

Comissão de Pós-Graduação  
em Psicologia

14 JAN. 2020

INSTITUTO DE PSICOLOGIA DA  
UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO  
INSTITUTO DE PSICOLOGIA

ALINE SOUZA MARTINS

As voltas do reconhecimento na clínica e política da psicanálise

São Paulo

2020

ALINE SOUZA MARTINS

As voltas do reconhecimento na clínica e política da psicanálise

Tese de Doutorado apresentada ao Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo como parte dos requisitos para obtenção do título de Doutora em Psicologia.

Área de concentração: Psicologia Clínica

Orientadora: Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Miriam Debieux Rosa

São Paulo

2020

AUTORIZO A REPRODUÇÃO E DIVULGAÇÃO TOTAL OU PARCIAL DESTE  
TRABALHO, POR QUALQUER MEIO CONVENCIONAL OU ELETRÔNICO, PARA  
FINS DE ESTUDO E PESQUISA, DESDE QUE CITADA A FONTE.

Catálogo na publicação  
Biblioteca Dante Moreira Leite  
Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo

Martins, Aline Souza.

As voltas do reconhecimento na clínica e política da psicanálise /  
Aline Souza Martins; orientadora Miriam Debieux Rosa. -- São Paulo,  
2020. 227 f.

Tese (Doutorado - Programa de Pós-Graduação em Psicologia  
Clínica) -- Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, 2020.

1. teoria do reconhecimento. 2. psicossocial. 3. clínica psicanalítica  
. 4. discurso social. 5. poder. I. Rosa, Miriam Debieux, orient. II. Título.

Nome: MARTINS, Aline Souza

Título: As voltas do reconhecimento na clínica e política da psicanálise

Tese de Doutorado apresentada ao Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo como parte dos requisitos para obtenção do título de Doutora em Psicologia.

Aprovada em: 09.04.20

Banca Examinadora

Prof.<sup>a</sup>Dr.<sup>a</sup>: Miriam Debieux Rosa

Instituição: Universidade de São Paulo

Julgamento:

Assinatura: \_\_\_\_\_

Prof.<sup>a</sup>Dr.<sup>a</sup>: Andréa Maris Campos Guerra

Instituição: Universidade Federal de Minas Gerais

Julgamento:

Assinatura: \_\_\_\_\_

Prof. Dr.: Christian Ingo Lenz Dunker

Instituição: Universidade de São Paulo

Julgamento:

Assinatura: \_\_\_\_\_

Prof.<sup>a</sup>Dr.<sup>a</sup>: Inara Marin

Instituição: Unicamp

Julgamento:

Assinatura: \_\_\_\_\_

Prof.<sup>a</sup>Dr.<sup>a</sup>: Ingrid Cyfer

Instituição: Unifesp

Julgamento:

Assinatura: \_\_\_\_\_

Prof.<sup>a</sup>Dr.<sup>a</sup>: Alessandra Parente

Instituição: Universidade de São Paulo

Julgamento:

Assinatura: \_\_\_\_\_



Às mulheres que me antecederam e me inspiram

## AGRADECIMENTOS

Eu gostaria de agradecer em primeiro lugar as mulheres da minha família, minha mãe, Ângela, minhas avós, Aereaniva e Terezinha, minha irmã Ariane, e minha madrinha, Sônia, que me ensinaram de diferentes maneiras sobre força, delicadeza e resiliência.

À minha orientadora, Miriam Debieux Rosa, por me orientar buscando sempre elucidar minhas próprias ideias, me ensinar a defendê-las e, principalmente, por respeitar minha teimosia com paciência, novamente;

Ao professor Stephen Frosh, que me acolheu em uma língua e uma terra distante, me apresentando com delicadeza e gentileza o seu mundo;

À professora Andréa Máris Campos Guerra, que me apresentou a psicanálise e o enigma de pesquisa que gerou esse trabalho;

À CAPES, a CNPQ e a Birkbeck que financiaram meu trabalho de diferentes maneiras;

Aos colegas do Laboratório Psicanálise e Política (USP-SP) e da Reddipoll pela parceria sempre inspiradora e engajada: Priscilla Santos, Patrícia Ferreira, Jaqueline Ibrizi, Marta Cerruti, Ana Musati Braga, Barbara, Paula Pereira, Ligia, Cris Rocha, Ilana, Diego, Gabriel, Thiago, Enzo e tantos outros que passaram mais rapidamente mas não deixaram de dar sua contribuição;

À Bancada do Inconsciente, grupo que me acolheu nessa fase final das minhas descobertas na psicanálise;

A Ricardo Goldenberg, pela escuta de tantos anos;

A Nelson Coelho pela supervisão atenciosa que me possibilitou mudar;

Aos amigos que tornam São Paulo uma cidade gostosa: Gabriela Chequer, Mateus Souza, Nathalia Clemente, Yuri Silva, Thiago, Luiz, Raquel, Thais, Vivi, Lucas Bulamah.

Aos amigos espalhados que aparecem de vez em quando para um café, mas sempre nas minhas lembranças: Bárbara Oliveira, Hugo Cesar Paiva, Nicole Lagazzi, Hanna Fux, Tiago Ionta, Cinthia Silva, Clarice Cesário, Marina Langué;

Aos amigos da Birkbeck que ganharam meu coração: Marita, Anna, Ana, Pernele, Alessandra Parente e Lucas Bulamah, Paulo e Vera;

À Lívia Santiago e Thiago Moyano pela sustentação;

Ao Nicolas Chriginio Silva pelo amor.

## RESUMO

MARTINS, Aline Souza. **As voltas do reconhecimento na clínica e política da psicanálise**. 2020. 230 f. Tese (Doutorado) – Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2020.

O reconhecimento é um conceito originalmente da filosofia usado para se referir à relação com a alteridade. O debate em torno da teoria do reconhecimento mobiliza a disputa no campo das políticas públicas entre a tendência pela luta pelo reconhecimento das identidades ou redistribuição de renda. Tendo como ponto de partida a pergunta de pesquisa — se esse debate também teria influências sobre as diferentes teorias psicanalíticas —, nos propusemos a realizar um estudo transversal considerando a psicanálise como um saber localizado e híbrido. A partir da análise teórica de textos de filosofia política e psicanálise sobre o tema do reconhecimento, chegamos a quatro concepções deste: uma no campo social e as demais como categorias clínicas para se pensar a subjetivação. A “Luta por reconhecimento” como noção política apresenta o conceito dentro de uma disputa filosófica na qual a subjetividade é usada para pensar a estrutura social. Esta abordagem se dá em torno de um importante debate entre autores como Axel Honneth, Nancy Fraser, Judith Butler e Jessica Benjamin. Deste ponto em diante, as três concepções clínica subsequentes foram consideradas como posições no desenvolvimento psíquico, como posições no desenvolvimento psíquico, que comparecem também no decorrer do processo clínico. São voltas que rearticulam os processos de repetição, permitindo deslocamentos na posição do sujeito. O “Reconhecimento do eu” está relacionado ao processo de identificação e construção subjetiva dentro da estrutura de poder social, transmitida através dos cuidadores primários. O “Reconhecimento do outro em nós” toma o desejo como resistência para pensar o outro social e sexual que comparece como estranho e indeterminado. E finalmente, o “Para além do reconhecimento” explora teorias contemporâneas que reconhecem as modalidades de poder nos discursos sociais e na constituição psíquica e pensam como resistir e transcender a elas e propõem a criação ética do novo a partir da brincadeira, do testemunho, do reconhecimento mútuo, da coabitação, da falha e do perdão. Desta forma, concluímos que o reconhecimento pode ser usado como conceito na teoria e na clínica psicanalítica. Passamos, deste modo, a concebê-lo também como sustentação

do outro pelo cuidado, o que possibilitaria o deslocamento da repetição sintomática para a repetição cotidiana em novas tentativas de reinventar-se.

Palavras-chave: teoria do reconhecimento; psicossocial; clínica psicanalítica; discurso social; poder.

## ABSTRACT

MARTINS, Aline Souza. **The three turns of recognition in the clinic and politics of psychoanalysis.** 2020. 230 f. Dissertation (Doctorate) – Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2020.

Recognition is an originally philosophical concept referring to the relationship with alterity. The debate surrounding the theory of recognition mobilizes a struggle in the field of public policies between a tendency to fight for the recognition of identities or wealth redistribution. Starting from our research inquiry — whether such debate could also have influences over different psychoanalytical theories — we conducted a transversal study taking into account Psychoanalysis as a localized hybrid form of knowledge. Based on the theoretical analysis of sources from Political Philosophy and Psychoanalysis on the theme of recognition, we have reached four frames: one in the social sphere and the remaining ones as clinical categories to reflect upon subjectivation. The “Struggle for Recognition” as a political notion presents the concept within a philosophical dispute in which subjectivity is used to think about the social structure. Such approach takes place in a relevant debate among authors such as Axel Honneth, Nancy Fraser, Judith Butler, and Jessica Benjamin. From this point forward, the three subsequent clinical conceptions were taken into consideration as positions in the psychic development, as turns that place the ongoing repetition in the analysis, enabling small displacements. “The Recognition of the Self” is related to the process of identification and subjective construction within the social power structure, transmitted through primary caretakers. “The Recognition of the Other in Us” takes the desire as resistance to think about the social and sexual other, who turns up as odd, strange, or indeterminate. Finally, “Beyond Recognition” explores contemporary theories that propose an ethical creation of the new through play, testimony, mutual recognition, cohabiting, failure, and forgiveness. Thus, we reached the conclusion that recognition can be used as a concept in the psychoanalytical technique. We, then, also conceive it as the other’s sustenance for care, which would enable the displacement of the symptomatic repetition to the daily one.

Keywords: theory of recognition; psychosocial; psychoanalytical clinic; social bound; power.



## SUMÁRIO

<b>Introdução Reconhecer-se outro</b> .....	9
I. <u>Entre a pele e a máscara: sobre o reconhecimento dos lugares sociais e sua estrutura de poder</u> .....	13
II. <u>Saberes localizáveis como metodologia da psicanálise e política</u> .....	18

### PARTE I: O EU NO NÓS: QUANDO A SUBJETIVIDADE QUESTIONA A POLÍTICA

1. <b>Luta por reconhecimento: um olhar da clínica psicanalítica para o debate</b> .....	30
1.1. <u>Um olhar da clínica psicanalítica para a "Luta por Reconhecimento" em Axel Honneth</u> .....	31
1.1.1. Tripé metodológico: entre Hegel, Mead e Winnicott.....	31
1.1.2. Dedicção afetiva: relação erótica, amizade e família .....	36
1.1.3. Reconhecimento Jurídico .....	41
1.1.4. Estima social .....	43
1.1.5. Consequências do desrespeito .....	44
1.2. <u>Entre a classe e a identidade em Nancy Fraser</u> .....	47
1.3. <u>O lugar do poder e o negativo em Judith Butler</u> .....	54
1.3.1. O lugar da retificação.....	56
1.3.2. O negativo e a agressividade .....	59
1.3.3. Reconhecimento como ideologia .....	61
1.4. <u>O lugar da mulher no reconhecimento em Jéssica Benjamin</u> .....	63
1.5. <u>Conclusão</u> .....	68

## PARTE II – O NÓS NO EU: RECONHECIEMNTO E CONSTITUIÇÃO DO SUJEITO

2.	<b>“Reconhecimento e política” na constituição do sujeito</b> .....	74
2.1.	<u>Reconhecimento como momento: inscrição do poder na formação do eu pelo complexo de Édipo</u> .....	79
2.2.	<u>Poder, autoridade e reconhecimento no complexo de Édipo</u> .....	87
2.3.	<u>O lugar do desejo da mulher no complexo de Édipo</u> .....	90
2.4.	<u>Édipo localizável</u> .....	97
2.5.	<u>Conclusão</u> .....	100
3.	<b>“Reconhecimento do eu”: armadilha do amor e da alienação</b> .....	102
3.1.	<u>Mãe suficientemente dominante/dominada: poder, subjetivação e subjulgação</u> .....	103
3.2.	<u>O papel da destrutividade para a separação</u> .....	113
3.3.	<u>Sobre identidades quebradas</u> .....	118
3.4.	<u>White male Mirror: o espelho da formação do eu alienado</u> .....	123
3.5.	<u>O inconsciente colonizado</u> .....	132
3.6.	<u>Caso Eurídice invisível</u> .....	138
4.	<b>“Reconhecimento do outro em nós”: entre desejo e resistência</b> .....	141
4.1.	<u>Reconhecimento do desejo: entre o eu e o outro</u> .....	142
4.2.	<u>Desejo e as experiências de indeterminação como resistência</u> .....	145
4.3.	<u>A difícil tarefa de narrar-se</u> .....	148
4.4.	<u>Desejos roubados</u> .....	152
4.5.	<u>Caso Elio e o desejo na cena social</u> .....	156
5.	<b>Para além do reconhecimento a criação ética</b> .....	163
5.1.	<u>O tempo e o cuidado da manutenção</u> .....	164



5.2.	<u>Sobre elaboração, criação e o brincar na análise</u> .....	171
5.3.	<u>Testemunha e responsabilidade da vigilância</u> .....	176
5.4.	<u>Criação ética do impossível e a coabitação</u> .....	179
5.5.	<u>Relação entre sujeitos na análise como ética</u> .....	182
5.6.	<u>Reconhecimento mútuo como criação ética do impossível</u> .....	185
5.7.	<u>A falha que comunica, enactment e o perdão</u> .....	190
5.8.	<u>Caso lobo da estepe e a possibilidade de brincar</u> .....	195
6.	<b>Conclusão</b> .....	207
	<b>Bibliografia</b> .....	210

## Introdução: Reconhecer-se outro

*Estou preso nessa contradição: de um lado, creio conhecer o outro melhor que ninguém e afirmo triunfantemente o meu conhecimento ao outro ("conheço você — sou o único que realmente o conhece!"); e, por outro lado, sou frequentemente assaltado por essa evidência: o outro é impenetrável, raro, intratável, não posso abri-lo, chegar até sua origem, desfazer o enigma. De onde ele vem? Quem é ele? Por mais que me esforce não saberei jamais.*

*Roland Barthes*

Não são incomuns textos filosóficos que dialogam com o campo da psicologia ou psicanálise buscando uma teoria do funcionamento psíquico para comporem seu argumento. Estas empreitadas também se aventuram na inclusão de debates com o campo do político, sociológico ou antropológico nas suas análises que, ora interpretam fenômenos sociais, ora usam-as para ampliar as causas psíquicas para além do sujeito. Essa sobreposição de campos não causa espanto: o limite entre as causas internas e externas para o desenvolvimento do comportamento do sujeito é praticamente indiferenciado fora dos modelos abstratos criados pela teoria. Na teoria crítica, a sociedade é diagnosticada como um sujeito doente, e uma possível receita para seu tratamento e cura seria a emancipação. No campo da psicologia da psicanálise, se buscam subgrupos e linhas teóricas que levem em consideração o mundo externo, e a crítica política leva a interpretar o sujeito não apenas como um indivíduo patológico, mas como parte de uma sociedade doente que produz psicopatologias nos seus membros. Neste sentido, multiplicam-se as áreas que tentam dar conta dessa intercessão. Assim, e não sem motivos, um tema recorrentemente é o reconhecimento, seja como teoria, conceito, ou campo que leve a outros estudos como identidade, laço social, discurso, poder, gênero, raça e classe.

Filosoficamente, o termo “reconhecimento” estaria ligado a discussões que dizem respeito a relação com a alteridade. Esta, por sua vez, relacionada com o diferente, o desconhecido, e com como lidamos com esse “não eu”, externo, é um ponto essencial para descrevermos a relação entre o eu e o outro. Duas concepções importantes dessa sobreposição

são: primeiro, o sujeito está sempre lidando com a imagem que constrói do outro e não pode saber nada sobre o outro na realidade; ou segundo, o sujeito é apenas o produto da relação que ele construiu com o outro, então ambos são responsáveis por criarem um espaço de interação recíproco no qual possam se influenciar mutuamente. Nesta segunda perspectiva, cabe ao outro reconhecer o sujeito para que ele possa criar identidade e auto-estima. Essas duas linhas de pensamento se baseiam na Teoria do Reconhecimento Hegeliana, expressa na Dialética do Mestre e do Escravo, tendo pressupostos singulares e diferentes consequências políticas e clínicas.

O tema do reconhecimento tem retornado como um campo de pesquisa e questionamento tanto na minha atuação como psicóloga clínica quanto como pesquisadora de fenômenos sociopolíticos. Deste modo, ilustrarei, a seguir, a partir de algumas vinhetas clínicas, os principais momentos de construção da pergunta de pesquisa que orienta esta tese. Uma paciente negra, de cerca de 26 anos, certa vez se queixou na análise de que um homem a olhou na rua. Ela era solteira e já havia manifestado a vontade de ter um relacionamento, portanto perguntei “e qual o problema em ser desejada?”. Nunca vou me esquecer dela movendo seu olhar do tapete do meu consultório em direção aos meus olhos. Muito gentil e paciente com sua analista ela me explicou com uma certa condescendência: “ser olhada quando se é uma mulher negra é diferente de ser olhada quando se é uma mulher branca”. Eu sabia que ela estava com depressão há algum tempo, e que havia tido uma experiência ruim com um homem mais velho recentemente. Apoiada nisso, criei uma hipótese de que minha intervenção a faria falar sobre a dificuldade de ser desejada como mulher na sua história pessoal. Ela, para além de lidar com seus traumas, havia vivido na pele o que é ser uma mulher negra de classe média no Brasil por 26 anos. Para ela, o olhar de um homem quase sempre pedia exclusivamente por sexo, quase sempre a via como hiper-sexualizada, quase nunca queria compromisso. Na ocasião, ela pôde ver que o homem em questão usava uma aliança e estava de mãos dadas com sua namorada branca enquanto a olhava sem discriminação. Ela pôde ver o lugar que aquele olhar a colocava. Para além do desejo, havia também muito mais sendo transmitido. Apesar das limitações de minha escuta, do que eu era capaz de ouvir com minha cor de pele e minha posição social naquele momento, compartilhávamos um ponto em comum: ambas sabíamos o que era ser uma mulher no Brasil.

Essa cena me fez perceber na clínica as consequências subjetivas de um fenômeno que eu havia recentemente estudado no social: o reconhecimento. Não o papel da psicanálise na Teoria Crítica ou na análise da política governamental. Tampouco a construção teórica em

torno de uma metapsicologia que leve em consideração a filosofia. Mas as consequências da disputa de interpretações sobre o uso do reconhecimento para a clínica psicanalítica, uma vez que considerar que essa paciente não está sendo reconhecida em sua identidade é diferente de assumir que ela sim é reconhecida dentro de um lugar social perpassado por uma difusão de linhas de poder interconectadas em um sistema coletivo. Parte da relação que essa jovem mulher irá construir com essa identidade depende dela e de sua história pessoal, outra parte, no entanto, depende de elementos históricos, sociais e da política em seu entorno.

Esta constatação me levou de volta à pesquisa que realizei em 2010 com jovens envolvidos com o tráfico de drogas (Martins, 2014) — talvez a primeira vez na qual me deparei com o problema do reconhecimento, mesmo ainda não dispondo de um vocabulário necessário para identificar o conceito. Ao longo daquele trabalho, ter a chance de conversar diretamente com moradores de uma favela, de classe baixa, na sua maioria negros, praticamente sem nenhuma segurança do estado, correndo risco de vida, envolvidos com um trabalho ilícito e com várias histórias de violência foi um verdadeiro encontro com outro para mim. Aqueles homens me despertaram perguntas e sensações que eu jamais teria acesso, como: por que eles continuavam nessa atividade apesar do risco da morte? O que entrar na guerra do tráfico oferecia de benefício para além do dinheiro? Ouvindo-os fui percebendo uma certa circularidade, como se aquele grupo denunciasse o mecanismo de funcionamento de toda a sociedade. Os jovens gastavam todo o dinheiro que conseguiam em tênis, camisetas e bicicletas de marca, mas quando saíam usando seus pertences precisavam sempre carregar consigo a nota fiscal para que os policiais não confiscassem seus pertences como roubo, mesmo sem ter provas. A marca da roupa os aproximava dos *playboys* da praça do bairro nobre perto de onde moravam, mas ela não era o suficiente para protegê-los da prisão, nem de pressupostos de sua origem humilde, denunciados pela sua cor de pele, sua linguagem ou seu movimento corporal.

Esse predicado pegajoso, que vem com a história de nossas famílias, ressoou em marcas do meu próprio corpo de mulher do interior, filha de famílias tradicionais da zona rural, onde as mulheres sempre lavam as louças depois do almoço enquanto os homens conversam sobre os negócios; onde as avós só saem de casa para eventos familiares, religiosos ou problemas de saúde; onde não era incomum histórias de traição dos homens, os quais continuavam na família como se nada tivesse acontecido; onde os homens nunca paravam de oferecer informações que não lhe haviam sido perguntadas, emulando uma interlocução que encobria um monólogo eterno, no qual o outro é sempre um objeto e nunca um par. Onde os homens se viam no lugar de universal, com todo o poder e pressão que ele carrega. Onde as mulheres eram consideradas



de família tão somente usassem as roupas adequadas e se comportassem como boas moças; onde os lugares eram remarcados todos os dias por pequenos gestos e olhares que nos enviava de volta para a cozinha; onde os homens sempre estavam certos e sabiam exatamente o que estavam fazendo, mesmo quando não sabiam; onde as opiniões divergentes eram risco de perda de amor, e de suporte financeiro. Onde gestos violentos eram encobertos por cuidado, controle, e falta de paciência. Onde não existia questionar e duvidar do soberano da casa, pois ele era o provedor. Talvez por também não saber como escapar da dinâmica de poder em torno deste meu lugar histórico, pude perceber a falta de elementos que me permitissem escutar aquela jovem mulher negra e conversar com um homem de periferia envolvido com o tráfico.

Intuitivamente me dei conta de que o reconhecimento poderia ser usado tanto como mecanismo de controle, mantendo as pessoas na ilusão de que um dia seriam aceitas por uma lei feita para garantir sua exclusão, quanto motivador para a resistência e a luta, levando-as a se unirem, se rebelarem e buscarem a mudança. Essas questões me levaram a repensar a relação entre psicanálise e política atravessada pelo impacto em ato e processual do reconhecimento no cotidiano.

Mas como sair da subserviência de buscar ser amado por alguém que só vai vê-lo se você se encaixar no espaço previsto, sem que isso signifique se lançar no individualismo de nunca buscar o amor do outro, não participar da comunidade, não demandar e atender demandas, enfim, não cuidar e ser cuidado? Seria o reconhecimento um ideal normativo e o sofrimento um resultado da falta dele? Ou poderíamos considerar que sempre somos enviados pelo olhar do outro a certos lugares sociais, e que a dinâmica de poder envolvida exatamente nesta determinação é que nos lança nessa luta por prestígio? Como internalizamos esses lugares e nosso papel neles no desenvolvimento psíquico? E, finalmente, como isso aparece e pode ser tratado no consultório? Seria a prática clínica uma oportunidade para a criação de algo novo ou uma reprodução adaptativa do poder? Essas foram algumas das perguntas que me lançaram no estudo desse conceito, que ao meu ver expressa justamente o espaço híbrido entre subjetividade e política, estudado como psíquico e social e na relação entre as disciplinas psicanálise e política.

Assim, através da análise teórica de textos de filosofia política e psicanálise sobre o tema do reconhecimento, realizei uma pesquisa horizontal, na qual pude comparar diferentes teorias sobre a relação entre reconhecimento e subjetividade. Neste processo, abri mão de escolhas teóricas anteriores e procurei entender os conceitos que estavam sendo apresentados

criando, ao final, uma espécie de psicanálise híbrida, tanto permeada por autores da filosofia e da política, quanto por diferentes escolas psicanalíticas. Além da construção teórica, utilizei a construção de casos clínicos ficcionais como estratégia de transmissão (Martins, Rosa, Braga e Tatit, 2013) ao final de cada um dos três capítulos de construção teórica do reconhecimento na clínica, bem como vinhetas clínicas do consultório, inspiradas na metodologia desenvolvida por Raluca Soreanu (2018) de “vinhetas psicossociais” como captura do movimento da libido, repressão, sintoma, resolução, regressão e simbolização em contextos sociopolíticos.

A partir da pergunta de pesquisa se o reconhecimento poderia ser usado como um conceito da técnica psicanalítica, construímos um percurso que compreendeu pensar a psicanálise como um campo híbrido e perpassado pelo poder, e pensar o reconhecimento a partir de quatro diferentes abordagens, em sua relação com: i) a política estatal, ii) a identificação, iii) o desejo e iv) a ética. Para compreender essa relação parcial e incompleta, começaremos descrevendo o fenômeno que nos interessa estudar, uma cena vivida por Franz Fanon (2008) e descrita como parte do processo de reconhecimento como um conceito híbrido, no qual causas subjetivas e políticas se sobrepõem. Seguiremos explicitando as bases para uma metodologia do campo da psicanálise e política que acompanhe a complexidade do fenômeno, privilegiando a análise dos mecanismos de poder envolvidos na constituição psíquica. Tal percurso nos levará ao objetivo desse trabalho: analisar se o conceito de reconhecimento dentro do campo da psicanálise e política é um operador para a clínica psicanalítica.

### **I. Entre a pele e a máscara: sobre o reconhecimento dos lugares sociais e sua estrutura de poder.**

“Olhe, um preto!” Era um estímulo externo, me futucando quando eu passava. Eu esboçava um sorriso. “Olhe, um preto!” É verdade, eu me divertia. “Olhe, um preto!” O círculo fechava-se pouco a pouco. Eu me divertia abertamente. “Mamãe, olhe o preto, estou com medo!” Medo! Medo! E começavam a me temer. Quis gargalhar até sufocar, mas isso tornou-se impossível. Eu não aguentava mais, já sabia que existiam lendas, histórias, a história e, sobretudo, a historicidade que Jaspers havia me ensinado. Então o esquema corporal, atacado em vários pontos, desmoronou, cedendo lugar a um esquema epidérmico racial. No movimento, não se tratava mais de um conhecimento de meu corpo na terceira pessoa, mas em tripla pessoa. No trem, ao invés de um, deixavam-me dois, três lugares. Eu já não me divertia mais. Não descobria as coordenadas febris do mundo. Eu existia em triplo: ocupava determinado

lugar. Ia ao encontro do outro... e o outro, evanescente, hostil mas não opaco, transparente, ausente, desaparecia. (Fanon, [1952], p.105-106).

Encontramos a complexidade do processo psíquico que estamos tentando analisar na descrição de Franz Fanon em *Pele negra, máscara branca* ([1952]2008), quando este relata como se tornou consciente de sua imagem para o outro, que não por acaso é analisada a partir do reconhecimento quando ele é apontado por uma criança branca na rua. Quando esta criança olha para Fanon na rua e o identifica “um preto”<sup>1</sup> ele não está falando a partir do conhecimento que tem sobre o homem Fanon, mas sim do seu acesso ao conhecimento social do que poderia identificar como “um preto”. Em um primeiro momento, essa frase invoca imagens, palavras, representações e sentimentos; num segundo, ela invoca teses mais complexas, perguntas e relacionamentos menos fortes, mas também relacionados com a representação social que temos de um homem negro. Neste caso, a criança identificou um sentimento: “estou com medo”. Esse sentimento não veio de sua pequena vida, mas desse acesso parcial a uma história muito maior em torno do que seria “um negro”. Lemos:

A náusea... Eu era ao mesmo tempo responsável pelo meu corpo, responsável pela minha raça, pelos meus ancestrais. Lancei sobre mim um olhar objetivo, descobri minha negritão, minhas características étnicas, – e então detonaram meu tímpano com a antropofagia, com o atraso mental, o fetichismo, as taras raciais, os negreiros, e sobretudo com “y'a bon banania”. Nessa época, desorientado, incapaz de estar no espaço aberto com o outro, com o branco que impietosamente me aprisionava, eu me distanciei para longe, para muito longe do meu estar-aquí, constituindo-me como objeto. O que é que isso significava para mim, senão um desalojamento, uma extirpação, uma hemorragia que coagulava sangue negro sobre todo o meu corpo? No entanto, eu não queria esta reconsideração, esta esquematização. Queria simplesmente ser um homem entre outros homens. Gostaria de ter chegado puro e jovem em um mundo nosso, ajudando a edificá-lo conjuntamente. (Fanon, 2008, p.106).

A pequena consciência estava tentando obter alguma informação e se deparou com a cultura, um tesouro de significantes, significações, imagens, “lendas, histórias, História e, acima de tudo, historicidade”. Ele sabia que aquela imagem não era ele, mas uma foto antiga, em um livro não-moralmente correto, uma música. Mas aquela figura assustadora vista

---

<sup>1</sup> Escolhemos a tradução de “Look a negro!” Como “olhe um preto” pois a palavra preto mantém parcialmente a agressividade e preconceito que o termo usado pela criança carregam.

pela criança o capturou, mobilizando seus sentimentos e pensamentos. Mesmo para dizer que a imagem não o representa, é necessário lidar com isso e, nesse processo, a imagem já está lá, inserida e introjetada. Consideramos essencial que os psicanalistas se atentem em todos processo de análise para esse encontro entre um reconhecimento interno e externo e o que ele tem de comum com outras formas de dominação.

"Olhe o preto!... Mamãe, um preto!... Cale a boca, menino, ele vai se aborrecer! Não ligue, monsieur, ele não sabe que o senhor é tão civilizado quanto nós... Meu corpo era devolvido desancado, desconjuntado, demolido, todo enlutado, naquele dia branco de inverno. O preto é um animal, o preto é ruim, o preto é malvado, o preto é feio; olhe, um preto! (Fanon, {1952}2008, p.106).

Provavelmente, no momento em que a criança enunciou o medo, Fanon tenha percebido muitas vezes antes o modo como a sociedade representa sua imagem. Não que ele já não soubesse, dizendo "não sou isso", mas a imagem estava encoberta pela negação<sup>2</sup>. É possível dizer ainda que é provável que esta imagem já vinha exercendo uma forte influência em seu processo de reconhecimento desde que nasceu, porque o outro não é apenas a mãe, ou uma criança na rua, também é o ambiente e a cultura na qual estamos inseridos e de onde não temos como fugir.

Este outro, moldado para representar o "não-eu", é um elemento essencial na equação do reconhecimento, e o produto desta relação vai mudar quando o eu é inserido como mais um elemento dessa equação. O problema é que esta não é uma equação básica de uma linha, mas mais uma teia tridimensional de fatores de influência tensionados para diversos lados, em que o entorno tem tantos aspectos que exige um cálculo complexo, no qual há sempre uma influência mútua acontecendo. Não há como analisar o reconhecimento de Franz Fanon diante de um menino branco e sua mãe sem levarmos em consideração o racismo, o gênero e o colonialismo assim como nunca é possível analisar o reconhecimento sem essas linhas de poder, pois não há sujeito sem corpo, e o corpo tem um lugar político definido politicamente.

---

<sup>2</sup> Aqui é possível pensar no texto de Freud "A negação" (1925), onde ele diz que se alguém diz "esta não é minha mãe", sem ser questionado, é porque é sua mãe. Isto foi apontado porque não há negação ao inconsciente, o que significa que, para negar algo, você deve primeiro criar sua representação e depois reprimi-la, dizendo que "ele não sabe que você é tão civilizado quanto nós".



O Homem é movimento em direção ao mundo e ao seu semelhante. Movimento de agressividade que engendra a escravização ou a conquista; movimento de amor, de doação de si, ponto final daquilo que se convencionou chamar de orientação ética. Qualquer consciência é capaz de manifestar, simultânea ou alternativamente, essas duas componentes. Energeticamente, o ser amado me ajudará na manifestação da minha virilidade, enquanto que a preocupação em merecer a admiração ou o amor do outro tecerá, ao longo de minha visão de mundo, uma superestrutura valorativa. (Fanon, [1952]2008, p.53)

Está conectada nessa análise o desenvolvimento social e psíquico com a opressão social, apontando para a necessidade de uma psicanálise na qual o sujeito, bem como seu sofrimento físico e psicológico, não possa ser descolado de seu mundo. Segundo Maria Vyrgioti (2018), em sua leitura de Fanon (2008), a criança representa não apenas a inocência infantil, mas também as forças pós-pós-coloniais que criam e recriam o corpo num movimento transcendente da cultura racista (Vyrgioti, 2008, p.173). Fanon clama pela separação entre o que é do outro e o que é dele, sem contudo ter a esperança de que poderá ser deslocado desse mundo que o corporifica e o forma. Ele diz:

Pronto, não foi eu quem criou um sentido para mim, este sentido já estava lá, pré-existente, esperando-me. Não é com a minha miséria de preto ruim, meus dentes de preto malvado, minha fome de preto mau que modelo a flama pra tocar fogo no mundo: a flama já estava lá, à espera desta oportunidade histórica. (Fanon, 2008, p.121).

Neste caso, podemos ver que Fanon não foi reconhecido por essa criança como um par, um ser humano tão igual quanto a si mesmo. A criança sentiu medo, demonstrando uma distância entre eles que retoma a história.

O medo é um afeto usado politicamente (Safatle, 2016) para criar controle social (Hobbes, 2012). Através dele, se criam grupos separados que mantêm a hierarquia, garantem a dominação (através da polícia), reprimem a civilização (através do respeito), controlam os impulsos e desejos e separam grupos para que se vejam como inimigos. Ou seja, se criam estratégias para manter a paz como subordinação (Bobbio, 1909)<sup>3</sup>. Essa separação da sociedade

---

<sup>3</sup> Criar o outro como perigoso tem a função social de manter a civilização e o capitalismo (Cf. Martins, 2014). Na sociedade industrial, as ferramentas de valor precisam ser administradas não por seus proprietários, mas pelos trabalhadores que deveriam lucrar com elas. Assim, a única maneira de proteger esse rico era a moralidade rigorosa, pensada para a população no século XIX. Era importante

em grupos definidos traz a impossibilidade de reconhecimento do homem negro no colonialismo (Vyrgiotti, 2018, p. 152), e poderíamos acrescentar que esse problema se expande para toda subjetividade colonizada pelo poder, seja este de raça, sexo ou classe, impedindo qualquer ideal de reconhecimento total.

Nesse sentido, Fanon (2008) questiona o universalismo da psicanálise, indagando se o complexo Édipo funcionaria para as subjetividades colonizadas da mesma forma que nos colonizadores. A ansiedade de castração é um dos aspectos que seria diferente, pois enquanto o homem branco parte da premissa de que ele tem o falo que poderia ser tirado, o homem negro partiria do não ter. O encontro com um laço social segregador alteraria nesse sentido o desenvolvimento psíquico, uma vez que a família é o lugar de formação para a vida social. O homem negro é colocado no lugar de outro, desconhecido, receptáculo das fantasias e desejos que o colocam no lugar de um corpo sensual e irracional. A estrutura familiar racista seria portanto interiorizada no superego e projetada no comportamento político (Cf. Fanon, 2008, p.133).

Essa análise é a mesma para o gênero, marcando o lugar da mulher como outro e diferente. Fanon (2008) identifica uma proximidade entre o corpo negro e a feminização quando se faz a pergunta "o que quer um homem negro?". Ao retomar a célebre indagação freudiana, o autor retorna também ao lugar de alteridade do homem branco, ocupado muitas vezes pela mulher branca. Contudo, preocupado com a questão da raça, ele faz uma análise do desejo feminino pouco crítica, relacionando Fanon a hipersexualização racista com a fantasia colonizada da mulher branca de ser estuprada por um homem negro — algo que seria a manifestação de um desejo masoquista constitutivo da mulher branca. Segundo Vyrgiotti (2018), essa interpretação reproduziria o estereótipo da sexualidade feminina patriarcal, reforçando seu lugar como objeto do desejo heterossexual masculino.

Pode-se dizer que estar advertido de um tipo de opressão não assegura que não haja reprodução da dominação com outros subgrupos, ou até mesmo entre os próprios pares. A complexidade do prisma de poder revela que há uma tensão sempre em jogo, um paradoxo entre as formas de amor e dominação que não permite que um se dispa do outro. Nesse sentido,

---

dividir a população em dois grupos, os trabalhadores morais contra os infratores, que eram perigosos para ricos e pobres. Para produzir tal imagem, a literatura policial e a criminalidade crônica foram incentivadas nos noticiários (Cf Foucault, 2006).

o medo é usado para dividir e controlar a sociedade, criando o outro como alguém perigoso, assim como os próprios desejos humanos, que também ocupam o lugar do desconhecido.

Concluindo, o que o outro faz, diz ou pensa tem impacto na forma como lidamos com nós mesmos, nossa imagem e o relacionamento com ele. Embora a nossa representação do outro possa ser uma fantasia imaginária, isto não foi sem uma chave social, que pode ser uma representação simbólica suportada pela linguagem e, mais importante, não sem consequências. Fanon fala de não se sentir reconhecido e por isso “se fazer conhecer”, nisso tem mais de criação e luta política do que de teorias que descubram a verdade suprimida. Tudo o que apreendemos daí é criação a partir do poder. Não existe como pedir que uma pessoa reconheça a outra fora desse complicado jogo de pressupostos e predicados sociais que viriam antes do próprio encontro, tanto no âmbito social como na clínica. Sabendo que o eu é nosso primeiro outro, também não podemos pedir que os pacientes se reconheçam sem máscaras, sendo que eles mesmos não podem saber quais são os contornos da sua face e quais foram mudados pelas marcas do social. Esse é o complexo jogo de reconhecimento que se faz tanto em um momento inaugural, de nascimento enquanto sujeito, quanto em um processo contínuo de reposicionamento de corpos na estrutura do mundo.

## **II. Saberes localizáveis como metodologia da psicanálise e política**

Para o estudo do fenômeno que faz a ligação entre o mundo externo e o interno, a subjetividade e a política, propomos um campo híbrido entre a psicanálise e a política. Assim, parte-se de um espaço de interpretação e análise que também é híbrido, no qual diferentes disciplinas e regimes de saber contribuem para uma mesma análise em cooperação, e não uma divisão formal entre disciplinas que geram oposições e disputas. Concordando com o uso deste termo para designar o campo psicanalítico, Thamy Ayouch (2019) defende que o “fundamento epistemológico da psicanálise freudiana não pertence a um campo determinado do saber (...). A hibridez epistemológica da psicanálise freudiana se deve, portanto, ao seu interesse na enunciação, mais do que no conteúdo enunciado” (Ayouch, 2019, p.33). A hibridez, que pode ser observada também em Jacques Lacan, Jessica Benjamin e inúmeros outros psicanalistas é

considerada pelo autor como o que mantém o caráter transgressor da psicanálise ao encarar as mutações antropológicas do seu tempo. Sua leitura postula que

As estratégias de poder e resistência próprias da racionalidade, que Foucault identifica a nível social, são constitutivas dos modos de subjetivação, que o inconsciente se estrutura como político, que ele articula saberes subjugados, subalternos e discursos maiores. São estes saberes minoritários, saberes locais, queer, trans, não-binários, alterizados, marginalizados, feministas, pós-coloniais, que tentei hibridar com a abordagem analítica. (Ayouch, 2019, p. 223)

Portanto, dentro desse campo de pesquisa defendemos uma abordagem que recusa a ideia de um saber totalizante que possa explicar o ser humano por completo, mas optamos pela aposta nos saberes parciais, que em diálogo fariam melhor da complexidade humana. Campo este que destaca em sua análise as origens da dominação e das leis de submissão, explicitando a articulação do sujeito com os determinantes subjetivos do desejo, saber e verdade que se operacionalizam nos laços sociais através do político (Cf Rosa, 2016, p. 23). Esta vertente metodológica leva em consideração um eixo subjetivo e outro político tanto na análise de fenômenos clínicos quanto sociais (Martins, 2014; Rosa, 2016; Guerra & Martins, 2013; Frosh, 2010; Baraitser, 2017) que, para este trabalho, pretendemos ampliar para uma ideia de prisma de linhas de poder, uma teia que influencia o fenômeno de maneira multidimensional. Nessa abordagem, os eixos principais continuariam sendo o subjetivo e o político, mas estes seriam perpassados por linhas mais específicas da influência de gênero, raça e classe de modo que todo fenômeno estaria perpassado por uma teia discursiva de poder, e a análise seria direcionada para compreender quais seriam seus determinantes (Martins e Santiago, prelo).

Nesse sentido, partimos da posição de que o lugar do campo é o do paradoxo do próprio político, que cria relações desiguais e de subordinação a partir dos seus interesses em que todos os espaços sejam permeados por discursos e relações de poder.

