

A LINGUAGEM E O SIMBÓLICO: DA NOÇÃO DE TOTALIDADE DO CORPO À PRODUÇÃO DE UM SENTIMENTO DE SI (DAS SELBSTGEFÜHL) SOB OS IMPERATIVOS DO CORPO PSICOSSEXUALIZADO

LANGUAGE AND THE SYMBOLIC: FROM THE NOTION OF THE TOTALITY OF THE BODY TO THE PRODUCTION OF A SELF-FEELING (DAS SELBSTGEFÜHL) UNDER THE IMPERATIVES OF THE PSYCHOSEXUALIZED BODY

Carlos Eduardo Ortolani Prado de Moura
Pós-Doutorando em Psicologia pela FFCLRP-USP/FAPESP
cemoura73@gmail.com

RESUMO: O presente artigo procurará apresentar a noção de totalidade do corpo (corporeidade em relação com o outro e com o mundo) sob a condição de uma sensorialidade em concomitância com os processos de associação: *sentir é associar*. Deste modo, a coisa do mundo (*das Ding*), a palavra (unidade da função de linguagem) e o simbólico mostrarão o quanto a psicologia individual encontrar-se-á articulada à psicologia das massas. Será entre o indivíduo e a coletividade da qual participa que a patologia (no caso, a *patogênese da paranoia*) será colocada no campo da intercorporeidade pelo qual a memória, a maquinaria da produção imaginária, da sujeição ao desejo e ao simbólico serão capazes de mobilizar o jogo da economia das emoções na produção de um *sentimento de si* do corpo psicosexualizado – Mbembe será de grande importância para pensarmos nessa *neurose da vitimização*. Com isso, veremos o quanto da verdade social efetiva (histórica e material) entrará em comunicação com as forças que mobilizam o sensível e a imaginação: do sentimento do *infamiliar* (qualidades do sentir) à atividade criadora (dança, música, máscaras, rituais). Por fim, concluiremos que a condição humana se dá sob as aventuras da *intercorporeidade*, da *verdade* e da temporalidade do *Sendo*.

PALAVRAS-CHAVE: (inter)corporeidade. Sentimento de si. Corpo psicosexualizado. Patologia e vínculo social. Campo simbólico e Cultura.

ABSTRACT: This article will try to present the notion of the totality of the body (corporeality in relation to the other and to the world) under the condition of a sensoriality in concomitance with the association processes: *to feel is to associate*. In this way, the thing of the world (*das Ding*), the word (unity of the language function) and the symbolic will show how much individual psychology will be linked to the psychology of the masses. It will be between the individual and the collectivity in which the pathology (in this case, the *pathogenesis of paranoia*) will be placed in the field of intercorporeality through which memory, the machinery of imaginary production, subjection to desire and the symbolic will be able to mobilize the game of the economy of emotions in the production of a *self-feeling* of the psychosexualized body - Mbembe will be of great importance to think about this *neurosis of victimization*. With that, we will see how much of the effective social *truth* (historical and material) will enter in communication with the forces that mobilize the sensitive and the imagination: from the feeling of the *infamiliar* (qualities of feeling) to the creative activity (dance, music, masks, rituals). Finally, we will conclude that the human condition takes place under the adventures of *intercorporeality*, *truth* and the temporality of the *Being*.

KEYWORDS: (Inter)corporeality. Feeling of self. Psychosexualized body. Pathology and social bond. Symbolic Field and Culture.

1. CONSIDERAÇÕES INICIAIS

O decisivo não é que o si-mesmo sabe de si mesmo, o decisivo é que este saber, no sentido da consciência de si, decorre e é apenas uma consequência do fato de, em sendo, estar sempre em jogo em seu próprio ser. (HEIDEGGER, *Ser e Verdade*)

Partindo-se de um dos primeiros escritos de Freud, o estudo crítico *Sobre a Conceção das Afasias* (1891), veremos que os sintomas não mais serão ancorados em uma constelação anatômica do sistema nervoso. Realizando a passagem da lesão anatômica a uma alteração de função ou de dinamismo (alteração funcional sem lesão orgânica concomitante), Freud abrirá caminho para também realizar a passagem ao terreno da psicologia: impressão psíquica, valor afetivo, território contínuo de associação e trabalho psíquico passarão a compor a investigação etiológica do sofrimento psíquico. É a partir dessa passagem que colocaremos em interação o aparelho de linguagem, o mundo e a totalidade do corpo. Com isso, enfatizaremos – percorrendo também outras obras de Freud – que a palavra ouvida e o campo simbólico serão capazes de mobilizar a totalidade corporal por um repetido *ir e vir* do movimento sensação-associação. A partir daí mostraremos que o Eu, enquanto psicossíntese, dar-se-á como resultado dialético de sua atividade sobre o dado, de maneira que a *coisa* do mundo (*das Ding*) adquira características pela vivência corporal das impressões dos sentidos. Do mesmo modo, a palavra e o símbolo serão capazes de despertar sentimentos, mover afetos e mobilizar coletividades (grupos, massas). A natureza afetiva desse *ir e vir* permitirá afirmar o caráter individual e social desse campo simbólico e a relação entre corpo e mundo que dele deriva.

Por consequência, serão os fatores da psicologia coletiva que possibilitarão colocar em jogo tanto as condições desencadeantes do sofrimento psíquico (com ênfase na noção de *patogênese da paranoia*), quanto os fatores que proporcionarão pensar na eficácia de procedimentos psicoterapêuticos em e a partir dos laços sociais (como no caso dos laços estabelecidos em rituais religiosos: dança, uso de máscara, etc.). O exemplo de patologização e possibilidade de cura no âmbito do indivíduo em sua dimensão social dar-se-á pela noção de raça a partir da problematização trazida pelo filósofo Achille Mbembe.

Será no contexto do racismo e resgatando-se as definições de psicossíntese e sensação-associação que procuraremos verificar o quanto a dimensão de um *sentimento de si* é produzida no contexto da relação com o outro pelo vínculo de reciprocidade segundo uma lógica (equivocada) da diferença de qualidade entre raças. No caso, problematizaremos o papel que o colono (Senhor) e o colonizado (Escravo), na esfera da intersubjetividade, assumem ao mobilizar a imensa maquinaria do desejo na produção dos estados patológicos que dela derivam. Será a partir dessa maquinaria do

desejo no campo da intercorporeidade que os componentes da libido sofrerão o peso da normatização e da naturalização do corpo – seguirá daí dois exemplos de sofrimento psíquico pelo peso da normatividade: o racismo e a sujeição das mulheres. O corpo, eis o que procuraremos mostrar, será atravessado por símbolos culturais e símbolos pessoais, de modo que as percepções sensoriais e seus respectivos processos de associação precisarão ser pensados a partir da relação entre memória e corpo sensorial – relação esta que se dará não apenas no campo simbólico, mas também na experiência que a cultura oferece. Dança, música, rituais religiosos serão capazes de mobilizar traumas, a sensorialidade, a imaginação e o recalcado e proporcionar a sensação do infamiliar a partir do qual o sujeito possa *agir ativamente*, não de forma sintomática, mas através da criação pela fantasia e ficção, pela criação literária e pela criação do campo simbólico-religioso. A partir daí, o corpo psicosssexualizado será pensado sob o solo da atividade de psicossíntese para mostrar que as poderosas moções de desejo e os processos de identificação encontrar-se-ão sob a pressão da educação para a cultura e do tempo socializado. Por fim, o corpo sexuado será colocado, inevitavelmente, sob a pressão dos ideais éticos e estéticos à luz da relação intersubjetiva que compõe o jogo simbólico e a historicidade fundamental da condição humana. Em outros termos, será na produção de sistemas simbólicos culturais e pessoais que a temporalidade e a *desejância* do ser no mundo colocará o existente na lida com a *verdade* e com o *sendo* (no sentido heideggeriano) nas estruturas de um *Je-Nous*.

2. LINGUAGEM E TOTALIDADE DO CORPO: UMA TRADUÇÃO SIMBÓLICA E SOCIAL DO CORPO-MUNDO.

Em *Sobre a Conceção das Afasias* (1891) podemos observar que o aparelho de linguagem, saudável ou não, estrutura-se pela conexão de diferentes representações (*Vorstellungen*) que possibilitam não só a formação de um conceito (*Begriff*), mas sistemas de associação que ligam diferentes áreas corticais entre si – o que autoriza a Freud estabelecer sua crítica à noção de uma localização restrita a uma área do córtex, ou melhor, à "circunscrição das funções do sistema nervoso a regiões anatomicamente determináveis [tese Localizacionista]" (FREUD, 1891/2013, p. 18). No caso, o distúrbio patológico da linguagem (como nas parafasias) aponta para uma perda da funcionalidade do sistema da Linguagem que não pode mais ser explicado por meio de uma localização anatômica, dado que não se trata de procurar a origem do sintoma em uma lesão orgânica qualquer. Assim, a questão "até que ponto se poderiam localizar

funções psíquicas?

(FREUD, 1891/2013, p. 19) conduz a Psicanálise nascente a refletir sobre a relação da totalidade do corpo (*gesammte Leib*) com o Mundo. É preciso, por consequência, investigar o modo pelo qual as incontáveis impressões sensoriais advindas do mundo externo podem ser produzidas e armazenadas em imagens de lembrança. Ainda que Freud esteja em disputa com as autoridades médicas de seu tempo – sobretudo Broca, Wernicke e Meynert –, as investigações sobre o aparelho psíquico (*der psychische Apparat*) ou sobre a atividade da alma (*Seelentätigkeit*) coloca em destaque algumas noções que também atravessam a história da filosofia: a sensação, a imagem e a representação. Com elas, Freud irá distanciar-se do modelo tradicional de seus interlocutores (das explicações por alterações e lesões orgânicas ou da tese localizacionista), buscando compreender o sintoma através de uma alteração puramente funcional ou constatando-o como um distúrbio na capacidade do aparelho associativo da linguagem. O terreno que demarcava o limite entre o normal e o patológico passou a ser fragilizado.

Observemos que Freud chama a atenção de seu leitor para o fato de que a parafrasia observada em pessoas enfermas em nada se diferenciava daquela verificada em uma pessoa saudável – esta, por sua vez, manifestava parafrasia por cansaço, atenção dividida ou por influência de afetos perturbadores. Era necessário considerá-la "em sua abrangência mais ampla, [como] um sintoma puramente funcional, [como] um indício de capacidade de desempenho menos acurada do aparelho associativo de linguagem." (FREUD, 1891/2013, p. 31). Com isso, Freud ofereceu às manifestações clínicas dos distúrbios de linguagem uma tal importância psíquica do aparelho associativo que o levará, a partir de seu estudo, a passar ao terreno da psicologia. No caso, se a capacidade associativa do aparelho é prejudicada em sua funcionalidade pela influência, por exemplo, de um afeto perturbador, pode-se compreender o modo pelo qual uma palavra apropriada é substituída por outra inapropriada, ainda que esta mantenha certa relação com a palavra correta: a patologia cada vez mais se aproxima da relação entre *associação e intensidade*.

É possível verificar, por intermédio dessas relações, como o aparelho de linguagem dispõe de uma riqueza em meios de expressão e de sintomas clinicamente observados e isso abandonando definitivamente a explicação localizacionista pela suposição de modificações do estado *funcional* do aparelho. Na relação com o Mundo exterior, o aparelho de linguagem reage e responde "como um todo solidário [e] em

virtude de um dano imaterial" (FREUD, 1891/2013, p. 51), atuando por modificações em sua excitabilidade – modificações funcionais ou dinâmicas. E destaquemos, em tal sistema, a importância do papel estruturante do som que atribui Freud ao aparelho da linguagem (FREUD, 1891/2013, p. 60). Segue daí algumas observações: 1º) não se ouve a imagem de som como algo composto por letras²⁸ ou por sons de letras (algo que só ocorrerá com a linguagem escrita, posteriormente), portanto, 2º) o som é algo dado por inteiro²⁹. Falar em Linguagem é, ao mesmo tempo, refletir sobre a totalidade do corpo e o trabalho do aparelho da alma com as representações associativas.

As representações (*Vorstellungen*) na Linguagem "são restos [*Reste*] de impressões que chegam pela via dos nervos óticos e acústicos ou que surgem durante os movimentos de linguagem como sensação de inervação ou percepção dos movimentos realizados" (FREUD, 1981/2013). O que nos interessa aqui é a consideração que Freud faz do edifício doutrinário de Meynert relativo à estrutura e ao funcionamento do cérebro. Como o seu objetivo é fazer do Aparelho de Linguagem um Sistema de Associação, as imagens de som de palavra e as imagens de movimento de palavra não poderão ser pensadas independentemente da concepção e importância geral da atividade do cérebro (FREUD, 1891/2013, p. 67). É nesse aspecto que a interação entre o aparelho de linguagem e o mundo exige a participação de uma vivência da totalidade do corpo:

A totalidade restante do cérebro aparece como órgão anexo e auxiliar do córtex cerebral; a totalidade do corpo [*gesammte Leib*] aparece como uma armadura de seus feixes sensoriais e tentáculos, que lhe asseguram as condições de incorporar a imagem do mundo e de nela interferir." (FREUD, 1891/2013, p. 68).³⁰

²⁸ No original: "dass man das Klangbild já nicht als aus Buchstaben bestehend hört" (FREUD, 1891, p. 40).

