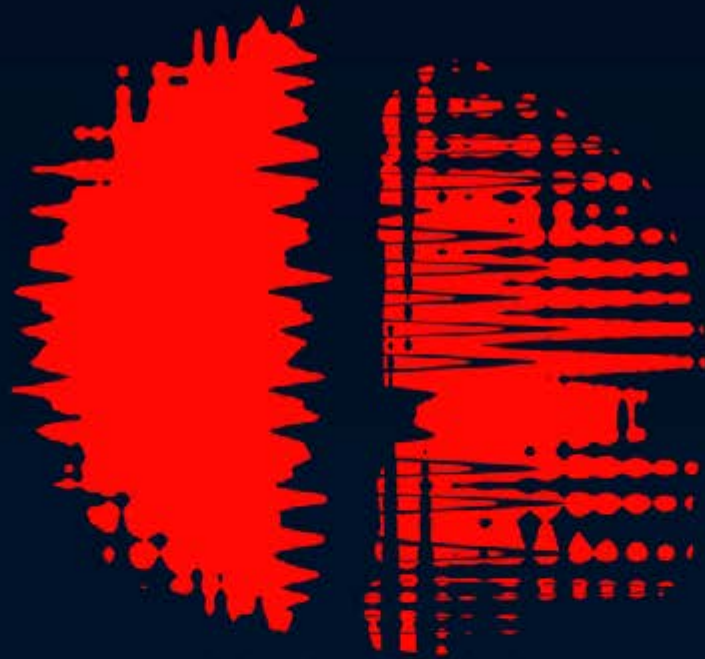


XXV ENCONTRO BRASILEIRO
DO CAMPO FREUDIANO



OS CORPOS
APRISIONADOS
PELO DISCURSO
... E SEUS RESTOS

BOLETIM

C  DA

#06

 *Escola Brasileira
de Psicanálise*

CONVIDADA INTERNACIONAL
CHRISTIANE ALBERTI
PRESIDENTE DA AMP

EVENTO PRESENCIAL
08, 09 e 10 Nov | 2024
WTC - AV. DAS NAÇÕES UNIDAS, 12.551 - SÃO PAULO, SP

SUMÁRIO

- 3 EDITORIAL
- 5 NOTAS E TONS
- 20 ...DIZERES E SUAS REVERBERAÇÕES
- 25 ARTE E CULTURA

EDITORIAL

Rômulo Ferreira da Silva (AME da EBP/AMP)
Coordenador Geral do XXV EBCF

Caros leitores,

Chegamos ao sexto número do CODA, boletim do XXV Encontro Brasileiro do Campo Freudiano, penúltimo dessa série.

Como já circulou em nossas redes sociais, nosso Encontro se aproxima com as vagas esgotadas a apenas dois meses da data do evento. Da mesma maneira, a Festa EVOÉ, que ocorrerá no Cineclub Cortina, chegou à lotação máxima.

Dia 15 de setembro foi a data limite para o envio dos trabalhos e não houve prorrogação, já que tivemos um número satisfatório de envios. Um enorme trabalho para a Comissão Científica fazer a seleção dos trabalhos que irão compor as Jornadas Clínicas que ocorrerão no dia 8 de novembro.

Adriana Varejão é a artista com destaque neste número. A Comissão de Arte e Cultura, através da apresentação de Isabel do Rêgo Barros Duarte, retoma comentários de dois queridos colegas que já nos deixaram, Stella Maris Jimenez Gordillo e Manoel Barros da Motta. Stella privilegia a perturbação do sujeito em relação ao próprio corpo ao abordar a obra *Linda do Rosário*, na qual o real se escancara por trás da boa forma. Manoel apresenta a dimensão de horror das vísceras, corpos fragmentados, em oposição à imagem tropical retratada por pintores europeus clássicos em *Carne à la Taunay* e *Carne à moda de Franz Post*.

Nas reverberações dos dizeres de Lacan, Silvia Sato faz um recorte da experiência teatral para propor que um corpo falante pode “prescindir do corpo a corpo e se deitar no divã”, a partir da psicanálise, que possibilita “tocar no modo de gozo que não se compartilha”. Nancy Greca Carneiro retoma “duas pontinhas de futuro” do Seminário 17 que destacam “o essencial do que transmitirá” em seguida: “os poderes dos impossíveis e a impotência da verdade”. A partir do campo Uniano, ela aponta para o analista com seu corpo, como possibilidade de sua presença no mundo.

O CODA 06 repercute a movimentação da EBP em torno do tema proposto e os textos conversam uns com os outros. Por exemplo, sobre a proposição de Nancy acerca da presença do analista no mundo, encontramos no texto de Elisa Alvarenga que a resposta da psicanálise é sempre anti-segregativa pois, por essa via, temos a possibilidade de um coletivo no qual os indivíduos não se colocam em um grupo contra outro. No caminho inverso à constituição do sujeito, a análise promove tanto as desidentificações quanto a travessia da fantasia, que são “eminentemente segregativas de modos de gozo diferentes daquele do sujeito”. Elisa parte da raiz



Adriana Varejão
Ruína de Charque. Porto, 2001.

segregativa que é o ódio de si mesmo, ou seja, a segregação da substância gozante que habita o falasser. É o que se evidencia e se intensifica na época da evaporação do pai.

Essa evaporação se demonstra mais ainda, podemos entender assim, no “desamparo dos humanos frente ao trabalho impossível do Outro da cultura”, obtendo como resposta a religião, como nos apresenta Jésus Santiago. Jésus nos diz que a religião se funda a partir da presença do real contingente no laço social. E do que se trata a religião verdadeira? Seria aquela que “não seja nada mais que uma religião”, nem política, nem povo, nem lei. Esse texto articula em vários pontos o evento ZADIG, ocorrido no dia 13 de setembro de 2024 em Salvador, com o XXV Encontro Brasileiro. Coloco em destaque a abordagem da fraternidade religiosa: “ela pode facilmente, por seu apego inabalável ao saber sobre quem é puro (sagrado) ou impuro, ou sobre quem está dentro ou fora (herético) de suas verdades, desviar-se ao *pior*”.

Jésus se junta à Elisa na aposta do dizer da solidão do Um como alternativa ao pior, a partir do discurso analítico.

E a conversa continua. Nem sempre na concordância, temos espaço para o debate. “Nosso *não-todo* é a discordância. (...) Ao levantar uma questão, a relação sexual, *que não existe* – no sentido de que não se pode escrevê-la –, essa relação sexual determina tudo o que se elabora a partir de um discurso cuja natureza é ser um discurso rompido”¹.

Rodrigo Lyra Carvalho evoca a tríade proposta por Lacan em 1958 – tática, estratégia e política – para propor finalmente que “os manejos das identidades têm o desafio existencial de encontrar maneiras inéditas de enlaçar *singular, particular e universal* – e esse cenário oferece à psicanálise uma oportunidade ímpar de explorar sua relevância clínica e cultural”.

Mais uma vez verificamos nos textos que circulam no CODA, nos podcasts, nos comentários e referências do nosso trabalho em torno dos corpos, dos discursos e dos restos, o ir e vir entre a clínica e a cultura.

Uma boa leitura!

1 Lacan, J. (1971-1972). *O Seminário, livro 19: ...ou pior*. Rio de Janeiro: Zahar, 2012, p. 22-23.

NOTAS E TONS

A cicatriz da evaporação do pai e a segregação

Elisa Alvarenga (AME da EBP/AMP)

A “Nota sobre o pai”¹ de Jacques Lacan foi um comentário realizado por Lacan sobre a apresentação de Michel de Certeau – jesuíta, filósofo e historiador das religiões que participou da criação da Escola Freudiana de Paris – sobre “O que Freud fez da história”, comentando o texto de Freud sobre “Uma neurose demoníaca no século XVII”².

Freud estuda o caso do pintor Christoph Haizmann, que tinha dificuldades de sustentar-se e que afirmava ter vendido a alma ao demônio em troca de dinheiro. O pai havia adoecido e morrido. O sujeito aproxima-se de uma comunidade de padres, pelos quais é exorcizado. Ele lhes apresenta um documento que seria o pacto assinado com o diabo, conseguindo guarida junto a essa comunidade religiosa. O ódio reprimido ao pai se traduz na depreciação do pai, transformado em diabo afeminado nos desenhos do pintor. Para Freud, ao retroceder diante de uma posição feminina frente ao pai, ele usaria esse artifício para castrar o pai, denegando sua própria castração. A feminização do diabo revelaria também uma fixação à mãe todo-poderosa, defendendo-o da castração materna. Embora fosse um homem acometido por convulsões e alucinações visuais, numa suposta possessão demoníaca, Freud o considera um caso de neurose em busca da proteção paterna, que conseguiu junto à Congregação dos Irmãos da Misericórdia.