Aqui é importante salientar qual definição de política pretendemos usar. Apesar do significado mais habitual ser relacionado à governabilidade da *pólis*, “daquela esfera de atividades humanas que se refere de algum modo às coisas do Estado” (Bobbio, 1963, s/p), a definição que nos interessa é a política relacionada ao discurso, aos mecanismos de controle e à repressão que se expressam através do poder.



como multiplicidade da correlação de forças imanentes ao domínio onde se exercem e constitutivas de sua organização; o jogo que através de lutas e afrontamentos incessantes as transforma, reforça, inverte; os apoios que tais correlações de força encontram umas nas outras, formando cadeias ou sistemas ou ao contrário, as defasagens e contradições que as isolam entre si; enfim, as estratégias em que se originam e cujo esboço geral ou cristalização institucional toma corpo nos aparelhos estatais, na formulação da lei, nas hegemonias sociais (Foucault, 1988, p.102)

Para analisar um fenômeno, portanto, seria necessário analisar o prisma de forças propositivas que o compõe em uma localização da produção de saber (Haraway, 1988)<sup>4</sup>. Desta forma, pode-se dizer que não só "o sexual é político", como também todo o campo subjetivo, o desejo, as fantasias, o desenvolvimento psíquico e a psicopatologia não poderiam ser analisados fora da teia discursiva política que necessariamente os compõe. Assim, o sujeito é considerado como uma banda de moebius na sua conexão entre subjetividade (considerado aqui como o psíquico) e política (todo o campo social, econômico e de leis no qual estamos inseridos) (Lacan, 1958; Agamben, 2010, Frosh, 2010), onde o dentro vira fora, que se torna novamente dentro, impossibilitando a divisão binária. Nas palavras de Guerra e Martins (2013),

Partimos da premissa de que a dimensão política e a dimensão inconsciente são os dois lados correlativos de uma mesma lógica de agenciamento do funcionamento do sujeito no laço social. Nesse sentido, uma intervenção que opere mudança em um plano acarretaria mudança no outro, favorecendo a consolidação de novas posições (Guerra & Martins, 2013, p. 93)<sup>5</sup>

Deste modo, mesmo quando a psicanálise se refugia na teoria sem promover qualquer análise política de forma explícita, ela está assumindo uma posição específica, apoiando-se em uma estrutura de poder evidente e inseparável da construção teórica. E, portanto,

Negar a historicidade das formações discursivas e a sua inscrição política não deixa de ser uma opção política: uma que escolhe jogos de poder a favor da ordem e da conservação contra a mudança ou a criação renovada. Essa opção coloca o íntimo ou privado, abordados pela psicanálise, fora da Polis, e deixa, assim, de questionar as relações de poder que estruturam esse lugar. (Ayouche, 2019, p.21)

---

<sup>4</sup> Mesmo que estas sirvam para subordinar ou deliberadamente desproteger o sujeito dentro do regime disciplinar de "fazer viver e deixar morrer" (Foucault, 1988).

<sup>5</sup> Ver Guerra, A. Martins. (2013) *Psicanálise e política: contribuições metodológicas*.

Na presente tese certamente não se pretende uma análise fiel e rígida das teorias psicanalíticas ou políticas tradicionais, mas sim inscrever uma teoria e uma técnica psicanalíticas mais orientadas para os sujeitos do seu tempo, que dialogue com outras áreas do saber, acolhendo suas críticas ao invés de se manter em defesas enfadonhas e repetitivas de uma psicanálise que não ousa mudar.

De maneira alguma estou afirmando que a análise é um espaço para o ativismo político criar melhores cidadãos. Embora nenhuma palavra seja dita diretamente sobre política na sala dos consultórios, é importante saber que os laços sociais (discursos que são relações de poder) influenciam tudo o que é dito, tanto pelo analista quanto pelo paciente. Ou seja, o “não-dito social” (Rosa, 2009) está sempre presente, tanto nos espaços públicos quanto privados, motivo pelo qual psicanalistas estão sempre lidando com política.

Essa perspectiva é corroborada pelo método dos estudos psicossociais desenvolvido por Stephen Frosh, que diz:

Esse campo emergente é a possibilidade de desenvolver uma abordagem para sujeitos humanos que consiga teorizar juntos o que geralmente é considerado como separado: o "social" e o "pessoal" ou "individual". Isso requer um envolvimento com as teorias da subjetividade — daí a psicanálise — e também com as teorias da aparência do sujeito no social. Isto é, usando um termo popularizado por Althusser (1971), estamos lidando particularmente com questões de "interpelação", o que significa considerar como o sujeito humano é formado também como uma entidade através da ordem social, e ainda assim tem agência dentro dela. Este paradoxo, de que se pode estar 'sujeito ao' funcionamento da sociedade e também ser um 'sujeito' no sentido de ser um agente com poder de agir sobre o mundo, é uma questão central para estudos psicossociais, como é para muitos no campo mais amplo da teoria social<sup>6</sup>. (Frosh, 2010, p. 38 tradução nossa)

---

<sup>6</sup> “Manages to theorise together what are usually taken to be separate : the ‘ social ’ and the ‘ personal ’ or ‘ individual ’ . This requires an engagement with theories of subjectivity – hence , psychoanalysis – and also with theories of the appearance of the subject in the social . That is , using a term popularised by Althusser ( 1971 ) , we are dealing particularly with questions of ‘ interpellation ’ , which means considering how the human subject is both formed as an entity through the social order , and yet has agency within it . This paradox , that one can be both ‘ subject to ’ the workings of society and yet also be a ‘ subject ’ in the sense of being an agent with power to act on the world , is a core issue for psychosocial studies , as it is for many in the broader field of social theory” (Frosh, 2010, p.38)

Lisa Baraitser (2017) acrescenta a expectativa de que este campo deveria se constituir como um “espaço não-disciplinar”, no qual as esferas psíquica e social se relacionariam por uma mutualidade co-constitutiva, resistindo a serem enclausuradas em bordas, cantos e limites, que massificam o pensamento, no que ficou conhecido como o debate entre as disciplinas tradicionais que mantêm a distinção entre vida psicológica e social (Cf Baraitser, 2017, p. 26). Essa abordagem leva em consideração o debate epistemológico realizado por Donna Haraway (1995) sobre a necessidade de localizar a produção de saber dentro da dinâmica de poder social.

Diante desse novo questionamento da produção de conhecimento, a psicanálise também será localizada em termos de seu posicionamento político que evidencia de onde partem as relações de poder que constroem a metapsicologia. Assim, o saber psicanalítico dentro da universidade passa pela análise e crítica de outros saberes. Donna Haraway (1995), feminista e pesquisadora norte-americana, sob a égide de Foucault (2017), aponta para a relação entre verdade e poder, apostando na localização e corporificação do saber como chaves para a criação de uma objetividade não universalizante. Lê-se:

(...) nenhuma perspectiva interna e privilegiada, já que todas as fronteiras internas-externas do conhecimento são teorizadas como movimentos de poder, não movimentos em direção a verdade. (...) a ciência – o jogo real, aquele que devemos jogar – é retórica, é a convicção de atores sociais relevantes de que o conhecimento fabricado por alguém é um caminho para uma forma desejada de poder bem objetivo (Haraway, 1995, p. 9-10).

Com esse deslocamento do lugar do saber científico, destaca-se o caráter interpretativo da nossa percepção, que é ativa e localizada ao construir modos de ver que se traduzem como modos de vida. Assim, toda forma de visão comporta em si uma infinidade de pontos cegos, que necessariamente violentarão a perspectiva do outro. Os subjugados não estão isentos da violência de seu próprio olhar, mas como nunca ocuparam o lugar da neutralidade, já nasceram advertidos da parcialidade do saber universal. Talvez o caminho seja a tentativa ética, já frustrada de início, de se colocar no lugar do outro, não ocupando nunca o lugar do “ser”, em outras palavras, não sentar no trono do poder que subjuga outras formas de conhecimento (Cf. Haraway, 1995, p. 23). Essa perspectiva, bem condizente com uma psicanálise crítica, evitaria a fidelidade e a alienação apaixonadas, posicionando-nos na violência inerente da nossa própria

perspectiva, e deixando-nos sempre assombrados pela pergunta de Haraway (1995) “com o sangue de quem foram feitos os meus olhos?” (Haraway, 1995, p.23).

Essa indagação aponta para a necessidade da ciência de pluralizar suas perspectivas. Apostando em uma objetividade baseada na localização dos saberes, propõe uma maior responsabilização sobre nosso modo de ver e a violência dos nossos pontos cegos, ela “trata da localização limitada e do conhecimento localizado, não da transcendência e da divisão entre sujeito e objeto. Desse modo podemos nos tornar responsáveis pelo que aprendemos a ver” (Haraway, 1995, p. 21). Com esse passo atrás, que retoma o corpo por trás do texto, a autora aponta que o estatuto do neutro, auto-idêntico, não marcado e incorpóreo é aquele dos dominadores, para quem o poder os permite dizer o que é a verdade. Portanto, a objetividade corporificada teria a exigência de posicionar-se e questionar a política e ética do que é conhecido como saber racional.

Essa mesma necessidade de localização é retomada pela teórica crítica, professora de filosofia e estudos de mulheres na Universidade Estadual da Pensilvânia Amy Allen (2017), que usa o pós-colonialismo<sup>7</sup> para retomar o conceito de história na teoria crítica, apontando como o progresso vem sendo usado como linguagem da opressão e dominação para três quartos do mundo, como justificativa para o colonialismo e o imperialismo. Retomando Adorno e Foucault, ela aponta a necessidade de entendermos a história não como cronologia linear baseada na dialética (como defenderam Habermans e Honneth), e sim como paradoxo contínuo entre momentos de progresso e regresso relacionados ao poder e à política. Extrapolando esse conceito para a ciência, não estaríamos rumando para a verdade necessariamente, mas para formas de saber relacionadas à dominação tecnológica de um tempo. Em um retorno a Adorno, ela adverte que levantar a problemática do nosso próprio ponto de vista não é negar a herança normativa da modernidade, ou nos isentarmos da nossa própria normatividade, mas refletir sobre nossas limitações. Esta atitude crítica pode nos levar a uma maior liberdade em relação

---

<sup>7</sup> Pós-colonialismo é um campo do conhecimento que analisa os efeitos do colonialismo tanto nos países colonizados como nos colonizadores. Nas teorias política, literária e filosófica esse campo vem sendo estudado por grandes autores pelos quais passaremos ao longo dessa tese, como Eduard Said (2004) e Franz Fanon (2008), e mais recentemente a psicanálise vem se preocupando com o debate através das pesquisas de autoras como Grada Kilomba (2019), Neuza Souza (1990), Lélia Gonzales (1884, 2018), Ana Paula Musatti Braga & Priscilla Santos Souza (2018) e Maria Vyrgioti (2018). O colonialismo é a política de exercer controle sobre outros povos contra a vontade dos seus habitantes por meio da força, esse processo gerou uma política de ocupação de territórios principalmente nas Américas e África, gerando a servidão e escravização de seus habitantes com consequências irrevogáveis que permanecem nos dias atuais. Embora as políticas de expansão territorial sejam menos frequentes atualmente do que o movimento Imperialista Europeu de antes do séc. XX a expansão e dominação cultural, econômica e linguística ainda permanece ativa e atuante.



a nossa segunda natureza e história, além de fazer justiça com o outro. A injustiça aconteceria quando nos colocamos no lugar do certo e o outro do errado, e acrescenta, “essa problematização não é motivada apenas por uma discussão epistêmica das impossibilidades de ter o ponto de vista dos olhos de Deus, mas também nosso comprometimento com o respeito ao Outro, o que é justiça” (Allen, 2017, p.197). A psicanálise também poderia ser lida em uma chave de não progresso, em seu tempo não linear, cuja principal lógica seria repetir no presente o passado que insiste em retornar. Entre pulsões que destroem e constroem, a circularidade e imaterialidade da Roma Quadrata representaria melhor o mundo psíquico do que as linhas do tempo cronologicamente marcadas.

Como é possível notar, a objetividade corporificada proposta por Haraway (1995) não privilegia mulheres, saberes produzidos nas colônias ou o conhecimento não heteronormativo, mas destaca os vetores de poder presentes na ciência através de uma análise crítica da epistemologia. Essa operação questiona o valor quase sacro da ciência positivista, apontando para a análise do patriarcado como corpo do universalismo, não só no conteúdo valorizado como verdade, como também na forma de escrever e fazer ciência.

Apesar de ter sido escrito há mais de 30 anos, a mensagem do texto “Um manifesto para os ciborgues: ciência, tecnologia e feminismo socialista na década de 80” (Haraway, [1984] 1994) ainda permanece atual, pois permeou pouco os debates dentro da psicanálise no Brasil. Isso se evidencia na dificuldade de questionamento de posições de poder ligadas à raça, sexo e classe nas diferentes abordagens psicanalíticas. O que Haraway (1994) questiona neste texto é justamente a lógica política de um modo de fazer ciência baseado na guerra e na disputa, e aposta na coalizão em redes, que proponham a ligação pelas afinidades e vulnerabilidades. Esta perspectiva aponta o dualismo como estratégia que sustenta a dominação, através da localização no “eu” da unidade e da verdade da razão. Enquanto caberia ao “outro”, a experiência do dominado, diferente, irracional e exótico.

Não é por acaso que as mulheres, os negros, a natureza, os trabalhadores e os animais ganham o estatuto de “outro”, tanto na ciência quanto na psicanálise, com aforismos como: “o que querem as mulheres?” (Freud), o “continente negro” (Freud) e “A mulher não existe” (Lacan). Esta inegável diferenciação valorativa entra na esteira de outros dualismos históricos, como: mente/corpo, cultura/natureza, macho/fêmea, civilizado/primitivo, todo/parte, agente/recurso, criador/criado, ativo/passivo, certo/errado, Deus/Homem e sujeito/objeto (Cf.

Haraway, 1994, p.279). A consequência da análise política da produção de conhecimento é a criação de um projeto que corporifique a ciência e, neste caso, a psicanálise. Embora longe da realidade, o ideal seria a defesa da existência de múltiplas formas de conhecimento baseadas no diálogo, conversa e solidariedade, no lugar de formas confrontativas do debate intelectual. Para Haraway,

Ser uno é possuir autonomia, poder, em suma, ser Deus, mas ser uno também significa ser uma ilusão e, neste sentido, estar envolvido numa dialética do apocalipse com o outro. Já ser outro é possuir a multiplicidade, sem fronteiras claras, encontrar-se esgarçado, sem substância (Haraway, [1984]1994, p. 279)

Essa crítica pode ser usada para impulsionar novas formas de pesquisar, substituindo a política do pertencimento a um local ou grupo de identificação para uma ética do cuidado, que passa valores através do amor e da dependência mútua (Yuval-Davis, 2016). Apesar da estranheza que causa o uso de palavras ligadas a afeto no contexto da academia, isso também faz parte da crítica do que pode ou não ser relacionado à ciência. O cuidado, como algo historicamente relacionado à maternagem e ao mundo feminino, é desconsiderado frente à competição, agressividade e racionalidade, que são tradicionalmente valores masculinos para a autora. Neste sentido, o que é criticado não é o homem ou a mulher em si, mas uma forma que é defendida como universal (Yuval-Davis, 2016). Promover a dependência que cria assimetrias na relação de poder não me parece um risco maior ou menor na estratégia feminista de compartilhamento e de redes, do que é na do universalismo<sup>8</sup> e da neutralidade<sup>9</sup>.

A questão do risco do universalismo e da neutralidade como estratégias de manutenção de uma epistemologia que corrobora com o sistema de poder dominante no qual o conhecimento válido é o Ocidental, Europeu, branco e masculino foi apontada na introdução a partir do debate com Donna Haraway (1984). Entretanto, ao optarmos pela introdução desse

---

<sup>8</sup> O Universalismo é uma característica dentro das teorias filosóficas que defende que alguns conceitos e ideias teriam uma aplicação que ultrapassaria o contexto geográfico e temporal no qual foram concebidas, essa teoria será questionada por diversos autores como Haraway (1988, 1994, 1995), Yuval-David (2016) e Ayouch (2019) que apresentaremos nesse trabalho.

<sup>9</sup> Yuval-Davis (2016) faz uma ressalva à ética do cuidado, apontando seu potencial de promover a dependência — uma crítica que realmente precisa ser levada em consideração. Entretanto, eu perguntaria qual cuidado não pode gerar dependência e não estaria dentro das relações de poder? Certamente, fora do âmbito idealista, nem mesmo o cuidado materno ou familiar estaria livre de relações de poder.

debate na psicanálise, entendemos que ela não se endereça a sujeitos com identidades específicas,

identificados com um traço unitário particular: ela, porém, só pode evitar maltratar sujeitos minoritários se ela se lembrar de que a neutralidade e universalidade de seus modelos permanecem definidas muitas vezes em função de sujeitos majoritários (Ayouch, 2019, p.224).

Partindo dessas críticas atuais do pós-colonialismo e do feminismo à ciência, Martinez-San, Sifuentes-Jáuregui e Belausteguigoitia (2016) apontam para a necessidade da criação de um projeto que crie uma **linguagem comum** para termos da América Latina e Caribe que privilegiem um novo léxico e uma nova teoria que respeite o paradigma local. Amparados pelo conceito de “ideias fora do lugar” de Roberto Schwartz (ideias globais que designem o local) e a pedagogia do contato e cruzamento de Donna Haraway (1998), estes pesquisadores propõem a necessidade de tradução dos conceitos europeus para o contexto latino-americano, evitando a violência de interpretar fenômenos locais com conceitos impróprios. Ao que me parece, esse descentramento ressoa não só na ciência, mas no que poderá ser um método psicanalítico de análise, para o qual a lógica do inconsciente questiona a unidade do ser e qualquer lógica interpretativa que queira fixar padrões para o real.

Apontando para o que permanece reprimido, a psicanálise que defendemos nessa tese tem como objetivo não só desvelar o reprimido sexual na constituição psíquica, mas também apontar e analisar as relações de poder no reconhecimento para alcançar a política no inconsciente. Esse campo de pesquisa psicanalítico, embora não seja predominante, defende uma psicanálise que seja política em sua teoria e técnica (Frosh, 1986; Martins, 2014; Debieux, 2016; Ayouch, 2019). Para Thamy Ayouch (2019),

Embora o analista esteja inscrito/a na subjetividade de seu tempo, ele/a tem a responsabilidade de desconstruí-la, para perde-la e reencontrá-la ao mesmo tempo, para não falhar em sua postura de analista e conquistar seu estilo de clínico/a. Pois ele/a ocupa uma posição política por sua situação na Polis, sua escuta das minorizações do psíquico e do social, seu manejo da transferência, a análise dos efeitos do poder que a atravessam e a reflexão sobre as consequências subjetivas e sociais de sua prática. (Ayouch, 2019, p.224)

Outro autor faz um paralelo entre a figura do pai, na psicanálise, com a autoridade simbólica que marca o lugar do poder na teoria freudiana. Joel Birman (2016) defende que teríamos a problemática política presente tanto em textos sociológicos, como nas considerações sobre o complexo de Édipo. Ele afirma que,

Não se pode jamais perder de vista que a referência fundamental à figura do pai, nos diferentes textos acima referidos e nos seus diversos contextos diferenciais, remete inequivocamente à figura emblemática da autoridade simbólica e à eminente figura do poder no discurso freudiano, ao mesmo tempo. Seria assim por este viés evidente que as problemáticas da política e do laço social fazem então a sua emergência teórica ostensiva no discurso freudiano. É isso que vamos examinar em seguida, de maneira esquemática, mas também sistemática. (Birman, 2016, p. 62)

Nas ciências humanas essa reflexão se torna imprescindível, principalmente quando se trata de pesquisas clínico-teóricas, para as quais não é possível extrair verdades generalizantes, apenas criar uma teoria explicativa que sirva para o caso, ou fenômeno em questão, durante um tempo determinado. Essa discussão metodológica não só questiona a universalidade do positivismo, como aponta para a necessidade de pensarmos as relações de poder dentro do que é chamado de ciência. Não por acaso, uma série de pesquisadores cujos corpos são marcados por questões coloniais, de raça, classe e gênero (Haraway, 1995) vêm questionando a forma da produção de conhecimento considerada neutra. Partimos, portanto, de uma retomada dos mecanismos perversos da descorporificação do saber por Haraway (1995, 1984), que servem para encobrir e perpetuar a dominação, advogando por formas cooperativas de relação que conduzem a produção de conhecimento em rede. Essa forma de pesquisa exige cuidado (Yuval-Davis, 2016) e a criação de uma rede simbólica própria da América Latina (Martinez-San, Sifuentes-Jáuregui & Belausteguigoitia, 2016). Esta nos localiza enquanto pesquisadores e pesquisadoras, que embora não tenhamos todo o recurso que os países chamados "desenvolvidos" possuem, temos a propriedade da experiência do corpo que nos permite falar de certos lugares e questionar o mecanismo de dominação, inclusive do uso de noções como "desenvolvimento" e "progresso" (Allen, 2017).

Opto portanto por uma psicanálise localizada, que escuta o sintoma individual e questiona o laço social (Martins, 2012) buscando na análise do prisma das linhas de poder a crítica aos mecanismos que garantem a manutenção segregacionistas da estrutura social na qual vivemos. Sem perder de vista que a psicanálise não é neutra e não está livre das influências do



político, nos apoiamos nesse pequeno espaço híbrido para apostar em um campo de saber mais plural, no qual os termos da disputa epistemológica e política estejam localizados. Uma psicanálise que não recua diante de seus próprios furos mas os usa, não nega as questões de raça para defender seu domínio universal, não se vê ameaçada pelas críticas feministas pois as escuta, e não precisa se manter subserviente ao pai, pois avança. Uma psicanálise que se mantenha na busca de um ideal de resistência, não só pelo conteúdo, mas também pela forma. Que mesmo operando dentro das disputas de narrativas, lute por um espaço de saber mais plural, menos hierárquico, menos disciplinar e que incentive a co-existência no lugar da guerra.

Nesse percurso, cheguei a quatro grandes concepções de reconhecimento que nos interessam para esse trabalho, uma que diz respeito ao campo político e que inclui a subjetividade — o que chamei de “eu no nós”; e três relacionadas com noções clínicas perpassadas por aspectos sociais de poder — o que chamei de “o nós no eu”. Primeiro, o reconhecimento exposto no capítulo 1, “Luta por reconhecimento: uma análise psicanalítica para o debate”, se constitui enquanto categoria política e filosófica trazendo o desenvolvimento psíquico para pensar a construção social. Esta abordagem mobiliza um importante debate entre autores como Axel Honneth, Nancy Fraser, Judith Butler e outros, com consequências significativas para as diretrizes políticas que priorizam políticas de reconhecimento ou redistribuição de renda.

Dentro da parte clínica, o “nós no eu” foram exploradas três concepções do reconhecimento que nomear de voltas, fazendo referência à circularidade do tempo da repetição, a partir da qual entendemos este trabalho. Nesta segunda seção da tese, parti de uma discussão sobre o desenvolvimento psíquico na psicanálise pensado em relação ao poder e à política. Para tanto, no capítulo 2, “Reconhecimento e política na construção do sujeito”, revisei o conceito do complexo de Édipo em Freud como momento de entrada do sujeito na cultura a partir de leituras contemporâneas como de Frosh (2010) e Jéssica Benjamin (1987), pensando as consequências da estrutura de poder que orientam o discurso e as posições sociais coloniais, de gênero e raça, tanto para a subjetivação, quanto para a construção teórica dentro da psicanálise.

Os três capítulos seguintes são apresentados como voltas no parafuso do tempo na análise, entendida tanto como diferentes posições no processo analítico como diferentes conceitos. O capítulo 3, “Reconhecimento do eu armadilha do amor e da alienação”, relaciona o reconhecimento com os conceitos de identidade na teoria social, e identificação na

psicanálise, apontando para a relação entre a construção da subjetividade e a sujeição desta à estrutura de poder social. Para tal, analisamos o papel da mãe na construção de identidades que nunca são completas, refletindo sobre a relação de poder social com a identificação, o estágio do espelho e o inconsciente. Ao final deste capítulo, o caso Eurídice invisível dialoga com o processo de reconhecimento das mulheres na sociedade brasileira, retornando os excertos clínicos que deram origem à construção teórica proposta.

A segunda abordagem clínica se concentrou no reconhecimento do outro social e sexual que participa da subjetividade como estranho a partir da ideia da relação entre inconsciente e desejo. No capítulo 4, “Reconhecimento do outro em nós: entre desejo e resistência”, retomamos o conceito de desejo, pensado como indeterminação e resistência do sujeito, pensando o processo de análise como a narrativa em torno desse enigma que nos habita como estranho. A partir dessa construção, retornamos à estrutura social e suas implicações para o processo de ter seu desejo reconhecido com o caso Elio.

Finalmente, em “Para além do reconhecimento: a criação ética”, o capítulo 5, exploramos teorias contemporâneas que abordam a psicanálise perpassada por teorias sociais e políticas e concebem o reconhecimento como uma criação ética do novo. A partir de um questionamento do lugar do cuidado na maneira como concebemos o tempo, propomos uma nova forma de ver a repetição e o tempo da manutenção. Pensando a análise como possibilidade de construção do que não existe a priori, mas pode existir diante de uma aposta no a posteriori, propomos pensar a brincadeira, o testemunho, o reconhecimento mútuo, a coabitação, o *enactment* e o perdão como apostas éticas de construção do novo. Através da apresentação do caso o Lobo da Estepe, que nos possibilitou pensar o desenvolvimento desta tese, concluímos com uma concepção do reconhecimento como parte da técnica psicanalítica na qual, através da sustentação do outro pelo cuidado, abre-se a possibilidade do deslocamento da repetição sintomática para a repetição cotidiana.

## PARTE I - O EU NO NÓS<sup>10</sup>: QUANDO A SUBJETIVIDADE QUESTIONA A POLÍTICA

*Falar, mesmo quando se fala de si, é sempre tomar o lugar de alguém.*

*Deleuze*

### 1. Debate contemporâneo sobre o reconhecimento a partir da psicanálise

Retomando o fenômeno descrito por Franz Fanon (1952/2008), o reconhecimento depende de uma complexa relação entre processos internos e externos, marca da interseção entre “como aprendemos a nos reconhecer no mundo” e “como somos reconhecidos pelo outro”. Apesar de se constituir como um conceito do campo da teoria política que descreve as condições da ação coletiva e da agência, esse conceito também é bastante operativo para a clínica psicanalítica, uma vez que descreve o ponto de conexão entre os processos de desenvolvimento psíquico familiares e como o sujeito apreende o mundo. No consultório essa relação retorna através de descrições nas quais o sujeito tenta construir associações a partir do encontro entre a sua posição no mundo e para a qual é enviado pelo laço social. A definição dessa relação mobilizou um debate em torno da Teoria do Reconhecimento que ainda não encontrou um desfecho, mas tem influenciado toda a discussão da teoria crítica contemporânea. Neste capítulo pretendemos retomar o debate atual sobre o reconhecimento entre Honneth, Fraser, Butler e Benjamin, no qual o ponto de tensionamento é justamente o conflito entre o reconhecimento moral de Honneth e o lugar das questões socioeconômicas e relativas ao poder no desenvolvimento psíquico e no cuidado. Todos esses autores foram escolhidos por serem filósofos que realizam o diálogo entre a psicanálise, a teoria política e a teoria crítica, cada um deles será apresentado ao longo desse capítulo. Se considerarmos que uma das consequências da teoria do reconhecimento de Honneth é o fortalecimento da política de identidades, podemos

---

<sup>10</sup> A escolha dos termos “eu no nós” e “nós no eu” é uma referência aos trabalhos de Jéssica Benjamin, (1988) e Axel Honneth (2010), ambos autores centrais para essa pesquisa. Em *The Bonds of love* (1988) Benjamin desenvolve esses nomes como conceitos, ela foi duramente criticada e responde trocando o nome do conceito para Terceiro, dividindo-o em diferentes tipos que veremos mais detalhadamente no capítulo 5. Axel Honneth, por sua vez publica em 2012 o texto “The I in We” que dará nome ao seu livro.

considerar que esta teoria não só pode influenciar a ação política como também a relação dos sujeitos com as identidades coletivas, o que é uma questão bastante importante para a psicanálise. Em seguida iremos debater o uso da psicanálise para a construção da Teoria do Reconhecimento chegando ao nosso objetivo de pensar se o debate filosófico em torno desse conceito pode trazer contribuições para a teoria e técnica da psicanálise clínica ao colocar em evidência o papel da incorporação das relações de poder no desenvolvimento psíquico.

### 1.1 Um olhar da psicanálise para a "Luta por Reconhecimento" de Axel Honneth

Adotamos como ponto de partida desta tese o texto, "Luta por reconhecimento" de Axel Honneth (2003). Apesar do conceito de reconhecimento ter sido alvo de debate entre diversos pesquisadores ao redor do mundo, indiretamente citando Hegel, é Honneth que o coloca como ponto central de um debate contemporâneo que gerará discussões muito profícuas para o campo da ciência política e talvez para além desta. Ele se refere a vagas atitudes ou práticas através das quais os indivíduos ou grupos recebem afirmação por certas qualidades específicas. Segundo o próprio Honneth (2003), a diferença entre esse conceito e o "respeito" descrito por Kant não é clara, bem como o uso semântico da palavra em Inglês, Francês e Alemão. Em alemão o conceito parece indicar o elemento normativo que pertence ao ato da concessão de um status social positivo, enquanto o uso francês e inglês também é de identificar ou recordar algo. Nas três línguas significa um "ato de fala" de admitir algo.

#### 1.1.1. Tripé metodológico: entre Hegel, Mead e Winnicott

Axel Honneth é um pesquisador da Teoria Crítica, que se orienta para a emancipação, através de uma teoria que expresse o comportamento crítico para gerar uma tendência de desenvolvimento. Os teóricos críticos têm uma pretensão universalista ao mesmo tempo em que mantêm a preocupação com o singular, o desenvolvimento do indivíduo, e por isso usam a psicanálise como teoria de suporte. W. Adorno e Max Horkheimer se filiaram ao pensamento



freudiano e a pulsão de morte como aportes teóricos para fazer o diagnóstico do seu tempo, Habermas abandonou Freud e adotou a psicologia do desenvolvimento para criar sua teoria da comunicação, e Axel Honneth adota Winnicott para sustentar sua hipótese intersubjetiva do reconhecimento mútuo. Nesse sentido, a Teoria Crítica precisa de uma teoria do sujeito para sustentar seu desenvolvimento teórico, lugar ocupado pela psicanálise. No livro "Luta por reconhecimento", Axel Honneth apresenta as três dimensões do reconhecimento, a esfera emotiva ou amor, a jurídica-moral e a estima social. Para a criação deste pensamento ele retoma a teoria do reconhecimento mútuo de Hegel, para quem a criação prática da identidade é formada a partir do reconhecimento intersubjetivo, e propõe que a teoria social de George Herbert Mead teria uma concepção materialista, que daria sustentação empírica de pesquisa para o uso da teoria ética de Hegel na construção de uma teoria social normativa. Ambos compartilham a ideia de que existiria uma gênese social da identidade do eu.

Apesar do foco do nosso trabalho ser a discussão contemporânea sobre o Reconhecimento, é importante retomar que ele parte da "Dialética do Senhor e Escravo" desenvolvida pelo filósofo do idealismo alemão, Hegel (1992)<sup>11</sup>. O senhor arrisca a vida para se fazer reconhecer como senhor por outro homem, e o escravo trabalha para o senhor cedendo uma parte da sua produção. O senhor domina o escravo e este último domina a natureza, através do trabalho e do saber. O senhor só é senhor se o escravo o reconhecer como tal, e o escravo sempre precisa estar submetido a um senhor para ser escravo. Embora o senhor se considere superior, para que ele o seja, necessita ser reconhecido pelo escravo, seu reconhecimento de si próprio depende de como o outro o vê. Já o escravo, é reconhecido pelo seu trabalho, o que lhe confere autonomia e identidade<sup>12</sup>. Transpondo esse processo para pensar o encontro entre duas

---

<sup>11</sup> Sabemos que para o filósofo, não se trata de analisar a objetividade ou subjetividade encarnadas em sujeitos ou no processo de encontro entre eu-outro, e sim o ato mesmo de filosofar e a posição das figuras da consciência do ponto de vista do Espírito Absoluto que tudo sabe. Este estaria em um processo reflexivo que resultará na jornada da consciência, para a consciência de si, para a razão. Mesmo se tratando de objetos de natureza diferentes, o ponto de vista reflexivo da dialética do senhor e escravo inspirou filósofos e psicanalistas contemporâneos como Lacan (xx), Green (2010 o Trabalho do negativo), Honneth (2003), Nancy Fraser (xx), Butler (xx) e Whitebook (xx) a avançarem nas suas teorias quanto a ação política ou mesmo o desenvolvimento psíquico. O ponto que interessa tanto a estes teóricos quanto a esta tese é a descrição da relação entre duas consciências, para a qual Hegel utiliza a imagem da relação entre o Senhor e do Escravo.

<sup>12</sup> A luta de vida e morte também é considerada dentro do âmbito da universalidade e da ética, ela poderia ser interpretada a partir de três enfoques: o primeiro, defendido por Andreas Wildt seria de um sentido figurado de reconhecimento de direitos e deveres, o segundo, defendido por Alexandre Kojève, seria o

subjetividades no terreno psíquico, ele dependeria de como imaginamos que o outro nos vê. Essa imagem faz parte do processo de desenvolvimento humano e terá grande influência tanto na relação que estabelecemos com o outro, como na nossa própria concepção de nós mesmos.

Nesse processo a consciência humana se desenvolve a partir de etapas que resultam da relação do sujeito consigo próprio, das relações institucionalizadas dos sujeitos entre si, e das relações reflexivas dos sujeitos com o mundo<sup>16</sup>. Se entendemos com Hegel que o homem é necessariamente reconhecido e necessariamente reconhecente, ele se constitui como um reconhecedor, assim, o amor seria uma experiência de reciprocidade de desejos, de *saber-seno-outro* que se transforma em conhecimento intersubjetivamente partilhado em um *conhecer-seno-outro*, expresso pelo reconhecimento. Para Hegel é só em ser amado que o sujeito experiencia-se como sujeito desejante e carente, dependendo de um outro<sup>13</sup>. Hegel tem como horizonte a possibilidade de que o estabelecimento de normas jurídicas de regulação levariam os sujeitos de uma comunidade a se respeitarem mutuamente chegando a isenta de conflitos, solucionando cooperativamente as tarefas sociais<sup>14</sup>.

---

de um confronto com a própria vida que geraria a liberdade ligada a certeza antecipada advinda da certeza da morte, e a terceira, que vem da teoria da intersubjetividade, diz que não é a apropriada morte que está em questão, mas a morte do outro que resulta no fim da interação. Só com a percepção da finitude da vida do outro entra-se na comunidade na qual os sujeitos se percebem reciprocamente como vulneráveis e ameaçados.

<sup>13</sup> Como um teórico clássico da família burguesa, Hegel considera o casamento como a consolidação da relação erótica recíproca do amor, a efetivação da intersubjetividade do conhecimento entre os parceiros que irá ter como testemunha o filho, produto do amor que o torna um conhecer cognoscível.

<sup>14</sup> Alguns pensadores proeminentes que fizeram esse percurso foram Karl Marx, George Sorel e Jean-Paul Sartre, e mais recentemente, Axel Honneth, Nancy Fraser, Judith Butler e Slavoj Žižek. Nos aprofundaremos nas teses mais recentes, entretanto para fornecer um contexto para estes autores as consequências do reconhecimento ultrapassam as questões morais apontadas por Honneth. Para Karl Marx, a luta pelo reconhecimento que teria como objetivo uma questão moral não explicaria a luta social entre classes, a qual se apresentaria mais como uma luta por autoafirmação econômica na qual estaria em jogo a concorrência de interesses condicionados pela estrutura social. Para George Sorel, estudioso de Bergson assim como Foucault, o direito jurídico é mais uma técnica de poder para garantir o lugar social daqueles que foram desrespeitados do que índice de reconhecimento recíproco. Assim como Foucault (ANO x em a “A ordem do discurso”), as leis são entendidas como resultados de processos históricos que deram mais poder a determinados grupos, ou foram criadas por aqueles que um dia foram desrespeitados no intuito de garantirem condições sociais básicas. Honneth critica Sorel por privilegiar a luta política pelo poder como fator essencial na construção jurídica, e não o reconhecimento moral. Finalmente, Jean-Paul Sartre exclui a possibilidade de haver a reconciliação inter-humana, acreditando que a luta por reconhecimento seria mais uma consequência em princípio superável de uma relação assimétrica entre grupos. Em seu conceito de neurótico ele aponta que a negação de reconhecimento no âmbito social poderia levar a patologias da relação interativa com o outro, o que abrirá o caminho para Honneth pensar as patologias do social como consequência da falta de reconhecimento.

A principal contribuição de seu pensamento para Honneth é fornecer uma teoria sociológica para o reconhecimento que tenha aderência à noção de intersubjetividade.

Para Mead<sup>15</sup>, na interação com o outro assumimos papéis que dependem tanto das normas sociais quanto da reação do outro com quem se interage. Para ele existe a precedência da percepção do outro e do mundo social para a formação do "Me", a imagem de si que a criança cria a partir da percepção de "como o outro o vê". A criança vai gradativamente generalizando essa perspectiva normativa do "Me" e adquirindo a capacidade de orientar seu comportamento a partir das regras sinalizadas pelo outro e por como ela é vista. Esse "outro generalizado" determina o processo de socialização através da interiorização de normas de ação que proporcionam o potencial para participar nas interações normativas do seu meio. Essa interação garante que a criança seja reconhecida na comunidade ao mesmo tempo em que reconhece os parceiros. O que garante que os sujeitos sejam reconhecidos dentro da sociedade são os "direitos", através dos quais uma coletividade seria contida garantindo o autorrespeito. Mas tanto Hegel quanto Mead constatam que o reconhecimento jurídico é ainda incompleto se não houver espaço para a expressão de individualidade dentro da coletividade. **O sociólogo parte da ideia de que o sujeito só pode conceber-se como pessoa única e insubstituível se sua forma de autorrealização for reconhecida por todos os parceiros da interação como positiva ? para o coletivo.** Essa perspectiva ética sustenta o conceito de reconhecimento mútuo, pois só podemos nos apoiar confiantes na relação com o outro se apostarmos que ele nos reconhecerá porque nós o reconhecemos, criando assim uma coletividade positiva. No caso de negativa.

Uma das principais referências Axel Honneth (2003) é a teoria de Donald Woods Winnicott, psicanalista e pediatra britânico que viveu entre 1896 e 1971. Sua observação da relação entre mães e bebês o permitiu desenvolver uma das mais fortes teorias da relação entre duas consciências dentro da psicanálise. Winnicott ainda era estudante de medicina durante a guerra de 1914-1918, essa proximidade com a guerra e o pós-guerra marcam sua prática e o desenvolvimento da sua teoria alguns anos depois. Após a graduação o psicanalista se especializou em pediatria e iniciou uma análise didática com James Strachey, o tradutor das obras de Freud para o inglês. Nesse processo mudou de analista e completou a análise com Joan

---

<sup>15</sup> George Herbert Mead (1863-1931) foi um filósofo norte americano da Escola de Chicago e junto com William James, Pierce e Dewey fez parte da corrente filosófica do pragmatismo. Sua abordagem foi nomeada de interacionismo simbólico e influenciou a sociologia, psicologia social e filosofia.



Riviere, tornando-se didata de orientação kleiniana e membro da Sociedade Psicanalítica Britânica em 1934. Durante as controvérsias entre os defensores de Melanie Klein e de Anna Freud, Winnicott manteve-se na reserva sem se posicionar de nenhum dos dois lados, atitude que mais tarde o aproximou do *Middle Group*, ou *Independentes*. Um dos motivos para a não filiação foi o interesse de Winnicott pelos fatores ambientais, o que o distanciava das reflexões kleinianas.

Através da observação de mães e bebês Winnicott chega a tese, que nos interessa neste trabalho, que o bebê não existe como um Eu definível desde o nascimento, como acreditava Melanie Klein. Para o autor britânico, o bebê é no começo de sua vida um ser indiferenciado que só pode ser compreendido dentro da diáde com a mãe, na qual tanto genitora quanto criança estão completamente dependentes um do outro (Winnicott, [1983], 2007). A mãe seria responsável por criar um “ambiente facilitador” para o desenvolvimento infantil através dos cuidados corporais da criança, responsividade às suas necessidades e holding, o que permitiria ao bebê começar a adquirir consciência de sua própria separação do corpo da sua mãe. A toda essa função de cuidado ele deu o nome de “mãe suficientemente boa”. Bebê e mãe criariam então um espaço de inter-relação para a qual não existe um sem o outro, esse seria um terceiro espaço, uma área virtual e segura onde o bebê se sente protegido para desenvolver sua própria potência para ser um ser humano melhor. Como o objeto transicional, este é um espaço onde o sujeito está na sobreposição entre o caráter materno e a realidade de seu caráter anterior. Nesse processo também seria função da “mãe suficientemente boa” inserir frustrações na medida certa e suportar a agressividade do bebê e sobreviver (Winnicott, 1975), para que este aos poucos se separe do corpo da mãe no que será a passagem para a dependência relativa e finalmente, depois da puberdade chegar a fase conhecida como rumo à independência (Winnicott, [1983], 2007). Por ser a representante primeira do ambiente externo, o que seria o não-eu para o bebê, a mãe é também chamada de “mãe ambiente”, oferecendo um protótipo para como será apreendida a relação da criança com o mundo.