²⁹ No original: "Der Klang ist etwas Ganzes" (FREUD, 1891, p.40). Escreverá Freud que "A atividade associativa do elemento acústico se encontra no ponto nodal de toda a função de linguagem" (FREUD, 1891/2013). Dada a importância do ouvir, lembremo-nos do que encontraremos em *O Eu e o Id* (1923): "Agora, considerando a significatividade que atribuímos aos resíduos verbais pré-conscientes que há no Eu, surge uma pergunta: se o Super-eu, quando é *Ics*, consiste em tais representações-palavra [*Wortvorstellungen*], ou em outras coisas. A singela resposta será que o Super-eu também não pode negar sua origem no que foi ouvido [*Gehörtem*], pois é parte do Eu e continua acessível à consciência a partir dessas representações-palavra (conceitos, abstrações) [*Wortvorstellungen (Begriffen, Abstraktionen)*]" (FREUD, 1923/1993, p. 53).

³⁰ Poderíamos aqui dar uma salto para 1920 em *Além do Princípio de Prazer* para mostrar que o estrato cortical sensitivo se tornará o sistema *Cs* que, por sua vez, não receberá apenas excitações de fora, mas também de dentro e é no decorrer das excitações que se produzirá a série das sensações de prazer e de desprazer. A totalidade do corpo, como nos mostra o estudo *Sobre a concepção das Afasias*, pode ser compreendida à luz do texto de 1920: "a posição do sistema entre o exterior e o interior, assim como a diversidade das condições para que haja influência de um e de outro lado, tornam-se decisivas para a sua operação e a do aparelho anímico [*seelischen Apparates*] como um todo." (FREUD, 1920/1995, p. 28). No mesmo caminho, também podemos afirmar que essa totalidade do corpo (ou corporalidade), pelo tatear o Mundo a partir da extremidade sensorial do aparelho da alma, não se reduz a uma passividade de seus feixes sensoriais e tentáculos. Ainda que em *Sobre a Concepção das Afasias* (1891) não exista uma noção do Eu e

A palavra é unidade da função de linguagem, isto é, uma representação complexa composta por elementos acústicos, visuais e cinestésicos, dando-se por um processo que é único, indivisível e por um repetido movimento de associação: há unidade e síntese entre ouvir e associar. A palavra ouvida movimentada a totalidade do corpo, pois é palavra sentida, inervada, estruturada em imagem por um corpo que é tátil e potência na medida em que se faz presença. A palavra é uma representação complexa, a ela "corresponde um intrincado processo associativo [*Assoziationsvorgang*] para o qual concorrem os referidos elementos de origem visual, acústica e cinestésica." (FREUD, 1891/2013, p. 102). O *simbólico*, nesse contexto, surge em e a partir desse contato corpo-mundo, corpo-objeto ou corpo-pessoa – "nada é somente orgânico no ser humano, tudo é também simbólico." (DOLTO, 2017, p. 147). Sendo a relação simbólica, à luz de Freud (1891/2013, pp. 102-103), uma relação entre representação de palavra [*Wortvorstellung*] – enquanto processo associativo: elementos de origem visual, acústica e cinestésica – e representação de objeto [*Objektvorstellung*] – enquanto complexo associativo: representações visuais, acústicas, táteis, sinestésicas –, o campo simbólico deve movimentar a corporalidade. Do mesmo modo, se a representação-objeto e a representação-palavra também são consideradas no campo de um repetido ir e vir do movimento de sensação-associação, a aparência de uma *coisa* [*dass der Anschein eines "Dinges"*] adquire características (*Eigenschaften*) pela vivência corporal das impressões dos sentidos que se apreende de um objeto.³¹ Ora a riqueza da cadeia associativa – sempre em aberto – dessa vivência passa pela experiência de um corpo-próprio afetado.

As palavras, na mobilidade do processo sensação-associação, conservam seu poder mágico, sua capacidade de fazer um homem feliz ou de levá-lo ao desespero, de transmitir saber e de conduzir multidões desvelando, enfim, seu poder de mover afetos. "Palavras despertam sentimentos e são o meio universal com que os homens se influenciam uns aos outros." (FREUD, 1916-17 [1915-17]/1994, p. 15). É, em suma, na

nem a possibilidade de se pensar, do ponto de vista psíquico, em uma imagem de lembrança latente, o trabalho de Freud intitulado *A negação* (1925) nos dá a indicação precisa para compreendermos que sensação e associação apresentam-se como um processo único e indivisível por um sujeito que é ativo: "a percepção não é um processo puramente passivo, o eu envia periodicamente ao sistema perceptivo pequenas quantidades de investimento [*kleine Besetzungsmengen*] mediante as quais toma amostras dos estímulos externos, retraindo-se novamente após cada uma desses avanços tateantes." (FREUD, 1925/1993, p. 256). Em *O Eu e o Id* (1923), o corpo, sobretudo sua superfície – afirma Freud –, é um lugar pelo qual partem *simultaneamente* [*gleichzeitig*] percepções internas e externas (FREUD, 1923/1993, p. 27). Na linguagem, por consequência, o corpo dela participa em sua totalidade e atividade – mesmo que por uma dimensão da palavra a ser recalçada pela pessoa, mesmo que por uma atividade inconsciente.

³¹ Do ponto de vista psicológico, defenderá Freud, "reconhecemos a palavra como um complexo de representações que, em sua extremidade sensível (a partir da imagem de som), liga-se ao complexo de representações de objeto." (FREUD, 1891/2013, p. 131).

relação entre representação de palavra e representação de objeto que o símbolo possui o poder mágico de despertar sentimentos, de mover afetos e de conduzir multidões.

A formação de símbolos também ocorre normalmente. Um soldado é capaz de se sacrificar por um farrapo multicor preso a um mastro, por que isso se transformou para ele no símbolo de sua pátria, e ninguém considera isso neurótico. (FREUD, 1895/1994, p. 396).

Em *Ontogênese dos Símbolos*, por exemplo, Ferenczi (1913) defenderá que a principal condição para que surja um símbolo não é de natureza intelectual – ainda que uma parcela intelectual seja também necessária à sua formação –, mas de natureza afetiva. Por um lado, deparamo-nos com as “relações profundas [...] entre o corpo humano e o mundo dos objetos, a que chamamos *relações simbólicas*” (FERENCZI, 1913/2011, p. 117), por outro a educação cultural que pesa sobre essas relações. Em outro texto de Ferenczi (*O desenvolvimento do sentido de realidade e seus estágios* – 1913), as relações simbólicas, o simbolismo gestual e verbal – sob o pano de fundo da aptidão da criança para a figuração simbólica – estruturam-se nos estágios de desenvolvimento do sentido de realidade por uma série de impulsos de recalçamento (recalçamento dos hábitos): “o ser humano é forçado pela necessidade, pela frustração que exige a adaptação” (FERENCZI, 1913/2011, p. 59).

Em *A adaptação da família à criança* (1927), Ferenczi apresentará ao leitor o quanto a evolução afetiva da criança durante a fase de adaptação e aprendizagem aos códigos do asseio pessoal a conduz da exclusividade da satisfação de suas pulsões às exigências da civilização. Nessa passagem do autoerotismo ao investimento objetal ou dos estágios de onipotência (fases de introjeção) aos estágios de realidade (fase de projeção), as relações tornam-se simbólicas, sobretudo o simbolismo gestual da corporeidade e o verbal. É neste contexto que Ferenczi nos afirmará que:

Quanto a saber como traduzir os símbolos para as crianças, direi que, em geral, as crianças têm mais a nos ensinar nesse domínio do que o inverso. Os símbolos são a própria língua das crianças, não temos que ensinar-lhes como se servirem dela. (FERENCZI, 1928/2011, p. 15).

Assim, a tradução simbólica do mundo para a criança passa pela relação entre o desenvolvimento de uma psicologia que é individual, mas em profundo vínculo com uma psicologia que é social – e não necessariamente apenas por intermédio de grandes massas. É o que vemos em Ferenczi, no trabalho sobre *Psicologia de grupo e análise do ego, de Freud* (1922), ao afirmar que os “fenômenos da vida afetiva e da esfera

intelectual [também] podem produzir-se quando se trata de um pequeno grupo de pessoas, uma família, por exemplo, e mesmo nas relações com uma só pessoa, o caso da 'formação coletiva a dois.'" (FERENCZI, 1922/2011, p. 194). Ora, se toda impressão psíquica e seu valor afetivo, se o território contínuo de associação e trabalho psíquico (sublimação, recalque, deslocamento, projeção, introjeção, condensação) são potências mobilizadoras da totalidade do corpo (como acima defendido a partir do estudo sobre *A Conceção das Afasias*), falar de relações simbólicas é falar de um jogo de forças e de energias no corpo e no psiquismo em um contexto intersubjetivo. Trata-se, portanto, de destacar a importância de se estabelecer o vínculo do indivíduo com o coletivo.

No caso, podemos pensar em *Psicologia das Massas e análise do Eu* (1921). Lá, Freud vai nos mostrar que a Psicologia Individual e a Psicologia das Massas ou Psicologia Social ficarão muito empobrecidas se as examinarmos e as compreendermos como se fossem opostas. A Psicologia Individual vai falar do indivíduo e dos seus desejos de satisfação, mas esses desejos só acontecem se forem considerados em relação com os outros. O *Outro* (pais, irmãos, objeto amoroso, médico, professor) será um *ajudante* ou um *adversário* para aquele que procura vivenciar a satisfação de seus desejos. Pensar no Eu é pensá-lo na medida em que cada indivíduo é parte integrante de muitos grupos ou dos vários modelos (raça, classe social, comunidade religiosa) que lhe permitiram constituir-se como uma singularidade, ao mesmo tempo, atravessada pelo social através de ligações de libido e de afetos.

Não é por acaso que Ferenczi, no já referido texto de 1922 (*Psicologia de grupo e análise do ego*), propõe-nos pensar o quanto essa obra de Freud de 1921 permitiu-nos compreender que a investigação de processos dependentes da psicologia coletiva pode resolver problemas fundamentais da psicologia individual (FERENCZI, 1922/2011, p. 193). Segundo o autor, as investigações sobre a psicologia coletiva possibilitam a descoberta de uma nova etapa do desenvolvimento do ego e da libido, de modo que os objetos do mundo externo sejam incorporados na imaginação, introjetando as suas propriedades, anexando-as e atribuindo-as ao próprio ego como sendo seu ideal (FERENCZI, 1922/2011, p. 195). É por esse processo de identificação com o objeto – que, no caso de nosso estudo, pode ser uma pessoa, uma ideologia, um grupo religioso, uma tradição ou uma ancestralidade – que a libido do eu vincula-se socialmente com um líder ou com seus semelhantes. É nesse contexto que podemos inserir a noção ferencziana de *patogênese da paranoia*.

3. AS PATOLOGIAS E O VÍNCULO SOCIAL: PENSANDO O *SELBSTGEFÜHL* NO CAMPO DA (INTER)CORPOREIDADE

Indivíduos, em consequência de humilhação social, de perseguição por coletividades, comunidades ou associações (religiosas, sociais, políticas) e em virtude da ofensa e do conflito agudo resultantes, veem-se na saída desse conflito pela paranoia (formação de compromisso) ou, mais especificamente, pela *patogênese da paranoia*. O antigo vínculo social continua a exprimir-se e sustentar-se no sentido de ser perseguido e no sentido da humilhação social (FERENCZI, 1922/2011, p. 196). Todavia, é pelo fenômeno da psicologia de grupo que se faz possível compreender as implicações entre os fatores da psicoterapia e os fatores da psicologia coletiva. É por essa relação que podemos vislumbrar a função social de um indivíduo na produção de condições favoráveis e eficazes ao cuidado e tratamento dos que padecem de alguma forma de sofrimento – o médico, o padre católico ou o xamã tornam-se os representantes de um agrupamento, de vínculos libidinais e de laços afetivos.

É possível, com isso, pensarmos na eficácia de uma psicoterapia sob os fatores que compõem uma psicologia coletiva através da formação de vínculos sociais que não mais se sustentariam pela humilhação, perseguição social ou pelos vínculos perpetuados segundo uma *patogênese da paranoia* e sim por laços de natureza libidinal capazes de libertar (desinvestir) o Eu daquilo que o aprisiona na reação paranoica ao distúrbio gerado pela humilhação e perseguição de uma coletividade qualquer. Agora, o novo vínculo transferencial de amor dar-se-á com uma coletividade capaz de gerar as condições para que o indivíduo possa encontrar os meios de neutralizar as partes de sua consciência moral que sustentava sua *patogênese da paranoia*, podendo também abolir os recalcamientos que o prendia a essas formas agressivas de investimento de libido do eu e do objeto. “Por amor ao médico [padre, xamã], o doente aprende a neutralizar a sua antiga ‘consciência moral’ que o fez adoecer, e a autoridade do médico permite-lhe abolir seus recalcamientos.” (FERENCZI, 1922/2011, p. 198).³²

³² Lévi-Strauss nos traz um rico exemplo do quanto poderíamos situar uma cura xamânica no campo das terapêuticas psicológicas, especificamente a psicanálise. Ambas, na visão do antropólogo, são capazes de suscitar uma experiência e modos de organizá-la por mecanismos que, mesmo fora do controle do sujeito, se regulariam e resultariam em um funcionamento mais ordenado (superção da desordem) entre o mundo orgânico e o mundo psíquico. Tanto o xamanismo quanto a psicanálise encontrariam a possibilidade de um diálogo na medida em que, “Em ambos os casos, propõe-se trazer à consciência conflitos e resistências que até então haviam permanecido inconscientes, seja por terem sido recalçados por outras forças psicológicas, seja [...] em razão de sua própria natureza, que não é psíquica e sim orgânica, ou até simplesmente mecânica. Também em ambos os casos, os conflitos e resistências se dissolvem, não porque a paciente deles vá tomando progressivamente conhecimento, real ou suposto, mas porque esse conhecimento torna possível uma experiência específica, na qual os conflitos se realizam numa ordem e num plano que permitem seu livre desenrolar e conduzem ao seu desenlace. Em psicanálise essa experiência vivida é chamada de *ab-reação*.” (LÉVI-STRAUSS, 2017, p. 198).