Em sua nota, Lacan diz que a possessão no século XVII deve ser compreendida em certo contexto relativo ao pai, mas a questão que Michel de Certeau coloca – o que acontece quando não há mais pai a quem se votar? – é de saber onde estamos em relação ao pai. É aí que Lacan enuncia a célebre frase: “Parece-me que, em nossa época, o vestígio, a cicatriz da evaporação do pai é o que poderíamos situar sob a rubrica e o título geral de segregação”³.

Ao substituir o Nome do Pai pelo S_1 , significante mestre, Lacan aponta que o efeito de interdição ou de castração não é exercido pelo pai, mas pela linguagem. Desde 1938, nos “Complexos familiares”⁴, ele anunciava o declínio da função paterna e, no final do Seminário 10, ao pluralizar o Nome do



Adriana Varejão

Pele tatuada à moda de azulejaria, 1995.

1 Lacan, J. “Nota sobre o pai”. In: *Opção Lacaniana*, n. 71. São Paulo: Eolia, nov. 2015, pp. 7-8.

2 Freud, S. “Uma neurose demoníaca do século XVII”. In: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de S. Freud*, vol. XIX. Rio de Janeiro: Imago, 1996, pp. 87-120.

3 Lacan, J. “Nota sobre o pai”. *Op. cit.*, p. 7.

4 Lacan, J. “Os Complexos familiares na formação do indivíduo”. In: *Outros Escritos*. Rio de Janeiro: Zahar, 2003, pp.29-90.

Pai, antecipa que ele vai se tornar um predicado, uma função de amarração, enfim, um sintoma. A amarração dos três registros, borromeana ou não, é uma radical redução do sentido edipiano e uma maneira de anunciar que o sintoma pode cifrar o gozo, em vez de nos enviar uma mensagem.

Como seriam então produzidos os efeitos de segregação, senão pela linguagem, ou pelas marcas de gozo que nos foram feitas pelo banho do corpo em língua? Sobre essa marca primeira, aquilo que é mais próprio ao falasser, porém mais desconhecido por ele, se constroem as identificações aos significantes do Outro, assim como a fantasia, relação do sujeito com o objeto do seu gozo. As identificações, por um lado, e as fantasias, por outro, são eminentemente segregativas de modos de gozo diferentes daquele do sujeito. Por isso a análise, ao percorrer o caminho inverso ao da constituição do sujeito, em direção à marca de gozo do sintoma, permite ao falasser encontrar a alteridade que o habita e consentir com a alteridade do corpo que tem. Se os arranjos inconscientes levam o falasser à demanda de análise, podemos pensar que as marcas do inconsciente real, ao endereçar-se a um analista, podem fazer existir o inconsciente transferencial para tratar o real do gozo.

Freud, em “As pulsões e seus destinos”, considera o amor e o ódio como destinos da pulsão, que reproduzem a polaridade prazer-desprazer. “O amor advém da capacidade do eu de satisfazer de modo autoerótico uma parte de suas moções pulsionais”⁵. Originalmente narcísico, passa para os objetos incorporados, expressando os esforços em direção a esses objetos fontes de prazer e posteriormente à atividade das pulsões sexuais. O ódio, em relação com um objeto, é mais antigo que o amor: ele brota do repúdio primordial do eu narcísico perante o mundo externo. Como exteriorização da relação de desprazer provocada pelos objetos, ele permanece em relação com as pulsões de autoconservação, que junto às pulsões sexuais, reproduziriam a oposição entre o ódio e o amor na primeira teoria das pulsões.

Assim, a segregação primeira e fundamental, para cada um, é da substância gozante que o habita. A matriz segregativa da identificação é antes de tudo contra si mesmo, na medida em que é um modo de recusa do objeto ao qual se está identificado e que é Um mesmo. O que se segrega é o gozo encapsulado na identificação, alimento privilegiado do ódio. Com a diluição das identificações, a satisfação pode separar-se do ódio e é possível reconhecer a alteridade radical do Outro: o gozo do Outro não é o gozo do Um.

Como diz Christiane Alberti, a experiência de uma análise conduz a distanciar-se das identificações de massas, sempre segregativas, para considerar o múltiplo das escolhas do desejo e do gozo. A resposta da psicanálise é sempre anti-segregativa, pois leva o sujeito a tomar distância das identificações que empurram os indivíduos a situar-se em um grupo contra outro. A psicanálise nos conduz a apostar em um coletivo que dê lugar a esta pluralidade do Um que inclui o múltiplo, um coletivo fundado sobre a solidão de cada um. Através da transferência, o tratamento traz uma resposta para cada sujeito, em sua diferença absoluta, diante dos impasses que encontra no laço social⁶.

5 Freud, S. *As pulsões e seus destinos. Obras incompletas de Sigmund Freud*. Belo Horizonte: Autêntica, 2013, p. 61.

6 Alberti, C. *El lazo entre los que hablan*, Conferencia en el Taller Clínico de Cochabamba. Texto de Orientación hacia las 31 Jornadas Anuales de la EOL.

A segregação enraizada na fraternidade do corpo

Jésus Santiago (AME da EBP/AMP)

A religião define-se, em Freud, como uma experiência que tem como condição a *renúncia pulsional* (*Triebverszicht*), que se constitui como o terreno sob o qual floresce o que é essencial na subjetividade do religioso, ou seja, a dimensão da crença. A crença (*Glauben*) aparece problematizada a partir do que se conceitua como *ilusão* (*Illusion*), visto que, nesta, a realização de desejo passa para o primeiro plano e, assim fazendo-se, o religioso desiste de sua relação com a realidade e mesmo da comprovação de sua veracidade.¹ A delimitação do elemento subjetivo da “ilusão” exige o pressuposto do diagnóstico nada otimista do mal-estar na cultura, do qual se deduzem impasses e fracassos para estabelecer o laço social civilizado. Isso se explica pelos encontros sucessivos do “trabalho da cultura”² (*Kulturarbeit*) com a *Anankê* (necessidade), concebida como a Deusa da inevitabilidade, personificação do real que emerge no caráter, ao mesmo tempo, necessário e imprevisível do destino. Esse fracasso do “trabalho da cultura” sobre os seres falantes se formula, segundo Freud, como a impossibilidade de domínio das forças que provêm da “realidade exterior” (*Anankê*) e da extração destas de seus bens para a satisfação das necessidades humanas.³

A religião em face da necessidade de discurso (*Anankê*)

Enquanto discurso, a religião é concebida como resposta a esse real que se manifesta no fator de impotência e de desamparo dos humanos, frente ao trabalho impossível do Outro da cultura (*Logos*: razão).⁴ Para Freud, a cultura se mostra inapta para dar conta do que advém como “a implacável lei da natureza”⁵, que ele próprio ousou nomear por meio da divindade grega denominada *Anankê*. A qualificação dessa tendência implacável segundo a figura de uma lei peremptória e impositiva não nos autoriza, por outro lado, a reduzi-la a uma mera necessidade proveniente da natureza. Quando o princípio do prazer se mostra insuficiente para interpretar os fenômenos diversos da vida civilizada, a *Anankê* emerge, no texto de Freud, como a vontade



Adriana Varejão

Mapa de lobo homem II, 1992-2004.

1 Freud, S. (1927). “O futuro de uma ilusão”. In: *Obras incompletas de Sigmund Freud*. Belo Horizonte: Autêntica, 2020, p. 264.

2 Idem, p. 245.

3 Idem, p. 234.

4 Idem, p. 290.

5 Freud, S. (1920). “Além do princípio do prazer”. In: *Obras incompletas de Sigmund Freud*. Belo Horizonte: Autêntica, 2021, p. 151.

de um Deus que se incrusta no homem por meio das “potências, as mais obscuras do destino”⁶.

Lacan, porém, dá prosseguimento às construções freudianas de “O futuro de uma ilusão”⁷ segundo uma outra perspectiva, ao propor que a *Anankê* apenas tem o seu começo no ser falante e tudo o que se produz a partir dela é sempre obra do discurso.⁸ Para além de uma divindade que encarna a vontade de Deuses furiosos e obscuros, a *Anankê* se impõe como um atributo do destino no ser falante e, portanto, ela emerge como puro *automatismo de repetição*, inerente à pulsão de morte, isto é, como “necessidade do discurso”⁹. Em outros termos, a *Anankê* não está fora do ser falante, como se ela fosse uma representante da realidade exterior ou de uma suposta lei da natureza. A *Anankê* é, em si mesma e por si mesma, a própria *repetição*, ou seja, em sua relação *moebiana* com o real, ela faz parte da vida que se demonstra ser apenas “necessidade de discurso”¹⁰. A religião só tem lugar na vida dos homens em razão de que são dotados de poucos recursos para resistir ao que se concebe como a pulsão de morte e, por consequência, às inúmeras contingências advindas da *insistência repetitiva* do real.¹¹ Enfim, para não sucumbirem à lei implacável da *Anankê* – *necessidade do retorno ao zero do inanimado*¹² –, é exigido deles esse aparelho dos semblantes que são os discursos.