A teoria do sujeito que mais se adequaria ao tripé intersubjetivo defendido por Honneth, seria a sua interpretação da perspectiva de Donald Winnicott (1947/1961), na qual a relação interpessoal primeira ocorre entre mãe-bebê, se expandido para a relação entre eu-outro, sendo que este outro pode ser o analista na relação terapêutica, o ambiente externo, o Estado, etc. Para este autor o bebê não existe como algo separado, um ser independente, ele sempre precisa ser

analisado na díade em relação à mãe, que também é a representante do ambiente externo. Assim a mãe é responsável por criar um ambiente facilitador, garantindo as condições necessárias para deixar o bebê encontrar criativamente suas próprias respostas. Este processo depende que a mãe seja “suficientemente boa”, mostrando ao bebê que o mundo é um lugar minimamente previsível e que pode fornecer o que ele necessita para sua sobrevivência. Este processo de acolhimento das necessidades do bebê, nomeação do seu corpo como alguém com uma história e um nome, é descrito pelo autor como “*holding*”, e é através desta relação com a mãe que o bebê irá criar sua personalidade e suas fantasias de como a relação com o outro é ou deveria ser. Ou seja, é a partir da intersubjetividade que o ser se desenvolve, por isso para Winnicott os conceitos de “objeto transicional” e contratransferência são importantes, pois dizem de como essa relação vai ser produzida e produz efeitos nas duas partes da díade que constroem como o bebê irá ver e se relacionar com o mundo. Para o estudioso de Winnicott, Adam Philips (2015), a relação com a família funciona como o modelo de relação com a sociedade, nós precisamos de proteção dos nossos parentes para sobrevivermos enquanto bebês, então a criança irá abrir mão dos seus desejos para garantir sua segurança, essa relação constrói uma dialética na qual o superego funciona como mestre (sujeito) e o ego como escravo (objeto).

#### 1.1.2. Dedicção afetiva: relação erótica, amizade e família

Ao assumir uma perspectiva intersubjetiva e normativa, na qual o outro viria primeiro na formação normativa de uma identidade baseada no reconhecimento mútuo, Honneth (2003), não pode mais se apoiar em uma teoria do sujeito baseada na psicanálise Freudiana para falar da dedicação emotiva, como fizeram seus antecessores da Teoria Crítica. Para este autor o sujeito seria um reconhecedor que reage a outro e provoca reações neste. Para essa concepção ele, então, se apoia na teoria dos laços de amor da psicanalista norte americana de Jessica Benjamim (1988), que identifica que a teoria do reconhecimento de Hegel encontra correspondências na teoria psicanalista de Donald Winnicott e seus conceitos de mãe suficientemente boa (1953/2000), uso do objeto(1961-1968/2007), capacidade de estar só e objeto transicional (1953/2000). Entendemos a reação como um movimento que implica, necessariamente, na presença do outro de modo particularmente ativo. É nesse viés que Honneth



insere sua leitura da abordagem winnicottiana da psicanálise, para pensar as lutas por reconhecimento, enfatizando as relações de objeto presentes na construção teórica desse psicanalista.

Esse princípio também corroboraria com Hegel, para quem o amor é “ser-si-mesmo em outro” (Hegel apud Honneth, 2003, p.160), ou seja, é através do amor que os sujeitos se percebem mutuamente como carentes, “na experiência recíproca de dedicação amorosa, dois sujeitos se sabem unidos no fato de serem dependentes, em seu estado carencial, do respectivo outro” (Honneth, 2003, p.160). Nesse sentido, as relações primárias afetivas dependeriam de um equilíbrio precário entre autonomia e ligação, que corresponde a uma tensão entre o auto abandono simbólico e a autoafirmação individual. Esse processo seria o responsável por promover simultaneamente o reconhecimento mútuo através do amor e da dependência do outro e a descoberta do “verdadeiro eu” que adviria de uma espontaneidade própria da autoafirmação.

Para Honneth, a opção por uma teoria do sujeito que se baseia na psicanálise da teoria relacional de Winnicott e Jessica Benjamin, em detrimento do uso da psicanálise Freudiana se justifica pela concepção do amor como uma relação interativa e recíproca, o que estaria mais afinado a concepção intersubjetiva de Hegel e Mead<sup>16</sup>.

A teoria winnicottiana supõe a existência de um sujeito com disposição ativa para a criação de proximidade interpessoal mesmo em bebês muito novos. Após um período inicial de dependência absoluta, no qual só existe a díade mãe-bebê, este usaria objetos transacionais para fazer a transição de uma concepção intrapsíquica do mundo para perceber que existem objetos fora de seu corpo. Esse processo de separação já resultaria em um sujeito com vontades próprias, ativo na interação com a mãe é capaz de exercer um amor e reconhecimento recíprocos

---

<sup>16</sup> Honneth interpreta que “para Freud e seus sucessores, os parceiros de interação da criança só tiveram importância de início na medida em que se apresentavam como objetos de investimento libidinoso que resultavam do conflito intrapsíquico” (Honneth, 2003, p.161) e que foi concedido somente a mãe a posição de independente e capaz de exercer influência no desenvolvimento psíquico da criança. Tais ideias são importantes para sustentar a mutualidade do reconhecimento, entretanto, é bastante difícil de sustentar na teoria Freudiana que o outro só terá influência no desenvolvimento do sujeito no início da infância. Por exemplo, é através do conceito de transferência, que consiste na repetição de padrões de comportamento, sentimentos, emoções e traumas não elaborados para a figura do analista, que se supõe que um tratamento psicanalítico possa ser efetivo. O conceito de identidade em Freud também é bastante complexo e tem como componente fatores sociais que são reatualizados depois desse contato inicial da mãe com a criança, pois inclui a relação desta última com o narcisismo perdido dos pais, as leis sociais e normas internalizadas através do superego e a posição psíquica da criança pós-Édipo. Além disso, em como “Mal-estar na civilização” (1930) e “Por que a guerra?” (1932) podemos encontrar referências ao papel da sociedade na economia psíquica e na produção de sofrimento metal.

com esta. Esta é uma diferença importante em relação à psicanálise freudiana e de seus seguidores, para quem existe uma fase de desenvolvimento psíquico e sexual na qual a capacidade do sujeito de responder independentemente da mãe na interação vai sendo construída de maneira gradual e depende do processo denominado Complexo de Édipo. Outra diferença importante entre essas concepções é o caráter normativo da teoria das relações de objeto. Para Winnicott existiria um tipo de cuidado ideal, representado pelo conceito de "mãe suficientemente boa", que seria responsável por assegurar um desenvolvimento normal da criança livre de distúrbios comportamentais psíquicos. Como a mãe é também a representação psíquica do ambiente para o bebê, seriam também necessárias "condições suficientemente boas de socialização" (Honneth, 2003, p.164)<sup>17</sup>. Em contraste com essa posição, Freud cria a psicanálise com a perspectiva de questionar o que seria considerado normalidade dentro das relações eróticas humanas, e nesse sentido escreve textos como "Psicopatologia da vida cotidiana" (1901) e "Interpretação dos sonhos" (1900). Apontadas essas diferenças, pode-se dizer que Honneth se apoia na teoria de Winnicott acerca dos mecanismos de separação da díade mãe-bebê. A primeira etapa nesse processo é a dependência absoluta. Nesta etapa o bebê está em um estado de dependência absoluta e depende dos cuidados da mãe para sua sobrevivência. A mãe, por sua vez, se identifica com o bebê mesmo ainda na gravidez e a partir disto tem uma percepção das necessidades do bebê que pode ser através de seus sentidos ou projeções. A mãe que consegue interpretar as necessidades do bebê de maneira acurada e imediata é considerada como "responsiva". Nesse processo simbiótico, tanto a mãe depende do bebê, e de seu amor, quanto este depende dela, gerando uma relação de mútua dependência. O processo de obter um pouco de independência é gradual, e do lado do bebê corresponde a separação entre o ego e o ambiente, passando a identificar sinais visuais e acústicos como índices de futuras satisfações de carência e suportar a ausência da mãe por curtos períodos. Essa fase de "dependência relativa" possibilita que a criança perceba o outro como um ser com direitos próprios, separada do seu próprio corpo. A elaboração afetiva dessa perda se dá pela através de dois mecanismos, a "destruição" e a criação de "objetos transicionais".

---

<sup>17</sup> Como já foi dito, a própria perspectiva normativa é incontinente com a psicanálise Freudiana e Lacaniana. Mesmo na perspectiva Winnicottiana esse ponto não é um consenso. Apesar do autor defender um conceito de saúde positivo e escrever sobre maturação e desenvolvimento infantil, esses processos são sempre individuais e inacabados, como um devir que nunca chegaria ao fim e depende da criatividade de cada sujeito. Essa normatividade pode também ser entendida como a luta pela garantia de direitos e solidariedade a nível coletivo.

A separação nesse sentido viria do que Winnicott (1971) chamou de “uso dos objetos”. No desenvolvimento psíquico primeiro o objeto passa de uma condição subjetiva, é percebido como parte do corpo do bebê. Num segundo momento, o objeto transicional, é reconhecido como tendo uma existência objetiva, e uma criação subjetiva. E finalmente, na separação, o bebê precisa destruir o objeto para percebê-lo como independente e exterior. Usar, nesse sentido, ganha o status de dividir uma mesma realidade. Assim o bebê utiliza a agressividade para se afastar e perceber que o corpo da mãe é separado do seu, e não onipotente como ele pensava antes. Ele golpeia, morde e empurra a mãe para testar se ela sobrevive aos seus ataques, provando que faz parte de uma realidade influenciável e objetiva. Segundo Winnicott é por meio dos atos destrutivos que a criança reconhece a mãe como um ser de direitos próprios e “isento de ambivalência” (Honneth, 2003, p.169) e é capaz de “amá-la sem fantasias narcisistas de onipotência” (Honneth, 2003, p.169). Assim a criança pode “reconciliar sua afeição pela mãe, ainda alimentada de forma simbiótica com a experiência de autonomia desta” (Honneth, 2003, p.169). Todo esse processo seria o modelo de reconhecimento mútuo com a mãe mais tarde dará origem ao amor exercido nos processos eróticos e amizades<sup>18</sup>.

Honneth (2003) retoma o conceito de Jessica Benjamin (1986) de que seria necessária agressividade por parte do bebê para conseguir se separar da mãe, entretanto para essa autora o papel social da mulher na dinâmica entre mãe-bebê tem papel central na passagem da dependência, ponto ignorado tanto por Honneth (Buriel, 2016) quanto por Winnicott (Parente, 2016)<sup>19</sup>. Esse processo de diferenciação e individuação do seu próprio corpo depende da capacidade da criança de sair da posição de ver a mãe como objeto para vê-la como sujeito, segundo Jessica Benjamin (2018). Entretanto, esse não é um processo fácil, pois está

---

<sup>18</sup> É difícil concordar com a leitura que Honneth faz de Winnicott, pois, apostar em um amor “isento de ambivalência”, sem “fantasias narcisistas de onipotência” e que concebe o outro como autônomo ainda que de forma “simbiótica”, além de estar muito distante de uma concepção psicanalítica freudiana e inclusive winnicottiana me parece distante do que observamos na realidade nos consultórios, na vida pessoal e no ambiente social. Essa visão parece normativa e utópica, assim como a perspectiva de uma mutualidade que mantenha alguma equidade nas relações de poder.

<sup>19</sup> Voltaremos a essa crítica no capítulo três, entretanto é importante adiantar que autoras contemporâneas vêm criticando o lugar social imposto as mulheres e mães pela teoria psicanalítica winnicottiana e freudiana. Para saber mais ver o texto de Alessandra Parente (2016) disponível em <https://www1.folha.uol.com.br/ilustrissima/2016/05/1772906-psicanalista-responde-a-texto-de-zeljko-loparic-sobre-psicologia-de-winnicott.shtml>.



relacionado tanto com o seu papel na cultura, quanto no desenvolvimento psíquico (como veremos ao longo da tese).

Voltando a Honneth (2003), a saída do processo de separação geraria a capacidade de estar só (Winnicott, 1958) e a espontaneidade (1969). A partir do desenvolvimento de uma criança em convivência com uma mãe suficientemente boa, que se preocupa com o bebê e fornece o *holding* adequado, a criança poderá ficar segura do amor da mãe e se tornar um ser individual e autoconfiante. Nesse processo há a separação entre mãe e bebê que passam a se reconhecerem mutuamente. Nessa direção, Honneth nos lembra que Hegel supõe no amor o cerne estrutural de toda eticidade, "só aquela ligação simbioticamente alimentada, que surge da delimitação reciprocamente querida, cria a medida de autoconfiança individual, que é a base indispensável para a participação autônoma na vida pública" (Honneth, 2003, p.178). Portanto, para Honneth (2003) o processo de reconhecimento da criança vivenciar a simbiose com uma mãe suficientemente boa para só então conseguir se separar da mãe e reconhecê-la como sujeito.

Assim, a primeira forma de reconhecimento recíproco está alicerçada na segurança emocional viabilizada pela experiência intersubjetiva do amor, que "constitui o pressuposto psíquico do desenvolvimento de todas as outras atitudes de autorrespeito" (Honneth, 2003, p.177). Nas palavras do autor:

A forma do reconhecimento do amor que Hegel descreve como um "ser-si-mesmo em um outro", designa um arco de tensões comunicativas que medeiam continuamente a experiência do poder-estar-só com a do estar-fundido. A referencialidade do eu e a simbiose representam os contrapesos exigidos que, tomados em conjunto possibilitam um recíproco estar-consigo-mesmo no outro (Honneth, 2003, p.175).

A ausência de tal reconhecimento no plano primário, familiar, onde algo da transmissão do amor e da eticidade ficou incompleto geraria patologias sociais decorrentes da unilaterização da balança do reconhecimento, que consistiriam em um desvio do ideal de interação nas relações de amor. Essa camada inicial de segurança emotiva propiciada pelo amor recíproco constitui o pressuposto para "todas as outras relações de autorrespeito" (Honneth, 2003, p.177).

É importante salientar que nem todas as teorias psicanalíticas corroboram a tese de que as relações amorosas deveriam ser é também bastante incontinente com a psicanálise freudiana,

para quem a beleza das relações amorosas seria justamente a imprevisibilidade de padrões ideais de como ela deveria ocorrer, partindo do pressuposto de que a patologia, ou a neurose, é a forma de singularidade a partir da qual os seres humanos se expressam. E o que garante os laços de amizade, com a família e com os parceiros sexuais seria o que conseguimos produzir a partir disso que nos faz sofrer, mas também nos faz buscar o outro e o novo a cada dia.

Explicitada a teoria de Honneth (2003) sobre a dimensão afetiva, permanece como questão se o amor e a dependência estariam mais permeado por mutualidade de reconhecimento ou relações de poder (melhor desenvolvida a partir da crítica de Butler e Whitebook que veremos no fim desse capítulo). Apesar de concordarmos que existem vetores duplos de influência, esta tese irá gradativamente se distanciar da concepção deste primeiro autor por não abdicar de considerar os determinantes sociais, físicos ou econômicos dentro da economia psíquica. Especificamente sobre a esfera do reconhecimento amoroso, não é “apesar” das relações de poder que o amor perdura, é na verdade e muitas vezes “por causa delas”, “com elas”, “dentro delas”. As pessoas amam tanto aqueles que as reconhecem como inferiores, no lugar de explorados e de dominados como aquelas considerada superiores, exploradas e admiradas. Este é o motivo pelo qual as relações humanas são consideradas complexas, as pessoas não deixam de amar, necessariamente, aqueles que as violentam ou exploram. O amor está dentro da rede de relações de poder e precisa ser entendido dentro delas e com elas. Muitas vezes já nas primeiras relações amorosas, com os pais, as crianças aprendem o modelo do amor em uma estrutura de poder e violência, e a partir de então reproduzem e reconhecem o amor a partir disso<sup>20</sup>. A seguir será apresentada a extrapolação do modelo de reconhecimento honnethiano para a esfera jurídica.

### 1.1.3 Reconhecimento jurídico

Partindo do pressuposto de que o reconhecimento é condição para a autoconfiança, Honneth irá se basear nas noções de respeito e pessoa de direitos para sustentar que a sociedade

---

<sup>20</sup> Jéssica Benjamin, como veremos a seguir, irá justamente problematizar as consequências das relações de dominação nos primeiros laços afetivos.



é responsável por construir leis que garantam o reconhecimento jurídico. Para que os sujeitos se vejam como portadores de direitos é necessário que também estejam conscientes das suas obrigações perante o outro.

Apenas na perspectiva normativa de um “outro generalizado”, que nos ensina a reconhecer os outros membros da coletividade como portadores de direitos, nós podemos nos entender também como pessoas de direito, no sentido de que podemos estar seguros do cumprimento social de algumas de nossas pretensões (Honneth, 2003, p.179).

Se retomarmos Hobbes (2012), esta perspectiva normativa seria uma alternativa a perspectiva contratual para evitar a guerra de todos contra todos. Na perspectiva normativa todo ser humano tem valor dentro dos critérios intersubjetivos de relevância social e deve ser considerado em “fim em si mesmo”. Deste modo, no reconhecimento jurídico o respeito é um conceito importante, pois o homem será respeitado em virtude de determinadas propriedades universais que o fazem humano, “é preciso definir a capacidade pela qual os sujeitos se respeitam mutuamente, quando se reconhecem como pessoas de direito” (Honneth, 2003, p. 187). Já na estima social, nosso próximo ponto, o respeito está relacionado às características particulares de uma determinada pessoa que a distingue das demais.

A capacidade dos sujeitos se reconhecerem mutuamente depende de que eles se respeitem mutuamente como pessoas de direitos, “os confrontos práticos, que se seguem por conta da experiência de reconhecimento denegado ou do desrespeito, representam conflitos em torno da ampliação tanto do conteúdo material como do alcance social do status de uma pessoa de direitos” (Honneth, 2003, p.194). Assim, podemos assumir que, assim como no reconhecimento amoroso a autoconfiança era primordial para garantir a reciprocidade, no reconhecimento jurídico o auto-respeito é fundamental para garantir que o sujeito se sinta digno de exigir o respeito do outro, gerando a imputabilidade moral.

Um questionamento que se levanta a essa perspectiva é que ela se apoia no acordo racional de que os direitos universais garantiriam para todos os membros da comunidade os mesmos direitos, independentemente das suas diferenças individuais, culturais, de gênero, classe e raça, o que não se efetiva fora do terreno teórico moral. Assim, é possível considerar que a sociedade supõe mais do que um reconhecimento dos direitos do outro, mas uma obediência às leis sociais e direitos individuais fundamentais, mantendo a ordem jurídica

estabelecida por mais que ela moralmente desfavoreça determinadas classes ou grupos. Se retomarmos Foucault na Ordem dos discursos (xx) podemos dizer que as leis são criadas não para defender o justo, mas o grupo dominante. Pedir que os sujeitos sejam reconhecidos juridicamente é, talvez, mais entender que existe uma luta a ser feita do que supor que chegaremos em um ideal no qual todos serão reconhecidos. A seguir trataremos da Estima Social e dos laços de solidariedade.

#### 1.1.4. Estima social: o lugar da honra e da auto realização coletiva

A estima social é determinada por objetivos éticos que predominam em uma sociedade em um determinado momento histórico. Ela depende do "grau de pluralização do horizonte de valores socialmente definido, tanto quanto do caráter dos ideais de personalidade aí destacados" (Honneth, 2003, p.2000). No contexto histórico, há uma mudança estrutural do conceito de "honra" das sociedades tradicionais para as categorias de "reputação" e "prestígio" nas sociedades modernas. Segundo Honneth (2003), a reputação é definida a partir da honra social, a percepção da contribuição do sujeito para as tarefas sociais, contribuindo para a coletividade e alcançando a "honra" apropriada. Nessa perspectiva, as formas de reconhecimento daí advindas seriam marcadas por relações hierarquizadas por diferenças culturais de status dentro de uma coletividade. Mas em uma relação abstrata, a "reputação" ou "prestígio" se referem ao grau de reconhecimento social necessário para que o indivíduo possa se aproximar da "auto realização", mas também da estima.

nas sociedades modernas, as relações de estima social estão sujeitas a uma luta permanente da qual os diversos grupos procuram elevar, com os meios da força simbólica e em referência às finalidades gerais, o valor das capacidades associadas a sua forma de vida. Contudo, o que decide sobre o desfecho dessas lutas, estabilizando apenas temporariamente, não é apenas o poder de dispor dos meios da força simbólica, específico de determinados grupos, mas também o clima, dificilmente influenciável, das atenções públicas: quanto mais os movimentos sociais conseguem chamar a atenção para a importância negligenciada das propriedades e das capacidades representadas por eles de um modo coletivo, tanto mais existe para eles a possibilidade de elevar na sociedade o valor social, ou mais precisamente, a reputação de seus membros (Honneth, 2003, p. 207-208)

Neste sentido, estaria ligada à estima social, padrões de distribuição de renda e confrontos econômicos, associando a ela “o caráter de relações assimétricas entre sujeitos biograficamente individuados” (Honneth, 2003, p. 208). Mas ainda assim ele considera que a reputação social em termos abstratos se mediria pelas formas particulares de auto realização.

Esta última não seria sentida a nível individual, mas somente com relação ao grupo em sua totalidade, como “um sentimento de orgulho do grupo ou de honra coletiva” (Cf Honneth, 2003, p. 209), marcando a capacidade de pertencimento e realizações comuns. Apesar de estarmos falando no terreno da ética, se levarmos em consideração as experiências factuais e observáveis, tanto na sociedade quanto nos consultórios psicanalíticos, essa correlação se enfraquece.

Esse sentimento coletivo que garantiria emocionalmente que as pessoas se sentissem valorizadas dentro do grupo seria a auto realização prática, representada pelo conceito de “auto estima”, que aconteceria em paralelo com a “autoconfiança” e o “autorrespeito”. Esse sentimento geraria na sociedades a solidariedade social, na qual não haveria apenas tolerância com as particularidades, mas sim, um verdadeiro interesse afetivo pela particularidade do outro. A simetria aqui não poderia ser estimar-se mutuamente na mesma medida, mas que

todo sujeito receba a chance, sem graduações coletivas, de experienciar a si mesmo, em suas próprias realizações e capacidades, como valioso para a sociedade. É por isso também que só as relações sociais que tínhamos em vista como conceito de ‘solidariedade’ podem abrir o horizonte em que a concorrência individual por estima social assume uma forma isenta de dor, isto é, não turvada por experiências de desrespeito” (Honneth, 2003, p. 211).

Concluindo, a discussão de estima social como motivador para que os grupos se elevem buscando auto realização coletiva será alvo de críticas de Nancy Fraser (xx) que veremos na sessão seguinte, que aponta a necessidade de se pensar a redistribuição em paralelo com o reconhecimento.

#### 1.1.5. Consequências do desrespeito

A discussão sobre desrespeito irá perpassar questões de maus-tratos, privação de direitos, exclusão que levam a perda de auto-estima, o que poderia ser para Honneth (2003) o grande motivador que poderia gerar a agência e coletividade necessária para a ação social e luta. Para o autor, a luta por reconhecimento através do impulso a resistência social e conflito poderia ter como força motivacional experiências de desrespeito baseadas em vivências afetivas, “as reações negativas que acompanham no plano psíquico a experiência de desrespeito podem representar de maneira exata a base motivacional afetiva na qual está ancorada a luta por reconhecimento” (Honneth, 2003, pp. 219-220). Algumas formas de desrespeito seriam: em primeiro lugar os maus-tratos corporais que destroem a confiança do sujeito. A tortura e violação seriam exemplos dessa forma de desrespeito que produziria a “morte psíquica”, pois seria responsável pela perda da confiança do sujeito no mundo e em si mesmo e a vergonha social. A segunda forma seria a privação de direitos e exclusão, cujo exemplo maior seria a escravidão, que produz a “morte social”. E a terceira é a perda de autoestima social que aparece na degradação cultural de uma forma de vida e é responsável pela “vexação”. O sofrimento que viria em decorrência dessas experiências de vergonha, desprezo, ira e vexação daria aos sujeitos a percepção de que o reconhecimento social lhes foi denegado de modo injustificado. Este sentimento se transformaria na base motivacional para a ação ativa dos sujeitos na luta por reconhecimento.

A tensão afetiva em que o sofrimento de humilhação força o indivíduo a entrar só pode ser dissolvida por ele na medida em que reencontra a possibilidade da ação ativa; mas que essa praxe reaberta seja capaz de assumir a forma de uma resistência política resulta das possibilidades de discernimento moral que de maneira inquebrantável estão embutidas naqueles sentimentos negativos, na qualidade de conteúdos cognitivos (Honneth, 2003, p. 224)

O crime também seria um representante do ato destrutivo, uma das etapas da negação que seguem ao conflito social responsáveis por provocar uma cisão da intersubjetividade que tem como pretensão a integridade da pessoa como um todo. O próprio ato do criminoso reclama o reconhecimento e a autoconservação, mas já parte da experiência de não ter sido reconhecido como personalidade individuada. Portanto, se efetuar no crime (numa etapa avançada do direito), “o mesmo que na luta de vida e de morte. Sob as condições do processo de formação



individual: um sujeito procura, mediante uma ação provocadora, levar o outro indivíduo ou os muitos associados a respeitar o que não foi ainda reconhecido nas próprias expectativas pelas formas de relacionamento social” (Honneth, 2003, p.101). Portanto, pode-se interpretar que a ação agressiva é uma forma de buscar reconhecimento a nível social, e não apenas a busca de satisfação individual.

Honneth defende que seria possível comprovar historicamente onexo entre desrespeito moral e luta social. Após o Marxismo, a relação entre experiências morais de desrespeito que motivaram os movimentos sociais, foi substituídas pela interpretação de que as rebeliões, protestos e resistências teriam como causa interesses materiais, distribuição desigual objetiva de oportunidade. Nessa perspectiva a interpretação seria que a motivação da luta seria por bens escassos, que poderia ser colocada como complementar a "luta pelas condições intersubjetivas de integridade pessoal” (Honneth, 2003, p. 261).

Uma luta só pode se tornar social a medida que seus objetivos são generalizáveis. Nesse sentido apenas duas, das três dimensões do reconhecimento poderiam ser base de um movimento coletivo, o reconhecimento do direito e da estima social. O amor, por outro lado, como forma primeira e elementar do reconhecimento, não é socializável. Ele é entendido por Honneth, como “o equilíbrio intersubjetivo entre fusão e delimitação do ego pode ser mantido apenas pela via de uma superação das resistências recíprocas” (Honneth, 2003, p. 256). Entretanto o caminho entre o desrespeito moral e a luta depende da criação de uma identidade coletiva, sustentada por uma semântica compartilhada por um grupo, “que permite interpretar as experiências de desapontamento pessoal como algo que afeta não só o eu individual mas também o círculo de muitos outros sujeitos” (Honneth, 2003, p. 258). Processo que permitiria uma luta coletiva por reconhecimento viabilizada por uma ação coletiva.

O sujeito que antes se sentia envergonhado devido ao desrespeito que sofria, pode “convencer-se indiretamente do valor moral ou social de si próprio: no reconhecimento antecipado de uma comunidade de comunicação futura para a capacidade que ele revela atualmente” (Honneth, 2003, p.259). Assim, o engajamento na resistência comum pode provocar que o sujeito restitua o autorrespeito perdido ao se apoiarem na solidariedade dentro do grupo político que gera uma estima mútua. O caminho normativo aponta que a partir das três formas de reconhecimento, pelo amor, direito e estima social, os sujeitos humanos chegariam a



uma condição de autoconfiança, auto-respeito e auto-estima que garantiriam que a pessoa seja capaz “de se conceber de modo irrestrito como um ser autônomo e individuado e de se identificar com seus objetivos e desejos” (Honneth, 2003, p. 266).

Apesar de concordarmos com o autor na sua premissa de que os seres humanos não podem reprimir ou serem neutros à ofensas sociais de maus-tratos físicos, privação de direitos e degradação, nem sempre esse sentimento leva a luta e resistência, muitas vezes as agressões podem atingir seu objetivo, subjugando e calando os interlocutores levando-os a permanecerem na servidão ou serem reduzidos a não responderem às agressões como forma última de resistência e sobrevivência (como os Mulçumans descritos por Agamben)<sup>21</sup>. Na psicanálise, entende-se que a violência na relação com o outro pode produzir cisão psíquica, neuroses, sofrimento, masoquismo ou submissão, reproduzindo através da repetição e da transferência relações traumáticas anteriores.

Concluindo, o interesse na teoria de Axel Honneth sobre o reconhecimento está tanto nas críticas que ela recebeu, que movimentaram o debate contemporâneo sobre a questão da classe, identidade e ideologia, quanto na teoria ela mesma. Em textos posteriores (xx, y, z) Honneth incorpora as críticas, chegando a publicar livros e textos a partir do modelo dialético nos quais apresenta sua tese, a antítese com a crítica de outro teórico, e sua resposta justificando alguns pontos e reformulando outros, como o que é feito nos livros *Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange* (2003) com Nancy Fraser, e “Reificação: Um estudo de teoria do reconhecimento” (2018) com Judith Butler e outros.

## 1.2. Entre a classe e a política de identidade: um debate com Nancy Fraser

A justiça é o objeto de investigação da professora de filosofia e política da New School for Social Research de Nova York, Nancy Fraser (2002, 2003, 2005). Essa pensadora da política defende que a justiça é uma questão complexa que deve ser entendida sob três dimensões

---

<sup>21</sup> Para saber mais ver Debieux & Martins, “Agamben e a Psicanálise: articulações em torno de política e resistência” (2019)

separadas porém interligadas, distribuição de renda, reconhecimento e representação, tentando superar falsas antíteses entre esses conceitos. No debate com Honneth de 2003 ela desenvolve uma teoria bidimensional que comporta tanto o reconhecimento quanto a redistribuição, superando assim o monismo de Honneth no texto sobre a luta pelo reconhecimento, o que segundo a autora privilegiaria a política de identidade sobre as questões econômico-sociais de distribuição de renda.

Defendo nessa tese que esse é um debate essencial para a psicanálise política, pois não há como pensar na clínica sem que ela seja permeada por questões de identidade de grupo e ao mesmo tempo distribuição de renda<sup>22</sup>. Obviamente, as pessoas não deixam de ter questões intrapsíquicas para serem resolvidas quando aparecem problemas externos, como dificuldades econômicas, traumas físicos e psicológicos, questões estruturais relacionadas ao trabalho ou o preconceito. Apesar de muitos analistas defenderem que esse é o trabalho da análise ortodoxa, é muito comum que se defenda que as questões externas servem para mobilizar o trabalho intrapsíquico de responsabilização do sujeito. Essa postura pode ser criticada nos mesmos termos que Fraser (2002) critica a teoria honnethiana.

Esse é um ponto importante que a teoria de Nancy Fraser (2002) nos provoca a pensar dentro da clínica psicanalítica, a necessidade do analista saber quando o sofrimento aponta para uma questão interna e quando aponta para uma questão externa.- Não é uma dicotomia? Melhorar a formulação. Nesse sentido iremos retomar a o modelo bidimensional de Fraser, suas críticas ao modelo monista de Honneth (2003) e deprender algumas consequências dessa reflexão que podem ser incorporadas pela psicanálise na clínica.

Para Fraser, o movimento que trouxe a predominância do reconhecimento na política em detrimento das questões de classe, está localizado em um contexto histórico do pósfordismo, pós-comunismo e de globalização que incentivaram o estado de bem estar social e a resistência à luta por igualdade. Os efeitos da globalização provocaram um destaque da cultura na ordem emergente (Fraser, 2002, p.8),

Esta nova proeminência da cultura pode ser vista numa série de aspectos: na maior visibilidade dos “trabalhadores simbólicos”, por contraste com os trabalhadores manuais, na

---

<sup>22</sup> Embora uma série de psicanalistas ortodoxos defendam que o objeto de análise da psicanálise é apenas o sexual e o intrapsíquico essa não é a teoria psicanalítica que defendemos nesse trabalho.

economia global da informação; no declínio da centralidade do trabalho relativamente à religião e à etnicidade na constituição das identidades colectivas; na maior consciência do pluralismo cultural na esteira do aumento da imigração; na intensificação da hibridação cultural, fomentada não só por contactos pessoais transculturais, mas também pela comunicação electrónica; na proliferação e rápida difusão de imagens pelas indústrias globais da publicidade e do entretenimento de massas; e por último, como consequência de todas estas mudanças, numa nova consciência reflexiva dos “outros” e, por isso, uma nova ênfase na identidade e na diferença.

Somado a esse aspecto, também fica evidente “a politização generalizada da cultura, especialmente nas lutas pela identidade e diferença” (Fraser, 2002, p.8), que marcariam o ressurgimento da política de identidade pela luta por reconhecimento.

De facto, hoje em dia, a reivindicação de reconhecimento é a força impulsionadora de muitos conflitos sociais, desde batalhas sobre o multiculturalismo a lutas sobre as relações sociais de sexo e a sexualidade, desde campanhas pela soberania nacional e autonomia subnacional a esforços para construir organizações políticas transnacionais, desde a jihad fundamentalista aos revivescentes movimentos internacionais de direitos humanos” (Fraser, 2002, p. 8)

Essa virada traria consigo uma concepção de justiça social alargada, incluindo outros eixos de subordinação como diferença sexual, raça, etnicidade, religião, sexualidade e nacionalidade, para além do eixo da classe. Por outro lado, essas lutas não necessariamente contribuem para o combate a desigualdade socioeconômica e a luta por igualdade. Essa concepção ambivalente poderia gerar três possíveis problemas para a justiça social: o risco de substituir as lutas pela redistribuição pelo reconhecimento, o risco da reificação das identidades sociais e o risco de enquadrar desajeitadamente os processos transnacionais. A teoria bidimensional de justiça e a articulação entre reconhecimento e redistribuição serão tentativas da autora de neutralizar esses riscos.

No texto *"Social Justice in the Age of Identity Politics: Redistribution, Recognition, and Participation"* Fraser dialoga especificamente com a teoria honnethiana, apontando que a questão da distribuição de renda não pode ser absorvida dentro do reconhecimento, assim como as questões identitárias de gênero, etnia e raça muitas vezes não recebem o destaque devido

dentro das lutas por igualdade econômica. Entretanto, para Fraser esse dilema entre Reconhecimento e Redistribuição é uma falsa antítese, pois ambas seriam necessárias para atingir o ideal de justiça. A demanda de redistribuição seria motivada pela injustiça socioeconômica, cujo remédio seria a reestruturação econômica e o compromisso com a igualdade. Essa mudança viria a acontecer por ações transformativas que dissolvam a diferenciação dentro dos grupos, pela desestabilização através de coletivos ligados pela luta de classes. Já as demandas por reconhecimento seriam motivadas por injustiças simbólicas que operam pela dominação cultural, ocultamente e desrespeito. O remédio seria usar ações afirmativas que valorizem a especificidade de uma coletividade desprezada pela mudança cultural e simbólica que gera a diferenciação do grupo através dos coletivos que se ligam pela luta contra a hierarquia de Status<sup>23</sup> (Weber) (Cf. Fraser, 2003 & Fraser, 2006). Portanto, como atingem esfera interligadas mas com estratégias diferentes, e por vezes opostas, o paradoxo deveria ser mantido.

O Modelo de Reconhecimento de Status propõe: I) que o horizonte normativo seja a participação política para lutar pela liberdade em grupos não sectários; II) o entendimento da falta de reconhecimento como um problema de subordinação de status, o que transfere o erro para as relações sociais e não a psicologia individual ou interpessoal, evitando assim a psicologização; III) evitar o apoio na ideia dos direitos humanos, de que todos teriam direitos iguais na estima social, pois ela encobre a desigualdade do sistema social, onde alguns não tem direitos ou estes não são garantidos pelo sistema político; IV) considerar a falta de reconhecimento como injustiça facilita a luta e a integração com a redistribuição.

Esses são os mesmos pontos que levam Fraser (2003) a fazer um deslocamento no modelo de reconhecimento identitário de Honneth para um modelo mais relacionado ao Status. De fato, é injusto que grupos sejam desvalorizados quanto a seu status devido aos padrões sociais e culturais que foram construídos historicamente por grupos de vencedores de guerras passadas (Foucault , 1975-1976/2005). Eles são usados hoje em dia para excluir sua participação e que mantém a estrutura social que rebaixam suas características através de

---

<sup>23</sup> Conjunto de direitos e deveres de alguém na sociedade. Influenciado pela posição social. O status atribuído viria do nascimento e seria independente da capacidade do indivíduo. O status adquirido dependeria do esforço de cada sujeito. Juntos eles comporiam a estratificação social que viria tanto do status quanto das classes.



padrões institucionalizados dos valores culturais. "Institutionalized patterns of cultural value constitute some actors as inferior, excluded, wholly other, or simply invisible, hence as less than full partners in social interaction, then we should speak of misrecognition and status subordination" (Fraser, 2002, p.29). Assim, a subordinação de status geraria falta de reconhecimento enquanto a subordinação de classe gera falta de distribuição.

Em cada caso, conseqüentemente, uma reivindicação por reconhecimento está em jogo. Mas note precisamente o que isto significa: destinada não a reparar um dano psíquico, mas sim superar a subordinação, reivindicações por reconhecimento no modelo de status procuram estabelecer a parte subordinada como um parceiro completo na vida social, capaz de interagir com outros como um igual. Eles almejam, portanto, desinstitucionalizar padrões de valor cultural que impedem a paridade da participação e os substituem com padrões que a alimentem.<sup>24</sup> (Fraser, 2003, p. 30, tradução nossa)

Muitos críticos acompanham Fraser apostando na necessidade de construção de um modelo que ultrapasse o reconhecimento que incentiva a política identitária por afirmação da diferença. Para Spinelli (2016) seria o risco de produzir padrões que essencializam identidades, pois essa atitude poderia incentivar o separatismo e a reificação (Spinelli, 2016). Já Erico Silva (2018) aponta que além desses riscos, o modelo honnethiano seria insuficiente para resolver questões socioeconômicas, tende ao psicologismo e propõe uma exigência implausível, de que em algum momento a estima social garantiria a igualdade por meio da solidariedade. Todas essas críticas corroboram com Bressani (2011), para quem o modelo honnethiano politiza as diferenças étnicas enquanto despolitiza a economia.

Para a Fraser, (2003) o critério normativo universalista deveria ser a busca da paridade participativa no lugar de ser reconhecido nas três esferas propostas por Honneth. Para remediar a injustiça seria necessário superar os arranjos sociais que impedem a paridade, eliminando assim os obstáculos a igualdade de condições na interação. A luta por reconhecimento nesse

---

<sup>24</sup> In each case, accordingly, a claim for recognition is in order. But note precisely what this means: aimed not at repairing psychological damage but rather at overcoming subordination, claims for recognition in the status model seek to establish the subordinated party as a full partner in social life, able to interact with others as a peer. They aim, that is, to deinstitutionalize patterns of cultural value that impede parity of participation and to replace them with patterns that foster it. (Fraser, 2003, p. 30)



sentido, seria a luta contra a estratificação social que gera as hierarquias baseadas em Status, questionar os critérios de pertencimento social, o estabelecimento de regras decisórias e quem conta como membro apto a participar das decisões políticas de uma comunidade (Silva, 2018). Segundo Spinelli, “não é a identidade do grupo específico que requer reconhecimento, mas o status do membro individual como parceiro total da interação. Não é o reconhecimento é subordinação social e impedimento da participação social” (2016, p. xx).

Má distribuição não necessariamente implica falta de reconhecimento, embora ela certamente contribua para a última. Similarmente, uma vez que nenhum princípio [...] constitui o único e completamente difuso princípio de redistribuição, o status não dita a posição de classe. Instituições econômicas relativamente autônomas impedem que injúrias de status se convertam inteiramente e sem exceções em injustiças de distribuição. A falta de reconhecimento não se converte diretamente em má distribuição, embora ela também certamente contribua para a última. Como resultado, não se pode entender essa sociedade atentando exclusivamente para uma única dimensão da vida social. Não se pode ler a dimensão econômica diretamente da subordinação cultural, nem a cultural diretamente da econômica. [...] Por fim, não se pode deduzir a má distribuição diretamente a falta de reconhecimento, nem a falta de reconhecimento a má distribuição. (Fraser, 2003a, p. 53-54)

Portanto, podemos entender que para Fraser qualquer modelo monísta seria incompleto, pois não se pode descartar a luta por igualdade social, mesmo que elas sejam insuficientes na análise das diferenças subjetivas, pois é inegável que a desigualdade material continua crescendo. Também não podemos ignorar as reivindicações por reconhecimento ligados a identidade, pois além delas serem importantes operadores na luta política, também são formas de "subordinação social ligadas a padrões hierárquicos de valoração cultural que impediriam a realização da justiça” (Bressani, 2011, p. 333). Seria necessário um modelo bidimensional que mantenha o paradoxo e entenda que o reconhecimento é um conceito polissêmico, que as questões de identidade estão relacionadas com questões de classe, mas não se reduzem a esse aspecto, do mesmo modo que as questões econômicas não esgotam a problemática identitária.