Assim sendo, os fatores da psicologia coletiva encontram-se – eis o que se deseja ressaltar – implicados na psicoterapia, de tal modo que aquele que deseja cuidar de espíritos doentes deverá compreender o quanto certos processos da psicologia de grupo permitem explicar a eficácia de certas patologias (paranoia, identificação histérica, conflito neurótico), bem como a eficácia de alguns procedimentos psicoterapêuticos (FERENCZI, 1922/2011, pp. 196-198). Como exemplo das implicações grupo-indivíduo nesses campos, podemos trazer o contexto de Achille Mbembe. O filósofo, ao analisar os mecanismos psíquicos da colonização – mecanismos não desvinculados dos dispositivos sociais do *Umwelt* – mostra-nos como o "encontro colonial [...] desencadeou desejos que colonos e colonizados possivelmente precisam esconder de si mesmos e que, por isso, foram reprimidos e relegados ao inconsciente." (MBEMBE, 2018, p. 212). É à luz desse contexto que a noção ferencziana de *patogênese da paranoia* se articularia com as reflexões de Mbembe.

Pela mediação desse material recalcado e relegado ao inconsciente, afirma Mbembe, a memória da colônia assume o papel de um trabalho psíquico que acaba acarretando uma constituição do sujeito e um saber sobre si mesmo que o mantém investido no peso psíquico da colônia. Em outros termos, nos procedimentos de constituição do sujeito continua a ser atribuído o enorme peso psíquico da colônia, bem como a relação entre o tempo e a subjetividade que dele deriva: “os negros relembram o potentado colonial como um desastre originário e que, ao mesmo tempo, se recusam a admitir sua parcela de investimentos inconscientes na colônia enquanto máquina de produção de desejo.” (MBEMBE, 2018, p. 212). Memória e recordação manifestam-se como modos de presentificar o passado, seus traços, seus resíduos e seus sedimentos, de modo que a história da colônia se faça *presença* na economia das emoções e no “vestígio deixado fisicamente no *corpo de um lugar* pelos acontecimentos do passado.” (MBEMBE, 2018, p. 219).

Transpondo para o contexto ferencziano, essa *presença* resulta no aprisionamento do sujeito em seu desejo na maquinaria da *patogênese da paranoia*. Esta noção de Ferenczi, no contexto do universo teórico da *Crítica da Razão Negra* (2018) de Achille Mbembe, pode ser considerada como um processo de investimento psíquico que se

Logo, a potência psíquica da colônia, na perspectiva da humilhação e da perseguição social, é repetitivamente atualizada e reinvestida inconscientemente na maquinaria da produção imaginária, da sujeição ao desejo e ao simbólico. A memória, é o que se quer aqui destacar, se efetiva no jogo da economia das emoções, no corpo, no universo do sensível e da imaginação, em suma, no ponto de encontro do acontecimento, da palavra, do signo e da imagem – enfim, nas estruturas do inconsciente, mas também na rotina da vida cotidiana (MBEMBE, 2018, pp. 213-225). A racialização da vida intercorpórea produziu diferenças nefastas, desigualdades materiais e simbólicas, de modo que, para o negro, o seu *sentimento de si* (*Selbstgefühl*) se estrutura pela via negativa.

Todavia, é preciso sublinhar, não se trata de entender este argumento acrescentando mais um ponto problematizador à maquinaria afetiva e imaginária: o da culpabilização. Apropriando-se das reflexões de Mbembe (2018, pp. 68-69), por mais que saibamos que a palavra "Raça" não traga uma essência que habite a condição humana, não podemos negar que ela exista como um fator socialmente construído: “a cor negra não tem sentido. Só existe por referência a um poder que a inventa, a uma infraestrutura que a suporta e a contrasta com outras cores e, por fim, a um mundo que a nomeia e axiomatiza.” (MBEMBE, 2018, p. 265).³³ Por outro lado, a noção de raça produz efeitos traumáticos de uma experiência que se inscreve no próprio corpo: angústia, vergonha de si, despersonalização, desejo de desaparecer (NOGUEIRA, 1998, p. 99) – daí o *sentimento de si* pela via negativa.

Essa inscrição no corpo de um efeito traumático se dá na perspectiva da relação indivíduo-massa enquanto estruturante de uma dinâmica da personalidade à luz de um movimento de convergência e de uma *regular ação conjugada* (*regelmäßiges Zusammenwirken*) entre determinação (configuração inata/poderes internos) e contingência (imersão na cultura, na casualidade histórica/poderes externos). Em outros termos, uma personalidade se constrói imersa na cultura e enquanto superfície de inscrição da relação com o outro (enquanto um *ajudante* ou um *adversário* – como

³³ Em nome de uma essência universal e imutável, não caímos numa substancialização do indivíduo que, por um *a priori* histórico ou biologizante, relega-o a um idealismo transcendental ou a um puro subjetivo (sobre a crítica ao idealismo transcendental, conferir LAPLANCHE, 1993, pp. 96-97). Evitemos recorrer a explicações imutáveis e fetichizadas dos fatos que envolvem a relação singular-universal pela ideia de uma interioridade fetichizada ou de um fetichismo da totalização. Em outros termos, precisamos entender que a construção da noção de raça pela cor da pele só existe enquanto uma construção social que se dá por um olhar que imobiliza, coisifica, coloniza e petrifica o outro dentro de uma lógica de designação de identidades segundo, como nos provoca Mbembe, uma função talismânica da cor que se impõe como sintoma e destino em um nó na trama das relações de poder (MBEMBE, 2018, p. 265): a ideologia de cor é a superfície de uma ideologia do corpo (SOUZA, 1983, p. 5). A partir disso, pretende-se defender que a identidade dar-se-á em *devoir*, isto é, na *tensão* ou na *elasticidade* entre os fatores internos (configuração inata) e externos (factualidade histórica) em um campo simbólico – portanto, em um campo social, cultural, político.

afirmado anteriormente) através de uma "série dentro da qual se ordenam as magnitudes cambiantes de ambos os fatores [disposição e acaso]" (FREUD, 1912/1995). É diante desse quadro teórico que vemos em Mbembe uma excelente oportunidade para exemplificarmos essa *ação conjugada*.

O filósofo (MBEMBE, 2018, p. 68), na medida em que afirma a existência de um universo de apetites, afetos, paixões e temores (impasses do desejo simbolizados por causas que atravessam a pessoa vítima de racismo), permite-nos compreender o quanto que o racismo produz de sofrimento psíquico ao mobilizar a maquinaria do mundo sensorial (considerada, neste trabalho, na qualidade de um *Selbstgefühl*) e das relações de poder nela envolvidas. Logo, a dinâmica da personalidade se faz compreensível a partir de um circuito pulsional operando-se por meio de uma estrutura imaginária enraizada nas estruturas concretas do *Umwelt* – ao mesmo tempo em que essa dinâmica se constitui por uma espécie de *viscosidade* pela qual a libido se manifesta.³⁴

Este *Selbstgefühl*³⁵ dar-se-ia segundo um Eu falho, empobrecido psiquicamente e inserido em uma espécie de quiasma, de nó e entrelaçamento³⁶ com o outro em que o *paradigma da vitimização* (MBEMBE, 2018, p. 159) – que expressa os dois polos da série complementar – se engendraria na vida cotidiana e nas estruturas do inconsciente e é nessa intersecção que a cena racial se configura. A questão que se deveria colocar aqui é a seguinte: partindo-se do horizonte do paradigma da neurose de vitimização e da patogênese da paranoia, de que modo se sustentaria uma ideologia da diferença cultural, seja pelo colono ou pelo colonizado? Mbembe (2018, pp.166-169) convida-nos a pensar nas noções de territorialização da identidade e de racialização da geografia por um discurso retórico da diferença que se sustenta pelo ressentimento e pela autodeterminação. O problema é que essas formas da diferença (paradigma negativo da diferença) carregam consigo germes mortíferos que abrem caminho às forças da desumanização.

O Mundo, ao mesmo tempo, seria uma ameaça à identidade e representaria,

³⁴ A noção de *viscosidade* será trabalhada no próximo item.

³⁵ Na tradução de Paulo César de Souza de *Introdução ao Narcisismo, Ensaio de Metapsicologia e Outros Textos*, da Companhia das Letras, há uma nota de rodapé com as seguintes informações: "*Selbstgefühl*, que literalmente se traduziria por 'sentimento de si' (como fazem o tradutor argentino e italiano); Strachey usa *self-regard*, e a versão holandesa recorre a *gevoel van eigenwaarde*, 'sentimento do próprio valor'. As definições encontradas nos dicionários de língua alemã autorizam a versão por 'amor-próprio'; os dicionários bilíngues alemão-português trazem 'dignidade pessoal, orgulho, consciência da própria dignidade'." (FREUD, 1914/2010, p. 45).

³⁶ Entrelaçamento no sentido que nos coloca Isildinha Batista Nogueira, ou seja, na perspectiva de um Eu que só pode ser construído em um processo inseparável da existência do Outro, da alteridade (como no estágio do espelho de Lacan) – (NOGUEIRA, 1998, pp. 59-60). Também no sentido de que é no quiasma que se efetiva a experiência da sujeição mediante uma falsificação de si pelo outro e pelo empobrecimento ontológico que dele decorre – sofrimento, morte civil, negação da dignidade (MBEMBE, 2018, p. 144).

paradoxalmente, a impossibilidade de romper com a noção de identidade em nome da multiplicação de qualidades predicativas. Como nos faz pensar Devereux, "Toda individualidade pressupõe uma identidade e as duas pressupõem uma existência. A identidade é o produto de um processo de diferenciação." (DEVEREUX, 2019, p. 26): identidade e essencialidade são dois caminhos que se conectam com facilidade. O paradoxo da questão se coloca a meio caminho entre um juízo de identidade (gesto de autodeterminação, modo de presença a si) e o estranhamento de si (do sujeito tornado um estranho a si mesmo por uma identidade alienada e quase inerte): o Eu – eis aí o problema – teria deixado de se reconhecer (desapropriação de si) – (MBEMBE, 2018, pp. 62, 64, 143).

Poderíamos inserir aqui outra perspectiva dessa ambiguidade: de um lado, a reafirmação da identidade portadora de um imaginário da cultura sob o fundamento de um sujeito racial. O problema é que a maquinaria da produção imaginária, da sujeição ao desejo e ao simbólico reafirmariam uma lógica da territorialização da identidade: "Paradoxalmente, esse trabalho" político de seleção numa memória em torno do duplo desejo de soberania e de autonomia "apenas serviu para reforçar nos negros o ressentimento e a neurose da vitimização." (MBEMBE, 2018, p. 166).³⁷ É nesse percurso que o sentido de um "si mesmo" (*Selbstgefühl*) pode dar-se por empobrecimento segundo o paradigma da vitimização – eis o que se quer destacar. Por outro lado, é em devir que a noção de raça "consiste em incessantemente alimentar, atualizar e reatualizar essas capacidades de autoinvenção" (MBEMBE, 2018, p. 307). No lugar de uma "idolatria racial" (MBEMBE, 2018, p. 276) dever-se-ia falar "de um *devir-negro do mundo*" (MBEMBE, 2018, p. 309).

O problema é que o estado da patogênese da paranoia, como um comportamento sintomático que caminha ao lado da repetição, nos apresenta um sujeito que é espectador de sua própria inércia, de sua própria impotência e isso por uma "relação de tensão [que] toma o feitio de sentimento de culpa, inferioridade, defesa fóbica e

³⁷ Esses termos poderiam ser colocados segundo o que nos mostra Frantz Fanon: "O negro quer ser como o branco. Para o negro não há senão um destino. E ele é branco. Já faz muito tempo que o negro admitiu a superioridade indiscutível do branco e todos os seus esforços tendem a realizar uma existência branca." (FANON, 2008, p. 188). Do mesmo modo, Lévi-Strauss nos ajuda a compreender os perigos que envolvem esta maquinaria da produção imaginária e do desejo. A leitura de *Raça e História*, especificamente, lança-nos no seguinte paradoxo: a pergunta sobre o que consiste a diversidade das culturas pode levar-nos ao risco de vermos os preconceitos racistas apenas desenraizados de sua base biológica para fazê-los retornar em um outro campo, o etnocêntrico. As investigações geográficas, históricas, sociológicas e psicológicas podem ser marcadas por uma maquiagem falsamente científica de um problema (como o da diversidade cultural) para o qual não existe certeza de que a observação e a indução derivadas destas investigações forneçam a chave da verdade procurada – enigma inerente às comparações interculturais.

depressão” (SOUZA, 1983, p. 78). É por este algo que se repete (repetição traumática) que podemos recorrer à noção freudiana de verdade histórica, isto é, uma verdade estruturada em traços e resíduos mnêmicos a partir de vivências da ordem material³⁸. Com isso, somos convidados a refletir no papel que colono (opressor/Senhor) e colonizado (oprimido/Escravo) assumem ao movimentarem a imensa maquinaria do desejo e suas tendências deformadoras no confronto narcísico entre subjetividades e isso na qualidade de uma *experiência intersubjetiva* – utilizando-se um termo de Hyppolite (1989, p. 13). No caso, os resíduos históricos dar-se-ão entre trauma e designação de identidades fixas (da raça como armação e como forma de alterocídio³⁹) por um corpo que se manifesta enquanto "rede de imagens e de reflexos heterogêneos, [como] forma concreta da desproporção" (MBEMBE, 2018, p. 235) no campo da intercorporeidade.

4. DA EROGENEIDADE POLIMÓRFICA AO EGO CIVILIZADO: PENSANDO SOBRE FORMAS DE SUJEIÇÃO, CORPOREIDADE E VISCOSIDADE DA LIBIDO.

