativa" convencional, *O agente secreto* desempenha papel essencial: fazer o espectador (pelo menos os propensos) a pensar sobre o que se vive, o que se viveu. E refletir sobre violência, insegurança, impunidade, defesa de privilégios, corrupção em todos

os níveis – e suas consequências sobre indivíduos, famílias de amplos e diversificados setores que compõem uma sociedade. Pelos seus emaranhados, muitos espectadores se sentem compelidos a assistir ao filme mais de uma vez. Faz sentido. Classificado como um *thriller* com toques fantásticos, temos também filme didático em seus descaminhos. Sobretudo em tempos tão incertos, de opções políticas radicais, polarizações por tudo e por nada, com ameaças de extrema direita e controle de algoritmos. Véspera de um mundo em colapso? Ou o colapso já chegou?

Susana Schild
susana.schild@gmail.com

Memória

MEMÓRIA

Envelhecer, envelheSendo[1]

Celmy de Alencar Araripe Quilelli Corrêa[2]

–Se fosses meu bobo, tio, mandaria dar-te uma surra,
porque ficaste velho antes do tempo.
–Como pode ser isso?
-Só deverias envelhecer depois que criasses juízo!
(Shakespeare, *Rei Lear*, 1606/1988, p. 647)

A sabedoria é o que se espera da velhice, mas nem sempre se consegue na velhice. E o entrelaçamento da velhice e da loucura tem sido exposto e desenvolvido pelos tempos afora, por grandes escritores que marcaram personagens como Lear, D. Quixote, dentre outros. Espera-se com frequência que, aos velhos, caiba a voz da experiência, da tolerância e do saber, mas nos toca pungentemente o trágico da desrazão associada ao idoso. Perguntei-me se esta idealização do velho poderia estar associada a uma tentativa de idealização de um estado em que o declínio evidente pode aproximar-nos da angústia de morte.

Também Morin (1998), revendo a questão da sabedoria e sua relação com o amor e a poesia, argumenta que o que se espera do velho em relação ao saber tem muito a ver com nossa tradição iluminista, em que o princípio da razão racionalizada é privilegiado. Definimo-nos como *homo sapiens*. Para ele, a voz da sabedoria pode e deve vir da associação com o *homo demens*, aquele que está mais próximo do irracional, da *folie*. Seria esta a problemática desenhada por Cervantes quando pincela o jovem (?) Sancho como pragmático, realista, preso ao senso comum, e o cinquentenário Quixote como poético e delirante?

Como pudemos aprender nos trabalhos de Eliane Cotrim Levcovitz (1999), Cristina Amendoeira et al. (1999), e Annette Leibing (1999), o forte

2 Psicanalista (1945–2018). Membro efetivo com funções específicas do Instituto da Sociedade Brasileira de Psicanálise do Rio de Janeiro (SBPRJ), onde teve atuação institucional destacada, tendo sido presidente (2013–2014) e coordenadora da Comissão de Pesquisa.

acento racional e cognitivo de nossa cultura ocidental pode restringir muito nosso contacto e aproximação aos idosos, valorizando predominantemente elementos da cognição em detrimento da experiência do tempo vivido.

No entanto, de que população falamos quando discutimos o envelhecimento? Não há rituais de passagem que marquem simbolicamente esta nova etapa. Nas mulheres, ainda poderíamos considerar os sinais de climatério, ou até mesmo o final das regras, como um marco. Até porque as mulheres, principalmente hoje em dia, podem falar mais abertamente de algo que se evidencia em seus rostos – o rubor. Mas, para os homens, já é mais difícil a determinação desta nova etapa. Poderíamos pensar que a cultura fortemente androcêntrica, que tem nos emblemas fálicos o seu ancoramento narcísico, cega-se para os sinais de falência de seu protótipo de perfeição? Costumamos até dizer que os homens ficam mais bonitos quando envelhecem…