Para Honneth (2003) o reconhecimento tal como ele propõe, como autoreconhecimento ligado a identidade é essencial para a construção do sujeito da ação social. Não há possibilidade de criação de movimento por direitos e mudança no status sem que as pessoas se identifiquem entre si e se auto-reconheçam. A redistribuição e o reconhecimento não são apenas paradigmas filosóficos, são paradigmas populares de justiça que auxiliam e informam as lutas

populares. Para o autor, Fraser separa indevidamente simbólico e material, e na sua perspectiva a distribuição poderia ser tratada como decorrência do reconhecimento. Honneth mantém sua teoria de que as injustiças levariam a sensação de desrespeito, provocando a ação política, assim o reconhecimento substituiria a luta de classes.

Apesar do modelo de Fraser (2003) certamente representar um avanço para a Teoria do Reconhecimento, ainda permanece o questionamento se é factível esperar que seja possível ultrapassar os padrões de subordinação e de luta pela escalada da pirâmide de status. A igualdade parece funcionar aqui como horizonte normativo utópico, assim como a possibilidade de reconhecimento mútuo na teoria honnethiana. Nesse sentido poderíamos dizer que todo o reconhecimento acontece mutuamente, mas como um sujeito reconhecerá o outro depende do lugar social onde o outro é colocado no discurso. Celi Regina Jardim Pinto (2008) destaca que o modelo construído tanto por Honneth quanto por Fraser não podem ser simplesmente transpostos para o Brasil, pois o contexto do estado de bem estar social de Europa, tomado pelo primeiro, e dos Estados Unidos, tomado pela segunda estão longe de se adequarem ao contexto brasileiro. Para a autora o elo perdido entre redistribuição e reconhecimento é o sujeito dos países em desenvolvimento, sob o qual opera para os excluídos uma construção de discurso e uma apropriação discursiva específicos. Esse aspecto faria ser necessárias políticas de ações-afirmativas, como as destinadas para a população quilombola que teria como objetivo de reparar uma falha na justiça, como políticas compensatórias advindas do Estado para indígenas e negros, como as cotas ou destinar parte dos ganhos para esse público.

Guardadas as diferenças de campo, não seria essa falsa antítese um problema que a psicanálise ainda não conseguiu resolver? Entendo que quando uma série de pesquisadores começam a falar de um campo que se caracterizaria por ser a intercepção entre psicanálise e política talvez seja esse paradoxo que esteja tentando manter em mente. Se pensarmos em um sujeito que está tendo problemas no trabalho fica evidente que a questão pode estar relacionada tanto ao salário, a hierarquia e as condições de trabalho, quanto a questões de valorização da categoria e sua identidade coletiva. Mas a questão também pode estar relacionada a questões intrapsíquicas, como traumas passados, transferências de modelos de relações adquiridas na infância para os pares ou chefes, sofrimento decorrente de psicopatologias específicas, lutos e etc. Além desses aspectos, a relação com a hierarquia imposta pelo trabalho também pode ser uma questão, ou como lidar com o lugar social para onde os discursos de poder enviam o sujeito,

ou ainda o luto de não ser o que a sociedade impõe como ideal. Voltaremos as implicações dessas teorias para a psicanálise na conclusão desse capítulo, vamos seguir agora com a crítica de Butler a teoria Honnethiana.

### 1.3. O lugar do poder e do negativo na teoria do reconhecimento

Como foi visto no sub-capítulo anterior, a distribuição de renda como aspecto irreduzível ao reconhecimento foi responsável pelo primeiro abalo da teoria honnethiana, e não poderia vir de outro lugar que não de uma mulher feminista marxista, Nancy Fraser. A análise da relação entre cuidado e dominação será o responsável pelo segundo golpe, que também sairá de outro corpo de mulher, esta assumidamente lésbica, foucaultiana e difusora da teoria queer, Judith Butler. Ao escolher desviar das discussões sobre poder no reconhecimento, Honneth opta por uma concepção de cuidado familiar no qual não caberia ao amor a ambivalência da dominação. Embora esta seja uma discussão importante na psicanálise, ela permanece sem consenso. Assim, acredito que justamente neste ponto o debate sobre o reconhecimento pode contribuir para evidenciar pressupostos das teorias psicanalíticas que serão essenciais para a prática clínica.

Judith Butler é uma filósofa estadunidense pós-estruturalista professora de literatura comparada na Universidade da Califórnia Berkeley, no European Graduate School na Suíça e convidada na Birkbeck Universidade de Londres. Seu trabalho teve impacto significativo nos estudos de gênero, no feminismo e na teoria política contemporâneos através dos seus estudos sobre a performatividade, subjetividade e poder, teoria *queer*, vulnerabilidade, agência e assembleia. Apesar da autora *queer* ser mundialmente reconhecida pelos seus estudos no campo do gênero e das questões judaicas, a feminista vem aprofundando sua pesquisa em torno da subjetividade, poder e vulnerabilidade sob um ponto de vista da ética e política, questões que necessariamente passam por uma perspectiva do reconhecimento que leva em conta a psicanálise.

Já em sua tese de doutorado, defendida em 1984, Butler se debruçou sobre a influência de Hegel sobre a filosofia francesa do século 20th. Três anos depois essa tese foi publicada com o nome de "Subjects of Desire: Hegelian Reflections in twentieth-century" (1987), texto no qual

ela examina o conceito de desejo como falta e negatividade sob a influência da Dialética do Senhor e o Servo lida por Alexandre Kojève. Essa perspectiva critica a concepção intersubjetiva da teoria hegeliana por negar a diferença. Apoiada na interpretação lacaniana de Freud de que “lá onde o eu estava o isso deve advir”, a filósofa defende que para que possa haver uma subjetivação é necessário primeiro que o sujeito perca a identidade imaginária formada pelo desejo de reconhecimento, para só então haver o reconhecimento do desejo inconsciente. “O que é reflexivamente apreendido quando o sujeito se encontra fora de si, refletido lá, é exatamente o fato em si, de que o sujeito é uma estrutura reflexiva, e que o momento fora de si é necessário para que este se conheça.”<sup>25</sup> (Butler, 1987, p. xx, tradução nossa). O reconhecimento passaria então por duas etapas, para se conhecer seria necessário um ato reflexivo de se ver como um outro e poder consentir com não ser o senhor da sua própria casa.

Em “A vida psíquica do poder” Butler (1997) defende que o reconhecimento está sempre em relação à norma e ao poder e produz formas de subjetivação e subordinação. O trabalho reflexivo seria o de perceber-se um outro alienado ao discurso dominante e indiferente que nos habita.

Fadado a buscar o reconhecimento de sua própria existência em categorias, termos e nomes que não criou, o sujeito busca o sinal de sua própria existência fora de si, num discurso que é ao mesmo tempo dominante e indiferente. As categorias sociais significam, ao mesmo tempo, subordinação e existência. Em outras palavras, o preço de existir dentro da sujeição é a subordinação (Butler, 1997, p. xx, tradução nossa)

Nesse sentido, para Butler o poder não só é imposto ao sujeito como uma influência externa que o disciplina, o modifica e o aliena, ele é também essencial para a cena do surgimento do sujeito na relação ambivalente com o social e com o outro. Voltaremos a teoria dessa autora de maneira mais detalhada em um capítulo posterior, entretanto nesse momento é importante adiantar que o reconhecimento está relacionada com a criação imaginária de um eu pela

---

<sup>25</sup> “What is reflexively grasped when the subject finds itself “outside” itself, reflected there, is this very fact itself, that the subject is a reflexive structure, and that moment out of itself is necessary in order for it to know itself at all” (Butler, 1987, p.).



identidade, eu que será constituído pela necessidade dos sujeitos de se narrarem. Influenciada por Althusser e pela psicanálise lacaniana (também a veremos em um capítulo específico posteriormente), a autora defende que a nossa primeira narrativa sobre nós mesmos é criada por um outro, seja os pais ou outros representantes da cultura. Isso acontece pois nos vemos através de como recebemos o olhar do outro, desejamos o desejo do outro, ou seja, somos o que o reconhecimento imaginário do outro nos impôs ser. Essa é a narrativa de si. O que pode escapar disso seria o que estamos chamando de para além, do reconhecimento, o que nos permite não sermos capturados na demanda do que deveríamos ser para o outro, algo que é criado e nos surpreende ao mesmo tempo em que inaugura novas formas de relação com o outro.

Concluindo, o reconhecimento é indissociável do poder e ambos são essenciais para a formação do sujeito, na medida em que os humanos buscam serem reconhecidos em identidades, mesmo que estas os subordinem a formas sociais de dominação. Nessa sessão ainda estamos apresentando a teoria de Axel Honneth acerca do reconhecimento e as discussões que mobilizou no campo da filosofia. Portanto, nesta parte retomaremos as principais críticas quanto ao lugar do poder e da agressividade no reconhecimento feitas por Butler (1997) e apresentar posteriormente a resposta de Honneth no texto sobre ideologia; e a reformulação de sua teoria incorporando a reificação como consequência do reconhecimento que também foi criticada por Butler. Três pontos são essenciais para essa leitura, a mãe, o lugar do negativo e a agressividade.

### 1.3.1 O lugar da reificação

A reificação é considerada por Honneth (2008, 2018) como uma consequência da falta de reconhecimento, e é através desse conceito que o autor espera se defender das críticas sobre o lugar da dominação na sua teoria. Já para Butler, a reificação não pode ser dissociada da ideia de dominação, pois só existirá reificação dentro de um sistema de poder que coisifique sujeitos e processos, e como o poder não faz parte do sistema de reconhecimento de Honneth, um processo não poderia ser visto simplesmente como parte do outro. Pode-se depreender que a principal divergência entre os dois autores viria das diferentes leituras de Hegel, enquanto Honneth o lê como os intersubjetivistas americanos, enfatizando o papel do amor e afirmando a importância das identidades na luta pelo reconhecimento, Butler tem uma leitura mais

francesa, insistindo na importância da agressividade para a compreensão do desejo de reconhecimento nos conflitos sociais, que não necessariamente estariam atrelados a identidade. Explicitaremos a seguir a concepção de reificação em Honneth, e em seguida a crítica de Butler.

Apesar de vir de Marx a origem do conceito, como um modo de alienação responsável por transformar a força de trabalho em coisa, é com Lukács<sup>26</sup> que o texto de Honneth (2019) sobre a Reificação dialoga. Para o filósofo, a coisificação acontece quando as pessoas se relacionam com a técnica de forma supervalorizada e fetichizada, a ponto de torna-la o ponto central da vida. Nesse processo, de ter a vida mediada pela técnica, elas perdem traços da subjetividade e individualidade, provocando que não só que os seres humanos sejam tratados como objetos a partir do modelo da mercadoria, mas que os próprios sujeitos considerem a si mesmos de maneira reificadora, um hábito de observação indiferente e instrumental. Para Honneth, esse processo aconteceria quando há a perda da capacidade de reconhecer o outro e tratá-lo como próximo, “na relação do ser humano com seu mundo, o reconhecimento (anerkennen) sempre antecede o conhecer (erkennen), de tal modo que por reificação devemos entender uma violação contra essa ordem de precedência” (Honneth 2008, p. 71).

A partir das críticas, Honneth começa a pluralizar o seu conceito de reconhecimento, aqui ele aposta em uma concepção elementar, na qual a participação, o cuidado e a afecção irão garantir a importância que um dado objeto tem para um sujeito, reconhecendo no próximo o outro de nós mesmos. Nesse processo o sujeito toma parte na existência do outro, quase como se responsabilizasse por garanti-la. O oposto desse processo seria o esquecimento das características humanizadas do outro, quando ele passa a ser tratado como objeto inanimado, coisa<sup>27</sup>. Assim, ele considera o reconhecimento como forma de apreensão do outro que servirá como base para as práticas subsequentes, e a reificação seria portanto uma distorção, um esquecimento ou deflexão do processo normal.

Para Butler (2018), o reconhecimento honnethiano se constitui como valor moral de uma “práxis genuinamente humana” que produz consequências desejáveis e indesejáveis. Nesse sentido a reificação denunciaria um limite do próprio conceito de reconhecimento, uma vez que

---

<sup>26</sup> Para saber mais ver Soares 2019.

<sup>27</sup> Segundo Honneth, é o que acontece nos processos de escravização e serviços sexuais. O segundo exemplo poderia ser facilmente questionado, muitas feministas defendem o caráter ativo das profissionais do sexo, entretanto não entraremos nessa discussão nesse espaço.

ela aponta para além de uma falha do processo, um ponto que não seria bem explicado dentro desse sistema. Ao adotar uma concepção de reificação que envia a agressividade para fora do ideal de relação com o outro, Honneth coloca-a como um problema de formação ou deformação da sociedade Cf. Lear, 2018), o que

ao nos encorajar a pensar que o problema reside nisso, somos desobrigados de olhar para os aspectos menos atrativos de nós mesmos. (...) Se somos motivados a desviar o olhar de nossas próprias tendências agressivas e conflitos, a teoria - seja a filosofia, a crítica social ou a psicologia - pode ser involuntariamente complacente em nos encorajar a pensar que o problema real não reside em nós, mas nas formações sociais existentes” (Lear, 2018, p. 182-183)

Nesse ponto, tendo a concordar Lear (2018) e Butler (2018), para quem a ambivalência é o ponto central da relação com o outro, assim como para Freud, "e penso também se não devemos atribuir ao laço social originário um tipo de "bondade" que, na minha visão, certamente coexiste com a capacidade de destruição, e, junto a isso, produz uma estrutura ambivalente da psiquê com base na qual ações e atitudes éticas individuais ou grupais são formadas" (Lear, 2018, p.145).

O segundo argumento delicado na teoria Honnethiana sobre a reificação é a concepção de participação ligada a empatia. Essa discussão está relacionada ao debate entre psicanalistas intersubjetivistas (Winnicott, 2007; Benjamin 2018) e aqueles que acreditam que não é possível separar uma pessoa das impressões que a alteridade do outro lhe causam, como se o outro estivesse sempre fadado a comportar a sombra das projeções com as quais o vemos (Lacan, 1954-1955, Butler, 2015, 2017, 2018). Para Honneth os seres humanos participam do social quando se colocam na perspectiva do outro, e a reificação viria da incapacidade de abandonarmos nossos objetivos e nossa perspectiva, instrumentalizando o outro para nossa satisfação. Entretanto, essa concepção foca na similaridade de pensamento mais do que no reconhecimento da alteridade, na qual o mais importante é assumir "a existência desse outro precisamente como não eu - depende da minha capacidade para distinguir a perspectiva do outro da minha própria, assim como compreender tal perspectiva da melhor maneira que puder" (Lear, 2018, pp.153-154). Butler ainda argumenta que é possível que as pessoas queiram ser usadas como instrumento de realização pessoal e política de um outro, como o que acontece em

alguns fenômenos de identificação ao líder, lembrando o nazismo como exemplo. Portanto, "não podemos separar rigorosamente uma ação instrumental de outra engajada" (p. 146).

Talvez para uma psicanálise crítica teríamos que apostar que o laço com a mãe tem sua origem no laço com o mundo, e que essa se constituiria em uma relação circular. Nesse sentido, me parece que há uma cisão entre um reconhecimento do presente, relacionado ao conflito e dominação, em detrimento de um reconhecimento utópico, que estabelece um horizonte normativo moral que estabeleceria um novo funcionamento social no futuro. Vamos agora ao terceiro golpe no teoria, que mesmo após a reformulação que pluralizou o conceito ainda permanece como limite, o reconhecimento ideológico.

### 1.3.2. Negativo e agressividade

A supressão do negativo e da agressividade na teoria de Honneth não é uma crítica feita apenas pela via do poder, tal qual vimos com Butler (2018). Joel Whitebook (2017) é um filósofo e psicanalista que se dedicou a estudar a Escola de Frankfurt, em grande parte através do trabalho de Herbert Marcuse. Em "Reconhecimento mútuo e o trabalho do negativo" (2001), Whitebook lê a luta por reconhecimento de Hegel em 1807 como um confronto, quando uma autoconsciência é forçada a abandonar sua onipotência, se aproximando assim mais da leitura francesa do que dos intersubjetivistas. O autor atualiza o debate, apontando que apesar da suposição hobbesiana estar certa, de que a "guerra de todos contra todos" não é um estado de natureza mas sim uma situação do capitalismo, este último não inventou a agressão, o egoísmo e a ganância, apenas a expandiu. Nesse sentido o autor defende a irredutibilidade do mal-estar na civilização de Freud e a libertação da agressividade no mercado capitalista como fatores ambíguos, tanto servindo a destrutibilidade quanto criatividade

a agressividade humana – a qual, depois, subsumirei à categoria mais abrangente da negatividade – não é simplesmente o subproduto de uma ordem social irracional (ou de uma criação não esclarecida das crianças), que poderia ser eliminado em uma sociedade (ou formação familiar) mais esclarecida. É, de fato, "um pedaço de natureza incontestável" – talvez, entretanto, não no sentido de Freud – que toda sociedade, passada ou futura, deve "levar em consideração" e tentar conciliar em seus próprios



termos. Certamente existem formas de sociedades que encorajam a sua expressão e formas que a inibem – mas ela nunca pode ser eliminada. (Whitebook, 2001, p. 295-296).

Concordamos com o autor na posição de não abominar a agressividade, e tampouco idealizar um mundo onde normativamente ela não existiria. Para ele a onipotência é tanto responsável pela destrutividade, ao rejeitar o mundo dado, quanto pela criatividade, ao criar um contraposto próprio, explicita que “a destrutividade e a criatividade humanas têm uma fonte em comum neste esforço onipotentes. Psicanaliticamente, não há como contornar o fato de que o ‘mais baixo’ e o ‘mais alto’ na vida humana têm suas raízes no mesmo solo” (p.313). Na sua leitura de Mead, ele aponta que quando as demandas do “me” são consideradas dolorosamente injustas o indivíduo tem três opções, a primeira seria aceitar e sofrer, chegando a desenvolver psicopatologias, a segunda seria se transformar através ações adaptativas, como algumas terapias, ou contra-atacar transformando o mundo externo criativamente, gerando um impacto do “eu” na vida pública. Ele relaciona esse excerto a capacidade de viver criativamente<sup>28</sup> de Winnicott, entretanto considera que o último tem um projeto mais sistematizado sobre o desenvolvimento da psique com os conceitos de objeto transicional, jogo e self verdadeiro.

Whitebook (2017) parte também de Winnicott para questionar o projeto intersubjetivista. Apesar do trabalho da mãe suficientemente boa ser desiludir seu bebê da sua onipotência em doses toleráveis, no início a criança acredita na fantasia de onipotência, e aos poucos se separa e aceita a independência do objeto, no caso a mãe. Para os intersubjetivistas o que existe entre a mãe e o bebê é um estado de completa fusão, dois corpos que já são considerados sujeitos formados desde o início. Honneth tenta conciliar a ideia de simbiose inicial com a onipotência infantil supondo uma fase de intersubjetividade indiferenciada. A psique do sujeito é para ele uma estrutura de comunicação que funciona internamente ao sujeito que a coloca em contato com figuras do seu ambiente, formando assim o self. Entretanto, enquanto essa comunicação é para Honneth moderada, não violenta e simétrica, para Whitebook (2017), concordando com

---

<sup>28</sup> Capacidade de investir o dia a dia com fantasias de modo a potencializa-la com vitalidade gerando bem estar. Para saber mais sobre esse assunto ver Ogden (2010) “Reverie e interpretação”.

Green ela está mais para uma “polêmica entre dois estados, sendo um consciente e outro não, e os vê lutando por poder” (Green, 2009, p.17).

### 1.3.3. Reconhecimento como ideologia

No seu primeiro livro, “Crítica do Poder” Honneth defende que é necessário entender as estruturas de dominação social. Já em “Luta pelo Reconhecimento” ele se concentra na dinâmica normativa das relações intersubjetivas pelo reconhecimento mútuo, deixando de lado as relações hierarquizadas de poder como categoria de análise (Butler, 2018, Bressiane, 2015 & Buriel, 2016). Uma das consequências desse déficit, é a idealização da família como lugar livre de dominação, como já foi dito anteriormente. O cuidado materno passa a ser visto deixando sem análise todas as relações de poder que envolvem o feminino na sociedade, o racismo, as hierarquias, o colonialismo e o patriarcado, que inevitavelmente os pais passam para a criança na socialização primária que vem junto com o cuidado. Nesse sentido me aproximo da posição dos críticos de Honneth, para quem o amor necessariamente já é marcado por relações de dominação que farão parte da criação da identidade do sujeito. Mesmo que depois das críticas de Fraser (2003) Honneth tenha revisto parte da sua posição quanto a essa questão, ela ainda não recebeu a centralidade necessária. Para Amy Allen (2017), o amor e reconhecimento dos pais já seria marcado pela dominação de gênero desde seu início. A criança humana é completamente dependente dos adultos para sobreviver, sem que eles a alimentem, limpem e cuidem ela não é capaz de sobreviver sozinha. Embora isso não seja perceptível, parte das respostas da criança envolvem atender as demandas dos pais, mesmo que estas sejam inconscientes. Através da imitação e observação elas procuram atender o que elas imaginam que os pais querem, e assim aprendem a maior parte dos processos básicos, como linguagem e comportamentos socialmente aceitos.

Na concepção de Honneth (2018), a práxis genuína é garantida pelo ideal de que existiria uma reciprocidade inicial entre primeiro cuidador e a criança, e esta seria expandido para o laço social. Segundo Butler (2018), “o reconhecimento recíproco nascido do conflito e da dominação não é o tipo de reconhecimento que Honneth está disposto a defender” Butler, 2018, p.139). A

reciprocidade é um horizonte moral na concepção honnethiana, do qual estão excluídas a ambivalência, a agressividade, a subjugação e o medo da morte, que garantem a intersubjetividade na luta de vida e morte da Fenomenologia do Espírito Hegeliana. Nessa perspectiva, o reconhecimento dependeria de um momento de vulnerabilidade extrema, quando senhor e escravo percebem que tem a chance de aniquilar o outro, destruindo assim a possibilidade de auto-reflexão. A agressividade, angústia e o medo da morte teriam um papel crucial desconsiderado pela leitura honnethiana, na qual não há lugar para a agressão ou conflito como formas de participação, pois esta última seria mais uma forma neutra que responde a pretensão normativa. Essa é uma concepção de envolvimento bastante diferente da expressa no pensamento de Nancy Fraser (2003), e mesmo da própria Butler (2018), para quem “somos seres que precisam tanto com amor quanto com agressão em nossos esforços imperfeitos e louváveis para agir de maneira cuidadosa em relação aos outros seres humanos” (Butler, 2018, p.143).

Depois de receber as críticas de Whitebook (2001) e Butler, (2018) sobre a ausência do poder ou do negativo na sua concepção de reconhecimento, Honneth diferencia um reconhecimento moral de um ligado a dominação no texto “*Recognition as Ideology*” (2007). Ele rebate a crítica de que sua teoria poderia ser usada como incentivadora de uma certa ideologia que serviria a perpetuação da dinâmica de dominação e submissão. O reconhecimento como um conceito que não permite distinguir entre certo e errado, justificado e ideológico. Para esse autor todo o reconhecimento tem a característica de uma ideologia. Honneth não se furta a admitir que existe um determinado tipo de reconhecimento ideológico que serve a estruturas de dominação, mas ele defende que também que existe um tipo de reconhecimento que “representa um ato moral ancorado no mundo social como uma ocorrência cotidiana”<sup>29</sup> (Honneth, 2007, p. 329, tradução nossa).

A concepção de reconhecimento adotada por Honneth (2007) estão ancoradas: I) Na similaridade com o uso germânico do termo; II) corresponde a um modelo de comportamento que a credibilidade tão normalmente significativa do reconhecimento do sujeito pode ser engendrada; III) Representa um ato distinto no mundo social que não pode ser apenas um efeito

---

<sup>29</sup> “Recognition represents a moral act anchored in the social world as an everyday occurrence” (Honneth, 2007, p.329)

de uma ação destina-se a algum outro objetivo, mas deve ser concebida como a expressão de uma intenção independente; VI) São gestos, atos de fala, políticas institucionais, essas expressões são sempre casos de reconhecimento com o primeiro propósito de alguma maneira afirmar a existência de uma outra pessoa ou grupo. Longe de ser uma mera ideologia, o reconhecimento constitui um pré-requisito intersubjetivo da habilidade de cumprir os objetivos de vida de uma forma autônoma. Com a diferenciação das “qualidades de grande valor [valuable qualities] nós observamos e nos damos conta racionalmente nas outras pessoas a base do nossa socialização, assim como o nível normativo das nossas relações de ascensão reconhecimento. Com cada valor que podemos afirmar em um ato de reconhecimento, nossas oportunidades de identificação com nossas habilidades e maior alcance de autonomia cresce.

Precisamos, portanto, avançar do nível de reconhecimento intersubjetivo para o nível de reconhecimento institucionalmente garantido. (...) o valor que uma pessoa dá na sua qualidade como um indivíduo com necessidades que deviam ser reconhecidos como possuindo expressão na instituição da família nuclear moderna, enquanto o fato normativo que os membros das sociedades modernas devem ser respeitados como sujeitos livres e iguais é expressa no princípio da igualdade, institucionalizado no direito moderno” (Honneth, 2007, p. 335)

O reconhecimento normatizador propõe reforçamento de comportamentos específicos que corroboram a norma pré-estabelecida, que gera como consequência a perda de autonomia. Já o conceito proposto por Honneth (2003) propõe o reconhecimento da individualidade através da luta social e política. A teoria do reconhecimento portanto, após a teoria Honnethiana e a crítica de Fraser (2003, 2005) exige uma nova forma de representação política que inclua a distribuição de renda. Além disso é preciso considerar as relações de poder inerentes ao processo (Butler, 2000, 2005, 2006, 2018; Whitebook, 2001) o que inclui repensá-lo em termos de gênero, raça e dominação colonial (Allen, 2017).

#### 1.4. O lugar da mulher e o problema da dominação no reconhecimento a partir de Jéssica Benjamin



Como já foi anunciado anteriormente, Axel Honneth (2003) utiliza a teoria de Jéssica Benjamin(1988) a respeito do reconhecimento de maneira parcial. A partir de uma leitura crítica da teoria do reconhecimento hegeliana que leva em consideração aspectos da subjetividade usando conceitos de Donald Winnicott e Daniel Stern, a psicanalista desenvolveu uma teoria de que o reconhecimento mútuo pode acontecer em momentos de encontro intersubjetivo em um relacionamento entre sujeitos<sup>30</sup>. Sua teoria foi usada por Axel Honneth para embasar sua perspectiva de reconhecimento mútuo, principalmente o livro bastante conhecido "Bonds of Love", "Laço de amor" (que iremos trabalhar mais detidamente em um dos capítulos seguintes). Para a autora o espaço transicional, descrito por Winnicott (1953/2000), pode ser usado para compreendermos este espaço de inter-relação criado entre o eu e o outro que forma o que ela chama de "terceiridade" (thirdness) entre fazer e o que é feito de você (doer/done to). Esta seria uma relação sujeito-sujeito, na qual o outro permanece como outro autônomo e diferente, se trata de duas subjetividades ativas trocando experiências alternadamente, ora se expressando ou ora recebendo num processo de co-criação da mutualidade que irá permitir a separação, inclusive na relação mãe-bebê ou analista-paciente. Assim, apoiado em uma teoria intersubjetiva do sujeito a partir da psicanálise de Winnicott e Jessica Benjamin que Honneth esboçará os princípios fundamentais do primeiro nível de reconhecimento, o amor ou a dedicação afetiva que se expressa através da erótica entre parceiros, amizade e a relação entre pais e filhos. Para a autora

O reconhecimento é aquela resposta do outro que torna significativos os sentimentos, intenções e ações do eu. Ele permite o eu a perceber sua agência e autoria de modo tangível. Mas este reconhecimento só pode vir de um outro que nós, por sua vez, reconhecemos como uma pessoa em seus próprios direitos. Este embate para ser reconhecido pelo outro, e assim confirmarmos a nós mesmos, foi demonstrado por

<sup>30</sup> Jéssica Benjamin se diferencia de outros teóricos contemporâneos do reconhecimento, como Butler (2015, 2017, 2018), Ogden (2013), Honneth (2003), critica a perspectiva de Lacan (1954-1955), Agamben (2003) e feministas lacanianas como Rose e Michell (1974). A autora aponta uma revisão a ser feita no conceito freudiano do complexo de Édipo que leve em consideração o desejo das mulheres, a intersubjetividade e o reconhecimento mútuo. A teoria de Jessica Benjamin sobre reconhecimento foi estruturada ao longo de suas principais obras: "*The Bonds of love: psychoanalysis, feminism and the problem of domination*" (1988), "*Shadow of the other: intersubjectivity and gender in psychoanalysis*" (1998) e "*Like subjects, love objects: recognition and sexual difference*" (1995), finalmente desembocando no livro "*Beyond doer and done to: Recognition Theory, Intersubjectivity and the Third*" (2018), no qual sistematiza o pensamento sobre esse assunto. Ao longo da sua obra a autora cria o que chama de Novo Édipo, com uma ênfase no momento pré-ediípico, destacando a existência de uma teoria de gênero dentro da psicanálise, desta forma, aponta para o papel da destrutividade na separação e a relação de dominação entre sujeito e objeto, mostra as consequências da diferença sexual na identificação infantil e aposta no reconhecimento mútuo através do conceito de terceiro/terceiridade (*third/thirdness*) para descrever a relação eu-outro. Portando, para Benjamin (1988)

Hegel no cerne da formulação da relação e dominação.<sup>31</sup> (Benjamin, 1988, p. 12, tradução nossa).

Vamos seguir a trilha de raciocínio deixada ao longo de suas principais obras, demonstrando como a autora usa o reconhecimento para repensar os primeiros laços de amor, justamente o esforço de Benjamin de repensar o Complexo de Édipo, apontando como esse conceito é criado com base em uma ideia de mulher/mãe e homem/pai marcada pelas relações de dominação e submissão daí decorrentes. Neste primeiro livro “The bonds of love” (1988) a autora parte do primeiro laço, a relação dual entre mãe-bebê tal como foi descrita por Winnicott, o relaciona com a dinâmica Senhor e Escravo como produtora de dominação e separação. Em seguida ela problematiza a opressão social do desejo da mulher e suas consequências para a teoria psicanalítica, como consequência, propõe uma releitura do Complexo de Édipo que valorize a relação do bebê com a mãe num momento pré-edípico, o que gera a última tese, uma crítica da relação entre gênero e dominação que está presente tanto na sociedade como na psicanálise.

Como já foi explicitado, Benjamin se apoia na ideia de intersubjetividade de Winnicott para pensar a relação entre eu e o outro como um processo de reconhecimento mútuo e intersubjetivo na qual o bebê precisa ser reconhecido pela mãe<sup>32</sup>. Para a autora a mãe teria uma função diferente de um espelho, ela deveria ser o sujeito que dá corpo ao não-eu. Retomando, essa exterioridade (a mãe ambiente irá ser usada pelo bebê para formar sua préconcepção de relação com o mundo externo e com o seu próprio eu, daí a importância da mãe ser responsável nesses primeiros anos, antecipando as necessidades e fornecendo um ambiente seguro para o crescimento e desenvolvimento da criança. Partindo dessa premissa winnicottiana, Benjamin retoma a dialética entre senhor e escravo de Hegel (1807/2017) fazendo um paralelo com a luta do bebê descrita por Winnicott (1963/2007) entre independência e dependência da autoconsciência. O que aparece como inovação dessa análise é que a colisão entre o desejo de reconhecimento e o desejo de independência geraria um paradoxo insolúvel, cujo colapso

---

<sup>31</sup> Recognition is that response from the other which makes meaningful the feelings, intentions, and actions of the self. It allows the self to realize its agency and authorship in a tangible way. But such recognition can only come from another whom we, in turn, recognize as a person in his or her own right. This struggle to be recognized by the other, and thus confirm our selves, was shown by Hegel formulated the core of relationship and domination. (Benjamin, 1988, p.12)

<sup>32</sup> A autora se inspira na teoria da comunicação do teórico crítico da segunda onda Jürgen Habermas (1970), para quem a comunicação se daria por uma mutualidade no entendimento de algumas ideias.

levaria ao desejo de dominação. A manutenção do paradoxo entre dependência e independência seria um caminho para a separação,

“no momento preciso em que compreendemos o significado de “eu, eu mesmo”, somos forçados a ver as limitações do eu. No momento em que entendemos que mentes separadas podem compartilhar um mesmo estado, nós também nos damos conta de que estas mentes podem discordar.”<sup>33</sup> (Benjamin, 1988, p. 33, tradução nossa).

A separação nesse sentido viria do que Winnicott (1969/2007) chamou de “uso dos objetos”. No desenvolvimento psíquico, primeiro o objeto passa de uma condição subjetiva e é percebido como parte do corpo do bebê. Num segundo momento, o objeto transicional (1953/2000) é reconhecido como tendo uma existência objetiva, e uma criação subjetiva. E, finalmente, na separação, o bebê precisa destruir o objeto para percebê-lo como independente e exterior. Usar, nesse sentido, ganha o status de dividir uma mesma realidade. Esse processo de diferenciação e individuação do seu próprio corpo depende da capacidade da criança de sair da posição de ver a mãe como objeto para vê-la como sujeito. Entretanto, esse não é um processo fácil, pois está relacionado tanto com o seu papel na cultura, quanto no desenvolvimento psíquico.

a visão da mãe como objeto ressoa por toda a nossa cultura. No discurso psicanalítico geral, a criança se relaciona com a mãe como um objeto de suas pulsões e desvaloriza correspondentemente sua subjetividade independente. (...) A independência da mãe como objeto e não o reconhecimento dela como sujeito constituem a essência da individuação.<sup>34</sup> (Benjamin, 1988, p.78, tradução nossa)

---

<sup>33</sup> “the very moment we come to understand the meaning of “I, myself”, we are forced to see the limitations of the self. At the moment when we understand that separate minds can share the same state, we also realize that these minds can disagree” (Benjamin, 1988, p.33).

<sup>34</sup> the view of mother as object resounds throughout our culture. In general psychoanalytic discourse, the child relates to the mother as to an object of his drives, and correspondingly devaluates her independent subjectivity. (...) Independence from the mother as object rather than recognition of her as subject constitutes the essence of individuation. (Benjamin, 1988, p.78)

**Segundo Benjamin (1988) este processo estaria relacionado ao equilíbrio de tensão entre duas consciências separadas que se encontram em uma dialética relação de dominação.** Para dizer desse modelo, a autora toma emprestada a relação entre senhor e escravo de Hegel para mostrar como **o desejo e de liberdade e comunhão estão intimamente relacionados, no desenvolvimento psíquico, com controle e submissão.**

Descobrir essa persistência é confrontar o pecado original de negar reconhecimento ao outro e redescobrir a tensão perdida entre o eu e o outro. Essa tensão, um equilíbrio frágil, com certeza, só pode ser sustentada pela experiência vivida de reconhecimento, pelo encontro de mentes separadas. Argumentei que o desejo de reconhecimento se encontra abaixo do sensacionalismo do poder e da impotência, que as formas irreconhecíveis geralmente adotadas por nosso desejo são o resultado de um processo complicado, mas finalmente compreensível — um processo que explica como nosso desejo mais profundo de liberdade e comunhão se torna implicado no controle e submissão. A partir desse desejo, os laços do amor são forjados.<sup>35</sup> (Benjamin, 1988, p. 84, tradução nossa)

Portanto, quatro grandes argumentos são apontados por Benjamin (1988, 2016) para defender uma mudança de paradigma entre a psicanálise, chamada por ela de ortodoxa, e a teoria que está propondo: 1) a possibilidade de mudança entre “fazer a” para “fazer com” (“doing to” para “doing with”), que é um estado de compartilhamento, coordenação e negociação de diferenças; 2) a criança mostra uma posição ativa quando renuncia a parte de seu psiquismo, e liberdade, para ficar ligada às figuras de autoridade dos pais e manter seu amor. Fazendo um paralelo com o Contrato Social de Hobbes (2012), seria necessário abrir mão dos impulsos da natureza e aceitar a lei que garante a vida em sociedade, mesmo em uma pequena sociedade como a família; 3) eu consciente que está em relação com o outro é entendido através da

---

<sup>35</sup> To uncover this persistence is to confront the original sin of denying recognition to the other, and to rediscover the lost tension between self and other. This tension, a fragile balance, to be sure, can only be sustained through the lived experience of recognition, the meeting of separate minds. I have argued that the longing for recognition lies beneath the sensationalism of power and powerlessness, that the unrecognizable forms often taken by our desire are the result of a complicated but ultimately understandable process – a process which explains how our deepest desire for freedom and communion become implicated in control and submission. From such desire the bonds of love are forged” (Benjamin, 1988, p. 84)



dialética do reconhecimento de Hegel; 4) a teoria de Winnicott é usada para apoiar o paradigma onde o processo de reconhecimento abraça a destrutividade e a sobrevivência.

Acreditamos que a teoria de Jéssica Benjamin pode contribuir para a compreensão da importância do conceito de reconhecimento na psicanálise contemporânea. Entretanto, é possível apontar alguns questionamentos, como: a falta de clareza da diferença entre identificação e reconhecimento, visto que a identificação aparece dentro do processo de reconhecimento; outra questão inerente a mudança para as relações sujeito-sujeito é a dificuldade em considerar todos os outros como sujeitos ao mesmo tempo, buscando uma equivalência que só seria possível idealmente (Moyano, 2018); e ainda todos os questionamentos levantados por uma teoria para a qual o vazio e a falta não ocupam um papel preponderante, mesmo que apoiada em Hegel (1807).

Apesar das críticas, acreditamos que conceber o reconhecimento como incorporação da outra consciência como “diferença e como mesma” é uma perspectiva imprescindível para pensar o reconhecimento na psicanálise contemporânea e fazer um importante contraponto a teoria do Reconhecimento de Axel Honneth (2003) que não leva o gênero em consideração. Tendo como ponto de partida a materialidade do corpo do outro como exterior pode-se dizer que, apensar de termos pontos de similaridade e conexão, o outro é inevitavelmente o diferente “onde” estamos tentando chegar. Mas essa diferença é ao mesmo tempo o que nos constitui no mais íntimo, pois é a partir da diferença absoluta que a identidade se constitui, mais do que apenas o Outro da cultura.

### 1.5. Conclusão

Retomaremos os principais pontos da primeira formulação da Teoria do Reconhecimento de Honneth e apresentaremos algumas críticas que ela suscita para fazer avançar o debate.

O ponto de partida de Axel Honneth é a “Luta por Reconhecimento” (2003), como foi apresentado. Nesta tese o autor apresenta apresenta três dimensões do reconhecimento que se localizam em diferentes esferas e apresentam uma relação de co-dependência: a esfera emotiva

ou amor, a jurídica-moral e a estima social. A esfera emotiva permite projetos de auto-realização pessoal e está ligada às relações familiares; a dimensão jurídico-moral é responsável pelo reconhecimento de autonomia; e a esfera da estima social é responsável por gerar solidariedade. Somente nas duas últimas esferas há a possibilidade da luta ganhar contornos de um conflito social. Porque, na primeira esfera, teremos o estabelecimento das “primeiras relações sociais como um processo de afastamento dos sujeitos das determinações naturais” (Nobre, 2003, p.49). Pode-se dizer que o reconhecimento no âmbito do direito, que constitui a segunda esfera, está intimamente relacionado à esfera emotiva, representante da primeira forma de socialização do sujeito e localizada no interior da família. É através do amor e da percepção de sua carência como estrutural, pelos seres mais próximos, que os sujeitos estarão aptos a expandir essas relações para a sociedade. Assim, os movimentos de socialização do reconhecimento realizam uma operação dialética em relação ao reconhecimento particular que se encontra no seio da família, compondo uma teoria do desenvolvimento subjetivo unindo aspectos psíquicos e sociais. Partindo da identidade pessoal entendida através da intersubjetividade Honneth defende que o modelo de relação da pessoa consigo própria seria semelhante ao reconhecimento. Nessa perspectiva, a criança aprende com o outro sua posição no mundo, o que merece receber e como deve esperar ser reconhecida. Portanto, as experiências primárias com os pais, que são entendidas como a esfera do amor, definem a possibilidade de autoconfiança, que será o primeiro passo para o autorrespeito, no âmbito jurídico, e a autoestima que é a afirmação da solidariedade. Essas formas de reconhecimento são considerados “dispositivos de proteção intersubjetivos que asseguram as condições de liberdade externa e interna” (p. 274), etapas no processo normativo de desenvolvimento mais amplo que depende do nível de reconhecimento de um dado momento histórico.

A primeira crítica importante para o debate é relativa à separação da luta econômica-social da luta moral. A primeira dependeria do futuro dos acontecimentos históricos enquanto a segunda estaria relacionada a um universal normativo do caminho para a construção da luta social. Honneth defende que sua teoria seria “um processo histórico de progresso moral: para poder distinguir motivos progressivos e retrocessos nas lutas históricas, é preciso um critério normativo que permita marcar uma direção evolutiva com a antecipação hipotética de um estado último aproximado” (Honneth, 2003, p.266). Pensar que os seres humanos encontrariam uma saída para as questões de classe através do reconhecimento, que lhes garantiria uma atitude

positiva com relação a eles mesmos e ao outro, pode ser mais apaziguador para a teoria do que verdadeiro em termos históricos ou clínicos. Devido a sua impossibilidade estrutural, o reconhecimento mútuo incorre no risco de encobrir a desigualdade econômica-social e a luta pelo poder que mantém os sujeitos em constante conflito, seja na sociedade ou com eles mesmos. Nesse sentido, concordamos com a crítica que será desenvolvida por Nancy Fraser (2002) no subcapítulo seguinte.