As restrições do Eu enfraquecido, nesse campo da intercorporeidade, assumem um caráter compulsivo e repetitivo que ganham intensidade diante de outros processos psíquicos que são adaptados às exigências da realidade objetiva. Por um lado, "graves conflitos entre as exigências do mundo externo real e o Eu, que procura manter sua organização, penosamente conquistada na luta defensiva" (FREUD, 1939 [1934-1938]/2018, p. 110); por outro lado a patogênese da paranoia "como tentativa de cura, como esforço de reconciliar as partes do Eu dissociadas por influência do trauma com o restante [do Eu] e reuni-las num todo forte perante o mundo exterior." (FREUD, 1939 [1934-1938]/2018, p. 110). Trata-se, portanto, de pensar a sujeição também como uma forma de investimento psíquico pela força do recalcado, como algo que se inscreve na vida cotidiana daquele que se identifica com a sua sombra ou com a sombra de seus antepassados por tal viés.

³⁸ Recordemos o estudo de Freud sobre as *Afásias*: sentir é associar. "Sensação e associação são dois nomes com os quais recobrimos diferentes aspectos do mesmo processo. Sabemos, contudo, que ambos os nomes são abstraídos de um processo único e indivisível." (FREUD, 1891/2013, p. 80). É por esse processo único e indivisível que a realidade sociocultural deixa suas marcas na psique (NOGUEIRA, 1998, p. 16) através de um corpo que se torna a pedra de toque de sistemas de identificação, de vigilância e de repressão (MBEMBE, 2018, p. 53). Sensação e associação, enfim, dão-se por uma totalidade corporal inserida em um contexto cultural sócio-normativo, seja no campo ético ou estético. Em suma, é pelo corpo como atividade de negação e dificuldade de elaboração de um esquema corporal que reina uma atmosfera densa de incertezas: entre corpo e mundo se estabelece uma dialética efetiva e é na corporeidade (na personalidade concreta) que se atinge o preto (FANON, 2008, p. 104 e p. 142). Um *Selbstgefühl* se estrutura nesse campo tensional.

³⁹ "Alterocídio, isto é, constituição do outro não como *semelhante a si mesmo*, mas como objeto propriamente ameaçador, do qual é preciso se proteger, desfazer, ou ao qual caberia simplesmente destruir, na impossibilidade de assegurar seu controle total." (MBEMBE, 2018, p. 27).

Neste aspecto, o recalçado contém algo de verdade histórica (retorno compulsivo de um acontecimento passado) e seria infrutífero convencer aquele que sofre de que é louco e contradiz a realidade (processo de culpabilização), ao contrário, é preciso reconhecer nos traços e resíduos mnêmicos um núcleo de verdade (FREUD, 1937/1993, p. 269) que não se desvincula das exigências do mundo exterior – isto é, não ocorrem apenas na intimidade do indivíduo, mas na alteridade. Uma verdade histórica de sofrimento e suplício de um grupo existe também enquanto um recalque (traços, resíduos mnêmicos) que é estruturado em relação com o âmbito social da verdade material (acontecimentos factuais e manifestos). O povo judeu, para seguir um exemplo de *Moisés e o Monoteísmo* (1939 [1934-1938]), com sua inaudita capacidade de resistência enfrentou desventuras e maus-tratos (conflitos externos) e desenvolveu traços de caráter especiais (conflitos internos), de modo que suas características encontrar-se-iam ligadas à sua história (FREUD, 1939 [1934-1938]/2018, pp. 145-146).

Ora, isso se dá porque o processo da produção de um ego civilizado *passa* pela normatização do corpo erogeneizado da criança – a princípio, pelos códigos de higienização ("o corpo a corpo de uma mãe com seu bebê é erotizante" [DOLTO, 2017, p. 80]) – e pela normatização do manejo léxico de uma língua materna (das coerções da educação e do pensar correto para separar o verdadeiro do falso na realidade objetiva [FREUD, 1905/1993, p. 120]). "Aliás, sabe-se que toda fantasia sempre busca se instituir no real enquanto verdade social efetiva." (MBEMBE, 2018, p. 91).

Nessa *passagem* muitos dos complexos de representações, de afetos e seus derivados são interditados pela cultura e pela educação exercendo grande influência sobre o desenvolvimento de processos recalçadores (do sentir como algo agradável e do sentir como algo desagradável a ser rejeitado e censurado), produzindo modificações da organização psíquica de tal forma que ela possa surgir como predisposição herdada: o que antes era sentido como agradável, aparece agora como desagradável e reprimível com todas as forças psíquicas (FREUD, 1905/1993, p. 95).

A inclinação de ver desnudado o que é peculiar a cada sexo, o prazer de ver e tocar, exemplifica-nos Freud (1905/1993, pp. 92-93), são componentes originais da libido. Todavia, segundo as convenções e circunstâncias, o ver e o tocar tornam-se flexíveis e variáveis as medidas de exibição permitidas. No caso de uma *moral dupla* (FREUD, 1908/1993), é no recalque social que a repressão pode ser entendida como sendo o "poder que dificulta ou impossibilita a mulher, e em menor medida também ao homem, fruir a franca obscenidade" (FREUD, 1905/1993, p. 95). O corpo sentido só é

permitido pelas imposições estéticas e éticas de uma moral sexual normal, portanto, por um *Selbstgefühl* normatizado.

O sofrimento e o represamento psíquico passam pelas estruturas recaladoras do campo simbólico e das convenções e demandas da sociedade. Essa luta contra as satisfações pulsionais, em nome das forças éticas e estéticas no interior da vida da alma e no exterior das estruturas culturais, não só temperam o caráter, mas também lhe extrai uma considerável quantidade de energia disponível para novos investimentos. Entre recalque social e recalque psíquico – utilizando-se agora de um exemplo de Stuart Mill em *A sujeição das Mulheres* – podemos compreender o quanto a naturalização do corpo produz formas opressora de silenciamento.

Quantas mais são as mulheres que acalentam de forma silenciosa aspirações [de protestar], possivelmente ninguém saberá; mas há sinais abundantes de quantas as acalentariam se não fossem tão diligentemente ensinadas a reprimi-las como contrárias ao que é próprio de seu sexo. (MILL, 2017, p. 242).

Desse modo, consideramos o quanto a histeria foi a "salvação das mulheres" (KEHL, 2016, p. 152) por ter sido, talvez, a única expressão possível da experiência do corpo-próprio, de tal forma vivenciada por uma corporalidade normatizada por ideais éticos e estéticos de feminilidade, que só pelo adoecimento puderam fazer-se falar. A mulher, enquanto sujeito, se viu calada, dessubjetivada, despontencializada. Não se trata de falar de uma debilidade intelectual fisiológica da mulher – como ainda se vê em muitos discursos conservadores –, mas de saber que essa "debilidade" deve "se relacionar à inibição do pensamento que se requer para sufocar o sexual." (FREUD, 1908/1993, pp. 177-178).

Se por um lado falamos no empobrecimento do Eu, de seus gastos com o mecanismo do recalque, por outro lado temos de considerar as exigências da cultura e do grupo social que, diante das patologias manifestas e produzidas contra a moral (psico)sexual normal, não respondem com simpatia aos sofrimentos psíquicos – já que ainda se pautam sobre a noção de uma subjetividade pura detentora da moralidade à luz, em termos foucaultianos, da "utopia de um corpo incorporeal" (FOUCAULT, 2013, p. 8). As patologias – eis aí o perigo para os conservadores – desnudam os danos e as deficiências das estruturas do grupo social, desmascarando uma verdade recalçada e indesejável perante a massa normatizadora. Em suma, as patologias desmascaram as misérias e os danos do mundo tornando explícitas as necessárias transformações na Cultura (FREUD, 1910/1994).

O problema é que, nestas patologias sociais – especificamente pensando-se na questão do feminino –, a corporeidade adquire uma parcela de coisidade e quanto mais densidade (de *Ser*) ela adquire por um ato de identificação da existência (*Eu sou, logo existo*), mais ela se aproxima de uma noção de identidade que se distancia daquela noção de diferenciação e fonte de criação. Judith Butler, em *A vida psíquica do poder: Teorias da sujeição* (2017), nos mostrará, por exemplo, que o sujeito aparece e se manifesta à custa de um corpo condicionado: "O corpo não é um lugar onde acontece uma construção; é uma destruição em cuja ocasião o sujeito é formado." (BUTLER, 2017, p. 99). Mas esse corpo dissociado também excede a normatização e resiste a ela por um corpo negado e recalcado em nome da construção (social, política, moral) de contornos corporais estáveis (docilizados e submetidos a lugares fixos, de permissão e interdição de vivências corporais). Todavia, cabe aqui a questão: "Poderíamos esperar que o corpo retornasse num estado selvagem não normalizável" (BUTLER, 2017, p. 100), já que nascer é estar submetido a códigos éticos e estéticos (condição da permissão e da proibição)?

É entre a nossa miséria [*unserem Elend*] (sofrimento) e os laços sociais da cultura, entre o poder da comunidade [*Macht dieser Gemeinschaft*] e o poder do indivíduo [*Macht des Einzelnen*], entre trabalho e amor e entre *Eros* e *Ανάγκη* (FREUD, 1930 [1929]/1994) que a vida individual e coletiva se produz. É prudente ressaltar que toda noção de identidade, que é atravessada por esses laços, dá-se por criação e diferenciação, requerendo um

trabalho negativo da destruição, [do] tornar-se outro, [do] fazer-se empreendedor de si mesmo e [de] se transformar num sujeito capaz de se projetar no futuro e de se dedicar a um desejo. [É preciso] se autoproduzir, não como repetição, mas como *diferença irresolúvel e singularidade absoluta*. (MBEMBE, 2018, p. 267).

É preciso que o sujeito encontre novas formas de marcar a sua presença no corpo-próprio, na sua apropriação da fala, no modo pelo qual ele se lança ao outro e ao *Umwelt* (a partir de um *Selbstgefühl*). Para Mbembe, por exemplo, deve-se defender o

ponto de intersecção entre a clínica do sujeito e a política do paciente [:] o político [sofrimento produzido pelas demandas sociais] e o clínico [fragilização das capacidades do paciente em entrar no mundo da linguagem] têm em comum serem ambos psíquicos por excelência. (MBEMBE, 2018, p. 282).

Desse modo, falar do meu corpo é falar de um corpo *transindividual*, que existe no quiasma entre um tocante e um tocado e na medida em que engendram o campo simbólico. Assim sendo, todo sistema simbólico tem sua inteligibilidade no contexto de uma ordem social dos membros que a compõem. O reconhecimento de si de uma personalidade passa por esse sistema simbólico, isto é, passa pelo objeto simbolizado e, por consequência, por relações interpessoais. “Nesse caso, uma relação se objetifica através de itens (como objetos de valor) que circulam entre doador e receptor. Na medida em que são ‘transacionados’, eles têm uma identidade social” (STRATHERN, 2006, p. 269).⁴⁰ Não só o sujeito, mas o objeto é também um agenciador.

O objeto, no caso, adquire uma viscosidade e um valor simbólico que se volta contra essa corporalidade. Logo, o corpo não é objeto do mundo, mas um meio de comunicação com o entorno – como no exemplo freudiano do choro da criança, que se torna, pela função secundária, via de entendimento ou de comunicação e fonte primordial de todos os motivos morais (FREUD, 1895/1994, pp. 362-363). É através desse meio de comunicação e de moralidade que o corpo erogeneizado colocar-se-á da predisposição polimórfica perversa da criança à educabilidade no horizonte e na função de *tocante* e de *tocado*. É nesse horizonte que os traços na economia libidinal da criança enraizar-se-ão

em historicidade: não há como escapar, o corpo cresce sob os imperativos da cultura.

Diante disso, os corpos se apresentam como

objetos pertencentes à realidade cruzada do tempo e do espaço. Cada corpo é representativo de um sujeito desejante [;] mas é percebido pelos outros sob sua forma de objeto oferecido a seu desejo, provocando-os a desejá-lo de uma maneira fílica ou fóbica; quero dizer, desejar para entrar com ele em uma relação de troca de prazer, ou para recusar uma relação de troca com ele que seria desprazer. (DOLTO, 2017, p. 310).

A libido, no caso, adere a determinadas orientações e objetos, ela adquire uma *viscosidade* (*viscosidade da libido* [*Klebrigkeit der Libido*] [FREUD, 1916-1917/1994,

⁴⁰ Podemos entender essa noção objeto *transacionado* pela ideia de objeto ou de fenômeno *transicional* segundo Winnicott. A experiência do objeto e da formação simbólica são experiências localizadas no tempo e no espaço, portanto, apresentam-se através de uma vivência que não pode ser reduzida a um *dentro* ou ao um *fora*. Trata-se de uma área intermediária, “nem dentro do indivíduo nem do lado de fora, no mundo da realidade compartilhada” (WINNICOTT, 2019, p. 176) – recorrer a uma postura idealista ou materialista do fenômeno implicaria em aprisioná-lo ou limitá-lo em uma interioridade ou em uma exterioridade. No mesmo sentido, podemos evocar o contexto do *Fort-Da* da brincadeira da criança com o carretel. Para Freud, a brincadeira infantil é autocriada e traz um ganho de prazer. Da passividade (fazer desaparecer, falta do objeto-mãe/*Fort*) à atividade (fazer voltar, retorno do objeto substituto-carretel/*Da*) e é nessa brincadeira, nesse ponto intermediário entre o Eu e o Não-Eu que se localiza o primeiro grande êxito cultural da criança (da agressividade aculturada): “a criança troca a passividade do vivenciar pela atividade do brincar [uma estética de inspiração econômica]” (FREUD, 1920/1995, p. 17).

p. 317]) variável para os indivíduos conforme seu histórico entre o fator interno e o fator externo, mas a ele impondo-se como fator determinante. A experiência desse corpo (tocante-tocado) não se reduz a uma representação corpórea no plano de uma inscrição cognitiva: o corpo não é apenas uma representação da reunião de órgãos justapostos no espaço. Pode-se, por exemplo, pensar em formas culturais e religiosas de uma vivência corporal no campo simbólico como sendo

impossível de verbalizar, quer por referir memórias pessoais e comunitárias cujo rastro na esfera da representação cognitiva se perdeu, quer por a inscrição dessas memórias nem sequer se haver inscrito no âmbito da cognição (transmitindo-se diretamente como um "jeito do corpo"), quer por se tratar de verdades recalçadas e de traumas históricos manifestamente interditos. (BAIRRÃO, 2004, pp. 5-6).