A nível pessoal, a iniciativa de falar e debruçar-me sobre o assunto pode marcar uma passagem. A partir de determinadas sensações e sentimentos, incluo-me, a partir de agora, não sem certo arrepio, no grupo de idosos. E talvez o faça defensivamente, antes que o Outro explicitamente me designe este lugar. Pois que tenho dúvidas sobre a afirmação de Sartre quando diz que quem define o velho é o Outro. Prefiro pensar que eu O escuto dentro de mim, toda vez que rangem minhas articulações, ou que claudica minha memória. Para não falar do meu diálogo cotidiano com o espelho que às vezes posso eludir, já que a Natureza é sábia e piedosamente também me cansa a vista…

Seria interessante, parece-me, historiar a origem deste encontro. Para além das questões pessoais, o tema do envelhecimento era sempre discutido com duas amigas da mesma geração (Anna-Maria e Maria Elena), e que, sendo também colegas, partilhavam da preocupação quanto ao processo de envelhecimento dos analistas e também sua aposentadoria. Mais recentemente, também numa conversa informal com Aloysio Abreu e Carlos Doin, discutíamos alguns problemas societários relacionados ao assunto. A dificuldade de abordar um tema tão delicado assenta-se no medo de ferir sensibilidades ou renovar dores já razoavelmente passadas. É necessário, no entanto, uma tentativa para fazer fluir a corrente associativa e podermos falar de velhice, declínio, doença, falência, com delicadeza, mas sem circunlóquios, em benefício das novas gerações e também das mais antigas. Tentar pesquisar e discutir o tema em seus contornos mais problemáticos torna-se vital numa instituição em que a média de seus membros margeia os 50 anos e na qual desejamos evitar que analistas entrem em declínio de suas

funções profissionais sem que a instituição possa avaliar corajosamente esta situação e interferir, mesmo rasamente, quando necessário.

Quando esta reflexão é impossível e instala-se uma lacuna institucional, pode-se temer pelas novas gerações, em que o vínculo de confiabilidade com a instituição é abalado. Costuma-se ver jovens se afastarem ou ridicularizarem figuras emblemáticas que mostram sinais de fragilidade, dos quais não têm mais a crítica. Crianças admiram, idealizam e desejam pais fortes e corajosos. Corajosos até para admitir as falhas e recuar. E os desejam assim, até porque narcisicamente deles precisam... Uma instituição que teme uma autoavaliação crítica e que se intimida diante da fragilidade de seus membros expõe suas gerações ancestrais a um desastre maior: o de deixar de ser referência histórica e de valores ideais para os novos.

O convite para esta reunião, que tem por tema o envelhecimento, está cheio de imagens que evocam sabores (doces, azedos, ácidos...) e, para nós psicanalistas, é inevitável a associação com um convite para um banquete totêmico. Sabendo da importância que Freud dava ao lugar da lei, da cultura, como originado de um compromisso a partir da morte do ancestral primevo, podemos pensar que grande parte da dificuldade em abordar este assunto inclui as fantasias de um banquete totêmico. Pensando e falando sobre o assunto, teremos a condição de um compromisso simbólico que evita a canibalização cruenta de outros e atenua o medo de ser canibalizada por ousar desvelar um tabu.

A composição desta mesa – de um lado, um médico neurologista, de outro, uma antropóloga – indica a intenção de um diálogo multidisciplinar, mas não holístico, como aponta Annette em seu texto. É importante termos o discurso específico de cada campo, o discurso biológico sobre o corpo humano junto ao discurso sobre o estatuto social do ser cultural que é o homem. A psicanálise nos permite articular estes dois discursos através do conceito de pulsão. Enraizado no biológico, com expressão psíquica, através de representações, que se fariam a partir do encontro com a cultura, é fonte energética da atividade e pensamento humano. Seu componente afetivo, amoroso e sexual, a libido, é sinônimo de vida psíquica, presente até a morte. Dos primeiros encontros humanos vai-se constituindo (construindo) o corpo erógeno, corpo fantasmático, que é o corpo com o qual trabalhamos, em análise. Mas o corpo pulsional tem carne, não é uma abstração. Isto significa que, ao tratarmos nossos pacientes, não lidamos apenas com seus ideais e fantasias, deixando de lado as imposições do corpo real.