A segunda crítica diz da opção honnethiana, por considerar a luta como uma questão moral para atingir o reconhecimento mútuo, em detrimento de uma interpretação que considere-a como uma disputa de poder na sociedade<sup>36</sup>. Essa análise acusa o autor de despolitizar o privado. A tese de que os crimes seriam decorrentes de busca de reconhecimento relacionada a construção social da identidade, tira o foco da questão da dominação ou do poder e supõe uma busca interna por mutualidade. Essa ideia se apoia na teoria de Winnicott, de que o cuidado não estaria relacionado com poder, mas sim uma condição suficientemente boa da mãe de prover o que é necessário para a criança ser acolhida e se desenvolver, na qual a mãe e o bebê se amam e se reconhecem mutuamente. Judith Butler (2015) será responsável por apontar para a ausência das relações de poder na tese honnethiana, acrescentando que a teoria do reconhecimento de Honneth é dependente de uma concepção de identidade que obstrui questões de gênero atrás de um ideal de universalidade, ao que eu acrescentaria também questões de raça e coloniais.

Como terceiro ponto de reflexão, podemos questionar o uso da psicanálise e das relações de Objeto de Winnicott e Jessica Benjamin para fornecer uma teoria do sujeito que seja condizente com a intersubjetividade de Hegel e Mead. Apesar de Honneth ter utilizado amplamente a psicanálise de Winnicott para a formulação de sua teoria, as críticas direcionadas a Freud e à psicanálise ortodoxa são baseadas em uma visão parcial da teoria. Neste sentido, Winnicott serve mais aos propósitos de sustentar a hipótese da intersubjetividade e da crença em uma possibilidade ideal de interação com o outro, do que a psicanálise originária de Freud, ou contemporânea, como a de Lacan e Melanie Klein. Para estes psicanalistas, o ideal de chegada a um desenvolvimento ótimo do sujeito não passa de mera ilusão, e a relação entre sujeitos na sociedade é marcada por conflitos e desencontros que podem ser no máximo

---

<sup>36</sup> “A investigação das lutas sociais está fundamentalmente ligada ao pressuposto de uma análise do consenso moral que, dentro de um contexto social de cooperação, regula de forma não oficial o modo como são distribuídos direitos e deveres entre dominantes e dominados” (Honneth, 2003, p.263).

gerenciadas com muitas falhas. Essa perspectiva sustenta uma recusa da negatividade na teoria honnethiana, que será criticada por Whitebook (2001).

Além das críticas feitas diretamente ao autor, também é possível dizer que ele deixa de fora justamente a parte da teoria da Jessica Benjamin na qual ela relaciona o Édipo ao lugar da mulher na sociedade, fazendo uma apropriação fragmentada, na qual o amor primário é concebido de maneira idealizada e não ambivalente, o lugar do conflito e das relações de poder é tamponado pelo ideal da mutualidade e do amor materno. Assim, os discursos sociais que definem o lugar da mãe e da mulher na sociedade não é problematizado dentro das relações de poder e dominação. A teoria de Jessica Benjamin e seu desenvolvimento posterior a esse primeiro trabalho (1988, 1995, 1998, 2018) serão abordados ao longo da tese. Finalmente, não podemos deixar de apontar uma crítica mais geral ao universalismo no qual o autor se baseia, re retornarmos à crítica de Haraway, Amy Allen (2017) e as autoras pós-colonialistas apresentadas anteriormente. O universalismo da teoria honnethiana poderia ser localizado como originário do lugar de homem, europeu, branco e de classe alta que defende uma teoria moral onde todos tenderiam a se reconhecerem mutuamente chegando a um estado ideal e normativo onde não haveria mais dominação. Nesse sentido, o ideal normativo e a demanda por progresso são questionados tanto pelas teóricas contemporâneas quanto por uma leitura da psicanálise freudiana.

Para Barbara Celi (2016) a concepção honnethiana do reconhecimento despolitiza o privado ao não problematizar a formação de ideologias dentro do seio familiar como parte do reconhecimento, “ao negar que a esfera privada também é permeada por relações de poder, Honneth inviabiliza experiências de reconhecimento constantes no âmbito privado capaz de provocar sujeição, dominação, coação e submissão” (Buril, 2016, p.93). Por esse ponto de vista, Honneth seria responsável por generalizar as relações sociais, considerando a família como espaço apolítico no qual o conflito é vivenciado apenas como separação da mãe, sem mobilizar a sociedade. As relações familiares e íntimas seriam livres de papéis fixos, e não seriam responsáveis por produzir adestramento dos afetos, pois todos os membros da família possuiriam os mesmos direitos.

Para Inara Marin (prelo) a concepção freudiana a de narcisismo e o reconhecimento de Jacques Lacan (1953) poderiam contribuir para a discussão,



Para a psicanálise que se reivindica das teorias da relação de objeto a posição de Lacan, que consiste em conceber o reconhecimento como um desconhecimento, previne contra o problema da relação dual; é este problema que permite a certas leituras de Winnicott positivar a frustração como uma forma de reconhecimento, o que colocaria debaixo do tapete a agressividade e a alienação próprias à relação dual. Desta maneira, a crítica da qual parte Winnicott perde toda a força de seu *insight* originário, pois ela dá a impressão de extrair a psicanálise da dita “*mônada freudiana*” intrapsíquica para fazê-la recair numa concepção puramente idealista e, finalmente, muito otimista quanto ao sujeito e seus objetos (sobretudo das relações entre eles) (prelo).

Concluindo, minha concepção de reconhecimento começa a se revelar para além das críticas a Honneth, concordo com Buriel (2016) e Butler (2018) que o reconhecimento não pode ser entendido fora das relações de poder, a partir das quais atribuo a outra pessoa o poder de me reconhecer ou não como alguém de valor. Assim optamos por uma concepção de reconhecimento que se constitui a partir das relações de poder, e o amor familiar é onde se inaugura a sujeição, fazendo com que não seja possível se desenvolver fora dela. Honneth supõe que o laço com o mundo tem como origem o laço afetivo com a mãe<sup>37</sup>.

Apesar de todas as críticas, Honneth merece o destaque de ter recolocado o debate sobre o reconhecimento nas discussões sobre o desenvolvimento psíquico, e conseqüentemente, incluindo o sujeito nas discussões sobre emancipação e luta social. Ele fez uma teoria do desenvolvimento psíquico dentro do social, passando pela socialização primária a partir do amor, do sistema jurídico, e da solidariedade que teriam o potencial de gerar a estima social e levar os sujeitos a se envolverem com coletivo em uma posição de agência, que inclusive permitiria à luta por mudanças sociais. Além disso, a Teoria do Reconhecimento é um tema bastante interessante para a psicanálise, pois é um conceito que trabalha com a interseção entre os mecanismos psíquicos e as conseqüências das estruturas sociais para os sujeitos, podendo ser aproveitado tanto nas análises sociais quanto clínicas. Do lugar de mulher latino-americana, não posso deixar de ver o reconhecimento como lugar social perpassado pelo prisma de relação de poder relacionados a classe, raça e gênero dentro do debate sobre lugar da identidade e ideologia na concepção deste tema, justamente os pontos que motivaram as principais críticas do debate com sua teoria realizado por Nancy Fraser (2002), Judith Butler (2015, 2017, 2018), e Whitebook (2001, 2003) que veremos a seguir.

---

<sup>37</sup> Nos capítulos seguintes faremos a discussão sobre a alienação constitutiva no jogo com a separação, não como algo a ser superado somente mas também como parte da constituição psíquica.

Seguimos com o capítulo 2 no qual desenvolveremos a ideia de que a incorporação das relações de poder pode ser analisada através do Édipo, defendendo que o analista teria como função clínica além de se debruçar sobre o inconsciente e as questões intrapsíquicas também sobre o momento de reconhecer os limites impostos pelo mundo externo e pelo outro e apresentá-los a essa perspectiva, visto que o inconsciente não seria livre das relações de poder e linguagem. Nesse sentido pode-se dizer que o analista opera com o reconhecimento analisando as consequências do processo de poder no inconsciente, que se apresenta como colonizado não só pelo desejo do outro, como também pelas fantasias dos lugares sociais hierarquicamente estabelecidos. As consequências desse processo estão presentes no desenvolvimento psíquico de todos, pois a criação dessas lógicas e hierárquicas de relações de poder e dominação estão presentes desde os primeiros cuidados parentais, o que gera consequências para o processo de reconhecimento e têm influência tanto sobre a política quanto sobre a clínica.

## PARTE II – O NÓS NO EU: RECONHECIMENTO E CONSTITUIÇÃO DO SUJEITO

*O desejo estraga tudo. Tenho 32 planos. 52 projetos. 30 estruturas perfeitas. O dia é claro e calmo e tem 24 horas. De repente chega o desejo e estraga tudo. O dia fica claro de mais. Calmo de menos. E já não há 24 horas. O tempo inteiro concentra-se num ponto. Aqui.*  
Gonçalo Tavares

### 2. O nós no eu: quando a política questiona a clínica pelo reconhecimento

A clínica é uma atividade antiga cujo significado sofreu uma disputa de sentidos ao longo dos anos, e que ganhou contornos como campo de saber e tratamento psíquico a partir do século XIX e XX. Do grego *klinê* significa leito, e o sentido mais amplo seria destinado aquele que fica a cabeceira do doente, examinando suas manifestações em busca de um diagnóstico que oriente um tratamento e preveja um possível prognóstico. Historicamente é possível identificar estudos sobre a doença e a cura desde antes de Cristo, mesmo que nessa época fosse prerrogativa dos filósofos pensar sobre a atividade clínica, sem fazer distinção entre o corpo e psiquê. É possível localizar o início do pensamento clínico já em IV a.C com Empédocles, para quem a doença é vista como um desequilíbrio moral e a cura seria o seu retorno. Embora essa localização primária da clínica para além da medicina e da biologia pareça a princípio disfuncional, pode-se dizer que ela muitas vezes esteve como pano de fundo de diversas práticas médicas, como banhos gelados e indicação de isolamento para pacientes psiquiátricos. Já no século VII dC., Hipócrates, considerado pai da medicina, identifica a patologia como intrusão do meio físico no corpo, após inaugurar a observação clínica e criar a anamnese como práticas sistemáticas. Um século depois Platão propõe uma definição mais afinada com a psicanálise, o filósofo relaciona a cura com a arte da retórica que envolve o corpo e a alma na sua relação com a verdade. A partir do século XIX a clínica entra para o domínio da biologia, anatomia e fisiologia, responsáveis por uma grande especialização e concentração do saber sobre a saúde na figura do médico. Este movimento só será questionado no século XX, quando Freud identifica que a doença faz parte da singularidade do sujeito, e o saber sobre ela estaria no paciente e seu inconsciente (Dunker, 2013; Oliveira Drawin, xx; Foucault, xx).

A importância dessa retomada histórica é mostrar como a atividade clínica não foi sempre uma prerrogativa médica ou psicológica, relacionadas a conceitos de saúde estritamente biológicos. A clínica nasce como um saber filosófico de descrição de processos de cuidado daquele que se coloca sob o leito de um outro para ler signos, tanto físicos quanto psicológicos dentro de um campo social. Essa atividade envolve observar um fenômeno, descrevê-lo em termos de uma semiologia, e compará-lo em um processo diagnóstico que indique um tratamento. Entretanto, acrescentamos que a essa estrutura que destaca a causalidade psíquica dentro da história daquele sujeito e sua subjetividade, deveria ser acrescentada uma análise que localize os limites impostos pelo mundo externo, que dizem da localização daquele sujeito na História, suas relações de poder, econômicas e sociais. Nesse sentido um fenômeno clínico seria qualquer descrição do sujeito no consultório passível de análise nesse duplo plano: um comportamento, patologia, estrutura de relação, formação do inconsciente ou manifestação lingüística. Esses eixos poderiam ter o nome de sincrônico, que traria o passado que da sentido ao presente, e um diacrônico, a expressão da ação e do presente (Dunker, 2011). Processo que faz parte das consequências da transmissão: “vertical de identidades, crenças, intimidades e ódios através das gerações, e transmissão horizontal de mensagens entre e através de sujeitos” (Dunker, 2011, p.20). Nesse sentido, Miriam Debieux Rosa (2016) aponta que as intervenções clínicas nesse âmbito

nos remetem ao cenário social, político e cultural em que os sujeitos se constituem e dos quais sofrem as incidências, tanto na sua constituição como sujeito como diante das estratégias políticas de sua destituição de lugar. Nos contextos sociais violentos, as cenas relatadas enfatizam o sofrimento marcadamente advindo da posição sociopolítica do sujeito, mas na construção fantasmática do sujeito (e as vezes do psicanalista) o campo simbólico fica obscurecido (Debieux Rosa, 2016, p.21).

Retomando o fenômeno clínico e político descrito por Franz Fanon (1952) na introdução, certamente não seria incomum para um psicanalista escutar no consultório descrições parecidas ao encontro com menino que o identifica na rua como “um preto”. Embora seja uma frase muito pequena, de apenas duas palavras, ela possui vários níveis de significados que reenviam o sujeito a uma reflexão sobre seu lugar no mundo, a história de seu grupo de pertencimento e as associações geradas no presente a partir da criação de uma diferença a partir da cor da pele. Esse fenômeno, interpretado pelo próprio Fanon com o reconhecimento, requer



uma análise bífida, que seja capaz de localizar a responsabilidade do sujeito diante da repetição e da transferência, e ao mesmo tempo, que aponte o limite que o mundo político em suas lógicas de poder e leis exercem sobre a subjetividade, representado Neste capítulo pretendemos explorar como o reconhecimento entra na clínica psicanalítica através da análise das relações do poder na constituição psíquica. Isso ocorre pois uma análise sempre lida com o duplo eixo: um sincrônico, representando o lugar do sujeito na História e seu contexto social e político, e o segundo diacrônico, representando a história individual, desenvolvimento intrapsíquico e pessoal com fantasias e desejos.

Assim, voltando a Fanon (1952), analisar tanto a sua reação quanto a fala da criança sem levar em consideração essa dupla causalidade, própria a todo fenômeno, seria negligenciar uma parte substancial que além de ser psíquica, também exerce um papel no mundo social e político que o cerca, a consequência de uma lógica irreduzível apenas ao psiquismo ou apenas ao ambiente, como se estes pudessem estar separados. Isso porque a voz da criança, além de ser dela própria, também é a de muitos outros representantes de uma voz social. E o que Fanon escuta está necessariamente habitado por fantasmas de outras épocas, de pessoas que ele sequer conheceu, mas foram silenciadas, e sua mudez permanece fazendo efeito de vazio. Essas vozes do passado que ecoam nos consultórios fazem parte do processo de reconhecimento em uma sobredeterminação que revela simultaneamente a localização do sujeito no nível familiar e dentro das relações de poder e representação social no mundo.

Para Frosh (2018) o olhar que em algumas situações transmite conforto, em outras pode ser opressivo tem como objetivo situar o outro em uma despossessão do seu próprio corpo para fazê-lo coincidir com a fantasia agressiva que se faz dele na cultura. Isso é o que ocorre no olhar colonial, mas também no racismo e sexismo, nos quais "há pessoas que são tornadas fantasmagóricas pelo silenciamento de suas vozes; e mesmo que essas pessoas pertençam ao passado, os efeitos de seu silenciamento, de sua exclusão da história, podem ser sentidos hoje" (pp.14-15). Esse seria um dos efeitos do colonialismo - situar sentido por Fanon, ser assombrado por vozes internas que podem ser representantes da nossa história, encarnadas no nosso superego, ou vozes de um passado tão distante que nem podemos identificar de onde veio. Ser assombrado seria, nesse sentido, sofrer da influência de uma voz interna incessante e incontornável, que nos atormenta e nos impede de seguir nosso caminho (Frosh, 2018), gerando repetições, desvios, fixações e angústias das quais pouco conhecemos as causas.

A psicanálise, com suas desidentificações, decomposições e análises poderia ser usada para descortinar essas intrusões sorrateiras, que para Fanon seriam decorrentes do colonialismo ou racismo, mas também poderiam ser do patriarcado, nacionalismo ou classismo. A análise caberia também criar formas de forjar a separações entre a fantasia do outro, que nos aprisiona, e a nossa própria, construída a partir dali mas não coincidente. Mesmo que a psicanálise tenha uma origem patriarcal e colonialista (Ver Frosh, 2018, pp. 17-18 e Vyrgioti, 2018) ela pode ser usada como objeto de estudo da transmissão dessas formas de poder, essa “espécie de fumaça, algo material, embora não propriamente paupável; e que isso possui alguns efeitos perturbadores” (Frosh, 2018, p.20). Isso porque a psicanálise, apesar de parcial, sempre manteve a ideia de que

cada um de nós é habitado pelo aspecto da alteridade - por um conjunto de "mensagens" que vem de fora de nós e que são objeto de um esforço de decifração ao longo da vida. Não sabemos exatamente o que os outros querem de nós, que desejos colocam em nós, o que significamos para eles. Sabemos apenas que algo é transmitido entre as pessoas, que herdamos materiais inconscientes de outros e temos que encontrar nossas próprias formas de lidar com isso. Isso é central para ambos os modos de transmissão - o que é transmitido intergeracionalmente e o que é transmitido entre pessoas no aqui e agora - e essa é a principal razão da sensação de que nós nunca somos livres para sermos apenas “nós mesmos”. Outros nos ocupam. (Frosh, 2018, p.22).

Esses "outros que nos ocupam" retornam de outros tempos e querem definir como nos vemos. Esse processo de reconhecimento envolve tanto a possibilidade de sermos reconhecidos a nível familiar, quanto jurídica e socialmente, como veremos no capítulo seguinte através da teoria honnethiana (Honneth, 2003). Entretanto, também quando falamos do **reconhecimento** mobilizado pela clínica esses aspectos estão em questão e nesse sentido a psicanálise pode se prestar a fazer a leitura dos signos sociais e individuais que compõe a narrativa de uma vida, que é ao mesmo tempo individual e social. Analisando a própria relação que se desenvolve ao longo do tratamento na transferência, o analista forma hipóteses clínicas da estrutura de verdade em jogo para o sujeito que recebe em seu consultório e espera pacientemente que a associação livre, com a ajuda de alguns cortes e interpretações, conduza àquele sujeito a construir caminhos pelo desconhecido, se desidentificando do formato que o outro em nós imprimiu no nosso corpo.

Por fim, chegando talvez a perceber que esse outro não sou eu, mas que também sou, e algo precisa ser feito com isso que me resta.

Esse primeiro outro, que foi identificado como os cuidadores primários (representados na cultura ocidental geralmente pela mãe e pelo pai), imprimem uma grande marca no sujeito, entretanto nem eles mesmos representam a si mesmos nesse processo. Já são um inconsciente colonizado pelo poder que transmite o outro deles mesmos, a carga de social que resta no e além do consciente. Assim, talvez esses agentes que garantem a sobrevivência do bebê não sejam mais que os responsáveis pela socialização primária do ser humano, encarregados de transmitir a humanidade para o serzinho que no começo é apenas um "pedaço de carne" (Lacan, 1954).

Neste processo os pais ou cuidadores fazem ao mesmo tempo a transmissão de laços amorosos, através de desejos, traços, identificações e afetos, assim como a transmissão de ódio, dominação e destrutividade através de sintomas, enigmas e segredos que são tanto individuais como sociais.

Essas transmissões são intrusões, o que Frosh (2018) chama de os fantasmas que nos assombram. Estes podem ser: transgeracionais, trazendo de volta eventos do passado ou figuras que retomam a violência social reprimida geradora de injustiças; ou fantasmas da história individual do sujeito, trazendo de volta algo que fizemos ou que foi feito de nós. Para o tratamento desse incompreendido que retorna, a psicanálise ofereceria rituais de associação livre, interpretação e elaboração para nomear, identificar, compreender, reparar ou apaziguar o fantasma que primeiro precisa crescer para depois ser dissolvido. Nesse sentido é possível dizer que a psicanálise serviria para que o sujeito possa lidar com esses restos do passado tanto pessoal quanto social, pois eles estariam juntos e seriam indissociáveis, ou seja, o resto da política com a qual o sujeito precisa lidar, não apesar dela mas dentro e com ela. Isso é o que defendo com o objetivo deste trabalho, marcar a importância de trazer o reconhecimento como conceito operador dentro da clínica psicanalítica.

Continuaremos neste capítulo relacionando poder, psicanálise e reconhecimento através da retomada da construção do conceito de complexo de Édipo em Freud, seguida pela leitura de Frosh (1987) e Butler (1997, 2017) para mostrar como a política entra na clínica, e como o reconhecimento pode ser usado pela psicanálise como esse ponto de encontro.

## 2.1. Reconhecimento como momento: inscrição do poder na formação do eu pelo complexo de Édipo

O poder é a capacidade de produzir efeitos sobre um outro, sejam esses humanos ou objetos naturais. Como um efeito da relação, influencia as ações sem que seja passível de ser posse de nenhum dos lados, implicando sempre uma contra-reação. Nos fenômenos sociais ele designa a capacidade de um homem determinar o comportamento de outro homem, como por exemplo o poder de um pai sobre os filhos, ou a capacidade de um governo (Bobbio, 1909).

Para Foucault, existem formas de exercer o poder que dependem das condições históricas e sociais de uma determinada época. O poder soberano se exerce através da prerrogativa do seu direito de “fazer morrer e deixar viver”, o que significa que “que a vida e a morte não são desses fenômenos naturais, imediatos, de certo modo originais ou radicais, que se localizariam fora do campo de poder jurídico.” (Foucault, 1999, p. 286). Já o poder disciplinar garante que a vida seja perpetuada através da prerrogativa de “fazer viver e deixar morrer”, o que determina que a vida das pessoas passa a ser valiosa para o Estado como força de trabalho a ser controlada e mantida através da disciplina do corpo e a regulação da população.

A velha potência da morte em que se simbolizava o poder soberano é agora, cuidadosamente, recoberta pela administração dos corpos e pela gestão calculista da vida. Desenvolvimento rápido, no decorrer da época clássica, das disciplinas diversas – escolas, colégios, casernas, ateliês; aparecimento, também, no terreno das práticas políticas e observações econômicas, dos problemas de natalidade, longevidade, saúde pública, habitação e migração; explosão, portanto, de técnicas diversas e numerosas para obterem a sujeição dos corpos e o controle das populações. Abre-se, assim, a era de um “biopoder”. (Foucault, 1988, p. 153)

Para Foucault (1988) o poder se exerce na capacidade de influência de como as pessoas viverão suas vidas, lidarão com seus desejos sexuais, imagem, família, amigos, grupos, ou seja, como vão se constituir enquanto sujeitos. Para o autor a subjetivação descreve um modo de relação de si consigo e com o outro. Para ao autor somos constituídos pelas práticas sociais que determinam nossas relações de assujeitamento e cuidado de si, ambas partes do processos de construção subjetiva.



Esses conceitos serão usados por Judith Butler (1997) para argumentar que na subjetivação<sup>38</sup> o poder é exercido de maneira paradoxal, ao mesmo tempo em que subordina o sujeito também é parte da formação da qual dependemos para existir. Se seguirmos esse argumento, poderíamos nos perguntar como essa transmissão aconteceria no desenvolvimento psíquico e como a psicanálise a trataria? Nossa hipótese aqui é que é possível pensar esse processo em Freud através do complexo de Édipo, que pode ser entendido mais do que como fase que define o objeto de amor ou a sexualidade, mas a incorporação das leis e da autoridade social na constituição psíquica<sup>39</sup>.

O complexo de Édipo (Freud, 1900; Freud, 1905) é um processo primordialmente marcado pela emergência de desejos amorosos e hostis da criança em relação a seus progenitores. Sua forma positiva se expressa pelo desejo de morte do rival do mesmo sexo para poder desfrutar do desejo sexual pelo progenitor do sexo oposto. Na sua forma negativa se apresenta como amor pelo progenitor do mesmo sexo e rivalidade pelo sexo oposto. Para a psicanálise Freudiana este é um processo fundamental na estruturação da personalidade<sup>40</sup> e do desejo, além de ser ordenador da psicopatologia (Laplanche e Poltalis, 1991). A idéia principal é que em linhas gerais há ao mesmo tempo o desejo inconsciente de uma criança pelo pai do sexo oposto e sua rivalidade pelo pai do mesmo sexo, o que resulta na identificação da criança com o pai do mesmo sexo no final do processo. Foi com este conceito que Freud descreveu uma

---

<sup>38</sup> A Política é entendida por Foucault como “como multiplicidade da correlação de forças imanentes ao domínio onde se exercem e constitutivas de sua organização; o jogo que através de lutas e afrontamentos incessantes as transforma, reforça, inverte; os apoios que tais correlações de força encontram umas nas outras, formando cadeias ou sistemas ou ao contrário, as defasagens e contradições que as isolam entre si; enfim, as estratégias em que se originam e cujo esboço geral ou cristalização institucional toma corpo nos aparelhos estatais, na formulação da lei, nas hegemonias sociais (Foucault, 1988, P.102)

<sup>39</sup> Estamos cientes de que a relação entre Foucault e a psicanálise foi bastante controversa, o autor a critica em diversos textos e a elogia em outros. Não temos como objetivo discutir essa associação nesse trabalho, mas partindo da afirmação do próprio autor de que sua pesquisa foca no sujeito, optamos por usar as críticas e apontamentos de Foucault sobre o poder e a política para repensar a psicanálise no âmbito social. Nesse sentido, diversos autores como Butler (1997), Frosh (1986), Debeieux (2016), Dunker (2010), Oliver (2005), Allen (2017, 2018) e etc acolhem a teoria foucaultiana para pensar as consequências do âmbito social na constituição psíquica, assim como Honneth (2003), Fraser (2003, 2006), Lacan (1953-55) e Benjamin (1988, 2018) usam o reconhecimento para pensar subjetivação.

<sup>40</sup> Freud utiliza a história do Édipo Rei de Sófocles como inspiração para sistematizar e descrever esse processo psíquico do desenvolvimento sexual infantil. Logo após as duas fases auto-eróticas, oral e anal sádica, o complexo de Édipo tem seu apogeu na fase fálica, entre três e cinco anos, seguido pelo período de latência e é revivido na puberdade, período no qual há a escolha de objeto.

parte bastante importante do desenvolvimento sexual infantil, que é a escolha do objeto de amor<sup>41</sup>.

Além de descrever a relação com os pais, o complexo de Édipo também descreve a relação do sujeito com o outro dentro da cultura, na qual a sexualidade, o amor, o limite, a lei, a estrutura familiar e a autoridade são mobilizadas (Frosh, 1986; Benjamin, 2017; Mitchell, 1986). A importância deste conceito está atrelada a tentativa de Freud de descrever o processo de socialização primária da criança, o momento inicial de incorporação do sistema de poder social na constituição psíquica, ele representaria a inscrição do sujeito em uma forma de reconhecimento que o coloca no mundo.

A primeira vez que Freud mencionou a questão de Édipo foi em 15 de outubro de 1897, numa carta a Fliess, apenas duas cartas depois de ter admitido que não acreditava mais na hipótese da perversão do pais das histéricas. Ele está em meio ao seu processo de autoanálise e procura na interpretação de seus próprios sonhos os mecanismos de funcionamento do inconsciente. Na carta Freud descreve um sonho: ele ainda criança chora pela falta da mãe, seu irmão Phillip mantém um guarda-louças aberto e ao verificar que a mãe não está dentro do armário ele chora ainda mais forte, nesse momento ela entra pela porta. Freud relaciona esse sonho com a memória encoberta infantil de uma babá que desapareceu de sua convivência, pois foi presa por roubar objetos da sua própria casa.

Pode-se dizer que nesse devaneio noturno os mecanismos de deslocamento e condensação também já começam a ficar claros para Freud. Ele associa a figura da mãe com a da babá, condensadas na mesma imagem maternal daquela que cuida. E depois desloca o conteúdo

---

<sup>41</sup> Embora difundido culturalmente o complexo de Édipo talvez seja o conceito mais controverso entre os psicanalistas pós-freudianos, filósofos e feministas. Lacan interpreta-o como estrutural, marcando a posição do pai como representante da lei no começo dos seus estudos, chegando a chamá-lo de “sonho de Freud” anos mais tarde. Melanie Klein aposta que o papel da mãe seria mais importante do que do pai, e a inveja do pênis poderia ser substituída pela inveja dos seios da mãe. Karen Horney aponta que a interpretação de Freud teve como base meninos de quatro anos, que não podiam lidar com a invasão da diferença da sexualidade feminina, o que atrapalhou Freud de perceber a diferença no processo de desenvolvimento feminino. Feministas pós-lacanianas apontam que existe uma forma de poder específica das mães que foi negligenciada pela psicanálise freudiana, e os psicanalistas da Teoria das Relações de objeto chegaram a dizer que processo descrito no complexo foi supervalorizado em detrimento do momento pré-edípico. Finalmente, para citar um último exemplo das divergências motivadas pelo conceito, Deleuze e Guatarri acabaram escrevendo todo um livro chamado “O antiÉdipo” para questioná-lo (Frosh, 2003). Assim, é praticamente impossível não considerar o complexo de Édipo com conceito controverso, embora ele seja inevitável para qualquer psicanalista ou teórico da psicanálise.

traumático da perda da babá, enviada para a prisão com a busca da mãe dentro do armário de louças. Nenhuma interpretação de Freud vai no sentido de problematizar a babá como figura substituta da mãe, ou da condensação da cadeia com um objeto tão caseiro como um guarda-louças, mas esses elementos estão presentes no sonho. Assim como a presença do irmão como aquele que o leva a descobrir a ausência da mãe, talvez por já ter passado por isso ou por representar essa figura mais velha. Nos perguntamos se traria algum efeito uma interpretação sobre como a mãe de Freud ocupa e é ocupada pelas funções da casa, ou o lugar dessa outra mulher no espaço doméstico como aquela que pode afanar algo. Embora essas interpretações que apontariam o lugar dessas duas mulheres na estrutura social não sejam feitas, é da estrutura cultural que Freud tira a imagem para representar o fenômeno do qual ele fala, "verifiquei, também no meu caso, a paixão pela mãe e o ciúmes do pai, e agora considero isso como um evento universal do início da infância (...). Sendo assim, podemos entender a força avassaladora do OEdipus Rex" (Freud, 1987, p.31).

Sófocles escreveu a peça Édipo Rei por volta de 427 a.C.. O texto do teatro grego antigo conta a história da família de Édipo, o que inclui também Antígona e Édipo em Colono. A peça descreve as consequências de uma profecia que se repete e se efetiva, por mais que Édipo tente fugir. Mesmo fugindo Édipo cai nas garras do seu destino, abandona seus pais mas no caminho encontra um homem em uma carruagem a quem mata. Segue para Tebas e enfrenta a esfinge para se tornar rei e desposar a rainha, com quem tem filhos. Uma praga se abate sobre seu reino como um sintoma, e ao investigar as causas do sofrimento do seu reino é levado a encontrar a verdade sobre sua história. Contra sua vontade e sem consciência ele havia matado o pai e desposado a mãe, cumprindo assim seu destino.

Freud julga que essa peça permanece tão conhecida ao longo dos anos pois faz com que os expectadores se identifiquem com Édipo por seu processo psíquico infantil, realizando sua culpa inconsciente através dos personagens, encenando a rivalidade em relação a um dos pais e desejo amoroso em relação ao outro. Processo que pode ser do sujeito ou da cultura. A forma como no ocidente a subjetividade precisa aprender a se adequar aos discursos, estruturas de saber e poder que perpassam a relação dos sujeitos entre si e com o mundo. Retomando a história de Sófocles percebemos que Freud não destaca ao fato do pai querer matar a filho para manter seu poder, ou a não autonomia de Jocasta para desejar e escolher seu esposo, ou ainda a relação entre os irmãos filhos desse matrimônio que acabam se matando na luta pela soberania



do reino. Talvez a história de Édipo faça ressoar em Freud uma estrutura social que marca sua subjetividade e a de todos os que ele conhece, pois diz do encontro entre o sujeito e a estrutura de poder (Mitchell, 1974) na sociedade ocidental tal qual a conhecemos.

Em 1900, na *Interpretação dos Sonhos*, mais especificamente no capítulo V sobre “O material e as fontes dos sonhos”, no sub-ítem sobre “Sonhos sobre a morte de pessoas queridas” Freud finalmente elabora em texto sua tese relacionando o desenvolvimento sexual infantil e a peça do Édipo Rei, desta vez de maneira mais sistematizada. Após descrever o sonho de uma paciente no qual ela e seus irmãos voam para o céu, Freud o interpreta como imagem de rivalidade e faz uma ligação com outros devaneios noturnos nos quais um dos progenitores morrem. Nestes últimos, ficaria evidente a intenção de realização de desejos inconscientes dos filhos, tanto de rivalidade como de amor. Então Freud segue com a exposição da peça, evidenciando a relação com os desejos infantis:

e há realmente um fator dessa natureza envolvido na história de Édipo Rei. Seu destino comove-nos apenas porque poderia ter sido o nosso - porque o oráculo lançou sobre nós, antes de nascermos, a mesma maldição que caiu sobre ele. É destino de todos nós, talvez, dirigir nosso primeiro impulso sexual para nossa mãe, e nosso primeiro ódio e primeiro desejo assassino, para nosso pai (Freud, 1990, p. 289).

Assim Freud dá os primeiros passos para tentar descrever um processo que observa os pedaços através das neuroses, da sua auto-análise, dos sonhos e da associação livre dos seus pacientes. Já em 1901 Freud (1905) usa sua teoria do complexo de Édipo na análise de Dora, interpretando sua preferência pelo pai como consequência do amor por ele. Na hipótese freudiana Dora teria ocupado o lugar da mãe, e quando a Sra.K entra em cena é a própria Dora que é desalojada de sua posição ao lado do pai. Este caso pode ser considerado bastante controverso (Benjamin, 1988) pois Dora ainda era uma jovem menina denunciando o Sr. K por seduzi-la ou cortejá-la.

No texto “Totem Tabu” (1913), a dominação do complexo de Édipo da origem a religião e limitações éticas, assim como os sentimentos sociais são decorrência da obrigação de superar a rivalidade entre os irmãos. Freud defende uma clara ligação entre a origem da vida em sociedade e a causalidade psíquica da neurose representada pelo complexo de Édipo, ele elenca as “mais antigas e importantes proibições do tabu são as duas leis fundamentais do totemismo:



não liquidar o animal totêmico e evitar relações sexuais com os indivíduos do mesmo totem que são do sexo oposto” (Freud, 1913, p. 61). Acrescentando logo abaixo, “mas, para quem conhece os resultados da investigação psicanalítica do indivíduo, o próprio enunciado desses dois tabus e o fato de andarem juntos lembrarão algo bastante definido, que os psicanalistas veem como o ponto nodal dos desejos infantis e como núcleo da neurose” (Freud, 1913, p. 61). A ambivalência dos irmãos em relação ao Pai da Horda Primeva toma corpo no ódio ao pai por ser um obstáculo ao anseio de poder e desejos sexuais, mas também amor e admiração por ser aquele que dispõe de todas as mulheres. Após os filhos se unirem para matar o pai, o sentimento de culpa e remorso faz com que ele seja internalizado, tornando-se mais forte internamente do que fora vivo. Os irmãos instauram assim a fraternidade, proibindo o assassinato e que alguém ocupe o lugar do pai. Além disso, libertam as mulheres e se abstêm de poder e gozo ilimitados. “Assim criaram, a partir da consciência de culpa do filho, os dois tabus fundamentais do totemismo, que justamente por isso tinham de concordar com os dois desejos reprimidos do complexo de Édipo” (Freud, 1913, p. 219). O paralelo entre a internalização da lei na economia psíquica da criança, pela castração, com a internalização da lei social no totem e tabu, nos leva a pensar que também o complexo de Édipo poderia ser o representante da internalização da lei social na criança. Como o momento em que ela sai de um funcionamento baseado nas necessidades e pulsões primárias para entender que terá que abrir mão de certos desejos para preservar sua vida na sociedade. Esse momento está relacionado a diferenciação das instâncias psíquicas e criação do super-eu como herdeiro do complexo de Édipo. A configuração que será o resultado desse momento irá localizar o sujeito quanto a sua posição na família e na sociedade.

Apesar desse conceito já ter sido descrito inúmeras vezes na literatura psicanalítica, talvez seja importante relê-lo não só como a incorporação da autoridade paterna ou da lei na constituição psíquica, mas a incorporação de todo um sistema de poder de uma determinada sociedade, com suas diversas camadas e intersecções. O super-eu conservaria, nesse sentido, o caráter do pai incorporado pela identificação, constituindo-se como o resíduo das primeiras escolhas objetais do Id e a formação reativa ao mesmo. O Ideal de Eu teria uma dupla face, ora de proibição, “assim (como o pai) você não pode ser, isto é, não pode fazer tudo o que ele faz” (Freud, 1923, p. 43) mas também uma vertente positiva, “assim (como o pai) você deve ser” (Freud, 1923, p. 42). Esse caráter ambivalente tornam o super-eu uma instância complexa, utiliza o caráter coercitivo que se manifesta como um imperativo categórico que conserva o

caráter do pai no como consciências moral e sentimento de culpa. Para Freud a religião teria como germen essa relação com o ideal de eu, no qual a humildade é produzida pela percepção de insuficiência sobre a diferença entre o ideal e o Eu. Mais tarde professores e autoridades recebem por transferência o papel do pai, exercendo censura moral e provocando culpa. Para Freud (1923) “os sentimentos sociais repousam em identificações com outras pessoas, com base no mesmo ideal de Eu” (Freud, 1923, p. 46).

No ano seguinte será publicado “A Dissolução de o Complexo de Édipo ” (1924), texto no qual Freud explicita sua hipótese de que a saída desta fase estaria relacionada ao seu fracasso, devido a impossibilidade de sua meta se realizar, ou a sua desintegração, que feria parte do desenvolvimento hereditário normal da criança. No desenvolvimento sexual infantil a fase fálica seria simultânea ao complexo de Édipo, e é neste momento que a criança passa a se interessar pelos seus genitais e desfrutar do prazer auto-erótico advindo dessa masturbação. Entretanto a criança percebe que os adultos desaprovam esse comportamento, quando “de modo mais ou menos claro, com maior ou menos rudeza, surge a ameaça de que roubarão essa parte do corpo que ele tanto estima” (Freud, 1924, p. 206). Para Freud (1924) essa ameaça de castração viria geralmente de mulheres, sendo automaticamente associada a duas outras perdas que já ocorreram, a retirada dos peitos da mãe com o fim da amamentação, e a impossibilidade de ceder aos seus instintos. Somado a insinuação, em algum momento futuro o menino percebe a falta do pênis nas meninas, o que tem um efeito a posteriori de lhe convencer da possibilidade real da castração. Mesmo deixando claro que o conhecimento sobre a sexualidade feminina é ainda obscuro e insuficiente, Freud defende que a percepção da menina é que ela “saiu perdendo” (Freud, 1924, p. 211), em uma tradução do alemão que poderia ser também “saiu curto de mais” (Freud, 1924, p. 211)<sup>42</sup>. Essa sensação seria vivida como “desvantagem e razão para a inferioridade”(Freud, 1924, p. 211), depois dessa fase a menina aceitaria mais facilmente a castração, mas não sem antes uma tentativa de compensação substituindo o pênis por receber do pai um filho. Para Mitchell (1974) essa desvantagem não viria da anatomia, mas da posição social da mulher na sociedade, o que faz com que a diferença sexual seja interpretada como falta, inclusive na própria psicanálise. Diferenciar o imaginário da criança da concepção de falo como falta constitutiva - Toda essa passagem sobre o complexo de Édipo na menina é bastante

---

<sup>42</sup> Segundo Paulo Cesar de Souza em nota.

questionada na teoria psicanalítica, inclusive por mulheres psicanalistas contemporâneas a Freud, como a própria Karen Horney. Freud apontava que as exigências feministas de igualdade de direitos estariam fora do terreno político e cultural, pois as diferenças morfológicas representariam a natureza e a biologia da mulher.

É interessante notar que para falar desta hipótese Freud parafraseia Napoleão, dizendo que a “anatomia é destino” (Freud, 1924, p. 211). Essa frase coloca a anatomia no lugar do que o ex-imperador apontava como essencial para o destino, não por acaso, política, “Le destin, c’est la politique”. Apesar dessa frase ser apenas ilustrativa, ela demonstra o que foi reprimido na explicação Freudiana sobre a sexualidade feminina, é possível dizer que o complexo de Édipo funciona nas meninas sofrendo grande influência da cultura e política sobre dos corpos da época. Em outros momento, Freud chega a demonstrar uma inconsistência quanto ao papel da política e cultura nas neuroses.