Esse corpo mobilizado pelo campo simbólico pode enunciar-se apresentando-se como uma experiência no plano do *indizível*, bem como exteriorizar-se por uma riqueza enunciativa e de gestos que, ao serem traduzidos por representações cognitivas, encontrar-se-iam empobrecidos pela tradução verbal.

A própria vivência de excitações exteroceptivas e proprioceptivas de resíduos cinestésicos (estimulação corporal) despertam um *movimento virtual* (mas, real) por um corpo que se anuncia por uma tensão e por uma potência de ação que transborda o mero esquematismo ou dispositivo anatômico. A totalidade de uma vivência corporal pode não ser reduzida à totalidade do dizível ou a símbolos verbalmente inteligíveis, dando-se, no caso, por uma "expressividade rica e sinestésica, independente de subsequentes racionalizações" (BAIRRÃO, 2004, p. 06). Lévi-Strauss nos dá um belo exemplo dessa perspectiva em *A Eficácia Simbólica*. Vemos ali o quanto determinadas representações psicológicas podem ser evocadas para combater distúrbios fisiológicos por uma *medicação puramente psicológica* em que o corpo da paciente não é tocado e não há administração de remédio algum, mas, ao mesmo tempo, o xamã (no papel de médico) é capaz, com seu canto, de envolver o estado patológico por uma *manipulação psicológica do órgão doente* e promover a cura (LÉVI-STRAUSS, 2017, p. 191). No caso, o *jeito do corpo* representa mobilizações para além do cognitivo.

5. O CORPO ENQUANTO ATIVIDADE FORMADORA DO MITO: MEMÓRIA, SENSORIALIDADE E SENTIMENTO DO INFAMILIAR

O corpo é atravessado por símbolos culturais, símbolos sociais e coletivos, ao mesmo tempo em que é mobilizado por símbolos pessoais – enraizados na especificidade de uma biografia. Em *O Interesse pela Psicanálise* (1913), Freud nos mostrará que, diante da “complicada estrutura das compensações de desejo do ser humano”, há uma “realidade objetiva convencionalmente admitida, em que, graças à ilusão artística, símbolos e formações substitutivas são capazes de provocar afetos reais e efetivos” e é nesse campo que “a arte constitui um reino intermediário entre a realidade que renega os desejos e o mundo da fantasia que os satisfaz” (FREUD, 1913/1994, p. 190). Além disso, é o que nos provoca a leitura do texto *Sobre a conquista do Fogo* (1932 [1931]), devemos também levar em consideração as distorções (mecanismos de representação por símbolo e transformação ao contrário) na passagem para a formação mítica – uma distorcida reminiscência da humanidade.

De um lado, a renúncia ao pulsional; de outro a elaboração simbólica – enquanto símbolo da libido – que evoca a possibilidade de satisfação⁴¹.

É possível, em suma,

que a atividade formadora de mitos tente (como uma brincadeira, se diria) dar representação disfarçada a processos anímicos com expressão corporal, universalmente conhecidos, mas também de extremo interesse sem outro motivo que o simples prazer de representar. (FREUD, 1932 [1931]/1993, p. 176).

E Freud termina o texto possibilitando-nos pensar na capacidade do homem entender o mundo externo com o auxílio das sensações e condições de seu próprio corpo, e isso para além da esfera da representação cognitiva. À vista disso, as manifestações corporais (jeito do corpo), seus gestos e ações embaladas pela corporalidade da música, da dança, do rito, por exemplo, são mobilizadas através do impacto estético e sensorial do sistema simbólico que compõe o enquadre dessa vivência. O participante, no caso, movimenta “tanto aspectos de sua vida e lacunas de sua história pessoal [sendo ressignificados]”, quanto os da população [...] pelas vias da identificação simbólica

⁴¹ Exemplos de utilização de analogias que o comportamento externo indica a partir das vivências sensoriais do próprio corpo: fogo = calor = paixão amorosa (fogo da paixão) → fogo como representante simbólico da libido; calor = sensação de excitação sexual → chama = falo em ação. A repressão orgânica abriu caminho para a formação do sistema simbólico cultural a partir do entrelaçamento entre o corpo (sensorialidade), o elemento histórico (fato) e a fantasia (simbólico-fantástico), permitindo uma forma de restauração e satisfação dos desejos libidinais (indestrutíveis) após a renúncia pulsional.

propiciadas pelo culto.” (PAGLIUSO; BAIRRÃO, 2010, p. 201).

Conseqüentemente, o "jeito do corpo" (do anímico manifesto corporalmente segundo sistemas simbólicos culturais e pessoais) – tratando-se de verdades recalçadas ou de traumas históricos – pode ser articulado à noção de tendência deformadora apresentada por Freud em *Moisés e o Monoteísmo* (1939 [1934-1938]/2018, p. 61). Nesse texto, o autor atribui ao termo *Entstellung* (deformação) um duplo sentido: 1) modificar a aparência e 2) pôr em outro lugar, deslocar. O que é suprimido e renegado, ainda que mudado e arrancado do contexto, aparece em outro lugar, de modo que nem sempre seja uma tarefa fácil reconhecê-lo ou dizê-lo. A natureza de uma tradição, no caso, é geralmente empobrecida quando se admite apenas motivos de necessidades materiais, sacrificando, em nome de tal admissão, a diversidade da vida humana (e seus mecanismos psíquicos: latência, resistência, recalque, tendência deformadora, fantasia, compulsão à repetição, traumas, lembranças encobridoras, defesas).

A oposição entre um registro escrito e a transmissão oral desse material (a Tradição) pode, como exemplificará Freud, nos mostrar o quanto daquilo "O que fora omitido ou modificado na redação pôde muito bem ser conservado intacto na tradição." (FREUD, 1939 [1934-1938]/ 2018, p. 97). Uma historiografia, segue Freud, é menos submetida à influência das tendências deformadoras, pois a comunicação oral da tradição entre gerações pode encontrar diferentes destinos – uma plasticidade que não é permitida pelo relato fixado por escrito.

A relação entre o individual e as massas, que inclui a tradição, é compreendida pela noção de *série complementar* (*Ergänzungsreihe*), em que a medida menor de um fator hereditário é compensado pela medida maior de um fator contingencial – e vice-versa – e isso segundo um movimento de convergência (FREUD, 1939 [1934-1938]/2018, p. 104).⁴² O que nos interessa aqui é refletirmos sobre a relação entre a tradição e as vivências do indivíduo enquanto corpo-próprio (corporalidade ou percepções sensoriais) no campo simbólico – campo esse transmitido pela tradição.

No caso, não será apenas o trabalho analítico a proporcionar ao outro uma experiência de vivências esquecidas, mas as próprias estruturas simbólicas (ritualísticas,

⁴² Não caímos no erro de substancializar a massa (produção da "group mind"). Em *Psicologia das Massas e análise do Eu* (1921) Freud, para mostrar a relação ente o indivíduo e o grupo – ligados por laços afetivos (investimentos libidinais) – podem ser desfeitos quando, por exemplo, desaparece a ligação ao líder e os vínculos recíprocos dos indivíduos da massa pulverizam-se como uma lágrima batávia (FREUD, 1921/1995, p. 93). Todavia, assevera-nos em uma nota de rodapé no final do Capítulo III, que não se "pode admitir que prover a 'alma da massa [*Massenseele*]' de organização signifique hipostasiá-la, isto é, atribuir-lhe independência dos processos da alma [*seelischen Vorgängen*] do indivíduo." (FREUD, 1921/1995, p. 83). Nem indivíduo e nem a massa são providos de uma substância que os façam existir em estado puro de independência.

cerimoniárias) possibilitarão tais vivências. Uma vivência corporal – mobilizada pelo universo simbólico de uma tradição – pode tornar um complexo de representações – outrora interditas e recalçadas segundo as exigências do mundo externo aculturado – novamente vivenciáveis pela repetição afetiva anteriormente negada. Se o recalçado pode provocar inibição e incapacidade diante da vida, a vivência de um complexo de representações, que agora encontram um caminho de descarga, pode proporcionar a manifestação de potencializações afetivas não mais contrainvestidas. Achille Mbembe nos dá um exemplo que nos interessa nesse contexto: a relação entre memória e recordação.

Para o autor, retomando a noção merleau-pontyniana de tempo e sua relação com os fatos psíquicos (em *Fenomenologia da Percepção*), analisar o tempo é ter acesso à estrutura da subjetividade em sua concretude e intimidade (MBEMBE, 2018, pp. 213-214). Mbembe defende, com isso, a existência de modos pelos quais o passado se faz presente (traços, restos, fragmentos) na consciência, seja ela racional, onírica ou imaginante: o tempo não existe em si, mas nasce da relação contingente, contraditória e ambígua com as coisas, com mundo e com o corpo.

Trata-se de experienciar – retomando o texto *O Infamiliar* (1919) de Freud, juntamente com Mbembe – uma temporalidade em que já não se sabe no que ela se baseia do próprio Eu.⁴³ A ideia de corpo-próprio ou totalidade do corpo (*gesamnte Leib*), apresentada anteriormente, pode ser inserida no contexto do "tempo negro" elaborado por Mbembe (2018, pp. 213-222), já que o autor lá defenderá que a experiência do tempo se faz por meio das sensações, isto é, pelo ver, ouvir, tocar, cheirar, saborear – estabelecendo uma relação prioritária entre memória e sensorialidade.

No caso, memória e lembrança, enquanto sensação e associação, colocam em jogo toda uma economia das emoções centralizada na experiência do corpo, mas também por tudo aquilo que o extrapola. "O corpo é um grande ator utópico, quando se trata de máscaras, da maquiagem e da tatuagem." (FOUCAULT, 2013, p. 12). É fazer

⁴³ Cito o texto a que Mbembe se refere: "Trata-se do âmbito do duplo, em todas as suas gradações e formações; ou seja, o aparecimento de pessoas que, por causa da mesma aparência, devem ser consideradas como idênticas; o incremento dessas relações por meio da transmissão dos processos psíquicos de uma dessas pessoas para a outra – o que deveríamos chamar de telepatia –, de tal modo que uma se apropria da outra: a identificação com uma outra pessoa, de modo que esta perde o domínio de seu Eu ou transporta o Eu alheio para o lugar do seu próprio, ou seja, duplicação do Eu, divisão do Eu, confusão do Eu – e, enfim, o eterno retorno do mesmo, a repetição dos mesmos traços fisionômicos, o mesmo caráter, o mesmo destino, os mesmos atos criminosos, o nome por meio de muitas e sucessivas gerações." (FREUD, 1919/2019, pp. 67-69) – Mbembe utiliza-se da seguinte parte do texto de Freud: "duplicação, divisão e permutação do Eu" (MBEMBE, 2018, p. 215).

com que o corpo entre em comunicação com outras linguagens – sejam elas cifradas, secretas ou sagradas –, manifestando-o como um fragmento de espaço imaginário em comunicação com essas linguagens. Com essa experiência, o *infallimiar* e o *indizível* nele se encarnam. Assim, o *indizível* pode, apropriando-se de Mbembe, manifestar-se como lembrança por meio da dança e da música, do jogo de máscaras, do transe e da possessão: não existe memória que não mobilize as forças do sensível e da imaginação (MBEMBE, 2018, p. 215).

A relação entre o retorno do esquecido e a restauração do passado mostra-nos o quanto "cada porção que retorna do esquecimento com poder especial, exerce uma influência incomparavelmente forte sobre as massas e reivindica a verdade de forma irresistível" (FREUD, 1939 [1934-1938]/ 2018,p 119). Podemos pensar que a vivência corporal do simbólico, da memória – que coloca em movimento o sistema nervoso e a economia das emoções e afetos – faz com que o "atuar" (*Agieren*) tome o lugar do recordar. O atuar de um *inconsciente dos povos* (*Unbewußten der Völker* – FREUD, 1939 [1934-1938]/ 2018,p. 129) pode manifestar-se pelo corpo investido e movente à luz de uma tradição, da máscara, da dança, da possessão.

Mas, em que sentido podemos aqui utilizar do termo *tradição*? No sentido que nos propõe Freud em *Moisés e o Monoteísmo* (1939 [1934-1938]).

A Tradição remete a uma concordância entre o indivíduo e a massa pela impressão de um passado que permanece conservado em traços mnêmicos inconscientes (FREUD, 1939 [1934-1938]/ 2018, p. 133) – portanto, a partir de algum material reprimido, mas que mantém seu ímpeto (*Auftrieb*) e esforço de tornar-se consciente. Ora, no corpo-próprio (moyente e investido simbolicamente) "a experiência recente é reforçada pela energia latente do reprimido e este passa a agir atrás da experiência recente, com ajuda desta" (FREUD, 1939 [1934-1938]/ 2018,p. 134) – mesmo que não consciente ou sob influência deformadora. O corpo, no caso, é penetrado pelo caráter universal do simbolismo e da linguagem como algo (in)familiar. Mesmo que se utilize de traduções ou de frequentes expressões em que se encontra fixado esse simbolismo, há sempre algo que lhe escapa, há um sentido próprio de uma expressão simbólica não traduzível por representações cognitivas.