Assim, há um desacordo e mesmo uma discordância fundamental entre os aparelhos de discurso e a *insistência repetitiva* do real, sendo que a crença religiosa se ergue em função do espaço de descontinuidade entre elas. A ilusão de que existe um Outro onipotente e absoluto – *Deus-Pai* – é, no fundo, uma *denegação* do que foi perdido para sempre e que se presentifica na impossibilidade de os discursos próprios ao laço civilizatório abarcarem tudo aquilo que advém dessa figura sem rosto e enigmática do destino que é a *Anankê*. Se a crença religiosa existe para preservar a ilusão dos homens na onipotência do Outro, a religião apenas se funda em torno dessa perda fundamental, considerada como a presença do real contingente no âmbito do laço social.

Operação discursiva de dar sentido ao real

Logo, Freud constrói o que ele mesmo nomeia como o “mito científico do pai da horda originária”¹³ para dar conta desse efeito da perda originária sobre os homens – verdadeira figura do furo no real – que, segundo ele, é a fonte última da crença religiosa. Esse mito relata que, uma vez consumada a morte do pai, os filhos, tomados de remorso, arrumam-se para dar vida ao morto. Para dar vida ao pai morto, Lacan propõe, inicialmente, nomeá-lo como o *pai simbó-*

6 Freud, S. (1901) “Psicopatologia da vida cotidiana – Sobre esquecimentos, lapsos verbais, ações equivocadas, superstições e erros”. In: *Obras incompletas de Sigmund Freud*. Belo Horizonte: Autêntica, 2023, p. 286.

7 Freud, S. (1927). “O futuro de uma ilusão”. *Op. cit.*

8 Lacan, J. (1971-72). *O Seminário, livro 19: ...ou pior*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2012, p. 49.

9 Idem, p. 51.

10 Idem, p. 51.

11 “Freud [...] articula que a *repetição fundamental do desenvolvimento da vida* não seja mais que a derivação de uma pulsão compacta, abissal, que ele chama, nesse nível, de pulsão de morte, e onde nada mais resta senão essa *anankê*, a necessidade do retorno ao zero do inanimado” (*Id.* (1960-61). *Seminário, livro 8: a transferência*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1992, p. 188.

12 Idem.

13 Freud, S. (1921). “Psicologia das massas e análise do Eu”. In: *Obras incompletas de Sigmund Freud*. Belo Horizonte: Autêntica, 2020, p. 215.

lico que, em momentos cruciais da existência, assume a vestimenta do *pai imaginário*, o qual é, nada mais, nada menos, que a ressurgência fantasmática do *pai real* do estado de natureza própria da horda primitiva. A crença religiosa se apresenta, assim, referida por um *Deus-Pai* que, sob as suas diversas versões – inclusive a do *pai imaginário* –, torna possível manter a ilusão de poder recuperar uma parte do gozo de si, supostamente perdido.

Lacan, no entanto, pretende ir além da concepção freudiana da religião como sintoma no sentido do retorno do recaiado, considerando que a figura de *Deus-Pai*, nesse caso, restringe-se a ser um substituto ilusório do pai terrível e onipotente. O processo que a psicanálise pode levar adiante acerca do discurso religioso busca tomá-lo como sintoma, não apenas no sentido de uma *formação substitutiva*, mas, sobretudo, interrogar as relações do discurso religioso com o real. Com efeito, a religião é sintoma, na medida em que se constitui como um discurso em condições de lidar com as irrupções do real nas falhas do saber e por meio da conjunção entre a verdade e o sentido. Na qualidade de discurso, ela visa a curar os homens do *impossível de suportar*, próprio ao que, na vida civilizada, não funciona, isto é, fazer com que os homens não percebam isso que *não funciona*.¹⁴ A esse respeito, em “O triunfo da religião”¹⁵, Lacan fornece um esclarecimento essencial, pois é preciso, segundo ele, diferenciar o que *funciona* do que *não funciona*. Se “o que funciona é o mundo, o que não funciona é o real”¹⁶. Apesar da presença maciça da ciência no mundo, isso que *não funciona* se estende cada vez mais e se intromete em nossas vidas e, por isso mesmo, a religião é convocada para apaziguar os corações.¹⁷

Se a ciência introduz um monte de coisas perturbadoras na vida de todos, a religião encontra a sua chance e seus recursos em seu ato de conferir sentido às idas e vindas do que *não funciona*. Para Lacan, o essencial da religião é sua eficácia em dar sentido a qualquer coisa por meio de uma operação discursiva que faz equivaler o sentido com a verdade. Em outros termos, o sentido da crença religiosa apenas se sustenta se ele é vivido como verdadeiro. Como vamos tratar mais adiante, é somente ao reconhecer a relação do sujeito com a verdade que se pôde afirmar que desde “o seu começo, tudo o que é religião consiste em dar sentido às coisas que outrora eram coisas naturais”¹⁸. Por essa razão, Lacan emprega, de forma arriscada, a noção de “religião verdadeira”¹⁹ para o cristianismo, tendo em vista que seu aparelho de semblantes manifesta uma grande potência em produzir sentido. Afirmer que existe uma religião verdadeira não quer dizer que exista A religião. Ou seja, as religiões existem, uma a uma, e fazem sintoma de um modo diverso uma das outras. Evidentemente que, diante disso, cada religião vê a si própria como verdadeira e vê as outras como parcialmente ou totalmente falsas. Se as religiões constituem uma variedade em que cada uma faz sintoma à sua maneira, sendo que cada uma se vê como verdadeira em relação às outras, por que, então, afirmar que existe uma religião verdadeira?

14 Lacan, J. (1974) “O triunfo da religião”. In: *O triunfo da religião, precedido de Discurso aos católicos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005, p. 72.

15 Idem.

16 Idem, p. 63.

17 Idem, p. 65.

18 Idem, p. 66.

19 Idem, p. 67.

Da ilusão à verdade

Em recente entrevista, Jacques-Alain Miller, na tentativa de esclarecer o problema das relações da religião com a verdade, pergunta ao filósofo Rémi Brague, especialista na filosofia da religião: “Lacan apenas reconhecia ao catolicismo a qualidade de religião propriamente dita. O que você acha disto?”²⁰. O filósofo responde que

[...]há bastante verdade nessa ideia de Lacan, mesmo se não estou seguro sobre a compreensão exata do que ele quis dizer. Sob o meu ponto de vista, eu diria que o cristianismo (católico, mas também protestante ou ortodoxo) é talvez a única religião que não seja nada mais que uma religião. As religiões gregas ou romanas eram aquelas da cidade e, logo, inseparáveis da política. O judaísmo é certamente uma religião, mas também um povo. O islã é também uma religião, mas também uma lei, um código moral. O cristianismo não acrescenta ao Decálogo novos mandamentos que seriam próprios, pois se contenta com a moral comum.²¹

Tudo indica que a resposta do filósofo comprova a tese acerca do modo variado com o qual as religiões se constituem como sintoma e, por consequência, como resposta ao real. Justamente, como resposta ao real, a religião é vista para além do fator alienante da ilusão, na medida em que ela é o terreno no qual se capta efeitos de verdade, tais como a sua condição de gerar o pertencimento a um povo, ou mesmo de produzir leis que funcionem como um código moral disponível para a convivência humana.

Se Lacan opta por tratar o fenômeno religioso por meio da questão da verdade é porque sabe que o fato decisivo para aquele que crê e adere, por escolha ou por tradição, a uma religião, diz respeito ao objeto mesmo de sua crença. Ao fazer uso do verdadeiro para qualificar o cristianismo, Lacan, a meu ver, não busca estabelecer uma oposição entre uma crença que seria falsa ou fictícia e, outra, que seria verdadeira. A verdade de uma crença, tendo ela surgido no interior da religião judaica, cristã, ou muçulmana, liga-se à verdade suposta do objeto da crença, presente em cada uma delas. Essa determinação fundamental da crença sobre ela própria remete ao caráter intrínseco do discurso religioso, de tal modo que cada religião se coloca, para si mesma, como verdadeira. Com a ênfase na questão da verdade, rompe-se com o silêncio de uma questão nevrálgica e fundamental para os rumos e o futuro da crença religiosa, pois, como afirma o filósofo, a religião cristã é a única que não precisou de outros recursos além da própria crença religiosa. Por isso mesmo, ela adquiriu uma certa potência para conferir sentido às ocorrências contingenciais do real.

O próprio Freud, em “O mal estar da cultura”²², dá provas de que é preciso ir além de sua abordagem da crença religiosa centrada no fator imaginário da ilusão, na medida em que procura defini-la como uma “construção substitutiva”²³ (*Hilfskonstruktion*), que permite ao homem suportar as pressões da vida civilizada. Isso quer dizer que a crença religiosa se suporta sob a forma de uma aparelhagem de semblantes que, em sua pretensão de responder sobre o senti-

20 Brague, R. “Entretien sur l’Islam”. In: *Ornicar? Croire* – Revue du Champ freudien, n. 57, p. 63-64, 2023.

21 Idem.

22 Freud, S. (1930). “O mal-estar na cultura”. In: *Obras incompletas de Sigmund Freud*. Belo Horizonte: Autêntica, 2020.