Contrariamente à sua própria teoria, no registro da ata da reunião de 12 de Fevereiro de 1908, ele diz que

a anestesia da mulher deve ser considerada essencialmente um produto da cultura (caso contrário, ela aparece apenas isoladamente), uma consequência da educação; ela se deve ao homem (objeto sexual inadequado) ou diretamente aos efeitos da educação. Um grande número de mulheres frígidas foram meninas demasiado bem educadas. O recalque sexual não apenas atingiu seus fins, como também foi muito além de suas intenções (Freud, 2015, p. 449).

O complexo de Édipo seria responsável, portanto, por dois tipos de satisfação: uma positiva, de permitir que ele se coloque no lugar do pai, e uma negativa, que seria substituir a mãe e se fazer amar pelo pai. Com a ameaça de castração há um conflito psíquico entre continuar investindo libidinalmente nos objetos parentais e proteger seu órgão sexual, defendendo um interesse narcísico. Este último vence no final, forçando a entrada no processo de identificação. Nesta a autoridade dos pais é introjetada no Eu, mantendo a proibição do incesto e gerando a dessexualização e sublimação, responsáveis pela transformação do interesse sexual em impulsos ternos. Deste processo resulta a formação do super-eu descrita anteriormente.

Concluindo, embora em uma interpretação mais tradicional de Freud (1900, 1905, 1913, 1923) o complexo de Édipo seja a descrição de um processo psíquico universal<sup>43</sup> (Estevão, 2017) que se reproduz mais tarde na cultura através da repetição e transferência, é possível ampliá-lo como a descrição do processo de incorporação das estruturas de poder, localizadas em um contexto geográfico, político e social de uma dada época, na psique dos sujeitos, responsáveis pela criação dos processos psíquicos que reproduzirão a estrutura social.

## 2.2. Poder, autoridade e reconhecimento no complexo de Édipo

Retomando a crítica de Jéssica Benjamin (1986) o complexo de Édipo não seria somente um momento no qual a criança se depara com percepção física da falta do órgão, mas com a percepção simbólica do lugar da mulher na sociedade como aquela a quem falta algo. Mesmo não sabendo descrever a diferença sexual a criança responderia a esse imaginário social, gerando consequências ao desenvolvimento psíquico. Amparado nessa reflexão, Stephen Frosh (1987) defende que o sujeito entra na cultura por meio do complexo de Édipo, pois é a primeira vez que as figuras externas são internalizadas no sujeito, tanto representantes da cultura como da política que ordena o funcionamento dos corpos. Esse processo de identificação constrói as instâncias psíquicas, Eu e Super-eu. Retomando, o menino, que se apaixona pela mãe contra a autoridade do pai, percebe que tem a possibilidade de punição por meio desse desejo, provocando sua castração psíquica. Assim, o menino obedece a essa ameaça e reprime seu desejo. Segundo Frosh, este não é apenas um modelo individual para o desenvolvimento psíquico, é também o encontro entre sujeito e sociedade: desejo contra autoridade que é internalizada. “O complexo de Édipo fornece uma descrição de alguns mecanismos possíveis pelos quais as estruturas sociais são incorporadas na consciência individual e tem um papel formativo na ordenação da psique”<sup>44</sup> (Frosh, 1987, p. 48, tradução nossa).

---

<sup>43</sup> Para saber mais sobre a compreensão do Complexo de Édipo como processo psíquico universal ver “A Teoria Freudiana do Complexo de Édipo” de Ivan Estevão (2017).

<sup>44</sup> “Oedipus complex provides a description of some possible mechanisms by which social structures are incorporated into individual consciousness and have a formative role on the ordering of the psychic” (Frosh, 1987, p. 48).



Podemos pensar que a autoridade é um conceito usado para descrever o direito de exercer o poder, então o super-eu é a agência que julga o sujeito "dentro" da mente de acordo com seus impulsos desejosos e restrições externas, pelas rigorosas irracionalidades e exigências da ordem social. Lemos,

A ideia chave aqui é que a internalização da autoridade como uma resposta ao efeito do complexo de Édipo resulta em haver uma espécie de "estado" dentro da mente, com o superego atuando como uma espécie de representante para as atividades repressivas do mundo externo social. Assim como a sexualidade infantil excessiva é canalizada através dos processos de desenvolvimento para a genitalidade, a agressão é dominada pela incorporação ao superego punitivo; a civilização avança em detrimento da felicidade individual<sup>45</sup> (Frosh, 2010, p.61 tradução nossa)

Conseqüentemente, é possível entender o superego como a incorporação do poder familiar, que é a estrutura que garante a manutenção do poder social dentro de um governo específico. De acordo com Althusser (1970), o poder do Estado é retido através de aparatos de estado repressivos e aparatos de estado ideológico. O primeiro é representado pelo Governo, Administração, Exército, Polícia, Prisão e Tribunal. O segundo é representado pela família, mídia, organizações religiosas, sistema educacional e podemos incluir hoje em dia a indústria cultural. Eles são responsáveis por garantir a relação de produção dentro do nosso regime econômico e político. O sistema educacional é o aparato mais poderoso segundo Althusser, porque trabalha silenciosamente quando o sujeito ainda é muito jovem para introjetar a ideologia dominante. Além disso, tem muito dinheiro do governo para garantir que todos sejam submetidos à escola por anos. A relação com a família, religião e cultura é muito semelhante, todos eles são usados para constituir o sujeito.

Althusser usou a psicanálise para criar sua teoria, especialmente seu conceito de "interpelação", que é a personificação do sujeito de instituições sociais e políticas, como o Aparelho Repressivo e Ideológico de Estado. Althusser escolhe o Estádio do Espelho (do qual

---

<sup>45</sup> The key idea here is that the internalisation of authority as a response to the outcome of the Oedipus complex results in there being a kind of 'state' within the mind, with the superego acting as a sort of proxy for the repressive activities of the external social world. Just as unbounded infantile sexuality is channelled through developmental processes into genitality, so aggression is mastered by incorporation into the punitive superego; civilisation advances at the expense of individual happiness (Frosh, 2010, p. 61)

falaremos mais em um capítulo subsequente) de Lacan (1954-1955 / 1985)<sup>46</sup> para embasar sua teoria, segundo a qual o reconhecimento faz parte do desenvolvimento da psique da criança quando estas constroem sua própria imagem com base na identificação da imagem que os outros têm delas (especialmente a mãe), ou pelo menos pensa sobre qual é a sua imagem. Esse mecanismo constitutivo, mostra como a psique é permeada pela dinâmica política, envolvendo relações de poder dentro da estrutura social. Ele usou o exemplo de um policial gritando "Ei você aí!" para uma pessoa na rua, se ele responder virando, ele é transformado em um sujeito consciente de outra pessoa. Essa é uma forma de ideologia, um processo imaginário para se reconhecer como sujeito que sabe responder.

Portanto, o processo de reconhecimento depende de como imaginamos a maneira como os outros nos veem dentro da cultura. Esta imagem faz parte do desenvolvimento humano, além disso, tem uma influência importante nas relações que temos umas com as outras e no retrato que fazemos de nós mesmos e pela cultura. Se considerarmos o pai como representante dos mecanismos de poder de um determinado sistema social, poderemos depreender da obra de Freud uma verdadeira teoria política que demonstra como se dá o processo de sujeição no desenvolvimento psíquico infantil através da castração e complexo de Édipo. Também é possível inferir como saímos do poder soberano, na estrutura do Pai da Horda, e entramos na modernidade política ocidental, através do assassinato do pai e conservação do lugar vazio do poder, representado pelo Totem e sustentado pela culpa e proibição do incesto (1913). Segundo Birman (2016) sobre Totem e Tabu (1913)

Pode-se afirmar assim que nessa obra a hipótese freudiana fundamental, do assassinato do pai da horda originária pelos filhos em revolta (Freud, 1913/1975), esboçou a leitura inicial de Freud sobre a constituição da modernidade política e social no Ocidente. Com efeito, se a figura do pai onipotente representaria a figura da soberania absoluta, os novos laços sociais estabelecidos entre os filhos delinearíamos, em contrapartida, os alicerces da sociedade moderna centrada nos registros da igualdade, da fraternidade e da liberdade, que foram enunciados pela revolução francesa e que foram inscritos na Declaração dos Direitos do Homem. (p.62)

Assim, destacamos como é fundamental a problemática da política no discurso freudiano, e nisso concordo com Birman (2016)

---

<sup>46</sup> Do qual falaremos mais detidamente em um capítulo posterior.

se a psicanálise pretende ter um futuro e um lugar importante no campo da interdisciplinaridade do século que se inicia, necessário é destacar e colocar devidamente em evidência a problemática da política no discurso freudiano, para reinscrever a problemática da política no campo da psicanálise contemporânea. (Birman, 2016, p.58).

Diante disso, podemos pensar que a estrutura da sociedade gera influências sobre a técnica psicanalítica. Se concordarmos com Foucault, o poder e a política têm uma grande força sobre como lidamos com leis, outros, saúde e relacionamentos comunitários. Se não levarmos isso em conta, não podemos realmente realizar um processo analítico que leve a pessoa a lidar com a expectativa da sociedade e as conseqüências do processo de reconhecimento. Concordando mais uma vez com Miriam Debieux Rosa (2016),

A direção de nossa escuta visa a que o sujeito não se equivoque nos artificios do poder nem tome o discurso social como um campo simbólico que recobre por inteiro o real, sem espaço para o enigma. É fundamental escutar e incidir na separação entre o enredamento da alienação estrutural e o discurso como linguagem e as artimanhas do poder. Esse enredamento nos processos de constituição e de destituição do sujeito pode ser elucidado pela via da historicização dos laços sociais em dados grupos sociais, o que se dá pelo resgate da memória na e pela experiência compartilhada, com o que a psicanálise contribui. (Debieux Rosa, 2016, p. 29).

### 2.3.O lugar do desejo da mulher no Édipo

Incluir a posição da mulher na sociedade como parte no desenvolvimento psíquico, e que precisa ser analisado como não natural da psique ou do corpo biológico, me parece um avanço na teoria psicanalítica. A idealização da maternidade seria apenas uma segunda página do velho controle da sexualidade feminina, dessexualizando-a e dando-lhes a forma passiva, carinhosa e sem prazer, que serve melhor ao domínio masculino, pois assusta menos. Ao fazer essa crítica Benjamin (1988) analisa as conseqüências da presença dos valores da cultura ocidental em como metapsicologia psicanalítica foi construída, e que muitas servem para a manutenção da dominação. O menino precisa idealizar o pai para formar seu senso de agência e desejo, ele é a

imagem do ideal que a criança gostaria de ser

A psicanálise reconheceu a importância do amor precoce do menino pelo pai na formação de seu senso de agência e desejo; mas não atribuiu uma importância paralela ao amor da menina pelo pai. Esse amor precoce é um "amor ideal": a criança idealiza o pai porque ele é o espelho mágico que reflete como quer ser — o ideal em que o filho quer se reconhecer. Sob certas condições, essa idealização pode se tornar a base do amor ideal do adulto, a submissão a um outro poderoso que aparentemente personifica a agência e o desejo que falta em si mesmo.<sup>47</sup> (Benjamin, 1988, p.100, tradução nossa).

Como pedir a criança, sendo esta menino ou menina, para idealizar a mãe, que ocupa um lugar submisso, ou de menos agência na sociedade? Muitas meninas crescem idealizando os pais, não por eles terem pênis, mas por eles terem o que realmente lhes falta, poder e desejo. O amor ideal pode vir da crença de que o homem lhes dará acesso a um mundo que de outra forma estaria fechado para elas. O que poderia ser visto como mera fantasia, se não fosse tão verdadeiro do ponto de vista de mulheres que são impedidas desde muito novas de saírem, viajarem e viverem sozinhas por medo de uma violência social e física, que nem sempre é fantasiosa, mas consequência desse mesmo sistema que se retroalimenta.

Retomando uma teórica brasileira, Maria Rita Kehl (2016) em "Deslocamentos do feminino" defende que a construção teórica da psicanálise feita por Freud pode ter sofrido influências de suas próprias dificuldades psíquicas ligadas a sua posição de homem judeu no contexto de pré-segunda guerra mundial. Tanto Freud quanto Breuer relatam em Estudos sobre a Histeria (1893-1895) ter conhecimento da grande capacidade intelectual e criativa de suas pacientes histéricas que foram levadas a desempenharem atividades aquém das suas capacidades e desejos por precisarem ou cuidar de seus familiares doentes, ou se restringirem a atividades domésticas desvalorizadas e expropriadas (Federici, 2017)<sup>48</sup>, ou até mesmo se

---

<sup>47</sup> Psychoanalysis has recognized the importance of the boy's early love for the father in forming his sense of agency and desire; but it has not assigned a parallel importance to the girl's. This early love of the father is an "ideal love": the child idealizes the father because the father is the magical mirror that reflects the self as it wants to be – the ideal in which the child wants to recognize himself. Under certain conditions, this idealization can become the basis for adult ideal love, the submission to a powerful other who seemingly embodies the agency and desire one lacks in oneself' (Benjamin, 1988, p.100)

<sup>48</sup> Ver "Calibã e a bruxa: mulher, corpo e acumulação primitiva" de Silvia Federici (2017).



resignarem a esconder a sua dor em sintomas patológicos que vinha de terem maridos decaídos que não as satisfaziam sexualmente (Freud, 1893). Os mesmos pais adorados que incentivavam as filhas ao estudo se voltavam contra elas quando estas tentavam se emancipar e recusavam a ocuparem os mesmos lugares domésticos que um dia foram das mães. O que Freud não foi capaz de escutar das histéricas retomava seu próprio sintoma não analisado e projetado sobre elas, sua judeidade que o colocava em uma posição de passividade, fragilidade e dependência (Kehl, 2016; Frosh, 2005). Posição de homens castrados "política, social e sexualmente (...). reduzida ao outro castrado, a mulher torna-se uma garantia contra a angústia da castração do homem"<sup>49</sup> (Kehl, 2016. p. 231). O reconhecimento revela a dinâmica entre exterioridade e interioridade que marca como o sujeito virá a ser visto, ouvido e como será considerado na leis de proteção do Estado.

Para a psicanálise o lugar da função paterna é o de inserir alguma separação na relação mãe bebê (Lacan, 1954-1955) ou de cuidar da mãe para que esta possa exercer seu papel de mãe suficientemente responsiva, atenta, amorosa, agressiva, falha e etc (Winnicott, 2007). Já para Benjamin (1988), essa seria uma função dada pela cultura ocidental, que pressiona as mulheres a ocuparem o lugar doméstico do cuidado enquanto os homens ocupariam a posição de lei ou de prover que exigem participação na polis, lugar valorizado e admirado como digno de exercer influência na sociedade, ou seja, de poder.

Incluir o desejo feminino no Édipo exige uma reestruturação metapsicológica. Como apontei anteriormente, o Édipo pode ser visto como a figura que dá forma ao processo dialético de confronto com a diferença e seus limites. Retomando, o Complexo de Édipo seria, nesse sentido, o mito da relação com o outro na socialização primária, o momento em que temos o corte na díade *eu-outro* pela diferença que é representada pelo pai, ou a cultura.

Para Benjamin (1988), essa teoria coloca em cena um debate a respeito da diferença sexual e dominação, no modelo edípico o pai assume a posição de diferença, lei, simbólico em uma posição de privilégio em relação à mãe. Esta, por sua vez, tem seu poder identificado com a natureza, e gratificação primitiva que deve ser renunciada. O pai representa o crescimento e a

---

<sup>49</sup> Ver também Alessandra Parente (prelo) "Fricção corpo e palavra: crítica ao *Moisés* de Freud e Lacan" e Livia Santiago (prelo) "O mito do masoquismo feminino".

racionalidade,

sua autoridade deve nos proteger da irracionalidade e da submissão; ela nos atrai para a transgressão. Mas a desvalorização da feminilidade nesse modelo mina precisamente o que o complexo de Édipo pretende alcançar: diferença, tensão erótica e equilíbrio de forças intrapsíquicas.<sup>50</sup> (Benjamin, 1988, p. 159, tradução nossa).

A construção da triangulação que coloca a luta por reconhecimento como uma rivalidade entre pai e filho reduz a mulher a um papel contestável na triangulação, nunca como um outro cuja subjetividade é digna de confrontação.

A teoria de Fast sobre diferenciação de gênero (1984) argumenta que as crianças são inicialmente bissexuais, reinterpretando a idéia de bissexualidade como significando não uma constituição biológica, mas uma posição de identificação com os dois pais (1990). Na fase pré-ediapiana, as crianças são "excessivas": acreditam que podem ter ou ser tudo. Inicialmente, as crianças não reconhecem a exclusividade da diferença anatômica; eles querem o que o outro têm, não no lugar mas além do que eles têm.<sup>51</sup> (Benjamin, 1995, p.108, tradução nossa).

Essa perspectiva me parece mais lógica do que apostar que as crianças sempre souberam sobre a diferença anatômica entre os sexos. Me parece mais plausível que as crianças muito novas já percebam a diferença de poder dentro da nossa sociedade e queiram ter esse poder, e consequentemente o que essas pessoas com mais poder tem na nossa sociedade é o pênis. Daí

---

<sup>50</sup> his authority is supposed to protect us from irrationality and submission; she lures us into transgression. But the devaluation of femininity in this model undermines precisely what the Oedipus complex is purported to achieve: difference, erotic tension and balance of intrapsychic forces (Benjamin, 1988, p. 159).

<sup>51</sup> Fast's theory of gender differentiation (1984) argues that children are initially bisexual, reinterpreting the idea of bisexuality to mean not a constitutional, biological anlage but a position of identifying with both parents (1990). In the pre-Oedipal phase children are 'over-inclusive': they believe they can have or be everything. Initially children do not recognize the exclusivity of the anatomical difference; they want what the other has not instead of but in addition to what they have (Benjamin, 1995, p.108)

viria a inveja do pênis, que na verdade é uma inveja de poder fazer, poder ser, poder dizer, poder desejar, poder gozar.

O Gênero também é pertencimento a um grupo, diz de relações grupais. A mãe é identificada com a mãe, o bom, a complementariedade, o precursor do objeto externo amado, holding, cuidado e laço. O pai/homem é identificado com o mundo externo, exploração, liberdade, atividade. “Idealmente, filhos de ambos os sexos continuam a se identificar com ambos os pais”<sup>52</sup> (Benjamin, 1995, p. 109, tradução nossa). O menino que repudia a feminilidade talvez esteja ligado com o sacrifício que a mãe faz de seu próprio desejo. Na sua admiração pelo filho ela comunica inconscientemente seu desejo de filha que foi negado.

Continuando seu amor ideal pelo pai, ela projeta seu desejo e grandiosidade em seu filho do sexo masculino e os expulsa de si mesma. A divisão de gênero do menino também é moldada por sua experiência de retoque, quando o pai é inacessível e idealizado, enquanto a mãe vê o filho como objeto de Édipo e eu ideal. E, portanto, não foi por acaso que a teoria de Freud deu à mulher um filho para amar, em sua opinião o único amor inequívoco. Foi concedido à mãe a realização do desejo de amor identificativo, não em relação ao pai, mas no amor ideal ao filho; ao filho foi dada a grandiosidade que é refletida pela mãe que a renunciou. Mas a história de Freud também deu ao filho um amor ideal, uma busca eterna e não correspondida por amor identificatório do pai que o expulsou como um rival assassino. Esse pode ser o grande triângulo do amor identificativo, repetido sem parar em histórias de submissão e sacrifício de mulheres por heróis que as deixam para seguir a busca pelo graal paterno, o reconhecimento do pai.<sup>53</sup> (Benjamin, 1995, p.114, tradução nossa)

Nessa releitura da triangulação edípica, a mãe não é apenas a mãe, mas também a filha que projeta no seu filho a possibilidade de realizar seus desejos de poder, que ela não ousa desejar para si pois estão impedidos pela cultura. Assim, seus desejos imaginários de poder são

---

<sup>52</sup> “ideally, children of both sexes continue to identify with both parents.” (Benjamin, 1995, p.109)

<sup>53</sup> Continuing her ideal love for the father, she projects her desire and grandiosity on her male child and casts them out of herself. The boy's gender splitting is thus also shaped by his rapprochement experience, when the father is inaccessible and idealized, while the mother views her son as both Oedipus object and ideal self. And so, it was no accident that Freud's theory gave the woman a son to love, in his view the only unambivalent love. The mother was granted the fulfillment of the wish for identificatory love not in relation to her father but in ideal love to her son; to the son was given the grandiosity that is mirrored by the mother who renounced it. But Freud's story also gave the son an ideal love, a forever unrequited search for identificatory love of the father who has cast him out as a murderous rival. This may be the great triangle of identificatory love, replayed endlessly in stories of women's submission to and sacrifice for heroes who leave them to follow the quest for the paternal grail, the father's recognition (Benjamin, 1995, p.114).

sempre colocados sobre o masculino, que não consegue realizá-los. Uma das consequências desse cenário poderia ser elas virando queixosas histéricas e eles eternos obsessivos, tentando atender demandas que não podem ser atendidas, pois dizem mais delas do que deles.

Na vida pós-ediapiana, o amor objeto inclui aspectos do amor identificatório e vice-versa. Como diferença e semelhança, o amor a objetos e o amor identificativo constituem tensões que não precisam, e provavelmente não deveriam, ser resolvidas em favor de um lado.<sup>54</sup> (Benjamin, 1995, p.120, tradução nossa)

Apesar da importância inquestionável da teoria freudiana para questionar a lógica cartesiana de que o controle dos pensamentos e desejos seria possível, segundo Benjamin (1988) é preciso avançar na crítica construindo o que ela chama um Novo Édipo, que evidenciaria a lógica de poder e confrontação envolvida não só no mundo psíquico mas também no mundo social. A autora sugere uma releitura que não assuma como premissa a desigualdade de poder entre pai e mãe, gerando uma consequência completamente diferente para a saída da identificação. O Édipo é entendido aqui como uma teoria que mantém a dominância masculina e coloca a mãe no lugar de objeto. A menina e o menino percebem essa diferença de poder e é com isso que se identificam, uma figura de poder, um sujeito de desejos.

O Novo Édipo, a releitura da história como um confronto com o conhecimento de si e do outro, oferece a perspectiva de compreender não apenas o mundo interior oculto, mas também o mundo exterior misterioso de poder e impotência. Pressupõe a possibilidade de uma separação pós-Édipo na qual os indivíduos são capazes de voltar atrás e olhar para seus pais, e avaliar criticamente seu legado em vez de simplesmente se identificar com sua autoridade.<sup>55</sup> (Benjamin, 1988, p.180, tradução nossa).

---

<sup>54</sup> In post-Oedipal life, object love includes aspects of identificatory love, and vice versa. Like difference and sameness, object love and identificatory love constitute tensions that need not, and probably should not, be resolved in favour of one side (Benjamin, 1995, p. 120)

<sup>55</sup> The New Oedipus, the rereading of the story as a confrontation with knowledge of self and other, holds out the prospect of understanding not only the hidden inner world, but also the mystifying outer world of power and powerless. It presumes the possibility of a postoeidipal separation in which individuals are able to turn back and look at their parents, and to assess critically their legacy rather than simply identifying with their authority (Benjamin, 1988, p.180)



Com esse percurso Benjamin (1988) mostra como a dominação está no coração do reconhecimento, o que põe uma questão para esse conceito tanto na psicanálise como na filosofia. A ligação entre: dominação, desejo de reconhecimento, relação entre *eu/outro*, poder e Complexo de Édipo, ganha mais contorno depois da análise feminista dos laços do amor. A dominação seria mais uma tentativa de lidar com o outro, que é visto como todo poderoso e personifica a onipotência, do que a negação do reconhecimento. Nesta teoria a relação entre pai e filho é vista como um processo dinâmico entre fazer e ser objeto da ação do outro (*doer and done to*), algo que pode ser comparado com a dialética entre senhor e escravo descrita por Hegel, mas na qual teríamos dois escravos desejando serem absolutos. A luta entre pai e filhos os prejudica na hora de reconhecerem alguém fora do eu, visto que o pai é constantemente tomado internamente pelo filho na tentativa de se identificar. Essa dinâmica de dominação os impediria de reconhecer o outro original, a mãe. Entende-se assim que Benjamin (1988) revê os conceitos contemporâneos de independência e autonomia que gerariam uma tentativa de dominação, esta última entendida como estratégia para lidar com o horror a dependência. Essa crítica cria um novo paradoxo que propõe a sustentação do reconhecimento entre sujeitos iguais, forças contraditórias entre desejo de reconhecimento e independência.<sup>56</sup>

Seguindo o que acontece na análise, a autora (1988) sugere que assim como no consultório existe uma dinâmica entre colapso e recriação, também o reconhecimento poderia ser um processo dinâmico de troca de lugares de poder, tanto nas relações pessoais quanto na busca por transformação social. A desnaturalização, feita por Benjamin, do papel da mãe, como intrinsecamente relacionado ao papel social da mulher, demonstra como as premissas sociais foram usadas por Freud para a construção do Complexo de Édipo, respondendo a como a psique se organiza uma sociedade patriarcal (Mitchell, 1986).

Infelizmente, quando Benjamin (1988) apoia sua teoria no conceito de mãe suficientemente boa (Winnicott, [1983], 2007), incorre em uma supervalorização da mãe/mulher no lugar de cuidadora e provedora de tudo o que o bebê irá necessitar para seu desenvolvimento, além de restringir o papel do pai ao cuidado da mãe que teria a responsabilidade pelo cuidado do bebê. O pareamento da mãe com o ambiente me parece restringir o papel do mundo exterior na socialização primária a somente um aspecto, diminuindo

---

<sup>56</sup> Essa lógica, da qual falaremos mais no capítulo 5, propõe o mútuo reconhecimento não como algo estanque e que nunca irá faltar, mas como uma ética de relação com o outro, um horizonte a ser perseguido.

a função do pai, da cultura e do mundo biológico. Uma consequência importante levantada por Martim Altmeyer (2015) é que segundo a Teoria Relacional, a realidade precisa ser ao mesmo tempo encontrada e inventada, e este processo está presente com terceiridade entre analista e analisando

nossas teorias influenciam a maneira como pensamos sobre o que está acontecendo entre nós e nossos pacientes, nossos conscientes e inconscientes; nossas teorias implícitas ou explícitas modificam nossa atitude, perspectiva e comportamento como terapeutas — todas elas são vivenciadas por nossos pacientes. (...) É por isso que temos que considerar e reconsiderar essas teorias para descobrir nossos pontos cegos, impedindo-nos de realmente ver o paciente e como ele está se relacionando conosco, assim como nós estamos nos relacionando com ele.<sup>57</sup> (Altmeyer, 2015, p.124, tradução nossa)

Concluindo, essa perspectiva cria diferenças éticas e políticas para a clínica. Jessica Benjamim (1988) aponta para um momento da mãe pré-édipo, na qual a criança estaria ainda mais propensa ao reconhecimento mútuo, pois a necessidade de controlar o outro para se separar ainda não estariam presentes. Assim, aparece a possibilidade de reconhecimento mútuo, no qual a mãe pré-édipica seria reconhecida pelo seu bebê assim como este a reconheceria. Esta hipótese segue uma tendência do feminismo contemporâneo de crítica a relações sujeito-objeto, apontando para a busca de relações sujeito-sujeito na qual ambos seriam ativos no processo (Haraway, 1995).

#### 2.4. Édipo localizável

Se optamos por entender o complexo de Édipo como uma etapa do desenvolvimento psíquico, tanto de constituição subjetiva e como de assujeitamento ao sistema de poder localizado no tempo e espaço, optamos por abandonar ideais universalizantes. Essa postura implica na necessidade de analisar a estrutura descrita como edípica em cada cultura para

---

<sup>57</sup> our theories influence the way we think about what is going on between us and the our patients, our conscious and unconscious; our implicit or explicit theories modify our attitude, perspective, and behaviour as therapists – they are all experienced by our patients. (...) This is why we have to consider and reconsider those theories in order to discover our blind-spots preventing us from really seeing the patience and how he is relating to us just as we are to him (Altmeyer, 2015, p. 124)

depreender daí a relação de poder que está sendo imposta no processo de aculturação do sujeito. Essa relação faz parte da análise assim como a análise da sexualidade, pois a política e a subjetividade são indissociáveis. É necessário, portanto, ir muito além de verificar como e quais sujeitos ocupam quais posições estruturais na transferência, é necessário entender como esse “estrutura localizada” se estabilizou em uma dada cultura e como aquele sujeito foi submetido a ela ao longo da história que o cerca, tanto antes do seu nascimento quanto depois.

Para Carlor Roberto Drawin (2018) não existe resposta fácil entre a escolha por uma matriz filosófica que priorize a estrutura ou a subjetividade, em uma matriz freudiana o sujeito se constitui em um processo de subjetivação que ao mesmo tempo o coloca sob a posição de si mesmo e na suposição de um Outro que o atravessa,

o homem simultaneamente fundante e fundado, ele é o sujeito cognoscitivo e objeto conhecido. (...) Uma alternativa fecunda é aquela na qual as contradições internas da estrutura abrem espaço para a irrupção do sujeito e na qual o sujeito não é pensado como um vazio transcendental ou uma presença imediata, transparente de si a si mesmo, porque ele também é constituído por cisões estruturais. (Drawin, 2018, pp.40-41).

Isso nos leva a não dispensar o complexo de Édipo, mas localizá-lo como produto da história, ou seja, fazer uma psicanálise que se aceite tão amarrada à história quanto as ciências que ela critica, uma psicanálise inserida e produtora de política assim como produzida por ela.<sup>58</sup> Mesmo sem abrir mão do universalismo, Zizek (2016) mantêm a universalidade na dessemelhança, nas partes que se desencaixam e faltam no Todo, como um corpo completo por uma prótese. O complexo de Édipo já é historicizado, ele diz “Lacan já estabelece a conexão entre a problemática psicanalítica do Édipo como forma elementar de ‘socialização’, da integração do sujeito à ordem simbólica, e os habituais *topoi* sociopsicológicos sobre a caracterização da modernidade pela competitividade individualista” (Zizek, 2016, p. 330). Entretanto, Zizek (2016) ainda privilegia uma leitura estrutural do parentesco, por outro lado autores como Jéssica Benjamin (1986), da qual já falamos, e Haute & Geyskens (2017), Rea

---

<sup>58</sup> Christian Dunker (2015) propõe uma discussão interessante para esse impasse que veremos com mais detalhes no capítulo 5.

(2014), Nakagawa (2017) e Segato (2006) oferecem alternativas interessantes para pensar um Édipo localizado por diferentes caminhos os quais apresentaremos a seguir.

Philippe Van Haute e Tomas Geyskens (2017) partem da leitura do caso Dora e da decorrente teorização sobre a histeria em Freud e Lacan para defenderem uma psicanálise sem Édipo, considerando-o como um modelo normativo de socialização do desejo. Eles se apoiam em Lacan (1959-60) para lançar a psicanálise na polimorfia da sexualidade humana, desmascarando o “complexo de Édipo, que passa a ser compreendido como ‘sonho de Freud’, que tem de ser interpretado” (Haute & Geyskens, 2017, p. p. 158). A partir o referencial da crítica dos estudos contemporâneos de gênero, Catherine Rea (2014) defende que é inevitável que a psicanálise se compreenda como um discurso e uma prática inseridos na história. Desta forma seria possível criar a possibilidade de pensar para além do Édipo, interrogando a estrutura familiar e a sexualidade como expressões históricas. Alguns exemplos de mudanças na concepção do complexo de Édipo em diferentes culturas também corroboram com nosso argumento, como a sua transformação no mito hindu do Príncipe Ajase de Kosawa, no Japão, e o Édipo Brasileiro de Rita Segato.

Nas comunidades ocidentais, a culpa e o desejo são os principais sentimentos no relacionamento com o outro, e o pai representa a lei. No contexto oriental a estrutura política e cultura com suas leis sociais e familiares são específicas, gerando a necessidade do deslocamento do mito do Édipo para o mito hindu do Príncipe Ajase. Após fazer análise com o próprio Freud, Kosawa o convenceu da importância de levar a psicanálise para o Japão, entretanto identificou que a culpa relacionada a mãe e a vergonha na cultura japonesa seria diferente da culpa como medo de castigo do ocidente. Assim pediu permissão para Freud para mudar o mito mantendo a estrutura, o qual concordou. Na história do Príncipe Ajase a

A rainha Idaike, sentindo a beleza e o amor do marido desaparecerem, estava ansiosa para ter um filho, e um adivinho lhe disse que um eremita que vivia na floresta reencarnaria em seu ventre em três anos. Ela não pôde esperar tanto tempo e matou o eremita, que impôs uma maldição ao morrer, que ele, como filho dela, mataria o marido. Ela temia seu futuro filho, Ajase, e, ao dar à luz, largou a criança de uma torre alta para que ele caísse, mas ele sobreviveu com apenas um dedo quebrado. O adolescente Ajase foi informado de que sua mãe havia tentado matá-lo por um inimigo do Buda, e tentou matá-la, mas a culpa superou sua raiva e se manifestou em uma doença que cobria seu corpo com feridas. A rainha Idaike confiou no Buda e se



dedicou a cuidar de seu filho, e assim ele se recuperou e se tornou um bom rei.<sup>59</sup>  
(Nakagawa, 2017, p. 24, tradução nossa).

Segundo a psicanalista descendente de japoneses e estudiosa no assunto que vive no Brasil, Cristiane Izume Nakagawa (2017) o sentimento mais importante para os japoneses é *Amae*, o conceito descreve a emoção relacionada à dependência dos sujeitos dos outros, especialmente da mãe. Quando este é o sentimento principal, a castração não leva o indivíduo à autonomia e liberdade, mas enfatiza o vínculo de dependência através do sentimento de gratidão. As diferenças sobre o relacionamento com a mãe e a relação de poder dentro da cultura japonesa fizeram com que Kosawa adaptasse a teoria de Freud para ser mais adequada à sua cultura.<sup>60</sup>

Outro exemplo é o Édipo Brasileiro, descrito pela antropóloga argentina que vive no Brasil, Rita Laura Segato. Esta autora estudou gênero nos povos indígenas e comunidades latino-americanas e, defendendo que as relações de gênero são campos de poder, ela propõe uma releitura do complexo de Édipo Brasileiro que possa incluir das babás e amas de leite, que tem papel essencial na maternagem e no cuidado diário da maior parte das crianças brasileiras brancas de classe média. Apesar de estarmos cientes de que as relações nas famílias afrodescendentes, indígenas ou de classe baixa não compartilham as mesmas condições, julgamos esse deslocamento importante por apontar para um aspecto da maternagem que raramente é levado em consideração, o compartilhamento do cuidado entre as mães biológicas e de criação.

## 2.5. Conclusão

---

<sup>59</sup> Queen Idaike, feeling her beauty and husband's love fade, was anxious to have a child, and a soothsayer told her that a hermit living in the woods would be reincarnated in her womb in three years. She could not wait this long and killed the hermit, who imposed a curse as he died that he would, as her son, kill her husband. She feared her future son Ajase, and as she gave birth dropped the child from a high tower so that he fell, but he survived with only a broken finger. The adolescent Ajase was told that his mother had tried to kill him by an enemy of the Buddha, and tried to kill her, but guilt overcame his rage and manifested itself in an illness that covered his body with sores. Queen Idaike confided in the Buddha and devoted herself to caring for her son, and so he recovered and became a good king. (Nakagawa, 2017, p. 24)

<sup>60</sup> É bastante interessante como nesse mito o desfecho do complexo é feliz, e não triste, contrariando o Édipo ocidental. Esse exemplo também leva em consideração uma série de diferentes consequências coloniais, de raça e de gênero que não trabalharemos aqui.

Concluindo, o complexo de Édipo pode ser visto como esse conceito freudiano em que a introjeção de relações de poder de um dado contexto histórico e geográfico dentro da mente do sujeito entram em cena, ou seja, como o “nós” com todas as suas camadas intervencionais que representam os discursos no laço social passa a fazer parte do psiquismo do “eu” e operar a partir dali. Isso acontece por meio da aceitação de uma forma de autoridade social que é internalizada como superego, que no caso Ocidental é representado pela figura paterna, masculina e branca, o que terá consequências para o reconhecimento dos sujeitos mulheres, homens, negros e etc nas suas diferenças sociais, para além da sua singularidade, e também para a criação das teorias psicanalíticas. O reconhecimento marca portanto o momento de entrada do sujeito na cultura, tanto no que tange a sua posição em relação ao sexual quanto nas relações de poder de gênero, de classe, de raça e coloniais. Tanto a crítica de Jessica Benjamin ao conceito de complexo de Édipo, quanto as formulações de Judith Butler sobre a indissociabilidade entre poder, subjetivação e subjugação, que veremos a seguir, e ainda a análise de Jacques Lacan acerca da função paterna e materna, discutirão diferentes formas de avançar sobre esse ponto.

### 3. “Reconhecimento do eu” e a armadilha do amor e da alienação

*Eurídice precisava de um novo projeto. Precisava de algo que preenchesse as manhãs de ócio e as horas angustiantes de fim de tarde, quando os filhos ainda não tinham chegado da escola e quando tudo não parecia levemente enlouquecedor. Nessas horas perdidas ela podia sentir a solidão se transformar em angústia, a angústia se transformar em loucura e a loucura sussurar-lhe calma e firme: um dia eu te pego.*

*Batalha*

O objetivo deste capítulo é apresentar os conceitos de identidade, identificação na sua relação com o reconhecimento na psicanálise no que chamei de “a primeira volta do reconhecimento na clínica”, como um parafuso que nunca cessa, que repete no cotidiano pequenos deslocamentos, a formação do eu é o primeiro momento que surge em resposta ao desejo de reconhecimento no âmbito familiar, representado pela figura da mãe, mas também a nível jurídico e social, como evidencia Axel Honneth (2003) e estamos trabalhando nessa tese como indissociável da relação de poder que é passada pelos discursos. A compreensão da influência deste processo tanto a nível subjetivo quanto social possui implicações clínicas indispensáveis para a formação de psicanalistas. Deste modo pretende-se começar com a apresentação da teoria psicanalítica sobre o papel da identidade e da identificação na constituição psíquica, seguida pela discussão sobre o uso estratégico da identidade para a luta política. Neste processo iremos abordar diversos autores que se debruçaram sobre o tema com diferentes abordagens, privilegiando a discussão em torno da colonização do espaço psíquico por discursos de privilégio de raça e gênero no processo identitário. Finalizarei com uma imersão em um caso que representa os fenômenos da clínica e da vida da mulher para os quais a teoria ainda não havia me ajudado a entender — trata-se do filme *A vida invisível* (2019) de Karim Aïnouz, baseado no livro *A Vida invisível de Eurídice Gusmão* (2016) de Martha Batalha.

O papel da identidade e identificação no desenvolvimento psíquico foi discutido de diferentes maneiras ressaltando a utilidade e influência deste conceito para a clínica e a análise social. Sigmund Freud inicia esta problemática através do conceito do complexo de Édipo, da identificação ao líder e da incorporação que se relaciona com o luto e a melancolia, Jacques

Lacan o relaciona com o reconhecimento no Estádio do Espelho e esquema L e posteriormente o diferenciando da identificação. Na abordagem da psicanalítica Jéssica Benjamin, debatida anteriormente, percebemos que a interferência do discurso social sobre a mulher na formação identitária das crianças terá consequências irrevogáveis tanto para a identidade dos meninos e meninas a nível pessoal quanto social, que se formam no processo de se distanciarem dessa figura materna, cujo desejo é invisibilizado na nossa sociedade. Em um posicionamento paralelo, mas não coincidente Franz Fanon (1952) evidencia as consequências do racismo para a constituição subjetiva. Essa diversidade de tratamentos também é de interesse filosófico e tem mobilizado um grande debate contemporâneo sobre identidade, reconhecimento e redistribuição, como vimos nos capítulos anteriores. Portanto, se faz importante possibilitar o debate aberto sobre questões que tensionam os conceitos e as modalidades de clínica psicanalítica contemporâneas para que não contribuam para o silenciamento dos sujeitos submetidos a violência em suas diversas formas, como racismo, misoginia e exclusão econômica.

Estou ciente de que essa não é uma abordagem psicanalítica tradicional do desejo, que pode ser considerado por como “a aspiração do sujeito em relação a um objeto primordialmente perdido” (Mijolla, 2005, p. 468). O que proponho aqui é analisarmos os mecanismos psíquicos dentro dos determinantes sociais, portanto pretendemos analisar como e até que ponto é dado às mães o direito de desejar, diante da repressão sexual das mulheres na nossa sociedade e o mito do amor materno incondicional.

### 3.1. Mãe suficientemente dominante/dominada: poder, subjetivação e subordinação

No capítulo anterior defendemos que o complexo de Édipo pode ser entendido não apenas como um processo psíquico, mas também como o nome dado por Freud para o primeiro momento de socialização da criança, no qual é transmitido seu papel social e com ele toda a relação de poder do sistema. Assim percebemos que não é possível falar de Édipo sem falar da mãe e dessa difícil tarefa de socializar um outro.