Na experiência do *indizível*, "O simbolismo [...] ignora as diferenças entre as línguas; [...] ele é ubíquo, é o mesmo em todos os povos" (FREUD, 1939 [1934-1938]/ 2018, pp. 138-139). De um lado, traços mnêmicos de uma herança arcaica; de outro, traços mnêmicos de impressões externas. A tradição é expressão daquilo o que Freud

nomeou de *séries complementares*, pois ela 1º) traz elementos de traços mnêmicos esquecidos (recalcados) de uma herança arcaica; 2º) atualiza tais traços mediante uma repetição real recente e 3º) não se baseia apenas na transmissão escrita, alcançando o privilégio de se libertar da coação do pensamento lógico (*Befreiung vom Zwang des Logischen Denkens* [FREUD, 1939 [1934-1938]/ 2018, p. 143]), podendo assim dar formas de satisfação que superam a *cicatriz da repressão* (*Verdrängungsnarbe* [FREUD, 1939 [1934-1938]/ 2018, p. 175]). Articulemos esse contexto a algumas noções freudianas sobre o *infamiliar* (*Das Unheimlichen* – 1919).

Na medida em que a vivência do infamiliar sublinha uma sensibilidade para esse sentimento que é experienciado em diferentes graus e em diferentes pessoas, ele se dá como uma possibilidade do indivíduo mergulhar nesse sentimento. O que deveria permanecer em segredo, oculto, mas que veio à tona (o eterno retorno do mesmo) é por ele apropriado (no sentido de tomar posse) à luz de uma defesa contra o aniquilamento (*Abwehr gegen die Vernichtung* [FREUD, 1919/2019, p. 68]) visando, com isso, uma segurança quanto à continuidade da vida – já que o infamiliar se torna um mensageiro da morte, um perigo ao apego narcísico à identidade, à segurança quanto à continuidade da vida. Luta-se, inevitavelmente, contra as formas do destino (*Geschicksgestaltung* [FREUD, 1919/2019, p. 70]) em defesa das aspirações do Eu (*Ichstrebungen* [FREUD, 1919/2019, p. 72]).

Acrescenta-se a esse fato que o *sentimento de desamparo e infamiliaridade* (*Gefühl von Hilflosigkeit und Unheimlichkeit* [FREUD, 1919/2019, p. 74]) dá-se pela repetição involuntária do mesmo, por uma compulsão interna à repetição, por uma angústia diante da natureza secreta do infamiliar que, como afirmado, deveria permanecer oculto, indizível, mas veio à tona para desvelar a fissura, a hiância entre o ser e o dever-ser e a própria fragilidade da identidade – a indiferenciação, a perda do domínio de seu Eu (duplicação, divisão, confusão). Mas é exatamente nesse movimento de perda do domínio que o Eu alheio (o outro) é transportado para o lugar de seu próprio Eu (o si mesmo) em um processo de identificação, de repetição dos mesmos traços e é em defesa contra a destruição, o aniquilamento e o enérgico poder da morte que se apresenta um *impulso para a arte* (*Antrieb für die Kunst*) e as criações com as quais o ilimitado narcisismo se defende das objeções impostas pela realidade (FREUD, 1919/2019, p. 85) – retrocede-se ao recalcado para manifestar-se em novas formas simbólicas segundo modos de satisfação aceitos socialmente.

Diante do infamiliar manifesta-se a força de nossas reações emocionais mais originárias (animismo, magia, feitiçaria, onipotência de pensamentos, modos de relacionar-se com a morte – formas mais libertas da coação do pensamento lógico). É no feito do infamiliar (*unheimliche Wirkung* [FREUD, 1919/2019, p. 94]) e no surgimento do sentimento do infamiliar (*unheimlichen Gefühls* [FREUD, 1919/2019, p. 106]) que o indivíduo reage passivamente (sucumbindo a ele) ou, a partir do estado emocional que ele o coloca, (re)age ativamente (fantasias, ficção, criação literária, modos de figurar o mundo como esboço de solução entre o recalcado e o superado, entre as exigências da realidade e a fantasia [FREUD, 1919/2019, pp. 107-115]). Com o impulso para a arte e o agir ativamente, a memória, a linguagem e o simbólico, pode-se concluir, não se separam da práxis corporal de um corpo psicosssexualizado: "o corpo, na sua materialidade, na sua carne, seria como o produto de seus próprios fantasmas [*fantasmes*]." (FOUCAULT, 2013, p. 14). Memória e fantasia podem ser pensadas no plano da atividade criadora do sujeito e no seio das exigências culturais da relação com o outro.

6. O CORPO PSICOSSEXUALIZADO: ENTRE O DESEMPARO, A EDUCABILIDADE E O SELBSTGEFÜHL

O que queremos ressaltar com tais observações é o fato de que, sobre a memória, "Já não se pode considerá-la inocente" (FREUD, 1899/1994, p. 309) pois, sendo ela uma das mais importantes expressões de uma biografia, a imagem-lembrança jamais encontra-se desvinculada da forma pela qual ela é presentificada: a lembrança nunca aflora, ela é sempre formada; ela não é *da* infância, mas *sobre* a infância (FREUD, 1899/1994, p. 315). Conclui-se dessa afirmação que a "imagem mnêmica não pode ser a repetição fiel da impressão originalmente sentida. De fato, o sujeito encontrava-se em meio à situação e não prestava atenção a si mesmo, mas sim ao mundo exterior." (FREUD, 1899/1994, p. 314). Mesmo na percepção da imagem-lembrança, o sujeito não é um observador passivo da intensidade sensorial da imagem, ao contrário, trata-se de uma síntese associativa entre o eu atuante e o eu recordador, um modo pelo qual, como defende Freud, a impressão originária sofreu uma reformulação, um retoque ou

uma revisão [*Überarbeitung*].⁴⁴ Mas não seria contraditório falar de síntese (ato sintético) por um sujeito que é marcado pela clivagem (pelo conflito entre desejo e desejo do não desejo)?

É claro que o sintoma é a manifestação entre a centralidade da função dos afetos negativos e a dissociação anímica, ou melhor, é a exteriorização da fragmentação da personalidade (excisão da alma). Ainda que haja cisão pela estruturação da gênese da dissociação histórica (divisão da consciência (*Bewußtseinspaltung* [FREUD, 1910 [1909]/1994, pp. 18-24]), não se nega que na vida da alma há que enfrentar as aspirações submetidas a uma compulsão de unificar e reunir. Mesmo na fragmentação da personalidade via formação sintomática, o sujeito nela se manifesta em sua inteireza, de modo que em que cada ação há uma integração na unidade do "Eu": todas as moções pulsionais que até então estavam dela dissociados e ligadas noutra parte, nela integram-se. É, de fato, no seio de uma vida psíquica dilacerada e dividida por recalques e resistências que a atividade sintética do Eu se exterioriza sob o solo de uma *psicossíntese* (*Psychosynthese*): "a psicossíntese se consuma no analisando sem a nossa intervenção [a do analista], de maneira automática e inevitável" (FREUD, 1919 [1918]/1994, p. 157) – lembremo-nos do impulso para a associação (*Assoziationsanregung*) do qual nos fala Freud em *Sobre a Conceção das Afasias* (FREUD, 1891/2013, p. 88).

No caso, as poderosas moções de desejo da infância, entre autoerotismo e autoconservação (libido do Eu), os investimentos da libido em uma pessoa externa (as escolhas da libido de objeto) e a pressão da educação para a cultura (*Erziehung zur Kultur*), a vida (psico)sexual da criança experimenta uma síntese e uma organização (FREUD, 1910 [1909]/1994, pp. 36-40). A indagação psicanalítica sobre o desenvolvimento de um Indivíduo (de um Eu próprio)⁴⁵ exige uma investigação em torno da relação entre as pulsões orgânicas originárias, as contingências de episódios, as influências do meio e as reações desse indivíduo. Nas palavras de Lacan, "O que está

⁴⁴ O Trabalho terapêutico, como exemplificação desses fatos, tem como finalidade, além de tomar a pessoa em sua singularidade, "libertar o fragmento de verdade histórica de suas deformações e ligações com o dia presente real, e em conduzir [o analisando] de volta para o ponto do passado a que pertence." (FREUD, 1937/1993, p. 269). No sentido lacaniano, "o interesse, a essência e o fundamento, a dimensão própria da análise, é a integração, pelo sujeito, da sua história até os seus últimos limites sensíveis, isto é, até uma dimensão que ultrapassa de muitos limites individuais." (LACAN, 1953-1954/2009, p. 22). Como se defenderá em seguida, o indivíduo, seu "si-mesmo" ou seu "Eu-próprio", enquanto estrutura de uma personalidade em vida, passa pela dimensão de um tempo socializado, por um Eu e seu Outro segundo uma densidade vivida que precisa levar em conta outras existências.

⁴⁵ Do "Eu próprio" enquanto compreensão dinâmica do psíquico como algo especificamente único, isto é, como um fenômeno que, na vida da alma, enfrenta aspirações submetidas a uma compulsão (Zwang) por unificar e reunir (FREUD, 1919 [1918]/1994, p. 157).

em questão é a subjetividade do sujeito, nos seus desejos, na sua relação com seu meio, com os outros, com a própria vida." (LACAN, 1953-1954/2009, p. 10).

Assim, o desenvolvimento de um Indivíduo, como nos mostrará Freud *em Uma lembrança de Infância de Leonardo Da Vinci* (1910/1994), deve ser sondado dinamicamente, de maneira que as transformações e os desenvolvimentos da conduta de uma personalidade em vida (*Lebensverhalten der Persönlichkeit*: características psicológicas singulares, estabilidade e alterações dos traços de personalidade, funções inatas e modos de exteriorização) sustentam-se pela tensionalidade entre as necessidades da constituição e as contingências das vivências históricas na infância. Trata-se, em suma, de pensar na ação conjugada entre a formação disposicional e as forças internas e externas que penetram nas experiências de vida e sob as quais se edifica uma personalidade (FREUD, 1910/1994, pp. 125-127). De um lado, a Necessidade [*Notwendigkeiten*], de outro lado um certo "grau de liberdade" (*Grad von Freiheit* – FREUD, 1910/1994, p. 126) que não se pode resolver mediante a psicanálise (a Contingência [*Zufälligkeiten*]).

Como há uma estrutura implícita desse sujeito enquanto personalidade em vida em uma história de desenvolvimento (*Entwicklungsgeschichte* [FREUD, 1916-1917/1994, p. 325]) entre o Eu e a libido, ela só se definirá na perspectiva de um tempo socializado, isto é, entre a fixação da libido (fator interno) e a frustração imposta pela realidade (*Ανάγκη*). No sentido lacaniano de *tempo socializado*, temos a noção de que "O centro de gravidade do sujeito é essa síntese presente do passado a que chamamos história." (LACAN, 1953-1954/2009, p. 53). Essa história se dá a partir de uma potente força impulsora, a única capaz de colocar em movimento o aparelho psíquico: o desejo (FREUD, 1900 [1901]/1994, p. 588). Esse desejo, estruturador⁴⁶ de uma história de vida, utilizando-se aqui de uma metáfora lacaniana, "corre como um anel que vemos desaparecer e reaparecer num jogo de passa-passa" (LACAN, 1953-1954/2009, p. 65). Os traços de caráter, desde a primeira formação de uma organização do Eu a partir da atração de desejo e da inclinação a recalcar (FREUD, 1895/1994, p. 368), o avanço do princípio de prazer (*Lustprinzip*) ao princípio de realidade (*Realitätsprinzip*) passa,

⁴⁶ O desejo é estruturador, mas por um movimento pelo qual o sujeito é descentrado por buscar um objeto de satisfação que desvela seu ser como falta: seu centro não está mais nele, está fora, em um objeto do qual está separado e pelo qual procura reconstruir seu centro (GREEN, 1988, p. 20).

necessariamente, pelo trabalho educativo (*Erziehungswerk*).⁴⁷ É sob as necessidades da vida (*Lebensnot*) e o amor enquanto o grande pedagogo e educador (*große Erzieherin*) que aquele centro de gravidade, acima referido, mobiliza o sujeito entre satisfações prazerosas, sacrifícios, mudanças de finalidade em que, de certa modo, decide submeter-se a uma necessidade que é válida para todos (FREUD, 1916/1995). A síntese e a organização do Eu só se dá sob a influência da Educação (obstáculos externos), das repressões enérgicas sobre as pulsões, pela produção de forças psíquicas (vergonha, nojo, moral: obstáculos internos) em nome da formação das vias normais de satisfação (por diques à pulsão recalçada) e isso desde as primeiras vivências de desamparo psíquico e biológico do bebê (ou das situações traumáticas do desamparo [*traumatische Situation von Hilflosigkeit*] – FREUD, 1926 [1925]/1993). Uma organização e síntese que se dá na medida em que o Eu vivencia o encontro do desamparo motor com sua expressão no desamparo psíquico (FREUD, 1926 [1925]/1993, p. 157). É nesse sentido que o Eu, enquanto efeito, é já estruturado como sintoma (LACAN, 1953-1954/2009, p. 27).