23 Idem, p. 318.

do da vida, visa a tratar o real do sofrimento humano. Para além da questão da ilusão, em que a religião aparece como fator de alienação, Lacan demonstra que é preciso enxergá-la como uma modalidade de discurso cujo centro de gravidade são seus efeitos de verdade. Como discurso que captura sujeitos por meio de seus efeitos de verdade, opera-se um deslocamento na abordagem da crença como ilusão, pois esta deixa de ser um atributo exclusivo da religião. Se todo discurso é uma fonte geradora de efeitos de verdade, é inevitável admitir a presença, neles, do componente da crença.

É nesse sentido que, ao se perguntar sobre os efeitos de verdade do discurso religioso, Lacan é conduzido a tomar como pressuposto a disjunção entre crença e religião. A crença faz parte de todas as formas de discurso, inclusive, e, sobretudo, do discurso da ciência. O cientista, para Lacan, acredita em Deus sob o modo do *sujeito-suposto-saber*, pois ele é portador da crença de que o real é regido por leis e, por consequência, nele, aloja-se um saber. A sua insistência em mostrar que “todo mundo é religioso, mesmo os ateus”²⁴, é uma prova de que não há equivalência entre crença e religião. Em função dessa disjunção, as formulações que o ensino de Lacan promove sobre a religião levam em conta a sua confrontação com outras formas de discursos, como é o caso da magia, da ciência e da psicanálise. Em “A ciência e a verdade”, a verdade é interrogada na qualidade de causa, não no sentido da “causa como categoria lógica, mas como causando todo efeito”²⁵. Com o advento do discurso da ciência, institui-se, de modo prevalente, uma concepção da *verdade como causa*, pois, nesse caso, a obtenção do saber exige colocar em suspenso a verdade confundida com a ordem do sentido. Esse ponto, de que a verdade em si não corresponde a um saber, ou seja, a separação entre o que pertence ao domínio da verdade e ao do sentido, é o que justifica a ruptura entre a ciência e outras formas de discursos, salvo o discurso analítico. A esse respeito, cabe acrescentar que a separação entre verdade e saber é o que torna a existência da psicanálise dependente da ciência. Vale dizer que, tanto a ciência, quanto a psicanálise, tomam a *verdade como causa*, ou seja, ao contrário da religião, há nelas “separação de poderes entre a verdade como causa e o saber posto em prática”²⁶. No tocante à prática analítica, a presentificação da *verdade como causa* se deduz da própria concepção do tratamento do sujeito neurótico, na medida em que a verdade de seu sofrimento é ter a verdade como causa.²⁷

Por conseguinte, na tradição operatória do sujeito religioso, a questão da verdade aparece de modo radicalmente distinto. O ponto de partida da religião é tomar como verdade o Deus que se revela, sem, no entanto, torná-lo visível, reservando a sua manifestação para um tempo futuro que se anuncia, embora indeterminado, motivando, no religioso, a espera infundável pelo Messias salvador. A verdade como revelação está no posto de comando da religião, visto que não se colocam em questão as causas do desvelamento da presença escondida de Deus que, segundo a tradição judaica, manifesta-se aos patriarcas e aos profetas como o Deus único. O mesmo acontece com o cristianismo, ainda que a manifestação de Deus se dê como realizada na pessoa de Jesus Cristo, que “abre o segredo escondido em suas profundezas, desde a origem dos tem-

24 Lacan, J. “Yale University – Entretiens avec des étudiants. Réponses à leurs questions. 24 novembre 1975”. In: *Scilicet*, n. 6/7, 1976, p. 32.

25 Lacan, J. (1966) “A ciência e a verdade”. In: *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998, p. 883.

26 Idem, p. 885.

27 Idem.

pos e agora desvelado”²⁸. Se a verdade da revelação se realiza na figura do Messias – concebido como o verbo encarnado de Deus –, ela se abre também para a manifestação última de Deus, simbolizada pelo retorno do Cristo no dia do Juízo Final.

Ao alojar-se no coração da tradição judaico-cristã, a revelação é exemplar do quanto a religião denega o que dá fundamento ao sujeito da ciência que, ao colocar a verdade como causa, torna possível aceder ao saber que reside no real. Se, na religião, a verdade apresenta-se como revelação, ela é, portanto, remetida – diz Lacan – “a fins escatológicos, o que quer dizer que ela aparece apenas como *causa final* no sentido de ser reportada a um juízo de fim de mundo”²⁹. Ao fazê-lo, o religioso interrompe o seu próprio acesso à *verdade como causa*, entregando a Deus a incumbência da causa. Por isso, ele é levado a atribuir a Deus a causa de seu desejo, o que é propriamente uma posição sacrificial, em que a incidência da renúncia pulsional se mostra com toda a sua força e alcance. É o *sujeito-suposto-saber* que se apresenta nessa submissão do religioso ao desejo suposto de um Deus que, por conseguinte, instala a verdade em um *status* de culpa.³⁰

Pelo fato de a verdade da religião estar mergulhada nas águas do sentimento de culpa é que se pode demonstrar que a fraternidade é o mais importante *efeito de verdade* do discurso religioso. É a eficácia da culpabilidade extraída do mito freudiano – do assassinato da figura primordial do pai da horda, todo poderoso e gozador, por seus filhos – que torna possível a instituição de um contrato social baseado nos sentimentos de fraternidade. Desde então, a perda de gozo proveniente da extinção desse lugar de exceção do pai – perda que, em Freud, aparece figurada pelo relato mítico da interdição – sobrevém por meio da culpabilidade ocasionada pelo crime primordial. O sentimento de culpa é eficaz porque, sobre a base dessa perda de gozo, institui-se um regime de fraternidade entre os homens, cujo alicerce é a identificação ao pai morto. Como se sabe, Freud fez muita questão de que a história darwiniana do assassinato do pai tivesse efetivamente sucedido; porém, o que importa frisar nesse mito de “Totem e tabu” é que esse “assassinato do pai é a condição do gozo”³¹, no sentido de que a existência do gozo supõe uma perda ou uma limitação. A comunidade fraterna se funda em torno da identificação ao pai morto. Isto é, o mito quer dizer que o gozo apenas será possível se houver uma perda ou limitação, e é por meio dessa perda de gozo que “os irmãos se descobrem irmãos”³².

A crença na fraternidade do corpo e a segregação ramificada

Em “Psicologia das massas e análise do Eu”³³, segundo referência explícita à religião cristã, Freud retorna ao problema das razões que levam a “massa fraternal”³⁴ a se manter coesa após a morte do pai. Nesse caso, a fraternidade desempenha um papel crucial na formação das massas cristãs, tendo em vista sua tendência a se reunir em comunidades em torno de um líder, figura

28 BÍBLIA. **Efésios**. In: **Bíblia Sagrada**. São Paulo: Editora Vida, 2021. Efésios 3:5.

29 Lacan, J. (1966) “A ciência e a verdade”. *Op. cit.*, p. 887.

30 Idem, p. 887.

31 Lacan, J. (1969-70). *O Seminário, livro 17: O avesso da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998, p. 113.

32 Idem, p. 107. A esse respeito, ver também: Lacan, J. (1971-72). *O Seminário, livro 19: ...ou pior*. *Op. cit.*, p. 44, onde se diz que o mito de Totem e tabu foi feito para mostrar que “o gozo sexual será possível, mas será limitado”.

33 Freud, S. (1921) “Psicologia das massas e análise do Eu”. *Op. cit.*

34 Idem, p. 215.

do pai morto – Jesus Cristo –, que vem no lugar do Ideal do Eu. A fraternidade se localiza mais aquém da identificação vertical do religioso com o Cristo, na medida em que é exigido do cristão “amar os outros cristãos como Cristo os amou”³⁵. Enquanto uma identificação estritamente horizontal entre os irmãos, a fraternidade adquire uma importância tal que o próprio Freud observa que é possível ser um “bom cristão” sem se estar identificado ao Cristo, mas, como ele, saber acolher com amor todos os seus irmãos.³⁶

Ainda em “Psicologia das massas e análise do Eu”³⁷, demonstra-se que é sempre possível a formação de massas, para além do ideal fraterno do *amor entre os irmãos*, ou seja, grande parte dos religiosos pode estabelecer um laço comunitário entre si, por meio dessa característica inerente à condição humana, que é a sua “prontidão para o ódio”³⁸. É o que se verifica nas desavenças e nos conflitos religiosos, em que o efeito unificador das comunidades se faz para além do amor ao Pai e em função da tendência mortífera do ódio. É o paradoxo que Freud assinala em “O mal-estar na cultura”³⁹, pois o propósito do apóstolo Paulo, de fazer do “amor universal pela humanidade” o fundamento de sua comunidade cristã, não evitou a matança dos judeus e a extrema intolerância e ódio contra aqueles que permaneceram de fora de sua crença religiosa.⁴⁰ A existência do povo judeu, ao longo dos séculos, e a concomitância da ação segregativa que sempre lhe foi exercida e executada são uma indicação evidente da perda e da falha irredutível que comporta o gozo e do quanto essa perda não é tratável segundo uma política do universal, que se encarna no ideal da fraternidade.