Retomando, a mãe foi considerada por Axel Honneth (2003) no nosso primeiro capítulo como uma representante da família que irá fornecer amor e reconhecimento emotivo ao bebê, o que mais tarde será o protótipo das experiências de ser reconhecido pelo outro, tanto a nível pessoal quanto a nível jurídico e social. Essa concepção é herdeira da leitura de Winnicott (1969) da mãe como aquela responsável por fornecer o cuidado necessário para que o bebê se desenvolva. Nessa perspectiva o contato com a mãe seria a primeira experiência com o não-eu, que pode ser o outro ou o ambiente. Caberia a essa mãe ser responsiva, antecipar as necessidades do bebê, fornecer o holding e o handling e frustrá-lo no momento e na medida necessários. Como também foi dito nos capítulos introdutórios, esse conceito de mãe como suficientemente boa é usado por Jéssica Benjamin, a quem Axel Honneth recorre para criar sua teoria sobre o reconhecimento. Entretanto essa autora inclui um ponto importante na constituição psíquica da criança não citado por Honneth (2003), que é o lugar da mulher na sociedade ocidental e as suas consequências. Apesar de incluir a dominação social das mulheres e a misoginia na teoria da formação do eu e do desejo, Jéssica Benjamin ainda defende que o reconhecimento mútuo seria possível como horizonte ético em momentos de encontro entre duas subjetividades, nos quais ambos os sujeitos reciprocamente se transformam e são transformados. Esses momentos têm como protótipos, como exemplo inaugural de possibilidade de mutualidade a relação com a mãe, pois esta representa o outro no momento de dependência absoluta, no qual o corpo do bebê ainda não constituiu um eu capaz de se ver separado do outro e do mundo. Para essas psicanalises pós-winnicottianas a análise possibilita que uma regressão possa acontecer, levando o sujeito de volta à relação com essa mãe suficientemente boa e o momento de encontro e reconhecimento mútuo, para que o desenvolvimento psíquico possa se efetivar levando o sujeito da dependência absoluta, para a dependência relativa e rumo à independência (Winnicott, 2007). Esse processo possibilita a capacidade de estar só (Winnicott, 2007) e o gesto espontâneo (Winnicott, 2007) que viria de uma relação mais direta com o verdadeiro self (Winnicott, 2007).

A ideia de que existiria um eu verdadeiro, que representa o que o sujeito deveria tornar-se no seu processo de desenvolvimento psíquico é bastante diferente das teorias que têm a negatividade como ponto central da subjetivação, como Judith Butler, Jacques Lacan, Whitebook, Miriam Debieux, Christian Dunker, Vladimir Safatle e outros. Entretanto, acredito que considerar o lugar desejo da mulher na sociedade ocidental dentro do processo psíquico de desenvolvimento é algo que importa a todas as perspectivas filosóficas e psicanalíticas.

Em “A vida psíquica do poder” (1997) Judith Butler faz uma leitura da teoria do poder foucaultina na constituição do eu através de uma leitura psicanalítica em que a subjetivação é ao mesmo tempo o que forma o sujeito, para que seja possível uma existência singular no campo do social, e também o que o pressiona e o subordina, em uma forma paradoxal de poder no qual a norma é imposta pelo seu contato inevitável com a linguagem. “sujeição significa o processo de se tornar subordinado pelo poder bem como o processo de se tornar um sujeito.”<sup>61</sup> (Butler, 1997, p. 2, tradução nossa) Essa teoria se faz importante para pensar a clínica psicanalítica pois, desde uma perspectiva diferente dos pós-winnicottianos, Butler (1997) introduz a ambivalência das relações de poder como ponto central na formação do eu e sua subordinação através da interpelação (Althusser, 1970) gerada na relação com o discurso.

Os sujeitos que tratamos nos consultórios foram um dia completamente dependentes do outro como cuidadores primários para sobreviverem. Essa dependência faz com que eles tenham uma ligação forte pelas figuras responsáveis pelo seu cuidado, e subordinação, afinal, todos partimos da completa vulnerabilidade como seres humanos.

se entendemos o poder também como algo que forma o sujeito, que determina a própria condição de sua existência e a trajetória de seu desejo, o poder não é apenas aquilo a que nos opomos, mas também, e de modo bem marcado, aquilo de que dependemos para existir e que abrigamos e preservamos nos seres que somos. O modelo habitual para entender esse processo é este: o poder se impõe sobre nós; enfraquecidos pela sua força, nós interiorizamos ou aceitamos seus termos. O que essa descrição não diz, no entanto, é que “nós” que aceitamos tais termos somos fundamentalmente dependentes deles para “nossa” existência. Não existem condições discursivas para a articulação de um “nós” qualquer? A sujeição consiste precisamente nessa dependência fundamental de um discurso que nunca escolhemos, mas que, paradoxalmente, inicia e sustenta nossa ação. “Sujeição” significa tanto o processo de se tornar subordinado pelo poder quanto o processo de se tornar um sujeito. Seja pela interpelação, no sentido de Althusser, seja pela produtividade discursiva, no sentido de Foucault, o sujeito é iniciado através de uma submissão primária ao poder. (Butler, 1997, p. 16)

Nessa perspectiva, o poder é indissociável do reconhecimento, o desejo de reconhecimento é também o desejo de sobreviver à dependência, mesmo que através da subordinação. O adulto cuidador irá negar e ativar a dependência no intuito de introduzir o pequeno ser humano na sociedade como um participante que comunga minimamente das regras

---

<sup>61</sup> “Subjection signifies the process of becoming subordinated by power as well as the process of becoming a subject” (Butler, 1997, p.2).

a serem seguidas. Retomando o argumento já apresentado no capítulo sobre Jéssica Benjamin (1986), o eu emerge na condição de negar a dependência absoluta do outro que um dia o protegeu do colapso completo, mas também o subjuga a um modo de ser transmitido pelo discurso (Foucault, 1988).

Portanto, o poder que subjuga pelos discursos perpassa o sujeito e seus cuidadores e precede-os se reatualizando nas suas atuações e repetições em duas modalidades, tanto constitutivo quanto vivido na cena social,

obrigado a procurar reconhecimento da sua própria existência em categorias, termos e normas que não foram feitos por ele mesmo, o sujeito procura o sinal da sua própria existência fora dele mesmo, em um discurso que é por sua vez dominante e indiferente. (Butler, 1997, p. 20).

Os cuidadores primários, nos quais geralmente o conceito de mãe está incluído, são responsáveis por essa primeira transmissão da posição que aquele sujeito está sendo designado diante dos discursos. Essa posição pode ser lida através do complexo de Édipo como entrada na cultura e nas relações de poder da sociedade, como já vimos. Nesse sentido poderíamos dizer que Butler (1997) retira a mãe desse lugar idealizado de ser responsável por promover todo o cuidado e frustração necessários para um desenvolvimento saudável. Pelo contrário, a mãe como uma representante da cultura, assim como o pai, estão tão assujeitados ao discurso dominante quanto a criança será, mas esse não é um processo apenas de subordinação, é também a possibilidade do desejo ser criado, através das mesmas engrenagens do amor e da socialização<sup>62</sup>. Ou seja, nesse cenário o cuidado da mãe e suas demandas para os filhos são peças primordiais no processo simultâneo de subjetivação e subjugação.

No seu livro de 2018, *“Mothers: an essay on love and cruelty”*, Jacqueline Rose critica o ideal do amor materno incondicional como um mito da sociedade ocidental branca

---

<sup>62</sup> A demanda de reconhecimento seria para Oliver (2015) um sintoma da patologia da opressão que perpetua a divisão hierarquizada entre sujeito-objeto e mesmo-outro, promovendo uma falsa oposição e hostilidade. “O reconhecimento é distribuído de acordo com um eixo de poder que é parte e parcela de sistemas de dominação e opressão” (Oliver, 2015, p. 474). Tanto o reconhecimento como a vulnerabilidade seriam distribuídos de acordo com o poder político e social. Para feministas contemporâneas, como Butler (2004; 2015), a noção Hegeliana de luta pelo reconhecimento mútuo na verdade poderia ser modificado pela mutua vulnerabilidade, que seria constitutiva tanto da humanidade quanto dos animais. E ainda retomando Butler (2004), em *Vidas Precárias*, a vulnerabilidade também seria arbitrariamente distribuída gerando alguns corpos m

contemporânea da mãe perfeita, responsável tanto pelo narcisismo materno que a culpa cruelmente todas as vezes que ela falha nessa tarefa perdida de início e é transmitido para os filhos que também acreditam que não podem falhar. Mas neste ponto existe um problema, pois

As mães sempre falham. Será central argumentar que tal fracasso não deve ser visto como catastrófico, mas normal, que o fracasso deve ser visto como parte da tarefa. Mas porque as mães são vistas como nosso ponto de entrada no mundo, não há nada mais fácil do que fazer a deterioração social parecer com algo que é um dever sagrado das mães prevenir — um tipo de versão atualizada socialmente da tendência de famílias modernas de culpar as mães por tudo. Isto torna mães culpadas, não somente pelas mazelas do mundo, mas também pela raiva que os inevitáveis desapontamentos da vida individual frequentemente não pode deixar de provocar.<sup>63</sup> (Rose, 2018, p. 27, tradução nossa).

Nesse sentido a tendência de culpar a mãe por tudo não é só dos filhos, ou das mães, ou ainda daqueles que conhecem as mães, ele é de toda a sociedade na qual todos estão inseridos, e produz efeitos em todo o desenvolvimento psíquico, tanto da mãe quanto da criança. Culpar a mãe é novamente individualizar a questão, transferindo uma responsabilidade que é social para uma única mulher. Que na nossa sociedade queremos acreditar que é a responsável pela subjetivação.

Jacqueline Rose (2018) descreve a pressão contemporânea pela amamentação (inclusive criando a livre demanda) e a responsividade total com o bebê como uma forma de colocar sobre os ombros da mulher o trabalho de cuidar e criar crianças. Assim como na amamentação a criança não pode evitar de receber o que a mãe lhe oferece, seja isso para se nutrir e crescer ou quando lhe faz mal. Assim também é a subjetivação, o leite que é passado pelo corpo da mãe pode funcionar como uma analogia ao poder de subjugação do cuidado e da formação da identidade. Entretanto, ao contrário do que socialmente pensamos, a mãe também não controla o que será produzido no seu peito como alimento para o seu filho. O líquido que sai da mãe

---

<sup>63</sup> Mothers always fail. It will be central to argument that such failure should not be viewed as catastrophic but normal, that failure should be seen as part of the task. But because mothers are seen as our point of entry into the world, there is nothing easier than to make social deterioration look like something that it is the sacred duty of mothers to prevent – a type of socially upgraded version of the tendency in modern families to blame mothers for everything. This neatly makes mothers guilty, not just for the ills of the world, but also for the rage that the unavoidable disappointments often individual life cannot help but provoke. (Rose, 2018, p.27)



depende do que lhe deram para comer, da sua jornada de trabalho, da sua rede de apoio e da sua cultura. Ou seja, ela é tão subjugada pelo social como será seu bebê, e o peso do cuidado com os novos seres humanos que nascem precisa ser compartilhado não só pela família como por toda a sociedade, pois ambos estão intimamente envolvidos no processo de identificação que irá marcar o desenvolvimento psíquico e social daquele sujeito.

Podemos entender as causas da perpetuação dessa relação de poder através da função econômica da exploração do trabalho doméstico. Silvia Federici (2017) demonstra em seu livro “Calibã e a bruxa: mulheres, corpo e acumulação primitiva” que a autonomia das mulheres foi reprimida na sociedade a medida que o sistema capitalista avança como sistema econômico na Europa. A justificativa usada é a perseguição aos hereges, grupo em que as mulheres tinham mais autonomia sobre sua seus corpos, sua sexualidade, a medicina alternativa, existiam opções de trabalho fora das casas, uma rede de apoio comunitária e é possível que tenha existido uma tentativa de controle medieval da natalidade (Cf. Federici, 2017, p.79). A partir de uma função política muito forte nessa época o clero se incumbiu da tentativa de controle da sexualidade feminina através da imposição de regras de conduta rígidas que prescreviam desde as roupas e “modos”, comportamentos públicos, até as práticas sexuais permitidas, as posições, a função e a frequência, além de perseguirem as que se atreviam a sair da norma. Com a proximidade entre clero e Estado rapidamente essas normas passam para os códigos e se tornam leis e a sexualidade feminina passa a ser completamente politizada na época feudal. Posteriormente, outras ações que ampliavam a hostilidade contra as mulheres foram incentivadas, como por exemplo, na França no século XV a discriminação do estupro de mulheres de classes baixas, a difusão do estupro coletivo de mulheres proletárias e sua posterior culpabilização, o aumento da prostituição como forma de sobrevivência e resistência ao ostracismo, a misoginia que chegou a todas as classes e preparou o terreno para a caça as bruxas.

Para Federici (2017), a exploração das mulheres preparou o sistema para o avanço do capitalismo, substituindo a relação explícita de servidão pela expropriação do trabalho proletário e do trabalho feminino, seja pela expropriação dos postos de trabalho, ou pela não remuneração do trabalho doméstico ou reprodutivo.

A importância econômica da reprodução da força de trabalho realizada no âmbito doméstico e sua função na acumulação do capital se tornaram invisíveis, sendo mistificadas

como uma vocação natural e designadas como “trabalho de mulheres”. Além disso, as mulheres foram excluídas de muitas ocupações assalariadas e, quando trabalhavam em troca de pagamento, ganhavam uma miséria em comparação com o salário masculino médio.

Essas mudanças históricas – que tiveram um auge no século XIX com a criação da figura da dona de casa em tempo integral – redefiniram a posição das mulheres na sociedade e com relação aos homens. A divisão sexual do trabalho que emergiu daí não apenas sujeitou as mulheres ao trabalho reprodutivo, mas também aumentou sua dependência, permitindo que o Estado e os empregadores usassem o salário masculino como instrumento para comandar o trabalho das mulheres. Dessa forma, a separação efetuada entre produção de mercadorias e a reprodução da força de trabalho também tornou possível o desenvolvimento de um uso especificamente capitalista do salário e dos mercados como meios para a acumulação de trabalho não remunerado” (Federici, 2017, p.145-146).

Um dos grandes motivos para a necessidade do controle do trabalho e da sexualidade feminina foi a necessidade do controle da reprodução por parte do Estado, segundo a autora, foi depois de uma crise populacional entre os séculos XVI e XVII<sup>64</sup> na Europa que o corpo passa a ser matéria de Estado, bem como o sexo, a natalidade e a medicina. Nessa época foi incentivada uma política reprodutiva capitalista, na qual a família ganha uma importância central para assegurar a transmissão da propriedade privada e com o objetivo de aumentar a força de trabalho. Esse processo gera uma “guerra contra as mulheres” para tomar o controle dos seus corpos e da reprodução, proibindo o aborto e o controle da natalidade, incentivando que as mulheres se dediquem exclusivamente ao cuidado dos filhos, e garantindo que elas não ocupem postos de trabalho fora de casa, sendo guardadas no âmbito doméstico para garantirem a legitimidade da paternidade para transmissão da propriedade privada. Nessa época começa a “criminalização do controle das mulheres sobre a procriação” através da intensificação das formas de vigilância das mulheres grávidas para que não interrompessem a gravidez, como a priorização da vida da criança à vida da mãe em casos de complicações no parto, a punição das mães que perdiam seus filhos (mesmo que não fossem intencionalmente) e as parteiras foram

---

<sup>64</sup> Silvia Federici (2017) questiona a teoria foucaultiana nesse ponto, que julgava que a fome na Europa no século XVIII que transformou a reprodução e o crescimento populacional em material a ser estudado e controlado pela ciência e pela política. (Cf. Federici, 2017, p.169)

retiradas das salas de parto e substituídas por um homem médico, com o objetivo de garantir o controle.

Federici (2017) chama esse processo de “escravização das mulheres à procriação”, e continua “o corpo feminino foi transformado em instrumento para a reprodução do trabalho e para a expansão da força de trabalho, tratado como uma máquina natural de criação, funcionando de acordo com ritmos que estavam fora do controle das mulheres” (p.178). É nesta mesma época que se intensifica a desvalorização do trabalho feminino, o trabalho em casa passa a não ter valor e a ser considerado “não trabalho”, mesmo quando voltado para o mercado, elas passam a receber valores muito mais baixos pelo mesmo serviço e o casamento passa a ser visto como uma carreira, visto que o sistema econômico as pressionava para a completa dependência (Cf. Federici, 2017, p. 183-184).

A “divisão sexual do trabalho” tem origem, portanto, não em uma separação por conveniência das mulheres que naturalmente são responsáveis pela maternidade, mas sim pelo sistema de poder que relega a elas o trabalho escravo de cuidado do lar e da reprodução. Segundo Carole Pateman ([1988], 1993) uma das origens dessa ideia da função da mulher vem da criação do que ela denominou como “contrato sexual”, “a gênese da família (patriarcal) é frequentemente entendida como sinônimo da origem da vida social propriamente dita, e tanto a origem do patriarcado quanto a da sociedade são tratadas como sendo o mesmo processo” (Pateman, [1988] 1993, p.43).

De acordo com a autora, esta confusão entre a origem das histórias hipotéticas do surgimento do patriarcado com as histórias de origem da sociedade humana ou civilização é compartilhada tanto por teóricos clássicos do contrato, quanto por psicanalistas como Freud. Não é difícil perceber a aproximação entre a afirmação de Pateman e a descrição da ligação entre Complexo de Édipo com a criação das leis sociais de interdição do incesto e parricídio. O patriarcado moderno e a dominação dos homens sobre as mulheres é estabelecido pelo contrato sexual, que foi sistematicamente recalcado no contrato político original (referência aqui é a Locke). A suposta liberdade individual seria, na verdade, uma ficção política da origem dos direitos que, no fim, garantem a perpetuação de relações de dominação e subordinação.

A dominação dos homens sobre as mulheres e o direito de acesso sexual regular a elas estão em questão na formulação do pacto original. O contrato social é uma história de liberdade, o contrato sexual é uma história de sujeição. O contrato original cria ambas, a liberdade e a dominação. A liberdade do homem e a sujeição da mulher derivam do contrato original e o sentido de liberdade civil não pode ser compreendido sem a metade perdida da história, que revela como o direito patriarcal dos homens sobre as mulheres é criado pelo contrato.” (Pateman, [1988] 1993, p. 16-17)

Mesmo não entrando no mérito de defender ou não o contratualismo, é interessante trazer Pateman (1988) para o debate pois a teoria freudiana sobre a origem da sociedade parece partir dos mesmos pressupostos do contrato originário, como veremos mais adiante. Para justificar o uso deste conceito criticado por muitos autores, Pateman afirma que ([1988] 1993) o "patriarcado refere-se a uma forma de poder político mas, apesar de os teóricos políticos terem gastado muito tempo discutindo a respeito da legitimidade e dos fundamentos de formas de poder político, o modelo patriarcal foi quase que totalmente ignorado no século XX" (Pateman, 1993, p.38).

A partir deste momento o modelo de mulher demoníaca e bruxa é substituído pela “mulher esposa ideal – passiva, obediente, parcimoniosa, casta, de poucas palavras e sempre ocupada com suas tarefas” (Federici, 2017, p.205). Imagem de mulheres “domesticadas”, em oposição as “insubordinadas”, de “língua afiada”, “resmungonas” (Cf Federici, 2017, p. 199-201) foram retratadas na arte moral da época como as que deveriam ser motivo de chacota e punidas. Assim se construiu e incentivou a ideologia da divisão sexual do trabalho, marcando a imagem das boas mulheres e boas mães, quais eram suas funções e ideais de conduta.

Todos esses novos dados são extremamente alarmantes, entretanto, a similaridade com os comportamentos que se reproduzem contemporaneamente<sup>65</sup>, especialmente com relação ao controle da sexualidade feminina, o mito do amor materno e a ideologia que sustenta a figura da “dona de casa” como àquela destinada à reprodução e ao cuidado doméstico não remunerado, entretanto não podemos evitar concordar com as teses de Federici (2017), quando não estamos totalmente imersos no sistema e continuamos acreditando em ideais de neutralidade, universalidade e amor romântico. Esse processo gera uma mudança de legislação que infantiliza

---

<sup>65</sup> Como exemplos podemos citar: a diferença entre salários por gênero para exercer as mesmas funções, o currículo de esposa e o dote que é oferecido aos homens na Índia pela família da noiva, a diferença de status do trabalho doméstico em relação às demais atividades e etc.



as mulheres, em alguns locais elas passam a serem excluídas dos negócios familiares, seus salários (quando ganham) precisam ser entregues aos maridos, o castigos somente para as mulheres na prostituição as torna vulneráveis à delação dos homens, as viúvas passam a necessitar de um tutor para gerenciar seus bens, foram proibidas de morarem com outras mulheres e desaconselhadas de se encontrarem com grupos de mulheres.

Todas essas iniciativas que contribuíram para a degradação das mulheres no âmbito social e econômico foram incentivadas e justificadas pela “caça as bruxas”, que “destruiu todo um universo de práticas femininas, de relações coletivas e de sistemas de conhecimento que haviam sido a base do poder das mulheres na Europa pré-capitalista” (Federici, 2017, p.205), além de produzir marcar irrevogáveis no seu senso de possibilidades e mecanismos psíquicos. Essa foi uma derrota histórica para as mulheres com consequências que ainda perduram até os dias de hoje na representação social da mulher e da mãe, além do seu papel na economia e no social. E o uso de justificativas para a degradação da imagem das mulheres que ousam não se deixarem “domar”/ “dominar, acusando-as de “putas”, “vagabundas”, “feiticeiras” ou “bruxas” ainda acontece, tanto nos meios acadêmicos e empresariais, com as velhas acusações do uso do erótico para conseguir favores, quanto nos meios religiosos, através das inacreditáveis acusações de uso de feitiços para obrigarem homens a saírem dos seus caminhos. Além da constante pressão sobre as mulheres para que se casem e se tornem boas mães, perpetuando a tradicional função reprodutiva e do trabalho doméstico não pago mas extremamente necessário para o sistema e que se esconde atrás e se perpetua pelo mito do amor materno incondicional.

A partir dessa crítica mais ampla realizada por autoras como Jacqueline Rose (2018), Silvia Federici (2017) e Carole Pateman ([1988], 1997) é possível compreender a relação de poder motivada pela economia e política que está relacionada à maternidade, e o abismo de deslocamento que existe entre o ideal de mãe e o que as mulheres sentem, vivem, foram e são submetidas nessa função social histórica da reprodução. Essa complexa e antiga relação de poder não só é transmitida para os filhos na forma de expectativas ideais narcísicas, como nos adverte Jacqueline Rose (2018), mas também, o lugar da mulher como aquele a quem não é permitido desejar faz marca na constituição psíquica da criança através do processo de reconhecimento, com diferentes consequências para meninos e meninas, como nos advertiu Benjamin (1986). Para além desse momento, podemos dizer que esse processo é reforçado e reeditado ao longo do crescimento dessas crianças, que se tornaram adolescentes e adultos,

vivendo dia após dia as consequências das pressões sociais para se encaixarem em padrões e se submeterem ao que o sistema espera delas como boas mulheres, bons homens, bons trabalhadores e, se não estivermos bem advertidos das relações de poder que influenciam a construção de tudo, inclusive das nossas teorias, bons analisandos. No subcapítulo a seguir, retomaremos como a autora irá explorar mais detidamente a o papel da destrutividade na objetificação da mãe e suas consequências para o amor e para a diferença sexual.

### 3.2. O papel da destrutividade para a separação e o reconhecimento mútuo

O nome *Like Subjects, Love Objects*, (Goste de Sujeitos, Ame Objetos) traz à tona a mesma relação entre intersubjetividade e intrapsíquico que foi invocada quando a autora descreve a tensão entre semelhança e diferença nas relações de gênero no livro anterior. O termo *Like Subjects* oferece, assim, uma enunciação em dupla face: a versão imperativa do verbo se apresenta, simultaneamente, carregada de uma função comparativa, “como sujeitos”, invocando, assim, através deste jogo com a linguagem, uma possibilidade tanto para o reconhecimento quanto para a identificação. Para Benjamin (1995), o outro é reconhecido “*like subject*” quando o reconhecemos como uma subjetividade externa, separada e equivalente, ou quando nos identificamos com o outro como ideal, uma representação interna.

Essa concepção está intimamente relacionada à tese benjaminiana de que quando nos identificamos estamos realmente vendo o outro como sujeito. Esta tese pode ser questionada facilmente, visto que a identificação pode estar mais relacionada com o próprio sujeito que se identifica do que com o sujeito exterior que representa a alteridade. Esse questionamento é admitido pela própria autora, que passa a reconhecer a identificação como contribuição a empatia e ligação com o diferente. Então,

o eu envolvido na identificação toma o outro como um objeto de fantasia, não como um centro equivalente de ser. Nesse sentido, reconhecer o outro como sujeito constitui o oposto da identificação, que incorpora ou assimila o que é outro para si. Por essa lógica, ao amar o outro como um "objeto de amor" ideal, o eu pode assumir uma posição bastante hostil ao reconhecimento intersubjetivo. Atribuir a diferença ao outro

como objeto sexual, e até adorar idealizar essa diferença, não é de forma alguma o mesmo que respeitar o outro sujeito como igual.<sup>66</sup> (Benjamin, 1995, p. 8, tradução nossa).

Como continuação dessa lógica, a autora defende que em nível social e político, a falha de reconhecimento geraria dominação e violência. Dialogando com a teoria crítica de Honneth e Habermans, Benjamin defende o mútuo reconhecimento como autonomia, ou a preservaria como polo de tensão de independência/ dependência entre sujeitos, a diferenciação. Honneth e Habermans serão justamente os autores que Amy Allen (2015) irá criticar por serem normativos e postularem a ideia de progresso com base em um ideal Eurocentrico, Ocidental e masculino. Crítica que pode ser ampliada para Benjamin, por mais que a autora se defenda a ideia de um reconhecimento mútuo é dificilmente dissociada de um ideal normativo de como o reconhecimento deveria ser.

O conceito de reconhecimento precisaria incluir o colapso, como falha de sustentar a tensão, assim como a possibilidade de reparação depois da falha. A relação mãe-bebê não é confundida com o ideal de mutualidade, como somos induzidos a pensar, nem é uma sintonia equivalente de completo reconhecimento com o outro constante, ela é considerada apenas como a forma de conhecer o outro encontrada mais cedo no desenvolvimento humano. Como psicanalistas, é necessário admitir que desconstruir ou falhar em reconhecer o outro ocorre nos consultórios, e muitas vezes é na falha que podemos ter por alguns instantes esse reconhecimento do lado do outro, e mesmo que a tarefa seja impossível Benjamin (1995) defende que é preciso continuar tentando.

Na metapsicologia Freudiana a mãe é vista como um segundo plano do efeito da relação entre ego e realidade externa. Nesse sentido é o primeiro outro de quem a criança precisa se separar. Feministas (Benjamin, 2017; Michell, 1974) criticaram a psicanálise justamente por este ponto, por entenderem a mãe como primeiro outro a coloca como objeto, como foi explicado no primeiro capítulo, criando uma forma deturpada de reconhecer a mãe em sua

---

<sup>66</sup> the self engaged in identification takes the other as a fantasy object, not as an equivalent center of being. In this sense, recognizing the other as like subject constitutes the opposite of identification, which incorporates or assimilates what is other to self. By this logic, in loving the other as an ideal “love object” the self may take a position quite inimical to inter subjective recognition. To attribute difference to the other as sexual object, even to adore to idealize that difference, it is not at all the same as to respect the other subject as an equal (Benjamin, 1995, p. 8)

relação de poder com o outro e com o mundo. A antítese cultural entre homem como sujeito e mulher como objeto é tomada pela psicanálise como natural. A falha em reconhecer a subjetividade do outro, segundo Benjamin (1995), gera a negação do reconhecimento da subjetividade da mãe, como vimos anteriormente, e conseqüentemente a impossibilidade de ver o mundo como um lugar habitado por sujeitos iguais. Nessa perspectiva ego-objeto a criança é vista como um indivíduo se movendo progressivamente rumo a autonomia a separação, e o objetivo último seria a criação da estrutura psíquica através da internalização dos objetos servindo a independência<sup>67</sup>.

O colapso e a recriação da tensão entre aceitar sua própria realidade e aceitar que a realidade do outro é diferente é um importante aspecto da crise que gera separação (Winnicott, 2007). O psicanalista britânico entende que atacar o objeto e tentar destruí-lo faz parte do processo de separação, pois implica em verificar que o objeto existe fora do eu. "A destruição torna possível a transição do relacionamento (intrap síquico) para o uso do objeto, para manter um relacionamento com um outro que [é] objetivamente percebido como existindo fora do eu, uma entidade em si mesma."<sup>68</sup> (Benjamin, 1995, p. 39, tradução nossa). Nesse sentido, para que a criança possa realmente descobrir o outro, ela teria que passar pelo processo de agressão e reparação, o que apesar de parecer contraditório é um processo de amor, que a propósito é descrito por Freud como um processo sempre ambivalente.

A criança de dois anos passa por uma série de etapas de desenvolvimento segundo Benjamin (1995), começando pela imitação do outro, seguindo pela identificação com as experiências e realizações da mãe, para chegar ao reconhecimento de que são duas vidas

---

<sup>67</sup> Essa parte me pareceu repetida. "Na perspectiva de Benjamin (1995), o reconhecimento se dá através da confirmação do outro, mas também pode ser um fim em si mesmo, quando reconhecemos o outro de volta, gerando um processo mútuo. O exemplo que a autora oferece é novamente o processo da mãe reconhecer o bebê, criando a sensação de agência da criança, mas igualmente importante seria o reconhecimento que o bebê oferece a mãe. A autora demonstra esse processo retomando os primeiros anos de vida de um bebê. Aos dois anos seria possível notar uma tensão sendo desenvolvida entre a afirmação do eu e o reconhecimento do outro, que depois de uma crise apareceria como um conflito entre o eu e o outro. Essa disputa é compreendida pela autora através da dialética hegeliana entre independência e dependência da consciência, para se tornar independente o eu precisa reconhecer o outro como um sujeito como ele mesmo, para ser reconhecido pelo outro. Então o sujeito quer ser reconhecido e manter sua identidade ao mesmo tempo, ou seja, não ser dominado. No momento que a criança começa a entender que mentes separadas podem compartilhar sentimentos similares, começa a ser possível também que as mentes discordem. Apesar de eu particularmente não enxergar suporte suficiente para a tese de que a criança de dois anos buscaria esse reconhecimento mútuo para a sua formação".

<sup>68</sup> "Destruction makes possible the transition from relating (intrap sychic) to using the object, to carry on a relationship with an other who objectively perceived as existing outside the self, an entity in her own right" (Benjamin, 1995, p. 39)



separadas. Esse processo pode gerar relações de complementariedade, como doadores e receptores, quem faz e quem sofre a ação, quem tem o poder e quem não tem. Essa estrutura relacional, na qual um é o sujeito e o outro o objeto ocorre quando uma pessoa é reconhecida e o outro é negado. Para quebrar essa estrutura de poder complementar, a autora indica a mutualidade como forma de questionamento da onipotência imaginária infantil. “o poder é dissolvido, e não transferido, entre a criança e a mãe em um ciclo sem fim”<sup>69</sup> (Benjamin, 1995, p. 43, tradução nossa). Para a autora, quando o processo não é mútuo ou está desbalanceado a relação se torna luta por poder. O que discordo veementemente, pois não acredito que existam relações onde a luta por poder não está posta e em constante reatualização. O que não seria problemático, caso uma das partes não assumisse uma posição fixa deixando a outra dominada. Talvez com Amy Allen (2016) em sua crítica ao progresso, que retomaremos posteriormente, seja possível pensar no tempo continuado do conflito constante, que não necessariamente terá um fim, e isso é desejável.

Depois deste percurso a autora propõe a tese de que teríamos um equilíbrio entre destruição e reconhecimento, no qual a fantasia interna nega a realidade externa, o amado estaria sempre sofrendo destruição, mas sua sobrevivência significa que ele faz parte da realidade externa. Da perspectiva da intersubjetividade, toda fantasia é uma negação do outro real, o que geraria uma dialética entre fantasia e realidade externa constante. Essa relação pode ser extrapolada para a relação entre estruturas intrapsíquicas e intersubjetivas, sem que uma se resuma a outra. O movimento de negar a realidade criando uma fantasia deveria ser contrabalanceado, na perspectiva de Benjamin, com um momento de reconhecer o exterior.

A restauração do equilíbrio entre o intrapsíquico e o intersubjetivo no processo psicanalítico não deve ser construída como uma adaptação que reduz a fantasia à realidade; é, antes, a prática de sustentar a contradição. Quando a tensão de sustentar a contradição se desfaz, como frequentemente acontece, as estruturas intersubjetivas — mutualidade, simultaneidade e paradoxo — são subordinadas a estruturas

---

<sup>69</sup> “power is dissolved rather than transferred back and forth between child and mother in an endless cycle” (Benjamin, 1995, p.43)

complementares. <sup>70</sup> (Benjamin, 1995, p. 47, tradução nossa).

No capítulo “Sameness and difference: toward an ‘over-inclusive’ theory of gender development” (1995) [Semelhança e diferença: em direção a uma teoria super-inclusiva do desenvolvimento do gênero], a autora discorre sobre a ligação entre o reconhecimento e a identificação, demonstrando como as relações de poder e dominação estão presentes na teoria psicanalítica da diferença sexual. Ela aponta para a necessidade de conceber o reconhecimento como incorporação da outra consciência como “diferença e como mesma” ao mesmo tempo.

Essa forma [diferença de gênero nos pensamentos de Freud] consiste em uma tendência de ver a realização da diferença como se fosse mais significativa do que ou distanciada da realização da semelhança. A suposição implícita na teoria da diferenciação é que reconhecer a diferença tem um valor mais alto, é uma conquista posterior, é mais difícil do que reconhecer a semelhança; isto é, abrangendo o espaço entre os opostos. É fácil desistir de um lado da polaridade para oscilar em direção ao outro lado. O que é difícil é alcançar uma diferença de noção, sendo diferente, sem abrir mão de um senso de semelhança, de ser um ser humano ‘semelhante’. <sup>71</sup> (Benjamin, 1995, p.106, tradução nossa).

Tendo como ponto de partida a materialidade do corpo do outro como exterior pode-se dizer que, apensar de termos pontos de similaridade e conexão, o outro é inevitavelmente diferente. Se colocarmos essa similaridade em termos de aposta ética de que estamos todos em um mesmo conjunto, humanos, então é possível nos apoiarmos nessa proximidade. Esta é mais uma concepção ética do outro do que uma descrição da realidade, entretanto, essa aposta teria consequências políticas mais interessantes do que conceber o outro sempre como distinto.

---

<sup>70</sup> The restoration of balance between the intrapsychic and the intersubjective in the psychoanalytic process should not be constructed as an adaptation that reduces fantasy to reality; rather, it is practice in the sustaining of contradiction. When the tension of sustaining contradiction breaks down, as it frequently does, the intersubjective structures – mutuality, simultaneity, and paradox – are subordinated to complementary structures (Benjamin, 1995, p.47)

<sup>71</sup> This form [gender difference in Freud’s thoughts] consists of a tendency to view the realization of difference as if it were more significant than, or detached from, the realization of likeness. The implicit assumption in differentiation theory is that acknowledge difference has a higher value, is a later achievement, is more difficulty than recognize likeness; that is, in straddling the space between the opposites. It is easy enough to give up one side of a polarity on order to oscillate towards the other side. What is difficult is to attain a notion difference, being unlike, without giving up a sense of commonality, of being a ‘like’ human being (Benjamin, 1995, p.106)

Portanto, Benjamin (1995) defende que o pensamento binário, que advoga em favor da exclusividade, deve ser combatido defende que mais de um podem viver. A autora rejeita a polaridade entre reconhecimento da semelhança ou da diferença, apontando que o reconhecimento seria de ambos os pais<sup>72</sup>, e que o amor objetal à mãe e o amor identificatório ao pai constituiriam um paradoxo no qual a tensão deveria ser mantida. Desta forma ela aponta para a relação amorosa que se inicia na vida familiar. O conflito apontaria para a posição ética de não pender para nenhum dos dois lados, mantendo o conflito e o paradoxo.

### 3.3. Sobre identidades quebradas

No processo de reconhecimento emocional e jurídico descritos por Axel Honneth (2003), a identificação resta como produto do processo social e psíquico que será usado para promover as lutas políticas a nível social e político. A identificação<sup>73</sup> é também a mais remota expressão de um laço emocional com outra pessoa no complexo de Édipo, o que geralmente ocorre em um momento pré-edípico no qual a criança irá se constituir a partir da demanda da mãe<sup>74</sup>. A questão principal que nos interessa aqui é que essa demanda materna está relacionada simultaneamente com a singularidade dessa mãe e com as demandas sociais e relações de poder expressas através dela, as quais demonstramos extensamente no subcapítulo anterior. Assim, com o objetivo de evidenciar as consequências desses ideais sociais, sejam eles da mulher, da mãe, do negro ou da mulher negra para o reconhecimento passaremos pelos conceitos de identificação em Freud (1921), pensando-o inserido na psicologia das massas e na perspectiva

---

<sup>72</sup> No filme “Call me by your name” é possível perceber essa dinâmica.

<sup>73</sup> O conceito identidade é usado para se referir ao campo das ciências sociais enquanto o termo identificação é usado na psicanálise, entretanto esses termos estão relação quando trabalhamos esses dois campos juntos. Para Octavio Souza (1994) o termo identidade dentro do coletivo é mais do que uma ilusão egóica, ele passa a significar o traço identificatório constitutivo e presente de um ideal de ego coletivo. Existe portanto um fator de socialização e de coletivização do ideal do ego. As identificações estão relacionadas ao traço unário podem vir a funcionar como fatores de coletivização. Mas a pura introjeção do traço unário não comporta falar da união dos ideais de ego. Esta união só pode ser vista através do movimento em que um mesmo objeto é colocado no lugar dos ideais do ego. Esta é um dos tipos de identificação descritas por Freud<sup>19</sup>, em Psicologia das Massas, quando trabalha a formação da massa, de grupos, do enamoramento e da hipnose. Entre os vários tipos de identificação, pode-se pensar em um que possa coletivizar os sujeitos sem uniformizar seus ideais do ego particulares.

<sup>74</sup> É importante dizer que a perspectiva Lacaniana da constituição psíquica que se evidencia nessa parte do texto difere da tese da Jéssica Benjamin apresentada no capítulo 2.

de Edward W. Said (2004) e Jacqueline Rose (2004) a partir da sua leitura de Moisés e o Monoteísmo ([1939] 2018).

O conhecido capítulo de Freud “A Identificação” ([1921] 2011) está inserido como sétimo ensaio do texto “Psicologia das massas e análise do Eu” ([1921] 2011), demonstrando justamente a indissociabilidade entre constituição psíquica e o laço social. A identificação é compreendida por Freud (1921) como uma primeira incorporação do objeto em conformidade com a fase oral.

Primeiro, a identificação é a mais primordial forma de ligação afetiva a um objeto; segundo, por via regressiva ela se torna o substituto para uma ligação objetal libidinosa, como que através da introjeção do objeto no Eu; terceiro, ela pode surgir a qualquer a qualquer nova percepção de algo em comum com uma pessoa que não é objeto dos instintos sexuais”(Freud, [1921], 2011, p. 65).

Em uma leitura lacaniana desse processo podemos diferenciar uma etapa inicial de formação do *eu ideal*, seguida pelo *ideal de eu* e superego. Primeiramente pode-se dizer que o bebê não possui uma ideia de eu estabelecida, pensa que a mãe (e o ambiente externo) são continuações do seu próprio corpo que estão ali para servi-lo, este é o momento em que o bebê se considera como o tudo para a mãe, a “majestade o bebê” onipotente cujas necessidades e desejos são antecipados e atendidos. Nesse momento é formado o primeiro protótipo de como o bebê imagina que deva agir atendendo as demandas que lhe são dirigidas. Tudo funciona em função do desejo e do prazer do bebê. À medida em que ele se frustra o eu vai sendo construído, quando a criança percebe que existe uma realidade que é maior que ele. Nesse momento o bebe pensa que ele não tem falhas e tem controle sobre as coisas que acontecem no mundo. Não há uma diferenciação entre ele e o mundo, quando o bebe tem fome ele chora e consegue comida, quando ele tem frio chora e é aquecido, assim, o bebe pensa que ele é quem satisfaz suas necessidades.

Na época em que o bebê se sente como a “Majestade o bebê”, devido ao seu ideal de onipotência e quando todas as atenções são dirigidas a ele é formado o eu ideal. Uma imagem do que o eu gostaria de ser a todo o momento. O narcisismo do indivíduo surge deslocado em direção a esse novo ego ideal, o qual como ego infantil, se acha possuído de toda perfeição de



valor. Como o que acontece sempre que a libido está envolvida, mais uma vez aqui o homem se mostra incapaz de abrir mão de uma satisfação que outrora desfrutou. Os filhos são um prolongamento do eu ideal dos pais, por isso os pais tendem a querer e depositar expectativas sobre os filhos. Tanto os pais quanto os adultos em geral não estão dispostos a renunciar à perfeição narcisista de sua infância; e quando, ao crescer, se vê perturbado pelas admoestações de terceiros e pelo despertar de seu próprio julgamento crítico, de modo a não mais poder reter aquela perfeição, procura recupera-la sobre a forma de uma nova forma de ego ideal.