Ao mesmo tempo, em relação a nós analistas, seria de bom aviso que pudéssemos escutar nossas condições corporais, que, no limite, repre-

sentam o fim. Não acumulamos só experiência; acumulamos também as mazelas e, para além das dores físicas, as suas representações psíquicas, que nos aproximam cada vez mais da morte. Portanto, o tom depressivo no idoso tem que ser considerado natural e fazendo parte de um luto pelas perdas que, constantemente, diariamente, está vivenciando. A dificuldade de levantar-se da cadeira, os esquecimentos, os recursos de certa obsessividade para tentar dar conta da desorganização e da dispersão, certo isolamento afetivo, decorrente de um retraimento da libido narcísica, retraimento este necessário para "lamber as feridas" abertas no eu corporal e imaginário. Lembro-me de um amigo, extremamente brilhante e sensível, que foi declinando seu interesse pelas conversas e encontros, durante certo tempo, o que foi compreendido, a princípio, como uma idiossincrasia. Passaram-se alguns meses e surgiram os tremores que, em seu caso, eram o sinal de um Parkinson.

Todos podem lembrar-se aqui da insistência com que os mais velhos contam de suas dores ou achaques. É como se, a cada repetição, houvesse uma "troca de curativos", restauração da bandagem psíquica que contém e envolve o eu imaginário. Todas estas considerações fazem parte da configuração de um quadro que não podemos evitar e pensá-lo significa uma consciência dolorida da perda das funções mais elaboradas. Precisamos pensá-las para identificar seus equivalentes defensivos, tais como um quadro de euforia, uma leve hipomania, ou quando se instalarem defesas hipocondríacas e/ou melancólicas.

Muito também se fala da tolerância dos mais velhos, que ocorre evidentemente quando sua integração psíquica e social é estável. Do contrário, a exasperação e a irritabilidade se apresentam com resmungos. É do tempo que se trata. Não há mais tempo para volteios ou reflexões.

Em compensação, aqueles que, com o chegar dos anos, têm o sentimento de realizações, de uma vida produtiva, podem ter certa paz, ainda que por alguns momentos. Porque a sabedoria decorre do profundo experimentar da transitoriedade. E é sábio, porque tolerante, aquele que valoriza os curtos momentos de plenitude e satisfação, que percebe tênues e transitórios. "O valor da transitoriedade é o valor de sua escassez no tempo" (Freud, 1916[1915]/1996, p. 346). Provar um bom vinho e gozar este instante implica necessariamente o sofrimento de reconhecer em outros momentos vinhos não tão bons, ou mesmo ruins. De modo semelhante, "a atitude para a felicidade implica a atitude para a infelicidade... A sabedoria deve saber que contém em si uma contradição; é inteiramente loucura viver muito sabiamente" (Morin, 1998).

Pode-se pensar que a atenuação da força (*drang*) pulsional, que também chega com o tempo, uma vez que suas raízes são humorais

e têm carnalidade, permite à libido certa fluidez, no investimento de novos objetos ou interesses. Em alguém com uma boa economia libidinal e álbuns de retratos internos bem conservados, esta etapa da vida pode significar a possibilidade de transposição, de transição para objetos (ideais, criatividade não genitalizada) diversificados. Os lutos inevitáveis, mesmo os mais cotidianos, podem ser ultrapassados pela condição de desligamento e fluidez libidinal. Por outro lado, tal atenuação da força libidinal pode significar maior dispersão, dificuldades de aprendizagem do novo.

Para uma analista em exercício profissional, a exposição destas reflexões pode ajudar o começo de uma atitude mais realista quanto à sua prática. Embora o declínio venha inevitavelmente com a idade, minhas considerações devem ser compreendidas como uma exposição sobre a dinâmica pulsional. Meus argumentos não devem ser confundidos com uma preocupação de datar cronologicamente os humanos. No entanto, a pretexto de evitarmos o erro metodológico do datismo, não podemos excluir os sinais de envelhecimento e a consequente repercussão sobre nossa prática.