É preciso levar em conta o quanto a cultura, nos dias de hoje, se mostra cada vez mais atingida pelas mutações que têm lugar no laço social e que concernem à decomposição dos grandes mitos que gravitavam em torno das diversas figuras do patriarcado. Destaca-se, aqui, como consequência da atomização do social, o múltiplo das comunidades e das identificações que, nesse contexto, tornam-se fluidas, irredutíveis umas às outras e, portanto, segregativas. Diante da ausência dos operadores externos e antinômicos, como é o caso do mito do pai e das fortes identificações que daí advinham, prevalecem os excessos e o desvario do gozo que obrigam o sujeito a recorrer a uma identidade e, ao mesmo tempo, rejeitar para fora de sua comunidade aquele que se considera portador de um gozo distinto do seu. Se uma comunidade se constitui sob a base de uma identidade segregativa, é de se esperar que o fator unificador do líder se torne menos importante e mesmo dispensável.

Para a tentação fundamentalista das religiões, “o crime fundador não é o assassinato do pai, mas a vontade de morte daquele que encarna o gozo que eu rejeito e odeio”⁴¹. Por essa razão, Lacan afirma que o racismo “se enraíza no corpo, na fraternidade do corpo”⁴², isto é, na crença

35 Idem, p. 14.

36 Idem.

37 Idem.

38 Idem, p. 175.

39 Freud, S. (1930). “O mal-estar na cultura”. *Op. cit.*

40 Idem, p. 367.

41 Laurent, É. “Racismo 2.0” In: *Lacan Cotidiano*, n. 371, 2014. Disponível em: <https://uqbarwapol.com/lacan-cotidiano-n-371-portugues/>. Acesso em: 01 ago. 2024.

42 Lacan, J. (1971-72). *O Seminário, livro 19: ...ou pior. Op. cit.*, p. 227.

da existência de um laço social que seja comunitário e que tenha valor identificatório para os seus membros. Esse tipo de laço social, baseado na identificação comunitária, narcísica, que, enquanto tal, é uma identificação ao semelhante, só pode fundar-se sobre a exclusão do corpo e do gozo de um outro. Uma identidade que se quer consistente está condenada a se apoiar sobre uma demarcação face ao que, apesar de estar bem próxima, é percebida como estrangeira. A promoção de um laço social identificatório só pode produzir efeitos de segregação que, no fundo, remontam ao único fundamento da fraternidade, que é o “de estarmos isolados juntos, isolados do resto”⁴³.

A obstinação do discurso religioso com o amor universal entre os irmãos recobre algo que apenas o psicanalista está em condições de apreender, a saber, isso que Lacan dá como a única definição possível desse efeito de verdade que é a fraternidade: o fato de *estarmos isolados juntos, isolados do resto*. Assim, o triunfo da religião exige o componente do enorme dispêndio libidinal, para atestar que somos todos irmãos. A fraternidade é esse esforço obstinado por parte do discurso religioso para nos convencer de que somos uma comunidade universal de irmãos – obstinação que, para Lacan, é uma evidência de que não o somos.⁴⁴ A acepção lacaniana da fraternidade é, antes de tudo, a crítica da crença no universalismo, que se faz presente nos espectros políticos que clamam por “uma igualdade fundamental dos cidadãos, impondo-se à hierarquia tradicional, desconstruindo-a”⁴⁵.

O escrito “A agressividade em psicanálise”⁴⁶ conclui pela afirmação surpreendente de que, frente à ideologia da igualdade universal, a única fraternidade possível é a que reabre “o caminho de seu sentido numa *fraternidade discreta* em relação à qual sempre somos por demais desiguais”⁴⁷. O uso do qualificativo “*discreto*” interessa de perto à prática analítica de desidentificação do sujeito, tendo em vista que o funcionamento menos consistente do laço social abranda seus efeitos de grupo e os processos de massificação. No sentido matemático, as estruturas algébricas *discretas*, que são constituídas por partes distintas, opõem-se às estruturas *contínuas*, que são contínuas e sem mudanças bruscas. Ao visar à *fraternidade discreta*, reforça-se a tese de que não somos irmãos por sermos filhos de Deus-Pai, somos irmãos por sermos “filhos do discurso”⁴⁸ e, enquanto tais, não somos “massas”, mas partes distintas, dotadas de singularidade e alteridade.

A religião nos tempos da evaporação do pai não abandona o princípio do universalismo, em que a força do ideal da fraternidade vem homogeneizar as relações entre os homens. E o mais alarmante é que essa presença do religioso se insinua pela via segregatória das formas fundamentalistas do *pior*. Lacan privilegia o fato de que o irmão, nas suas formas atuais do novo evangelismo cristão, está em todos os cantos da cidade, pois, tendo sua origem na versão latina do *fraternitas*, ajunta-se aos ideais fluidos de liberdade e igualdade. A ideia do irmão, tão soli-

43 Lacan, J. (1969-70). *O Seminário, livro 17: o avesso da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1992, p. 107.

44 Idem.

45 Miller, J.-A. “Todo mundo é louco – AMP 2024”. In: *Opção Lacaniana: Revista Brasileira Internacional de Psicanálise*, n. 85, p. 8-18, dez. 2022.

46 Lacan, J. (1948). “A agressividade em psicanálise”. In: *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998.

47 Idem, p. 126.

48 Lacan, J. (1969-70) *O Seminário, livro 17: o avesso da psicanálise*. *Op. cit.*, p. 226.

damente instalada como uma verdade dos propósitos últimos da religião, ao longo dos séculos, “mantém tamponado o seu retorno sobre o que se toma como o suporte do laço social”⁴⁹, que é a solidão do *Um*, concebida como parte intrínseca do *falasser*. Se a solidão do *Um* – correlato da *não relação sexual* – é o que dá suporte ao laço social, ela é também o que faz a nossa época profundamente marcada pela segregação.

O nosso século é constituído por formas de segregação renomeadas por Lacan como “segregação ramificada, reforçada, que multiplica as barreiras”⁵⁰ para que o laço social possa ter lugar. Essa segregação ramificada decorre, tanto da evaporação do pai, quanto do fator desagregador do discurso da ciência, que não é mais a segregação de outrora. É inegável que a religião toca as estruturas mais profundas do pai, mas, nos últimos tempos, a evaporação do pai deixa vestígio e cicatriz na própria crença, gerando o fenômeno atual da segregação religiosa fundamentalista. Com a leitura do *Seminário, livro 19: ...ou pior*⁵¹, vimos que a fraternidade é um de seus personagens principais, pois, a partir dela, postula-se que a crença religiosa é uma resposta à inexistência da relação sexual. A fraternidade, porém, com sua pretensão dos bons sentimentos universalistas de que somos todos irmãos, enraíza-se no corpo e promove o racismo. Ao longo das lições do Seminário, é notória a tensão entre “um dizer ou o pior”: se o *dizer* se apresenta do lado do impossível da relação sexual, o *pior*, por sua vez, recobre as tentativas de fazer existir essa relação. O verdadeiro nervo da crença na fraternidade religiosa é que ela pode, facilmente, por seu apego inabalável ao saber sobre quem é puro (sagrado) ou impuro, ou sobre quem está dentro ou fora (herético) de suas verdades, desviar-se ao *pior*. O discurso analítico mantém a sua aposta no *dizer* sobre o impossível da relação sexual, para escapar do *pior*. Enfim, crer na chance do *dizer* da solidão do *Um* não leva ao *pior*.

49 Lacan, J. (1971-72) *O Seminário, livro 19: ...ou pior*. *Op cit.*, p. 227.

50 Lacan, J. “Nota sobre o pai”. In: *Opção Lacaniana: Revista Brasileira Internacional de Psicanálise*, n. 71, 2015, p. 7.

51 Lacan, J. (1971-72) *O Seminário, livro 19: ...ou pior*. *Op cit.*

O deserto é pior

Rodrigo Lyra Carvalho (EBP/
AMP)

Os modos prevalentes de identificação na cultura são um tema primordial para a psicanálise. Seja em função dos desafios inerentes às suas manifestações na clínica, seja pelo que revelam sobre os laços sociais, as tendências da constituição das subjetividades convocam nossa reflexão. Nesse sentido, os movimentos emancipatórios que se apoiam em traços de identidade têm sido, cada vez mais, objeto de nosso debate.



Adriana Varejão
Panorama da Guanabara, 2012.