O bebê, em suas sensações (inervações) prazerosas do corpo tocado, higienizado, alimentado, excretado, organiza-se corporalmente entre as lutas internas e externas que constituirão a sua historicidade (luta entre satisfação e defesa). Ele aprenderá a submeter sua vontade individual ao mandato social: ele trocará prazer por dignidade social (FREUD, 1917 [1916-1917]/1994): "a criança aprende a *amar* outras pessoas – que a ajudam em seu desamparo e satisfazem suas necessidades –, inteiramente segundo o modelo e em prosseguimento da sua relação de lactente com a nutriz" (FREUD, 1905/1995, p. 203). Os códigos de higienização são, para a criança que toca e é tocada, embalada, acariciada, uma permanente fonte de excitação sexual e satisfação do corpo erógeno – do mesmo modo que a ternura e o carinho que, posteriormente, exercerão o seu efeito sobre as zonas genitais.

O bebê desamparado e a auxiliadora externa associam-se à luz das mudanças exigidas pela passagem da atividade autística (mesmidade) para a vida em comunidade (FERENCZI, 1928/2011, pp. 14-15) a partir das exigências de cuidado, alimentação e higienização. Essa educabilidade do sujeito pelo corpo passa por uma tradução dos símbolos mediada pelo transindividual, ou seja, por um permanente "estabelecimento da

⁴⁷ O bebê, predominantemente monista, a princípio, ensimesmado em seu corpo-próprio, passa processualmente à fase predominantemente dualista, aprendendo a conhecer a malícia das coisas, de um mundo que está à sua disposição e, ao mesmo tempo, podendo ser rebelde à sua vontade (FERENCZI, 1909/2011, p. 96).

continuidade nas motivações do sujeito [que] só se satisfaz na continuidade intersubjetiva do discurso em que se constitui a história do sujeito" (LACAN, 1998, p. 259): eis aqui o necessário campo da intersubjetividade pela qual a síntese e a organização de uma personalidade se dá (bem como a organização de certezas, crenças e coordenadas de referências Éticas e Estéticas). Em suma, a imagem do corpo está ao lado do desejo e não vinculada unicamente à necessidade fisiológica, pois a imagem do corpo se estrutura na relação intersubjetiva e na relação linguageira com o outro (DOLTO, 2017, pp. 29-30).

Deste modo, o corpo sexuado esquematiza-se sob a pressão dos ideais estéticos e morais, formando diques e contrainvestimentos enquanto um esboço de solução aos imperativos estabelecidos pela cultura contra seus desejos. A fim de produzir a criança civilizada, os estágios pulsionais (pré-genital, oral, anal, genital), as excitações mecânicas das sensações de prazer-desprazer (que configuram um ritmo do corpo), os processos afetivos e o trabalho intelectual (pulsão de saber) organizam-se como (inter)subjetividade. Uma organização que se estabelece não só no sentido de uma carne que se faz carne por relação às disposições orgânicas (fixadas hereditariamente), mas também como *acaso significativa* da criança higienizada e alimentada pelas condutas maternas. No caso, ambos se encontram alicerçados no campo do desejo: "O desejo [...] é realizado no outro, pelo outro – *no* outro." (LACAN, 1953-1954/2009, p. 234). Por consequência, a relação entre a imagem corporal (desde a noção de totalidade do corpo [*gesammte Leib*]) e o *Umwelt* (que inclui o outro) permite a formação de um sentimento de si enquanto uma vivência do próprio corpo (*Selbstgefühl*).

A noção de *Selbstgefühl* traz à tona a ideia de um investimento no corpo próprio que, sustentado por uma imagem corporal, também dá forma ao *Umwelt* – que sobre ele retorna. O sentimento de si resulta, em outros termos, da relação entre a constituição da realidade externa e seu relacionamento com a forma do corpo investida. Como apresentado inicialmente, do ponto de vista psicológico, a palavra é um complexo de representações que, a partir da extremidade sensível da corporalidade (a partir da imagem de som), liga-se ao complexo de representações de objeto, de modo que o corpo vivencia na carne o simbólico e a verdade que nela se inscreve. É em relação com o entorno e com sua imagem corporal em vínculo reflexivo ao outro que um Eu corporal e seu ser libidinal se estruturam: um "esquema corporal pelo qual o sujeito na realidade se presentifica em relação com os outros e com o mundo" (DOLTO, 2017, p. 268).

Como vimos, é deste modo que o fenômeno humano se presentifica mediado por

uma memória que é individual e social, atualizada em autorrepresentações enraizadas no âmbito da intercorporeidade, da linguagem e do simbólico e, como consequência, marcada em seus efeitos éticos e estéticos. Memória e esquecimento surgem numa dimensão que é simbólica e política enquanto representação de experiências originárias que, na lembrança e no esquecimento, exteriorizam-se no “jogo de símbolos” e em “sua circulação, desvios”, nas “mentiras” e nas “dificuldades de articulação”, nos “pequenos atos falhos” e “atos sintomáticos” e nos “lapsos” enquanto derivados de “uma operação psíquica e de uma crítica do tempo” (MBEMBE, 2018, p. 186). O trabalho psíquico, portanto, atua também como uma crítica do tempo, como uma prática de ressimbolização que coloca em jogo as possibilidades de reciprocidade e o respectivo retorno a si do indivíduo que ela promove (MBEMBE, 2018, p. 282).

7. CONSIDERAÇÕES FINAIS: O *JE-NOUS* E A CONDIÇÃO HUMANA DO *SENDO*

A existência humana, na construção de sistemas simbólicos culturais e pessoais, se dá, inevitavelmente, sob “a forma primária de relação que psicologicamente chamamos de efetiva, [...] ela própria situada no campo distintivo da situação humana [que] comporta já de saída uma historicidade fundamental” (HYPPOLITE, 1989, p. 51). É nesse quiasma (entrelaçamento), nessa espessura do olhar e do corpo na intercorporeidade que, não só se falará de uma História do desenvolvimento individual do Eu, mas também se compreenderá a formação de uma “arquitetônica do corpo humano [a partir da] existência de seres sonoros para os outros e para si próprios [contendo] tudo o que é necessário para que, entre um e outro, exista fala, fala sobre o mundo.” (MERLEAU-PONTY, 2014, pp. 151-152). Incorporar o sensível é, ao mesmo tempo, incorporar a si mesmo em um sensível, em uma temporalidade: “a síntese perceptiva é uma síntese temporal; a subjetividade, no plano da percepção, não é senão a temporalidade” (MERLEAU-PONTY, 2014, p. 321).

Esse ser intercorporal se dá como um campo aberto para outros narcisos – é a construção ontológica do nó, do laço, do entrelaçamento, do quiasma. Todo investimento libidinal requer, afinal, um equacionamento entre movimentos centrífugos (Eu→Objeto externo) e movimentos centrípetos (Objeto externo→Eu), pois é preciso pensar na “superção da *Hilflosigkeit* pela constituição do objeto e do Eu ‘narcisado’.” (GREEN, 1988, p. 26). Colocando em perspectiva o Eu e o objeto, é possível “livrar a teoria freudiana de um cheiro de solipsismo” (GREEN, 1988, p. 19) e compreender que

uma "imagem dinâmica [do corpo] expressa em cada um de nós o Sendo, chamando o Advir: o sujeito no direito do desejar", isto é, em *desejância* no mundo (DOLTO, 2017, p. 44): "o mundo é, antes de tudo, uma forma de relação a si. Mas não há nenhuma relação a si que não passe pela relação com outrem. O outrem é a um só tempo a diferença e o semelhante reunidos." (MBEMBE, 2018, p. 307).

Dado que tais movimentos centrífugos e centrípetos manifestam-se no universo da intercorporeidade e da linguagem – já que a pessoa se movimenta em direção à objetivação frente ao outro como *sendo* na palavra –, "na fala e como falante, o homem já está na lida com o sendo" (HEIDEGGER, 2012, p. 126). O homem é *sendo* na medida em que "nasceu e se acha dentro de uma *comunidade*; ele já cresce e se desenvolve numa verdade muito *bem-determinada*, com a qual ele, mais ou menos, debate e discute." (HEIDEGGER, 2012, p. 184). No caso, a corporeidade não se reduz às leis de uma biologia animal, como observa Heidegger, pois "o lactente não é um animal, mas é *logo* homem" (HEIDEGGER, 2012, p. 187), portanto, sua corporeidade deve ser deslocada para o plano da existência ou, no sentido que apresenta Freud no *Projeto* (1895), deslocada do desamparo inicial do ser humano à comunicação, ao entendimento e à fonte primordial de todos os motivos morais.

Podemos compreender essas palavras de Heidegger pelas de Ferenczi (*A Adaptação da Família à Criança* [1928]), quando ele mostrará ao seu leitor o quanto o processo de aprendizagem do asseio pessoal deixa profundos traços na vida psíquica e no caráter da criança. Mas é preciso entender que o caráter de um homem se forma a partir de sua predisposição desde o nascimento (hereditariedade) e, ao mesmo tempo, pelas influências modificadoras das experiências vividas após o nascimento e pela educação (contingência, factualidade histórica). A corporeidade lançada à existência aponta para a cooperação de ambos os fatores, sem que se negue que o acontecimento fundamental do homem (da existência posta e colocada no acontecimento da *verdade*, no sentido heideggeriano) dependa de condições e formas de desenvolvimento muito bem determinadas (HEIDEGGER, 2012, pp.186-188) – mas isso por uma corporeidade que é inserida em um discurso normatizador que nada tem de inato.

É na relação adulto-*infans* (LAPLANCHE, 2015, p. 106) e enquanto componente físico inter-relacional (DOLTO, 2017, p. 184) que a adaptação das necessidades primitivas às exigências e aos códigos da civilização enraízam-se no fisiológico. Trata-se de um inevitável paradoxo: o da importância e da utilidade dos ideais para a criança e o da nocividade de exigências e ideais excessivas (FERENCZI, 1928/2011). Nesse

contexto, o corpo (em seu desamparo psíquico [*psychischen Hilflosigkeit*] e biológico [*biologischen Hilflosigkeit*]) é moldado pelas exigências das normas éticas e estéticas, procurando submeter o indivíduo à comunidade, produzindo-o numa transformação contínua entre coerção externa e coerção interna (FREUD, 1915/1995).

É desse modo que, como escreverá Ferenczi, "se estabelecem essas relações profundas, persistentes a vida inteira, entre o corpo e o mundo dos objetos, a que chamamos *relações simbólicas*." (FERENCZI, 1913a/2011, p. 54). Nesse processo de acultramento a criança vê no mundo reproduções de sua corporalidade, de modo a aprender a figurar pela mediação de seu corpo a diversidade do *Umwelt*. Através de sua aptidão para a figuração simbólica, o corpo adquire uma linguagem gestual e, posteriormente, uma linguagem verbal que sintetiza os desejos que envolvem a busca pela satisfação e as modificações necessárias a serem aplicadas no mundo externo. A relação de contato com o objeto parcial de apaziguamento (a mãe) faz do corpo da criança linguagem gestual em intercomunicação (DOLTO, 2017, pp. 49-40), figurando desejos e objetos, sons e coisas que entram em relação de associação com esse corpo que eclode no mundo, que está na lida com o *sendo*, existindo na linguagem com os outros (desde o choro como forma de comunicação): o escutar dos outros, uns aos outros, não é, pois, um fenômeno acústico, mas significa acompanhar a solicitação e a demanda dos outros, obedecer-lhes os desejos, seguir-lhes as ordens e incumbências etc." (HEIDEGGER, 2012, p. 167).

É por essa corporalidade que a criança faz a travessia ao permeável, ao perfil do *sendo*, marcada com um sinete (racializada?) através da intercorporeidade (fixações, viscosidade da libido, relação do lactente com a nutriz enquanto modelo de toda relação amorosa), já que "a relação com a mãe, fonte de sua própria existência, [é] simultaneamente ética e estética" (DOLTO, 2017, p. 184). Das marcas dessa condição, ninguém poderá escapar!

Como vimos, toda verdade que sustenta um discurso normatizador, toda forma utópica que visa apagar os corpos pela utopia do corpo incorporeal (*dessexualizado*) é, podemos dizer, uma verdade que se hominiza, que só existe na medida em que se torna dependente do homem. "O homem é, assim, o ser que se comporta com o *sendo*, [...] é aquele que, enquanto *aberto e manifesto*, *abre-se e manifesta seu ser para si mesmo*." (HEIDEGGER, 2012, p. 185). Mas é no *sendo* que o psiquismo endopsíquico faz de seu *Selbstgefühl* um *endo*, uma identificação que se cristaliza, mas por uma *Identifizierung* em dependência de um Outro (LACAN, 1976-1977/2008, pp. 17-21). E é em

dependência com o outro que não se pode escapar da abertura do *sendo*, pois o Eu é estruturado por duas espécies de buracos, de aberturas: a existência de um interior que não se desvincula da existência de um exterior, de modo que não se elimine, como afirma Freud, a plasticidade extraordinária dos desenvolvimentos da alma (FREUD, 1915/1995, p. 287).

É nesse sentido que a imagem do corpo – sua carne e a relação intrapsíquica que a esquematiza, pois não se trata só de uma relação corpo a corpo (DOLTO, 2017, p. 21) – desvela-se como um enigma. A relação com o outro, pelo corpo, pela linguagem, pela mediação das coisas, dos olhares, dos sons, carregam o enigma de nosso ser no mundo: “O enigma ‘*Je-Nous*’ permanece, de geração em geração” (DOLTO, 2017, p. 313). O sujeito desejante se enuncia por uma existência que só se dinamiza no seio da Cultura. Se por um lado a frustração, imposta pela realidade e pelas exigências da vida (*Ανάγκη*), se dá como um educador rigoroso e como motor do desenvolvimento, por outro lado essa influência pedagógica da necessidade imposta pelo mundo externo depara-se com a potência das pulsões – que, a princípio nada sabem das necessidades impostas pelo objeto. “Qualquer ser humano é naturalmente social, à condição de que o social não adoeça o desejo na busca de sua realização no prazer” (DOLTO, 2017, p. 120). É no seio do *Je-Nous* que permanece o mal-estar da busca de uma solução entre a força pulsional constitucional e a alteração imposta ao Eu em uma constante luta defensiva (FREUD, 1937a/1993, p. 223).