Exemplificando: apesar de sabermos da imersão na fantasia transferencial em que pacientes de análise mergulham, que os tornam incapazes de perceber se somos ruivas, louras, gordas, magras etc., é inegável que uma figura de 60, 70 anos, não apresenta o vigor e o viço de 20, 30. O que tenho pensado neste momento de maior reflexão é na escassez com que se apresentam os sinais de enamoramento, ou de erotismo, diretamente nas comunicações dos pacientes. Como resgatar tais elementos? (Se trago este assunto para discussão é na esperança de que um intercâmbio de experiências possa clareá-lo). O que pensei até agora foi de que o suporte para a transferência (o analista real) estando desgastado, dificilmente a transferência se fará com a força erótica destinada aos pais jovens e poderosos. Sabemos que avós são doces figuras de compreensão e refúgio, ou sabedoria e referência ética, mas não podemos esquecer que os seres jovens necessitam de rivais vigorosos para desafiar e ultrapassar.

Concluindo, trago minha preocupação, pessoal certamente, mas também institucional, com o momento de retirada (aposentadoria), ou modificação da prática clínica. Quando não tivermos mais curiosidade para pesquisar novidades, quando só repetirmos velhos autores, ou só contarmos as mesmas experiências clínicas, esta será a hora. Que acontecerá aos 30-40, também, como podemos perceber pela inércia que se instala em alguns, mas que pode ser mais comum na idade avançada, ou quando um mal atingir-nos e não puder ser superado. A função da

instituição é indispensável para suporte nesta transição que é sentida como uma morte dolorosa.

E que esta fala seja tão viva e sonhadora como a de Sancho Pança para Dom Quixote:

> Não se morra vossa mercê, senhor meu, senão tome meu conselho, e viva muitos anos; porque a maior loucura que pode fazer um homem nesta vida é deixar-se morrer, sem mais nem mais, sem que ninguém lhe mate, nem outras mãos lhe acabem senão as da melancolia... e vamo-nos ao campo vestidos de pastores, como tínhamos combinado. (Cervantes, 1605/1998, p. 586)

Referências

Amendoeira, M. C.; Ramos, A. M.; Teixeira, L.; Mutazzi, E. & Leibing, A. (1999). Alguns aspectos demográficos e subjetivos do envelhecimento no Brasil. *Boletim Científico Especial SBPRJ*, *7*, 11-28.

Cervantes, M. (1998). *Dom Quixote de la Mancha* (Vol. 2). Ediouro. (Original publicado em 1605).

Freud, S. (1996). Sobre a transitoriedade (1916 [1915]). In S. Freud, *Edição standard das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (Vol. XIV, pp. 345-348). Imago. (Original escrito em 1915 e publicado em 1916).

Leibing, A. (1999). Envelhecimento e doença de Alzheimer hoje: alguns comentários. *Boletim Científico Especial SBPRJ*, *7*, 1-10.

Levcovitz, E. C. (1999). A interdição da morte no envelhecimento. *Boletim Científico Especial SBPRJ*, *7*, 37-57.

Morin, E. (1998). *Amor, poesia, sabedoria*. Bertrand Brasil.

Shakespeare, W. (1988). Rei Lear. In W. Shakespeare, *Obra completa*. Nova Aguilar. (Original publicado em 1606).

INSTRUÇÕES AOS AUTORES

Linha editorial

A Revista ***Trieb***, publicação oficial da Sociedade Brasileira de Psicanálise do Rio de Janeiro, filiada à Associação Psicanalítica Internacional, vem sendo editada regularmente desde 1991. Sua proposta editorial caracteriza-se pela divulgação de artigos inéditos referidos ao campo teórico e clínico da psicanálise e às suas articulações com outros campos do saber. Os artigos sobre clínica são necessariamente acompanhados por uma discussão teórica e/ou crítica. As edições podem ser organizadas tematicamente e sua periodicidade é semestral. Publica, ainda, conferências, entrevistas, traduções, artigos de valor histórico e resenhas de interesse para o campo da psicanálise.