Fui instigado a avançar nessa conversa pelo texto “A marca do analista”, de Sérgio Laia, difundido no *Boletim Coda 04*, onde ele propõe uma articulação entre os alertas de Lacan a respeito da escalada do racismo e a atuação dos movimentos identitários contemporâneos. Ao destacar que Lacan notava a “surpreendente intensificação do racismo já no início da década de 1970” e ao reconhecer a pertinência atual dessa mesma chaga, Laia localiza qual é, nesse contexto, a especificidade da posição analítica:

Os analistas, assim, para fazerem frente ao pior, se valem não dos ideais (por mais nobres, justos e libertários que estes sejam), mas de um dizer: a relação sexual não existe. Em outros termos, a inexistência da relação sexual, de uma proporção ou paridade entre os sexos, é o furo mesmo do qual se vale a psicanálise de orientação lacaniana para se contrapor ao pior.¹

A perspectiva não poderia ser mais clara e nos serve como uma diretriz decisiva para tempos conturbados. Nosso desafio clínico e cultural não fica, contudo, resolvido. Afinal, a aplicação dessa orientação impõe questões ulteriores, que nos convocam ao esforço permanente de leitura do real. Para isso, contamos com os debates rumo ao nosso próximo Encontro e, em última instância, com o trabalho de Escola.

Ainda no século passado, Laurent nos lançou a seguinte perspectiva:

No social, o analista especialista da desidentificação levava a desidentificação a todas as partes [...], era um analista que pedia a todos seus documentos de identidade para depois dizer-lhes: “Por favor, passem pela máquina de desidentificação!” [...] Se os analistas creem que podem ficar aí, seu papel histórico terminou.²

Eu proporia, no cenário atual, acrescentar mais uma camada a essa reflexão: é difícil vislumbrar um papel relevante para o analista que pretenda submeter indiscriminadamente os

1 Laia, S. “A marca do analista”. In: *CODA n.04. Boletim do XXV Encontro Brasileiro do Campo Freudiano*, jul. 2024.

2 Laurent, É. “O analista cidadão”. In: *Revista Curinga*, nº 13, 1999, p.7-13.

fenômenos identificatórios, individuais ou coletivos, à máquina da *não relação sexual*. Ou seja, o analista, de forma universal, é aquele que se orienta pela *não relação sexual*, mas também é aquele que precisa discernir e tecer, a cada vez, uma conexão entre essa orientação e o real que tem diante de si.³

Com isso em mente, proponho acompanhar alguns passos seguintes do texto de Sérgio Laia, especialmente quando afirma que:

[...] se o racismo, como me parece nos indicar Lacan ao final do Seminário 19, é uma das faces do pior, inclusive porque ele se fortalece e se expande no avanço mesmo dos discursos que proclamam que ‘somos todo(a)s irmãos-irmãs’ e que, atualmente, se difundem como ser brother, ser bro, ser mano e, também, como brotheragem, sororidade, ‘mexeu com uma, mexeu com todas’, é ainda mais decisivo que os analistas não se deixem fascinar por tais proclamações.⁴

Dois aspectos desse raciocínio podem, a meu ver, ser desdobrados: um é factual e diz respeito à leitura dos movimentos sociais, outro concerne ao modo de compreender a fala de Lacan. Começo pelo primeiro.

Se há um traço comum nos variados movimentos em questão, ele consiste na recusa das afirmações genéricas de igualdade, uma vez que as condições reais de vida são tão radicalmente desiguais. O que confere a espinha dorsal de sua posição política não é a “proliferação dos dizeres sobre a liberdade, a igualdade e a fraternidade”, à qual Laia se refere, mas justamente o oposto, a denúncia das proposições que pretendem gerar universais políticos sem que existam as mais elementares condições reais para sua enunciação.

Uma referência possível para compreender sua lógica é o livro *Armadilha da identidade*, de Assad Haider⁵. Ao destrinchar as origens da afirmação identitária contemporânea, Haider retoma movimentos políticos da década de 70 – justamente a época em que Lacan trazia os alertas sobre a escalada da segregação –, que demonstraram que os falsos universalismos, inclusive aqueles que orientavam esforços de esquerda, precisariam mergulhar nos meandros das formas de vida para exercerem um real efeito subversivo.

Essa recapitulação histórica ensina que os movimentos emancipatórios que ressaltam traços de identidade não foram deslançados por frívolas paixões narcísicas, nem por generalidades fraternas e libertárias, mas sim como um esforço de transformar enunciados universais meramente discursivos em realidades ontológicas. Eles demonstram, assim, que universais se degradam quando perdem a capacidade de traduzir algo do real que incide sobre aqueles a quem se endereçam.

Esse tema não é estranho à psicanálise. É muito conhecido entre nós o ensinamento de Freud, formalizado por Lacan, a respeito da exceção necessária à instauração de uma proposição universal. A exceção *faz* a regra, pois existe a necessidade da segregação de um “particular” na instauração do “todo”. Aí está incluído um aspecto às vezes menos destacado, ainda

3 Uma referência essencial para essa questão, cujo desenvolvimento não caberia aqui, é a tríade “tática, estratégia e política”, proposta por Lacan em 1958, no artigo “A direção da cura e os princípios de seu poder” (Lacan, J. 1958/1998).

4 Laia, S. “A marca do analista”. In: CODA n.04. Boletim do XXV Encontro Brasileiro do Campo Freudiano, jul. 2024.

5 Haider, A. *Armadilha da identidade*. São Paulo: Veneta (Coleção Baderna). 2019.

que um tanto evidente: existe uma distinção entre proposições universais meramente discursivas e aquelas que efetivamente engajam os corpos falantes.⁶

Dito de outro modo, não basta proferir enunciados discursivos de largo alcance, universais precisam ser encarnados para operar de modo legítimo. Esse é o desafio inerente ao cenário cultural que destaca identidades e as traz ao centro dos movimentos sociais. Trata-se de uma reação lúcida às incessantes falhas históricas das proposições políticas de caráter universal, tais como “todos são iguais perante a lei”.

Isto dito, passo à segunda questão que proponho investigar, a de que seria pertinente aplicar a esses movimentos as elaborações de Lacan que detectam o acirramento do racismo. O primeiro passo é um discernimento fino entre *causalidade* e *correlação*: movimentos que convivem com um ambiente de intensificação do racismo não são, necessariamente, a sua causa, ainda que possam, porventura, adotar posturas beligerantes.

Lacan aponta, de fato, em mais de uma oportunidade, a ligação entre a escalada da segregação e o avanço de universalidades, mas a elucidação desse aparente paradoxo depende da introdução de um elemento a mais, ainda não mencionado: o *mercado*. Numa conhecida passagem de 1967, a lógica do seu alerta é explicitada com mais clareza: “Nosso futuro de mercados comuns encontrará seu equilíbrio numa ampliação cada vez mais dura dos processos de segregação”⁷. Vou recorrer ao desdobramento que Marie-Hélène Brousse faz desse trecho:

Essas mudanças econômicas, políticas e técnicas têm uma orientação comum: elas visam ao universal. É o caso do capitalismo, mercado único, é aquele das revoluções técnicas, que visam uma difusão universal, é evidentemente aquele da ciência, o carro chefe. O momento não convém às paróquias, aos pequenos grupos. Não é tempo de autarcia. O mundo tende a impor a mesma verdade a todos, como um real.⁸

A escalada da segregação se articula, assim, à ampliação dos *universais* na medida em que esses supostos universais são essencialmente desencarnados e artificiais, operados através de métodos burocráticos, regulatórios, virtuais, impositivos e anônimos. O acirramento do racismo se deve, assim, muito mais à força brutal de um universalismo radicalmente cínico, imposto por uma versão corrompida do mercado, do que à atuação coletiva daqueles que mal se mantêm de pé no tecido social.

O esclarecimento da lógica política da maior parte desses movimentos não deve impedir, no entanto, o reconhecimento de possíveis degenerações. Afinal, qualquer coletivo que se reúne a partir de traços específicos convive, de fato, com o risco de produzir uma homogeneidade forçada, sufocando variações e desencaixes. O foco exacerbado em marcas distintivas pode resultar em um ambiente conflagrado, em que rivalidades e subdivisões ganham vida própria e a

6 Teixeira, A. “A fundação violenta do universal”. In: *Derivas analíticas n.03*. Revista Digital de Psicanálise e Cultura da Escola Brasileira de Psicanálise – MG. 2015. Disponível em: <https://revistaderivasanaliticas.com.br/index.php/universal>

7 Lacan, J. “Proposição de 9 de outubro de 1967 sobre o psicanalista da escola” in *Outros escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. 1967/2003.

8 Brousse, M.-H. “Marchés communs et segregation” In: *Mental 13*. 2003. Disponível em: <https://sectioncliniquenantes.fr/lecture/marches-communs-et-segregation-par-marie-helene-brousse/>

relação ao Outro se torna essencialmente querelante. Além disso, atuações centradas apenas na visibilidade e no empoderamento individual tendem a perder sua força subversiva, sendo tragadas com facilidade pela dinâmica mercadológica. Essas são algumas das armadilhas enfrentadas por tais movimentos, que podem, inclusive, inviabilizar o necessário “caminho de volta” para novos universais.