Desse modo, para encerrar, podemos afirmar que a figura humana é plástica por definição e que, compelida à perda, à destruição, à fissura, à falta, ao aniquilamento e à *elasticidade orgânica* (*organischer Elastizität* – FREUD, 1920/1995, p. 36)⁴⁸, encontra-se entre a natureza conservadora do ser vivo, as forças perturbadoras externas e a exteriorização da inércia na vida orgânica. Viver é estar condenado a fazer surgir desse acontecimento uma nova identidade, uma nova *mesmidade* entre autoconservação e aniquilamento. Está colocada a questão da aventura humana: criar um esboço de solução para a orientação de sua libido (defendendo a igualdade de direitos a respeito dos

⁴⁸ Podemos compreender essa noção de elasticidade orgânica através do “Manuscrito de 1931” de Freud, onde lemos: “na vida psíquica [*Seelenleben*] atuam dois instintos principais [*zwei Haupttriebe*]: o Eros, a sexualidade no sentido mais amplo, cuja energia acabamos de denominar libido e um outro, que chamamos, de acordo com sua tendência final, de instinto de morte [*Todestrieb*] e que se dá a conhecer como impulso à agressão e à destruição. O instinto de morte é adversário de Eros, cujo anseio é estabelecer unidades cada vez maiores, que se mantêm unidas pela libido. Ambos os instintos [*Triebe*] estão simultaneamente presentes desde o início da vida psíquica [*Seelenleben*], mas raramente, ou nunca, se apresentam a nós em sua forma pura; ao contrário, geralmente estão soldados um ao outro em quantidades proporcionais variáveis.” (FREUD, 1931/2017, p. 47).

"normais") ou a rebelar-se por meio de uma obsessão patológica (FREUD, 1905/1995, p. 125). Cabe então a pergunta: é possível resolver um conflito pulsional de forma duradora e definitiva domando uma exigência pulsional? (FREUD, 1937/1993, p.228).

Mais do que normatizar o indivíduo é preciso pensar nas formas pelas quais o Eu poderá retomar as suas forças criativas e sair de um estado de esgotamento, sem nos esquecermos de que "esse eu normal como a normalidade em geral, é uma ficção ideal." (FREUD, 1937a/1993, p. 237). Não podemos, por fim, escapar ao fato de que toda história de desenvolvimento de uma personalidade passa pela elasticidade entre "a *vontade de destruição* como vontade de um instinto mais profundo ainda, o instinto de autodestruição, a *vontade do nada*" (NIETZSCHE, 2017, p. 158) e, "apesar disso, a vontade de viver, a afirmação da vida" (NIETZSCHE, 2017, p. 165) que sobre ela se impõe. A cada um – e em relação com a coletividade (*Je-Nous*) – cabe encontrar um esboço de solução ao problema do dever-ser, mesmo que na inércia ou no adoecimento já se passa pela inevitabilidade de um engajamento no *Sendo*.

REFERÊNCIAS

BAIRRÃO, José F. Miguel H. Tulipa. In: *VIII Congresso Luso-Afro-Brasileiro de Ciências Sociais*, 2004, Coimbra.

BUTLER, Judith. *A vida psíquica do poder: teorias da sujeição*. Tradução Rogério Bettoni. Belo Horizonte: Autêntica, 2017.

DEVEREUX, Georges. *La Renonciation à l'Identité: Défense contre l'Anéantissement*. Paris: Éditions Payot & Rivages, 2019.

DOLTO, Françoise. *A imagem inconsciente do corpo*. Tradução Noemi Motriz e Marise Levy. São Paulo: Perspectiva, 2017.

FANON, Frantz. *Pele negra máscaras brancas*. Tradução de Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008.

FERENCZI, Sándor. Transferência e Introjeção (1909). In: *Psicanálise I. Obras Completas*, Tradução Claudia Berliner. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2011.

_____. Ontogênese dos Símbolos (1913). In: *Psicanálise II. Obras Completas*, Tradução Claudia Berliner. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2011.

_____. O desenvolvimento do sentido de realidade e seus estágios (1913a). In: *Psicanálise II. Obras Completas*, Tradução Claudia Berliner. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2011.

_____. Adaptação da família à criança (1928). In: *Psicanálise IV. Obras Completas*, Tradução Claudia Berliner. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2011.

_____. *Psicologia de grupo e análise do ego, de Freud (Progresso da psicologia individual)*. (1922). In: *Psicanálise III. Obras Completas*, Tradução Claudia Berliner. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2011.

FOUCAULT, Michel. *O corpo utópico; As heterotopias*. Tradução Salma Tannus Muchail. São Paulo: n-1 Edições, 2013.

FREUD, S. *Zur Auffassung der Aphasien: eine kritische Studie*. Leipzig: Franz Deuticke, 1891.

_____. *Sobre a concepção das afasias: um estudo crítico*. Tradução Emiliano de Brito Rossi. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.

_____. *Proyecto de psicología*. In: *Obras completas, v. I (1950 [1895])*. Traducción de José Luis Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu editores, 1994.

_____. *Sobre los recuerdos encubridores*. In: *Obras completas, v. I (1899)*. Traducción de José Luis Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu editores, 1994.

_____. *La interpretación de los sueños*. In: *Obras completas, v. V (1900-1901)*. Traducción de José Luis Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu editores, 1994.

_____. *Tres ensayos de teoria sexual*. In: *Obras completas, v. VII (1905)*. Traducción de José Luis Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu editores, 1995.

_____. *El chiste y su relación con lo inconciente*. In: *Obras completas, v. VIII (1905)*. Traducción de José Luis Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu editores, 1993.

_____. *La moral sexual “cultural” y la nervosidad moderna*. In: *Obras completas, v. IX (1908)*. Traducción de José Luis Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu editores, 1993.

_____. *Cinco conferencias sobre psicoanálisis*. In: *Obras completas, v. XI (1910 [1909])*. Traducción de José Luis Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu editores, 1994

FREUD, S. *Un recuerdo infantil de Leonardo da Vinci*. In: *Obras completas, v. XI (1910)*. Traducción de José Luis Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu editores, 1994.

_____. *Las perspectivas futuras de la terapia psicoanalítica*. In: *Obras completas, v. XI (1910)*. Traducción de José Luis Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu editores, 1994.

_____. *Sobre la dinámica de la transferencia*. In: *Obras completas, v. XII (1912)*. Traducción de José Luis Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu editores, 1995.

_____. *El interés por el psicoanálisis*. In: *Obras completas, v. XIII (1913)*. Traducción de José Luis Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu editores, 1994.

_____. *Introdução ao Narcisismo, Ensaio de Metapsicologia e Outros Textos (1914-1916)*. Tradução Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

_____. *Pulsiones y destinos de pulsión*. In: *Obras completas, v. XIV (1915)*.

Traducción de José Luis Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu editores, 1995.

_____. De guerra y muerte. Temas de actualidad. In: Obras completas, v. XIV (1915). Traducción de José Luis Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu editores, 1995.

_____. Algunos tipos de carácter dilucidados por el trabajo psicoanalítico. In: Obras completas, v. XIV (1916). Traducción de José Luis Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu editores, 1995

_____. 1ª Conferencia. Introducción. In: Obras completas, v. XV (1916-17 [1915-17]). Traducción de José Luis Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu editores, 1994.

_____. 20ª conferencia. La vida sexual de los seres humanos. In: Obras completas, v. XVI (1917 [1916-1917]). Traducción de José Luis Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu editores, 1994.

_____. 22ª conferencia. Algunas perspectivas sobre el desarrollo y la regresión. Etiología. In: Obras completas, v. XVI (1917 [1916-1917]). Traducción de José Luis Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu editores, 1994.

_____. Una dificultad del psicoanálisis. In: Obras completas, v. XVII (1917 [1916]). Traducción de José Luis Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu editores, 1994.

_____. Nuevos caminos de la terapia psicoanalítica. In: Obras completas, v. XVII (1919 [1918]). Traducción de José Luis Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu editores, 1994.

_____. Moisés e o Monoteísmo: Três Ensaio. In: Obras Completas, v. 19 (1939 [1934-1938]). Tradução Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

_____. Más allá del principio de placer. In: Obras completas, v. XVIII (1920). Traducción de José Luis Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu editores, 1995.

_____. Psicología de las masas y análisis del yo. In: Obras completas, v. XVIII (1921). Traducción de José Luis Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu editores, 1995.

_____. Dos artículos de enciclopedia: “Psicoanálisis” y “Teoría de la libido”. In: Obras completas, v. XVIII (1923 [1922]). Traducción de José Luis Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu editores, 1995.

_____. El yo y el ello. In: Obras completas, v. XIX (1923). Traducción de José Luis Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu editores, 1993.

_____. La Negación. In: Obras completas, v. XIX (1925). Traducción de José Luis Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu editores, 1993.

_____. Inibición, sintoma y angustia. In: Obras completas, v. XX (1926 [1925]). Traducción de José Luis Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu editores, 1993.XVI

_____. El porvenir de una ilusión. In: Obras completas, v. XXI (1927). Traducción de José Luis Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu editores, 1994.

_____. El malestar en la cultura. In: Obras completas, v. XXI (1930 [1929]).

Traducción de José Luis Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu editores, 1994.

_____. 31ª Conferencia. La descomposición de la personalidad psíquica. In: Obras completas, v. XXII (1932-1936). Traducción de José Luis Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu editores, 1993.

_____. Sobre la conquista del fuego. In: Obras completas, v. XXII (1932 [1931]). Traducción de José Luis Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu editores, 1993.

_____. Construcciones en el análisis. In: Obras completas, v. XXIII (1937). Traducción de José Luis Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu editores, 1993.

_____. Análisis terminable e interminable. In: Obras completas, v. XXIII (1937a). Traducción de José Luis Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu editores, 1993.

_____. Sobre a Concepção das Afasias: um estudo crítico. Tradução Emiliano de Brito Rossi. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013.

_____. *O Infamiliar* [Das Unheimliche] (1919) – seguido de *O Homem de Areia*, de E.T.A Hoffman. Tradução Ernani Chaves e Pedro Heliodoro Tavares. Belo Horizonte: Autêntica, 2019.

_____. Manuscrito inédito de 1931. Tradução Elsa Vera Kunze Post Susemihl. SP: Blucher, 2017.

GREEN, André. *Narcisismo de vida/Narcisismo de morte*. Tradução Claudia Berlinder. SP: Editora Escuta, p. 1988.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e Verdade: a questão fundamental da filosofia; Da Essência da Verdade*. Tradução Emmanuel Carneiro. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2012.

HYPPOLITE, Jean. *Ensaio de Psicanálise e Filosofia*. Tradução André Telles. Rio de Janeiro: Taurus-Timbre, 1989.

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

LACAN, Jacques. El fracasso del Um-desliz es el amor. A la manera del seminário oral del Jacques Lacan 1976-1977. Tradición Ariel Dillon. Mexico: Ortega e Ortiz editores, 2008.

_____. *Escritos*. Tradução Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

_____. *O Seminário*. Livro 1. Os escritos técnicos de Freud. 1953-1954. Tradução Betty Milan. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.

LAPLANCHE, Jean. *A tina: a transcendência da transferência*. Problemáticas V. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Marins Fontes, 1993.

_____. A partir da situação antropológica fundamental. In: *Sexual: A Sexualidade* SOFIA (ISSN 2317-2339), VITÓRIA (ES), V. 9, N. 2, P. 121-158, DEZ/2020

ampliada no sentido Freudiano – 2000-2006.

LÉVI-STRAUSS, Claude. Raça e História. In: *Coleção Os Pensadores, Vol. L*. Tradução Inácia Canelas. São Paulo: Abril Cultural, 1976, pp. 51-93.

_____. *Antropologia estrutural*. Vol. I. Tradução Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: UBU Editora, 2017.

MASCARENHAS, Pedro. Estranho jogo amargo: Desconstruindo a Vitimização nos Jogos Racistas. In: KON, Noemi Moritz e CURI, Cristiane (Orgs.). *O Racismo e o Negro no Brasil: Questões para a Psicanálise*. SP: Perspectiva, 2017.

MBEMBE, Achille. *Crítica da razão negra*. Tradução Sebastião Nascimento. São Paulo: n-1 edições, 2018.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *O visível e o invisível*. Tradução José Artur Gianotti e Amando Mora d'Oliveira. São Paulo: Perspectiva, 2014.

MILL, John Stuart. *A Sujeição das Mulheres*. Trad. de Paulo Geiger. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2017.

NIETZSCHE, Friedrich. Vontade de Potência. Trad. Mário Ferreira dos Santos. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017.

NOGUEIRA, Isildinha Baptista. Significações do corpo negro. Tese (doutorado) Programa Psicologia Escolar e do Desenvolvimento Humano da Universidade de São Paulo. São Paulo, 1998.

PAGLIUSO, Ligia; BAIRRÃO, José Francisco Miguel H. *Luz no caminho: corpo, gesto e ato na umbanda*. Afro-Ásia, núm. 42, 2010, pp. 195-225 Universidade Federal da Bahia Bahía, Brasil.

SOUZA, Neusa Santos. *Tornar-se negro ou As Vicissitudes da Identidade do Negro Brasileiro em Ascenso Social*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1983.

STRATHERN, Marilyn. *O gênero da dádiva: problemas com as mulheres e problemas com a sociedade na Melanésia*. Tradução André Villalobos. Campinas/SP: Editora da Unicamp, 2006.

WINNICOTT, Donald W. *O brincar e a realidade*. Tradução Breno Longhi. São Paulo: Ubu Editora, 2019.

Recebido em: 31/08/2020

Aceito para publicação em: 14/09/2020