Procedimentos do corpo editorial

Os editores apreciarão os trabalhos quanto à sua originalidade e adequação à linha editorial, podendo, a seu critério, submetê-los à apreciação de consultores ad hoc sem divulgação da identidade dos autores e vice-versa. Após análise do material, os autores recebem por escrito o resultado da avaliação: recomendado; recomendado com modificações; ou não recomendado para publicação. Caso seja necessário fazer modificações no texto, o autor será encarregado de providenciá-las, devolvendo o manuscrito reformulado no prazo indicado pelos editores em comunicação escrita. Caberá ao Corpo Editorial a decisão final acerca da publicação ou não do manuscrito, bem como a data de sua publicação. O Corpo Editorial reserva-se ainda o direito de introduzir pequenas modificações no texto aceito para publicação, com vistas a adequá-lo aos critérios de coerência, clareza, fluidez, correção gramatical e padronização editorial adotados pela revista. O trabalho enviado para publicação deverá ser encaminhado de acordo com as instruções abaixo enunciadas.

Recomenda-se a todos os autores que guardem consigo uma cópia do trabalho, uma vez que a ***Trieb*** não se responsabilizará por devolvê-lo, mesmo no caso de manuscritos não aceitos para publicação.

Direitos autorais

O conteúdo do material enviado para publicação deve ser inédito e não pode ser submetido simultaneamente para publicação em outros locais. A exatidão das informações é de responsabilidade do autor. Os trabalhos aceitos e publicados tornam-se propriedade da ***Trieb***, sendo vedada a sua reprodução. Para serem publicados em outros locais, ainda que parcialmente, necessitam da autorização por escrito dos editores. Os autores deverão anexar ao manuscrito uma carta de autorização, de acordo com o modelo a seguir representado, que trata do termo de transferência de direitos autorais. Deverão constar também nome completo, telefone, e-mail de todos os autores e a(s) sua(s) respectiva(s) assinatura(s).

> O(s) autor(es) abaixo assinado(s) concede(m) uma licença exclusiva de primeira publicação à Sociedade Brasileira de Psicanálise do Rio de Janeiro - SBPRJ, autorizando a reprodução, publicação e distribuição, nas versões impressas e digitais da Revista ***Trieb***, o trabalho intitulado "_____", podendo a SBPRJ divulgar e promover o artigo em todos e quaisquer meios, inclusive em seu *website, blogs, mailing lists* e redes sociais, sendo o(s) Autor(es) inteira e exclusivamente responsável(is) pelo conteúdo do referido artigo.
> Data:
> Autor(es):
> Endereço(s) postal(ais):
> Telefone(s):
> E-mail(s):

O artigo deve ser encaminhado à Revista ***Trieb*** em arquivo eletrônico Word, letra Times New Roman, corpo 12, entrelinha 1,5, formato *.doc. Deve ter no máximo 40 mil caracteres, incluídos os espaços. Deve ser enviado por correio eletrônico para o endereço revistatrieb@sbprj.org.br. A apresentação do manuscrito deve obedecer às regras e normas que estão disponíveis no site da SBPRJ http://www.sbprj.org.br/publicações-trieb.

Sociedade Brasileira de Psicanálise do Rio de Janeiro

Trieb

volume 24
número 2
2025

ARTIGOS TEMÁTICOS

Miguel Calmon du Pin e Almeida
Maria Elizabeth Mori
Bernard Golse
Jairo Carioca de Oliveira
Lia Motta
Maria Inês Lamy
Michelle Gorin
Fernanda Ribeiro Palermo
Liana Albernaz de Melo Bastos
Aldene Rocha
Julio Cezar de Oliveira Braga
Kadichary Garcia Ivassaki
Augusta Gerchmann
Pedro Cattapan
Bruna Bortolozzi Maia e
Gabriel Inticher Binkowski

CORRESPONDÊNCIA

Thais Klein e Érico Andrade

ENTREVISTAS

Alicia Beatriz Dorado de Lisondo
Cristiane Paracampo Blaha
Patricia Rivoire Menelli Goldfeld

TESTEMUNHO

Wania Maria Coelho Ferreira Cidade
Joel Birman

OUTRAS PALAVRAS

André Luiz Alexandre do Vale

RESENHAS

Samantha Nigri
Susana Schild

MEMÓRIA

Celmy de Alencar Araripe Quilelli Corrêa

SBPRJ

ISSN 1517-185X