Para evitar o risco bem frisado por Sérgio Laia, o de se deixar fascinar pelos movimentos, não há antídoto melhor que a proximidade com o que há de vivo neles. Deslocamentos surpreendentes convivem com consequências subjetivas deletérias de identificações rígidas; pactos sociais violentos saem da invisibilidade, ao passo que acusações desmedidas atiçam hostilidades.

Trata-se de não se deixar fascinar, mas também de não submeter um fenômeno tão vasto a um único prisma depreciativo. Para tanto, seria preciso evitar que afirmações de identidade fossem lidas exclusivamente através do paradigma clássico da constituição narcísica: um *eu* rígido, refratário ao estranho, ao inconsciente. Como esclarece Renata Mendonça, nesse mesmo Boletim, “algo do imaginário também se refere ao para-além do especular, do identitarismo ou do *eu*.”⁹

Gostaria, por fim, de frisar o que me parece o cerne da questão: os manejos das identidades têm o desafio existencial de encontrar maneiras inéditas de enlaçar *singular*, *particular* e *universal* – e esse cenário oferece à psicanálise uma oportunidade ímpar de explorar sua relevância clínica e cultural. Para tanto, não bastará usar a experiência da *não relação sexual* como ferramenta seletiva de deslegitimação, mas sim, estando por ela orientados, captar de que modos afirmações particulares podem, por um lado, ser permeáveis a experiências singulares e, por outro, ajudar na recriação de universais degradados.

9 Mendonça, R. “Na atualidade, o que dizer sobre o Imaginário?”, in *Boletim Coda n. 04*. EBP, jul. 2024.

...DIZERES E SUAS REVERBERAÇÕES

“Quando alguém me procura no meu consultório pela primeira vez e eu escando nossa entrada na história com algumas entrevistas preliminares, o importante é a confrontação de corpos. É justamente por isso partir desse encontro de corpos que este não entra mais em questão, a partir do momento em que entramos no discurso analítico.”¹

O que não se compartilha

Silvia Sato (EBP/AMP)

A tentativa de dizer algo sobre a confrontação dos corpos na cena analítica me levou à experiência no teatro enquanto expectadora. Seja o teatro dos grandes cenários e figurinos, que montam a personagem para a representação da cena, onde os atores frente a frente ou corpo a corpo dão voz aos personagens, seja o teatro onde a atriz se aproxima do público e contracena com ele. Foi assim em “*Eu de você*”, peça interpretada por Denise Fraga onde em determinado momento o corpo a corpo é feito num improviso calculado com alguém da plateia.

Segundo Denise, com as palavras de Simone de Beauvoir, “os artistas compartilham essas experiências para que o público reconheça nos sofrimentos individuais, o consolo da fraternidade”.

Será que podemos dizer que na experiência analítica haveria um consolo da fraternidade nessa irmandade, já que “somos filhos do discurso”², como disse Lacan?



Adriana Varejão
Lingua com Padrão Sinuoso, 1998.

1 Lacan, J. (1971-72). *O Seminário, livro 19: ...ou pior*. Rio de Janeiro: Zahar, 2012, p. 220.

2 Idem, p.226.

Talvez seja um dos sentidos que podemos dar para a importância da confrontação dos corpos nas entrevistas preliminares, onde estariam analisando e analista numa submissão dos corpos a algo comum, à entrada nessa fraternidade que não se dá para todos, já que demanda um consentimento do analisando, uma abertura ao inconsciente e inscreve uma perda.

Nesse primeiro confronto dos corpos, os dados são jogados, os lugares estabelecidos dentro do tabuleiro discursivo que tem como peça fundamental a fala, o dito e o dizer.

Nesse cenário, o corpo vivo de cada um, analisando e analista, é o suporte³, como disse Lacan. O corpo é o suporte e, dessa confrontação dos corpos, abre-se uma fronteira entre o que seria da ordem do eu e do outro, para o que se presentifica sob transferência, do sujeito e do Outro, incluindo um impossível da relação sexual presentificado na separação dos corpos.

Assim, a psicanálise enquanto um laço social se distingue da arte, ao menos ao modo como disse Simone de Beauvoir, citada por Denise Fraga: “a arte serve para superar a solidão comum a cada um de nós e que, no entanto, faz com que nos tornemos estranhos uns aos outros”.

Então, haveria uma diferença entre a arte e a psicanálise no modo como afetam a solidão, já que numa análise não se trata do compartilhamento das experiências, mas sim que em cada experiência analítica, desde a confrontação dos corpos com a delimitação das fronteiras entre analista e analisando, visa-se tocar no real dessa solidão singular a cada um, tocar no modo de gozo que não se compartilha.

Diferente do teatro, o corpo não é meio de representação, mesmo que sirva à cena numa análise, onde se atualiza a realidade sexual do inconsciente⁴ pela fala endereçada ao analista. O corpo muda seu estatuto, indo além da imagem de si, articulando-se ao ser, podendo assim, como efeito dessa parceria sintomática, dar corpo ao ser.

Ao dar corpo ao ser, ao entrar numa outra cena onde se inclui aquilo que lhe é desconhecido e estranho, ou inconsciente, como podemos dizer, um corpo falante pode então prescindir do corpo a corpo e se deitar no divã.

3 Idem, p. 217.

4 Lacan, J. *O seminário, livro 11: Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*. Rio de Janeiro: Zahar, 2008, p.147.

“Chegamos enfim ao nível do discurso do analista. Naturalmente, ninguém assinalou - é muito curioso que o que ele produz nada mais seja do que o discurso do mestre, já que S1 é o que vem no lugar da produção. E, como eu dizia a última vez, quando deixei Vincennes, talvez seja do discurso do analista, se fizermos esses três quartos de giro, que possa surgir um outro estilo de significante-mestre.”¹

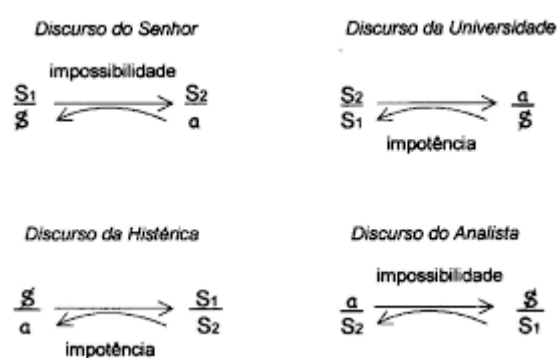
Somos filhos do discurso

Nancy Greca Carneiro (EBP/AMP)

No penúltimo capítulo do Seminário “O Averso da Psicanálise”, Lacan se refere ao discurso analítico lançando a questão que lemos na citação acima. E responde a sua questão com a pergunta: “Será que acentuo o bastante a relevância da impossibilidade de sua posição, na medida em que o analista se coloca em posição de representar, de ser o agente, a causa de desejo?”²

Neste Seminário, apresenta-se o gozo em sua forma discursiva, como o que não é nomeável; e é na sua interdição que se fundam estas estruturas.

Estamos, justamente, na aula intitulada por Miller de “A impotência da Verdade”, onde Lacan inicia por destacar, como marca de seu ensino, o convite ao analista de “estar à altura de



uma experiência”³. E com “duas pontinhas de futuro” destaca o essencial do que transmitirá neste momento: os poderes dos impossíveis e a impotência da verdade.

Lacan enfatiza que um discurso não poderá estabelecer uma relação daquilo que cai como sua produção com a verdade, pois esta está protegida pela impotência. O real, como impossível, introduz nos discursos uma mutação: nada de verdade. Ao fracasso de cada discurso – governar,

1 Lacan, J. (1969-70). *O Seminário, livro 17: o avesso da Psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1992, p. 168.

2 Idem, p.168.

3 Idem, p.156.

fazer desejar, analisar e ensinar –, propõe que, ao assumir seu impossível, nos livramos da impotência, nos protegemos da estupidez.

Ao mesmo tempo que articula o discurso da Universidade como um novo discurso do mestre, Lacan anuncia que a junção entre o mais-de-gozar e a verdade do mestre, promovida pelo discurso capitalista, esvazia o discurso da impotência e promove a demissão da verdade.

Se no *Seminário 17*, Lacan responde aos estudantes que “estão procurando um novo mestre”, no *Seminário 19*, ele aponta a emergência do discurso analítico como sendo aquilo que talvez traga “o germe de alguma revolução possível”⁴, e apresenta o campo Uniano – o que tende a aglutinar – como não mais centrado no Outro, mas como algo que não é passível de inscrição, o que ele apresenta como “Há um” [*Yad'lun*].

Lacan afirma que o que Platão procedeu foi afirmar que a relação senhor-escravo não tinha nada a ver com a relação “essência-senhor” e “essência-escravo”, que o escravo nunca é escravo senão da essência do senhor⁵. Aqui se abre o caminho desde a ontologia à henologia, ou seja, do ser ao existir. Assim, conclui sobre o Um: o que só existe ao não ser⁶.

Se no *Seminário 18*, Lacan suspira por um discurso que não fosse do semblante, no *Seminário 19*, convida os analistas a “abraçar esse impossível no qual se reúne o que é para nós, no discurso analítico, fundamentável como real”⁷.

O que comanda é o Um! E como anterioridade lógica, o Um constitui o ser. Lacan afirma o gozo como um fundamento que está no corpo, inapreensível, inarticulável como verdade. Esta verdade não pode ser dita, ela não pode se dizer. Mas o gozo existe e do gozo é possível que possamos falar dele⁸. E acabará por afirmar que “o discurso como tal é sempre discurso do semblante”⁹.

Gira, oscila, pode ser contornado a partir do momento em que o tocamos. E gira em torno de quê? A essência do discurso gira em torno de um corpo. O gozo, a verdade, o semblante e o mais-de-gozar giram em torno do que acontece no nível do corpo – suporte de onde surge todo o sentido.

Lacan finaliza: “se existe algo que se chame discurso analítico, é porque o analista como corpo, com toda a ambiguidade motivada por esse termo, instala o objeto *a* no lugar do semblante”¹⁰. Assim, a presença do analista e de seu ato fazem ressoar em seu corpo o que é o próprio objeto *a*. Para tornar presente este gozo não simbolizado, o analista comparece com seu corpo. Caberá ao analisante interpretar: onde estou no meu dizer?

Para encerrar, retomo a aposta de Lacan no *Seminário 17* de que “talvez seja do discurso do

4 Lacan, J. (1971-1972). *O Seminário, livro 19: ...ou pior*. Rio de Janeiro: Zahar, 2012, p. 124.

5 Idem, p. 127.

6 Miller, J. A. (2010-2011) *Curso da Orientação Lacaniana: O Um sozinho*. Inédito. Obs: Onde Miller irá distinguir a doutrina do ser do nível da existência, onde a existência precede a essência.

7 Lacan, J. (1971-1972). *O Seminário, livro 19: ...ou pior*. Rio de Janeiro: Zahar, 2012, p. 213.

8 Idem, p. 218.

9 Idem, p. 218.

10 Idem, p. 222.

analista (...) que possa surgir um outro estilo de significante mestre”¹¹ e estendo esta presença do analista no tratamento analítico para a presença do analista no mundo.

A partir da “Proposição de 9 de outubro” – quando Lacan funda sua Escola como um lugar para que os analistas estivessem à altura de fazer existir a Psicanálise no mundo –, poderíamos pensar que é a presença do analista no mundo, um ato político? Seria a presença do analista, na cena do mundo, uma abertura possível para que se suspenda, também na vida cotidiana, nas instituições, nas cidades, a repetição própria ao inconsciente e este irrompa em sua função de interpretação?

¹¹ Lacan, J. (1969-70). *O Seminário, livro 17: o avesso da Psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1992, p. 168.

ARTE E CULTURA

Quando, nas reuniões de nossa comissão de Arte e Cultura, citamos o nome de Adriana Varejão como uma artista que aportaria uma boa discussão para o XXV Encontro Brasileiro, lembrei imediatamente do trabalho que fizemos sobre a obra dela nas XXIV Jornadas da EBP-RJ e do ICP-RJ em 2015. Por sua vez, Cristiana Pittella se lembrou do trabalho feito também com essa artista para as XXV Jornadas da EBP-MG em 2021.

Fomos atrás desse material e nos deparamos com uma produção interessante e atual, que mostra como o trabalho de nossa comunidade de orientação lacaniana deixa rastros de transmissão dos quais nos servimos permanentemente em nossa formação. Nos deparamos com esses restos de eventos anteriores que, retomados e rearrumados em um novo discurso, se transformam em uma nova montagem, como um movimento de caleidoscópio.

Convidamos vocês a revisitarem conosco esse material, as palavras de nossos queridos colegas, e capturar delas algo que sirva de conexão com o que nos causa, assim como depositar entre elas algo da leitura singular de cada um.

Isabel do Rêgo Barros Duarte (EBP/AMP)
Coordenadora da Comissão de Arte e Cultura



Adriana Varejão
Parede com Incisões a la Fontana 3, 2002

Linda do Rosário

Por Stella Maris Jimenez Gordillo¹

Esta obra, exposta em Inhotim, se diferencia de outras criações da arte contemporânea no que toca diretamente à sensibilidade do público, e mobiliza as mais íntimas questões que perturbam o sujeito em relação ao próprio corpo.

Em *Linda do Rosário*, uma surpreendente fratura nos azulejos brancos e brilhantes permite ver seu interior inquietante: vísceras, sangue e órgãos, remetem o espectador diretamente ao seu corpo real, às vísceras e órgãos desconjuntados que pululam ocultos pelo frágil véu da imagem do espelho.

Esta obra rasga o véu. De um lado, aponta para a função dos muros que, como os véus e as cortinas, assinalam que existe algo oculto atrás. Desta maneira, delata que o muro teria que ser uma isca para o olhar do público, o que aqui está sublinhado pelo brilho dos azulejos. Por outro lado, aqui, o que deveria estar oculto está exposto, e as vísceras separadas do corpo “olham” o público, produzindo uma súbita irrupção do objeto “olhar”.

Adriana Varejão denuncia que os semblantes são somente semblantes, como afirma J.-A. Miller em seu texto “O inconsciente e o corpo falante”². Ela denuncia o semblante da boa forma, da perfeição imaculada, representada nesta obra pela brancura higiênica, quadriculada e geometricamente disposta dos azulejos. Por trás da boa forma, o real espreita. E ela empresta imagem a esse real, tenta imaginarizar o real, como diria Lacan em seu último ensino. O próprio belo nome, Linda do Rosário, oculta uma tragédia: a morte do casal de namorados, esmagados ao colapsar o motel em que escondiam seus amores, protegendo suas famílias do desejo que eles julgavam ilícito. A inesperada morte funcionou como o interior sangrento das tripas da sociedade.

O mundo contemporâneo, com sua obsessão por beleza, por obter corpos cada vez mais desejáveis, não estará traindo que o real do disjecta membra está mais exposto, mais exposto ao olhar do que em épocas anteriores, nas quais os semblantes não eram percebidos como tais?

São alguns dos questionamentos que esta instigante obra causa...



Detalhe da obra de **Adriana Varejão**
“Linda do Rosário”, 2004 (Óleo sobre alumínio e poliuretano). Fonte: <http://inhotim.org.br/inhotim/arte-contemporanea/obras/linda-do-rosario/>

1 Texto originalmente publicado em 6 de julho de 2015 para o Blog das XXIV Jornadas Clínicas da EBP-RJ e do ICP-RJ.

2 Miller, J.-A. “O inconsciente e o corpo falante”. In: *Scilicet: O corpo falante – Sobre o inconsciente no século XXI*. São Paulo: EBP, 2016, p. 19-32.

Comentário sobre “Carne à la Taunay” e “Carne à moda de Franz Post”

Por Manoel Barros da Motta³

Em “Carne à la Taunay”, Adriana Varejão destrói a placidez da imagem tropical, carioca, com a presença do corpo fragmentado, das vísceras humanas reduzidas a sua dimensão de horror. Beleza contra horror. É o que aparece também na tela “Carne à moda de Franz Post”. As partes do corpo tomam como assento a própria pintura clássica, as obras destes pintores europeus que retrataram por um tempo a paisagem brasileira.



Adriana Varejão
Carne à la Taunay, 1997

Corpo fragmentado, carne sem sujeito, a tela contraria a função de “dompte regard” da pintura. Deparamo-nos com a presença do corpo mortificado, sacrificado, que se impõe ao olhar. Estas telas são diferentes das destituições do falo das obras de Louise Bourgeois e próximas das carcaças de Francis Bacon.

Os links a seguir levam a dois vídeos feitos para as XXV Jornadas da EBP-MG em 2021 sobre o trabalho da artista Adriana Varejão:

<https://drive.google.com/file/d/1m1tCkW5vnTbXXhdvPtj7YwRfoiCDnZqd/view?usp=drivesdk>

https://youtu.be/e84Q5Gx66lg?si=2xa1Hh3_UcTezrJ

3 Texto originalmente publicado em 14 de outubro de 2015 para o Blog das XXIV Jornadas Clínicas da EBP-RJ e do ICP-RJ.

BOLETIM

CODA

DIRETORIA DO ENCONTRO:

PATRICIA BADARI (*PRESIDENTE*) | NIRALDO DE OLIVEIRA SANTOS (*DIRETOR*)
ALESSANDRA PECEGO E RÔMULO FERREIRA DA SILVA (*COORDENADORES GERAIS*)

COMISSÃO DO BOLETIM:

COORD: GUSTAVO MENEZES (SP) E RENATA GOMES MARTINEZ (RJ) |
ADRIANA RODRIGUES (SUL)
CLEYTON ANDRADE (NE)
DANIELA NUNES ARAÚJO (BA)
FABRÍCIO DONIZETTI (SP)
OLÍVIA VIANA (MG)
THEREZA DE FELICE (RJ)

DESIGNER: BRUNO SENNA