Em um segundo momento a criança recupera o ideal de como ele era quando todas as suas vontades eram atendidas, mas agora precisa lidar também com a lei, com as demandas sociais e com a consciência moral para criar uma nova imagem de si perpassada pelo laço social, conhecida como *ideal de eu*, “a formação do ideal eleva o nível de exigências do eu e é o mais forte favorecedor do recalque” (Freud, 1921, p.113). Freud diz nesse texto, prevendo a criação da instância do superego, que a partir desse ideal a satisfação narcísica irá garantir que o sujeito olhe para si mesmo através da fantasia de que ele deveria ser esse ideal de eu respondendo à demanda que lhe foi feita ao nascer, criando o “delírio de ser notado”, ou ser reconhecido. Quando eu me recrimino estou recriminando esse ideal que me abandonou.

A instauração da consciência moral nada mais foi, em essência, do que a incorporação, primeiro, da crítica parental e, depois, da crítica da sociedade. Trata-se, portanto, de um processo análogo ao que ocorre quando do surgimento da tendência ao recalque, que também parte de uma proibição ou obstáculo inicialmente externo. Essas vozes, assim como uma multidão de pessoas cuja identidade permanece indefinida, são agora trazidas a luz pela enfermidade e reproduzem regressivamente a história da evolução da consciência moral (Cf. Freud, 1921, p. 114).

Se analisarmos esse processo através dos tempos fundamentais do Édipo em Lacan (1957), podemos dizer que primeiramente o bebê tem a experiência relação de alienação com o Outro que exerce a função de cuidado primário, ou função materna. O bebê se coloca como, objeto de desejo do Outro, como sua suposta falta, na medida em que a mãe é aquele cuidador primário que demanda.

Todavia, a mãe não se mantém desejando apenas o bebê por muito tempo, o olhar dela é desviado e sua ausência precipita a criança quanto a dúvida do seu lugar no desejo do Outro.

Nesse momento a criança é introduzida na castração, no segundo tempo do Édipo quando a mãe já é capaz de se diferenciar o suficiente do seu bebê para frustrá-lo ao olhar e desejar outros objetos que não só o bebê. Para Lacan (1958[1957]) essa é a função do terceiro, função paterna que tem como objetivo se interpor na relação de dependência entre mãe e bebê. A figura paterna assume, para a criança, o lugar de rival, odiado e temido. Nesse momento a criança confronta-se com a lei simbólica do pai conhecida como Nome-do-pai.

O terceiro tempo do Édipo é marcado pela dissolução do complexo, no qual o pai se revela como aquele que tem e que “pode dar à mãe o que ela deseja, e pode dar porque o possui. [...] É por intervir como aquele que tem o falo, que o pai é internalizado no sujeito como Ideal do eu” (Lacan, (1958[1957], p. 200 e 201). Nessa identificação, o sujeito captura “um traço” introjetando o objeto no Eu de forma regressiva, o que marca um investimento libidinal anterior.

Mais tarde, num quarto momento o sujeito é convocado a eleger um novo objeto de amor, libertando-se da autoridade parental na fase conhecida como adolescência. Segundo Freud (1905), esse é um processo obrigatório para todos os indivíduos, entretanto, ele adverte:

um certo número deles fica retido, de modo que há pessoas que nunca superam a autoridade dos pais e não retiram deles sua ternura, ou só o fazem de maneira muito incompleta [...]. A psicanálise mostra a essas pessoas, sem esforço, que elas estão enamoradas [...] desses seus parentes consanguíneos (Freud, 1905, p. 214).

O processo adolescente de passagem do Outro familiar para o Outro social na adolescência estará relacionado com a possibilidade de ultrapassagem do “complexo de Édipo”. Seria a passagem de prescindir do Nome-do-Pai a condição de servir-se dele, uma apropriação dos significantes que o discurso lhe oferece sem precisar pagar o preço da alienação fantasmática ao gozo do Outro. Portanto, a adolescência como sintoma é justamente a possibilidade de fazer algo com o pai dado, ou seja, ultrapassar o pai pela *père-version*, dar uma nova versão desse pai e servir-se dele como sinthome, o que irá orientar o sujeito adulto (Poli, 2005).

O processo de criação de um eu, uma identidade, faz parte do reconhecimento pois responde diretamente a como nos vemos e como desejamos ser vistos pelo outro, o

reconhecimento é um processo elíptico nesse sentido, pois o desejo de reconhecimento estaria assim relacionado com a agressividade do olhar do outro sobre sujeito, que usa o amor para modificar, civilizar e disciplinar os corpos.

Edward W. Said (2004), palestino e professor nos Estados Unidos faz uma palestra sobre identidade em Moisés e o Monoteísmo (1939)<sup>75</sup> chamada “Freud e os não Europeus”. Nesta apresentação o autor demonstra que a identidade do eu é construída a partir do não eu, do outro que representa a diferença radical. Nesse sentido Freud usa sua própria experiência como judeu, e nesse sentido não europeu, para pensar que existiria uma exterioridade constitutiva no mais íntimo da operação identitária, “a identidade não pode ser pensada nem trabalhada em si mesma; ela não pode se constituir nem sequer se imaginar sem aquela quebra ou falha original radical que não será reprimida” (Said, 2004, p.82).

O mais interessante desta apresentação, na minha opinião, foi seu caráter performático, pois quem foi chamada para comentar o texto do professor palestino foi a feminista inglesa judia Jackeline Rose (2004). Tendo como ponto de partida a materialidade do corpo do outro como exterior pode-se dizer que, apesar de termos pontos de similaridade e conexão, o outro é inevitavelmente o diferente, “onde” estamos tentando chegar. Mas essa diferença é ao mesmo tempo o que nos constitui no mais íntimo, pois é a partir da diferença absoluta que a identidade se constitui, mais do que apenas o Outro da cultura, é o egípcio para o judeu nas palavras de Jacqueline Rose (2004), o significado do absoluto não-eu, o estranho, o imigrante.

Assim, temos novamente esse mais externo que retorna de dentro, e mais interno que vem de fora. A política e a psicanálise se entrelaçam paradoxalmente nestas análises, nas quais não se pode dizer qual veio de fora e qual veio de dentro. Portanto, quando escutamos um paciente, estamos escutando não apenas a sua história pessoal, mas também a história do seu grupo ao qual pertence e o grupo outro, de quem se diferencia, sua raça, do seu gênero, nacionalidade e da sua classe. É claro que cada um irá viver estas relações de uma forma, mas não é possível pensar que ouvimos o mesmo sujeito independente da materialidade do seu corpo, sua identidade depende da posição social na qual está inserido, pois estes pontos irão determinar o discurso por trás da fala deste sujeito.

---

<sup>75</sup> Para se aprofundar ler Moisés e o monoteísmo de Freud.

Portanto, a identificação é aquilo que acontece no sujeito quando ele assume uma imagem, quando ele se reconhece mas não sabe exatamente dentro do quê está reconhecido, e por isso não se encaixa muito bem. Assume a imagem e estabiliza o narcisismo, é um remédio para a o vazio, mas não há cura.

### 3.4. *White male Mirror*: o espelho da formação do eu alienado

A grande maioria dos pesquisadores citados partem da teoria desenvolvida pelo filósofo do idealismo alemão, Hegel, como primeira referência nos estudos sobre o processo de reconhecimento. Sua teoria expõe a necessidade de examinar as etapas da formação da consciência tanto no sujeito, pela subjetividade, quanto na história, pela cultura. Este estudo é bastante desenvolvido na conferência sobre a Dialética do Senhor e do Escravo, na qual Hegel explica o processo de constituição da consciência em interação com outra consciência, como já discutimos no capítulo 1 a propósito da apropriação de Axel Honneth (2003) dessa teoria

A consciência-de-si é em si e para si quando e porque é em si e para si para uma Outra; quer dizer, só é como algo reconhecido. [...] O duplo sentido do diferente reside na [própria] essência da consciência-de-si: [pois tem a essência] de ser infinita, ou de ser imediatamente o contrário da determinidade na qual foi posta. O desdobramento do conceito dessa unidade espiritual, em sua duplicação, nos apresenta o movimento do reconhecimento. (Hegel, 1992, p.126)

Para ilustrar essa dinâmica da relação entre duas subjetividades Hegel utiliza a imagem da relação entre o Senhor e do Escravo, o senhor arrisca a vida para se fazer reconhecer como senhor por outro homem, e o escravo trabalha para o senhor cedendo uma parte da sua produção. O senhor domina o escravo e este último domina a natureza através do trabalho e do saber. O senhor só é senhor se o escravo o reconhecer como tal, e o escravo sempre precisa estar submetido a um senhor para ser escravo. Embora o senhor se considere superior, para que ele o seja, necessita ser reconhecido pelo escravo, seu inferior, seu reconhecimento de si próprio depende de como o outro o vê. Já o escravo, é reconhecido pelo seu trabalho, o que lhe confere autonomia e identidade (Dunker, 2001). Ou seja, o sujeito na relação com o outro, sempre o



trata como objeto, pois a consciência subjetiva procura submeter a outra consciência, tratando-a como a um objeto (Japiassú & Marcondes, 2001).

O processo de reconhecimento, portanto, depende de como imaginamos que o outro nos vê. Essa imagem faz parte do processo de desenvolvimento humano e terá grande influência tanto na relação que estabelecemos com o outro como na nossa própria concepção de nós mesmos. Jacques Lacan, psicanalista francês estudioso das obras de Sigmund Freud a luz da filosofia, antropologia, da arte e matemática, também irá desenvolver sua teoria levando em consideração o processo de reconhecimento a partir da Dialética do Senhor e do Escravo, principalmente entre os anos 1949 e 1963. Para Lacan (1949), o processo de reconhecimento faz parte do desenvolvimento psíquico infantil, a criança constrói a sua imagem a partir da identificação da imagem que o outro faz dela, ou pelo menos o que a criança pensa que é essa imagem.

A criança recebe do outro (geralmente a mãe como Outro) o assentimento de que a imagem que percebe é realmente sua. Nesse processo é criado o Eu (*Moi*) como construção imaginária submetida à dimensão do outro, inaugurando assim uma relação alienante do sujeito no Eu (*Moi*), como consequência do acesso à linguagem. Como a criança conquista sua identidade a partir da imagem do outro, é sob a forma do outro especular que o sujeito também perceberá seu semelhante.

Essa relação é demonstrada por Lacan no que chamou de Estádio do Espelho (1949), o momento, por volta dos seis anos, em que a criança se reconhece no espelho como um corpo único, e não mais como partes despedaçadas,

basta compreender o estágio do espelho como uma identificação, no sentido pleno que a análise atribui a esse termo, ou seja, a transformação produzida no sujeito quando ele assume uma imagem. (...) A matriz simbólica em que o eu se precipita numa forma primordial, antes de se objetivar na dialética da identificação com o outro e antes que a linguagem lhe restitua, no universal, sua função de sujeito. Essa forma, aliás, mais deveria ser designada por [eu] — ideal (Lacan, 1949, p. 97)

Assim, o Estádio do espelho é o momento no qual o Infans se constitui enquanto imagem especular. Trata-se de um momento extremamente alienante de constituição dialética e criação do eu ideal imaginário no lugar do corpo despedaçado. A identificação com o semelhante é o

momento final do estágio do espelho, no qual o sujeito é invadido pelo Desejo do outro, “esse momento que decisivamente faz todo o saber humano bascular para a mediatização pelo desejo do outro” (Lacan, 1949, p. 101).

Com a pretensão de ilustrar fenômenos reais Lacan (1953) escolhe o esquema óptico “O experimento do buque invertido” para demonstrar a relação entre reconhecimento e identidade, mesmo que o fenômeno psíquico e o experimento representem realidades muito diferentes. Lacan atribui ao Estádio do Espelho o momento da constituição imaginária do eu, ou seja, da constituição imaginária do corpo. Neste estágio, Lacan coloca que a constituição do eu se dá pela via especular, ou seja, do reconhecimento que o sujeito faz da imagem do corpo vista no espelho enquanto Eu. Este estágio marca a passagem de um estado do corpo fragmentado para um estado do corpo enquanto uma unidade. Essa visão do corpo no espelho insere a criança em um estado de júbilo, e deve ser reconhecida pelo Outro como sendo a própria criança. Contudo, essa apreensão do corpo enquanto Eu diz de uma apreensão imaginária, uma vez que produz a ilusão de totalidade concernente ao Eu.

Para explicar as relações que o Eu Ideal e o Ideal do Eu na formação do Eu, Lacan então irá tomar o esquema óptico de Bouasse, no qual, pelo reflexo do objeto em um espelho esférico, este produz uma imagem real, e irá modificar o mesmo, introduzindo um espelho plano e mudando a situação do sujeito em relação ao campo de visão. No esquema óptico de Bouasse, faz-se uso de um vaso e das flores colocadas no sentido inverso e abaixo deste vaso, em que, pelo reflexo das flores em um espelho côncavo, produz-se a ilusão das flores estarem dentro do vaso. Lacan, apoderando-se deste modelo, irá introduzir um espelho plano dentro do esquema e modificar a posição do sujeito observador, em que, do esquema de Bouasse, vê a imagem produzida pelo espelho côncavo, ou seja, tem acesso a imagem real, enquanto do esquema óptico de Lacan, o sujeito observador tem acesso a imagem produzida pelo espelho plano, ou seja, tem acesso apenas a imagem virtual<sup>76</sup>.

---

<sup>76</sup> Esquema óptico de Lacan(1961) apresentado no texto “Observação sobre o relatório de Daniel Lagache”. O sujeito é representado enquanto \$; O espelho plano designado com a letra A, refere-se ao Outro; O vaso tem a letra C, por ela ser a primeira letra de “corpo”, e se encontra escondido dentro da caixa porque é inacessível ao sujeito, representando o corpo como organismo biológico, perdido para o sujeito para sempre; As flores se designam como a, e representam os objetos que vão ser contidos pelo vaso, que representa o corpo com seus orifícios; A imagem virtual é designada como i'(a), e o que se lê como “eu ideal” i(a), a imagem real com a qual o Eu se identifica, não está no esquema; O Outro é o meio pelo qual o sujeito encontra sua própria imagem, mas

Neste sentido, o sujeito, por sua inserção da linguagem, não terá outra apreensão do corpo que não imaginária, ou seja, especular. Pois, o corpo real torna-se agora inacessível, podendo ser apreendido apenas através do reflexo do Outro, espelho plano, que reflete apenas uma imagem virtual. Reiterando a função do desejo enquanto elemento "que regular a repetição significante do neurótico e sua metonímia", de forma muito mais autêntica do que a busca de ideal (Eu Ideal), Lacan assume a falha que tal esquema aponta por não distinguir, de maneira clara, a posição do objeto *a*. Lacan coloca que o objeto *a* é o objeto do desejo, e que enquanto objeto parcial, não é apenas parte do dispositivo que imagina o corpo, mas elemento que estrutura, que dá origem a esta dimensão imagética, ou seja, o objeto *a* é o ponto de onde se constitui o sujeito. No esquema óptico, o objeto *a* não representa apenas o ponto que, refletido no espelho, representa-se enquanto *a'*, ou seja, representante do desejo do outro enquanto semelhante, o Ideal do Eu. Mas diz também do desejo do Outro, ponto de onde o sujeito irá poder resgatar seu próprio desejo, uma vez que o desejo do Outro é o ponto em que se insere a castração, questão que marca o final da análise.

O Esquema L ilustra essa relação que o sujeito irá estabelecer com o Outro e consigo mesmo: o Eu (*Je*) é o sujeito enquanto ser falante no discurso, o sujeito dividido (\$) apreende a si mesmo sob a forma imaginária de Eu (*Moi*), que passa pelo reconhecimento de si através do outro especular (*a*)<sup>77</sup>. A relação que o sujeito mantém consigo mesmo é mediada por uma linha de ficção (*a - 'a*), em outras palavras, a relação que o sujeito dividido (\$) mantém com a imagem que faz de si mesmo, Eu (*Moi*), que está na dependência do outro (*a*) seu semelhante. A relação que o sujeito dividido (\$) estabelece com o Outro, tesouro dos significantes, está interposta também pelo eixo imaginário (*a - 'a*), estabelecendo o que Lacan chamou de "muro da linguagem". Ou seja, quando um sujeito se comunica com um outro sujeito, a comunicação é sempre mediada pelo imaginário.

É a partir da ordem definida pelo muro da linguagem que o imaginário toma sua falsa realidade, que é, contudo, uma realidade verificada. O eu, tal como o entendemos, o outro, o

---

é também o que o separa da imagem; A relação do sujeito com o ideal do eu aparece na linha \$ .....S,I. É ela que cria a ilusão de um sujeito completo; A imagem real, refletida pelo espelho côncavo irá representar o Eu Ideal [*i(a)*], que será percebida enquanto deformada e invertida; A imagem virtual, refletida pelo espelho plano, irá representar o Ideal do Eu [*i'(a)*], o que irá conferir a imagem virtual uma unidade idealizada; Para que a ilusão se efetue, é preciso que o olho esteja localizado no limite estabelecido por *x'y'*.

<sup>77</sup> Esquema L (1949):

semelhante, estes imaginários todos, são objetos. É verdade que eles não são homogêneos as luas - e, a cada instante, corremos o risco de esquecer isto. Porém são, efetivamente, objetos por serem assim denominados num sistema organizado que é o do muro da linguagem. Quando o sujeito fala com seus semelhantes, fala na linguagem comum, que considera os *eus* imaginários como coisas não unicamente *ex-sistentes*, porém reais. Por não poder saber o que se acha no campo em que o diálogo concreto se dá, ele lida com um certo número de personagens, *a'*, *a*. Na medida em que o sujeito os põe em relação com sua própria imagem, aqueles com quem fala são também aqueles com quem se identifica. (Lacan, 1954-1955, p. 307-308)

Tanto ao reconhecer o outro, como ao nos comunicarmos através da linguagem, existe uma interferência a priori, pois o Outro (A) interfere na articulação da palavra,

"o Outro é isto diante do que nos fazemos reconhecer. [...] esse mais além da palavra de onde provém esta mensagem implícita é o Outro, que contribui assim para subordinar a linguagem humana a uma forma de comunicação onde a nossa mensagem vem do Outro sob uma forma invertida" (Dor, 1990, p. 158-159).

Assim, podemos pensar que o desejo do sujeito é formado nesse processo de reconhecimento, que tem a interferência do Outro, do laço social e do que acreditamos que esperam de nós.

O Estádio do espelho é o momento no qual o *Infans* se constitui enquanto imagem especular. Trata-se de um momento extremamente alienante de constituição dialética e criação do eu ideal imaginário no lugar do corpo despedaçado. Para Lacan a agressividade é decorrente das discordâncias nessa formação alienante do eu. A dialética social vai estruturar o conhecimento humano como paranoico, que se vê como um outro. O eu imaginário tem a função de recobrir o isso, a falta da insuficiência orgânica.

O estágio do espelho é um drama cujo impulso interno precipita-se da insuficiência para a antecipação – e que fabrica para o sujeito, apanhado no engodo da identificação espacial, as fantasias que se sucedem desde uma



imagem despedaçada do corpo até uma forma de sua totalidade que chamaremos ortopédica – e para a armadura enfim assumida de uma identidade alienante” (p.100) .

De acordo com essa concepção lacaniana a agressividade vem da inadequação de qualquer imagem que se faça eu, o que corrobora perfeitamente com a Teoria do Reconhecimento reconstruída por Vladimir Safatle, na qual o que existe no lugar do eu é a pulsão de indeterminação. Nessa teoria o que irá gerar angústia é o excesso de determinação, amenizado por experiências produtivas de indeterminação promovidas entre outras coisas pela análise.

Portanto, o Estádio do espelho passa pelas seguintes fases: corpo despedaçado; insuficiência; espelho; identificação espacial – gestalt – eu-ideal; antecipação – fantasias; totalidade ortopédica; identidade alienante e imaginária; passagem do eu especular para o eu social; e, mediatização pelo desejo do Outro. A identificação com o semelhante, imago do Outro, é o momento final do estágio do espelho. Lacan fala desse momento como causador da ambiguidade entre libido narcísica e libido sexual, e os instintos de destruição, ou seja pulsão de vida, de ligação, com pulsão de morte, de destruição.

Em uma nota de rodapé de mais de uma página Frantz Fanon (2008) usa o conceito de “Estádio do espelho” para falar da formação do eu e subverte, em certa medida, o conceito mais geral de Lacan. A construção da imagem do eu depende da imago do semelhante acessada através do muro da linguagem que se interpõe entre sujeito e eu imaginário. Para o jovem branco a diferença, o lugar do outro, será localizada no outro negro, “ para o branco, o Outro é percebido no plano da imagem corporal, absolutamente como não-eu, isto é, o não-identificável, o não assimilável” (Fanon, 2008, p.141). O branco olha para o negro e se sente agredido por não encontrar semelhança, e sim diferença. O negro, por sua vez, acessa também o tesouro dos significantes e encontra um Outro branco como ideal a ser perseguido, imago universal do semelhante marcada como universal pela história e economia. Isso acontece, continua Fanon (2008, 141) pois “todas as vezes que o sujeito percebe sua imagem e que ele a cumprimenta, é sempre, de alguma maneira: a unidade mental, que lhe é inerente, que é aclamada”. Assim, o

eu se constituiria em uma reação a fobia do negro no encontro, e essa fobia marca homens e mulheres, brancos e negros.

É curioso como as minorias reivindicam o lugar do outro, para Simone de Beauvoir (2019) no segundo sexo o lugar do Outro é ocupado pela mulher, como diferença fundamental do homem, e, para Edward Said (2004), esse seria o lugar do estrangeiro, não-europeu. Isso me leva a conclusão de que vários podem ser outros, mas só um é o representante do universal, o homem branco burguês, e é a imagem dele que é feita de ideal a partir da qual todas os demais grupos marginalizados criam seu eu a partir desse ideal e recolhem as consequências.

Da parte mais negra de minha alma, através da zona de meias-tintas, me vem este desejo repentino de ser branco. Não quero ser reconhecido como negro, e sim como branco. Ora — e nisto há um reconhecimento que Hegel não descreveu — quem pode proporcioná-lo, senão a branca? Amando-me ela me prova que sou digno de um amor branco. Sou amado como um branco. Sou um branco. Seu amor abre-me o ilustre corredor que conduz à plenitude... Esposo a cultura branca, a beleza branca, a brancura branca. Nestes seios brancos que minhas mãos onipresentes acariciam, é da civilização branca, da dignidade branca que me aproprio. (Fanon, 2008, p.69)

A brancura vai, nesse sentido, colorir de certo tudo o que é branco e homem e de errado o que é diferente disso. Mesmo que a sociedade seja um conjunto de famílias, podemos entender que existe aí uma influência paradoxal, tanto a sociedade ganha uma estrutura patriarcal branca quanto as famílias são organizadas a partir do grupo social ou nacional ao qual pertencem. Assim, podemos entender que o racismo não faz com que o negro se inferiorize a partir de um ideal imaginário que vem do muro da linguagem, ele é inferiorizado dia após dia no contato com a cultura racista que permite que seu corpo seja revistado, agredido, olhado, desconfiado, apalpado, mexido, alisado, insultado, abusado, discriminado.

As semelhanças com a posição da mulher são significativas. Podemos entender aqui a famosa inveja do pênis descrita por Freud (1905) nos *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade* como uma percepção também da diferença do corpo da mulher para o ideal masculino, entendido pela sociedade como lugar de menos prestígio social, menos liberdade sexual, menos possibilidade de desejar, o que foi mal compreendido como um fenômeno de inveja do órgão e não do que ele representa na sociedade ocidental na qual vivemos.

Fanon (2008) aponta que um estudo rigoroso deveria, portanto, sempre se debruçar sobre uma dupla vertente: “interpretação psicanalítica da experiência vivida do negro; interpretação psicanalítica do mito preto” (p.134). Concordo com Fanon (2008) e acrescento ainda a questão do não homem, dos não europeus e dos não burgueses, só assim seria possível uma análise que não seja apenas uma reatualização dos preconceitos e privilégios escondidos por trás da neutralidade e universalidade.

Em outras palavras, o negro não deve mais ser colocado diante deste dilema: branquear ou desaparecer, ele deve poder tomar consciência de uma nova possibilidade de existir; ou ainda, se a sociedade lhe cria dificuldades por causa de sua cor, se encontro em seus sonhos a expressão de um desejo inconsciente de mudar de cor, meu objetivo não será dissuadi-lo, aconselhando-o a “manter as distâncias”; ao contrário, meu objetivo será, uma vez esclarecidas as causas, torná-lo capaz de escolher a ação (ou a passividade) a respeito da verdadeira origem do conflito, isto é, as estruturas sociais<sup>78</sup>. (Fanon, 2008, pp.95-96)

Não podemos mais concordar que a primeira fase do reconhecimento, que é a formação do eu em resposta ao desejo de ser reconhecido e amado dentro da família e da sociedade, seja visto como um processo universal. O (não) reconhecimento só não é um problema para aquele que se identifica com o neutro, o humano. Para todos os Outros ele não se reconhece no ideal e precisa lidar com estar a margem. O Reconhecimento é um problema para a mulher, costela de Adão, que não se reconhece no homem e não é reconhecida por ele. O reconhecimento é um problema para o negro, ex-escravo, que não se reconhece no branco. O reconhecimento é um problema para o pobre, ex-servo, é um problema para o colonizado e para todos os que estão dentro da diversidade sexual e não da normalidade. E mesmo o homem branco não se reconhece nesses ideal todo de virilidade, racionalidade, riqueza e brancura. Isso porque só para o senhor ideal é que o reconhecimento é um processo neutro, pois ele é o único que se reconhece nessa neutralidade do sujeito, da ciência e da filosofia.

---

<sup>78</sup> Aqui discordamos de Fanon (2008) de que a verdadeira origem do conflito seja apenas social, para nós existe uma zona de indistinção entre o social e o sexual que se expressam tanto na nossa concepção de política dos corpos quanto nas manifestações e desejos sexuais mais íntimos, ou seja, esses dois âmbitos não podem ser separados ou hierarquizados quando falamos de desejo. No próximo capítulo, discutiremos especificamente a relação entre lei e desejo.

Fanon (2008) fala de não se sentir reconhecido e por isso “se fazer conhecer”, nisso tem mais de criação e luta política do que de teorias que descubram a verdade suprimida sob nossos olhos. Se há Real<sup>79</sup> tudo o que depreendemos daí é criação de poder, que essa criação seja o objeto de análise, os mitos dos pretos, das mulheres, dos estrangeiros e suas consequências, e não a descrição da verdade, pois nossos processos psíquicos são sempre colonizados pelo outro, através da identidade e da formação do eu. Então, como nos aconselha Fanon (2008) devemos sempre manter uma linha de análise no sujeito e outra na política que distribui os lugares de poder na nossa sociedade, caso contrário ainda estaremos adaptando nossos pacientes a se conformarem com o natural, pulsional, sexual, universal da brancura do espelho, e podemos acrescentar da macheza e da riqueza com os quais fomos ensinados a ver.

Retomando Gayatri Spivak, Thamy Ayouch (2019) defende que a partir de uma crítica a identidade como substancial, preservando a dissolução da identidade coletiva rígida, é possível pensar a necessidade de mantermos a identidade como categoria útil para a luta política, para que a luta por mudanças nas leis e nas políticas públicas seja possível. Esse

sujeito procede de um engessamento contingente, ele é o efeito de um conjunto de dispositivos disciplinares, e não uma realidade que precederia o exercício desses poderes. Supor que os processos psicológicos dizem respeito a um sujeito, isolado de outros sujeitos e de uma inscrição em dispositivos de saber-poder, é essencialista (Ayouch, 2019, p.119).

Portanto, defendo que apesar das identidades demarcarem limites entre o eu o outro que são históricos e sociais e precisam ser desessencializadas, elas também fazem parte das lutas por reconhecimento e mudanças a nível social, lutas por políticas públicas, amparo jurídico e igualdade.

---

<sup>79</sup> O Real é o termo introduzido por Jacques Lacan, em 1953, designando uma realidade fenomênica que é imanente à representação e impossível de simbolizar. Topologicamente o conceito de real é um dos três componentes da estrutura psíquica no nó borromeo, inseparável dos outros dois componentes desta, o imaginário e o simbólico.



### 3.5. O inconsciente colonizado

O espaço psíquico é marcado pelos discursos sociais, parte importante da formação do processo de identidade, identificação e desejo. Se as relações de poder e o outro são partes integrantes da formação psíquica podemos dizer que esse espaço é colonizado por ideias e posicionamentos que circulam socialmente. Como já mencionei, Stephen Frosh (2016) chama a transmissão desses traumas entre gerações de assombrações que trazem para o presente as vidas dos nossos antepassados e o que lhes aconteceu. Esse trauma de grupos, que passam entre gerações, faz uma relação direta entre a memória pessoal e histórica, recolhendo as mensagens enigmáticas que são transmitidas. Nesse sentido, uma pessoa não consegue se esquivar de se responsabilizar por sua identidade e seu grupo de pertença, pelas ações que foram feitas por outros que lhe antecederam. Por exemplo, um homem não é culpado pelas violências que outros homens fizeram antes dele nascer, mas ao ser visto como homem ele não pode deixar de receber as consequências da transmissão do seu lugar social.

A dominação também é transmitida como traumas de outras gerações, como nos mostrou Fanon (2004) nas sessões anteriores, fazendo com que nos tornemos nossos próprios carrascos. Kelly Oliver é uma filósofa norte-americana professora na Universidade Vanderbilt, especializada em feminismo, filosofia política e ética. Ela escreveu duas obras que nos interessam aqui, “The colonization of psychic space: a psychoanalytic social theory of oppression” (2004) [A colonização do espaço psíquico: uma teoria social psicanalítica da opressão] e “Witnessing, recognition, and response ethics” (2015) [Testemunho, reconhecimento e ética da resposta]<sup>80</sup>.

---

<sup>80</sup> A autora questiona todos os autores mencionados anteriormente, Honneth, Benjamin e Butler, apontando que usar essa lógica dialética entre senhor e escravo para descrever subjetividade é deixar o sujeito preso, sem possibilidade de uma subjetivação que não seja violenta e dominante. Jessica Benjamin é criticada por defender que a criança desenvolve sua individualidade e autonomia dentro da dialética de escravidão com a mãe em uma relação de mistura. Para a teoria das relações de objeto o social seria considerado no lugar da mãe ambiente winnicottiana, no qual seria impossível distinguir separações advindas desse encontro. Mas para além da dimensão social, também o contexto sócio-histórico e a economia precisariam ser considerados na subjetivação do bebê. Nesse sentido a mutualidade seria um ideal impossível de ser atingido nas relações assimétricas familiares, mas passível de ocupar o lugar da aposta ética. Honneth, ao usar Benjamin, recairia também na ilusão normativa da mutualidade, o que o faz cair em uma relação com o outro que seria sempre uma luta constante por reconhecimento, o que não seria modelo de subjetivação e sim parte da patologia da dominação. Já Butler vai por outra via, ela desacredita totalmente a possibilidade de simetria, demonstrando como o poder seria um componente da vida

Para a autora, haveria a necessidade de separar a “posição subjetiva” da “subjetividade”, embora interconectadas, elas estão referenciadas em lugares diferentes. A “posição subjetiva” seria determinada pela posição histórica e cultural advinda das circunstâncias e vida daquele sujeito, a relação que ele criou com o mundo finito das relações do seu meio e a história humana, que juntas compõe a política. A “subjetividade”, por outro lado, estaria mais ligada ao sendo de agência e responsabilidade do eu. Estaria conectado com nossas experiências, mas seria capaz de ultrapassá-las em um encontro infinito com a alteridade, que é fundamentalmente ética. Ela surgiria da tensão entre a posição subjetiva infinita e a responsabilidade infinita da testemunha. Estamos cientes de que para a psicanálise lacaniana (1970) a relação seria inversa, a subjetividade estaria relacionada a relação de poder e subjetivação emparada na teoria foucaultiana (1996) e a posição subjetiva seria a posição inconsciente de relação com o Real e com a alteridade em nós representada pelo Outro. Entretanto escolhemos manter essa definição nesse momento da tese para apontar como a divisão entre consequências da história e do inconsciente estão em relação tanto nas teorias sociais quanto na psicanálise.

Oliver (2004) também defende, assim como nós, que uma psicanálise que considere a opressão deve considerar o papel da posição subjetiva na formação da subjetividade (2004, p.xvi). A colonização do espaço psíquico é a descrição de uma força de opressão que determina o sujeito não apenas de fora para dentro, mas também uma força que se instalou dentro dos processos subjetivos. Retomando Franz Fanon (2004), a força “depositada dentro dos ossos” dos oprimidos para sustentar as posições de privilegio dos opressores.

Segundo a autora, “o diagnóstico da colonização do espaço psíquico demanda uma análise dos efeitos da opressão de perto e como esses efeitos são produzidos dentro de situações sociais particulares”<sup>81</sup> (Oliver, 2004, p.11, tradução nossa). Seríamos responsáveis tanto pelo que existe como por dar condição de que o novo possa surgir, pelo outro e pelo que não sabemos de nos mesmos. Além do reconhecimento, da razão consciente, do que é constitutivo dos corpos,

---

psíquica ela construiria uma origem comum entre subjugação e formação subjetiva a partir do cuidado materno, o que deixa pouca possibilidade para o sujeito escapar da dominação. O que me parece uma posição que descreve bem o processo, embora aposte pouco na invenção de novas lógicas. Nessas três posições o reconhecimento ainda parece precisar do outro para reconhecer, o que gera o risco da manutenção da dinâmica de poder apesar e dentro da luta por reconhecimento. Para nossa reflexão ela acrescenta um ponto importante, a relação entre responsabilidade e uma vertente do reconhecimento mais ligada a ética.

<sup>81</sup>“Diagnosing the colonization of psychic space demands a close analysis of the affects of oppression and how those affects are produced within particular social situations” (Oliver, 2004, p.11)

ainda seríamos responsáveis por tomar consciência da singularidade de cada indivíduo e ter esperança de superar a opressão, mesmo que o efeito dela em nós seja a culpa e a vergonha que não conseguimos deixar de sentir, mesmo quando a opressão é consciente.

Usando Fanon e Kristeva, Kelly Oliver (2004) aposta que a alienação da opressão pode levar a depressão, vergonha, raiva e violência, o que poderia ser mal lido ou mal diagnosticado como patologias individuais e usadas para justificar mais opressão. A alternativa seria apostar na invenção de saídas que ainda não estão postas, transformar as experiências e o sofrimento em agência, individualidade, solidariedade e senso de comunidade através da sublimação e do perdão. Nesse processo existiria uma idealização necessária para a criação do novo, de novas possibilidades que têm o potencial de resistir a dominação.

Quando a psicanalista negra brasileira Neusa Santos Souza escreve o livro *Tornar-se negro* em 1990, ela descreve o processo ideológico envolvido na formação da identidade de raça em uma série de entrevistas com mulheres negras em ascensão social. É notável a crueldade das críticas e comparações que as entrevistadas fazem em relação a si próprias, impossível saber se encontram ressonância ou causa na mãe, no namorado ou nas colegas. "Tornar-se negro" é também, nesse sentido, como se separar do ideia social do ser negro, do estereótipo, dos medos, do exterior, e fazendo algo com isso, aproveitar o que fizeram dos negros para criar algo para si. Assim, tornar-se negro é também não ser o negro do outro. Jogar o que é de fora para fora. Mesmo sabendo da impossibilidade dessa operação, pois o pessoal é político, poder considerar nas nossas determinações no lugar de apenas obedecê-las com docilidade. Neusa faz essa comparação direta com a questão das mulheres ao colocar o nome do seu livro "tornar-se", inescapável da aproximação com a frase feminista de Simone de Beauvoir, "torna-se mulher".

Jessica Benjamin se faz essencial aqui, se o nosso desejo é formado a partir do desejo do Outro, esse outro sendo perpassado pela ideologia política dominante, é impossível fugir de lidar com a dominação na nossa própria criação, nas músicas cantadas para ninar, nas histórias infantis contadas, no olhar, no tom e voz. Como se identificar com um Outro castrado? O identificar-se passa a ser um se proteger da identificação. Se não analisamos as ideologias e linhas de força inerentes à criação a análise fica incompleta e corre o risco de ser normalizadora, ou até negligente. E só reproduzimos o que a sociedade nos disse ser natural do outro.

Nesse sentido a luta pelo natural é a forma mais cruel de manutenção das dinâmicas de poder sociais, pois tira o poder de qualquer luta por mudança, visto que naturaliza o sistema dominante internalizado. Neusa diz que a “a possibilidade de construir uma identidade negra - tarefa eminentemente política - exige como condição imprescindível, a contestação do modelo advindo das figuras primeiras - pais ou substitutos - que lhe ensinam a ser uma caricatura do branco” (Souza, 1990, p.77), e continua

Ser negro é, além disto, tomar consciência do processo ideológico que, através de um discurso mítico acerca de si, engendra uma estrutura de desconhecimento que o aprisiona numa imagem alienada, na qual se reconhece. Ser negro é tomar posse desta consciência e criar uma nova consciência que reassegure o respeito as diferenças e que reafirme uma dignidade alei a qualquer nível de exploração (Souza, 1990, p.77)

Refletindo sobre memória, raça, gênero e pós-colonialismo, a angolana nascida em Lisboa, Grada Kilomba, produz uma obra híbrida entre arte, psicologia e psicanálise sobre o racismo cotidiano e suas consequências. Ela diz

que alienação, ser-se forçada/o a identificar-se com os heróis, que aparecem como brancos, a rejeitar os inimigos, que aparecem como negros. Que decepção, ser-se forçada/o a olhar para nós mesmas/os como se estivéssemos no lugar delas/es. Que dor, estar presa/o nessa ordem colonial. Essa deveria. Ser nossa preocupação. Não deveríamos nos preocupar com o sujeito branco no colonialismo, mas sim com o fato de o sujeito negro ser sempre forçado a desenvolver uma relação consigo mesma/o através da presença alienante do “outro” branco (Hall, 1996). Sempre colocado como “Outra/o”, nunca como “Eu”. (Kilomba, 2019, p. 39).

Para a autora, o trauma gerado pelo racismo cotidiano ele não é um ato violento que gera um excesso de estímulos que o sujeito não consegue lidar, ele é um ato violento e contínuo que gera um enigma passado entre gerações que não é possível de ser elaborado, pois não diz de algo que aquele sujeito possa controlar, contornar, fazer deixar de machucar. Ele é trás a tona um choque violento que reproduz o trauma da história colonial coletiva, a separação causada pelo sentimento de ruptura com sua própria imagem e dos seus semelhantes e a atemporalidade, que nos deixa continuamente assombrados (Frosh, 2017), presos na compulsão a repetição de traumas e excessos pulsionais que não conseguimos elaborar, ou por cindirem nossa construção



de eu, ou por serem a invasão de memórias coloniais intrusivas do passado que desconhecemos, mesmo estando em nós.

A maneira como uma pessoa é olhada, tocada, agredida, desconfiada, excluída, separada e subjugada pode, por fim, “inocula” no seu inconsciente a fantasia branca do que ela deveria ser. Assim como o discurso influencia modos de vida e como olhamos o outro (Martins, 2014). Assim como a terra foi “descoberta”, ser olhada a partir de uma posição social reiteradas vezes a colocando em outra posição pode funcionar como uma conquista colonial, “seus corpos são explorados como continentes, suas histórias recebem novos nomes, suas línguas mudam; e, acima de tudo, elas se veem sendo moldadas por fantasias invasivas de subordinação” (Kilomba, 2019, p. 225). No caso dos países colonizados esse corpo é invadido e explorado assim como a terra, nos diz Kilomba (2019). Um trabalho que podemos descrever como pontual e processual de conquista, desmatamento dos excessos naturais, domesticação dos corpos rebeldes, nomeação das partes, designação das funções.

Citando um pequeno excerto de consultório, uma moça nos seus 33 anos descreve uma cena de infância na qual seu pai lhe conta sobre uma conversa entre ele e um amigo na qual ele dizia em uma gargalhada que iria domá-la. Ela tinha cerca de 14 anos e sua sexualidade começava a aparecer no contexto de um primeiro namoro. O pai era um patriarca crescido na zona rural que sabia exatamente o que significava bater em um potro selvagem até o transformá-lo em um cavalo doméstico. Ele não se dirige a ela, mas a deixa saber e a avisa do destino que os homens decidem para sua vida. Os planos não incluem seus desejos, mas sim a espora e o bom comportamento.

Podemos dizer, portanto, que o inconsciente não é apenas pulsão, ele é também formado a partir das relações com o outro, o Outro, o social e a história. Seus desejos não podem ser considerados apenas como naturais, mas como produtos de uma complexa relação, entre posição subjetiva e subjetividade, responsável por criar um consciente colonizado pelo poder e pela dominação, e definitivamente essas relações alienantes da cultura precisam ser analisadas em um processo analítico, tanto no que se refere a quem é atendido quanto a quem atende.

A psicanalista Layton Lynne (2006), professora da *Bath Israel Deacones Medical Center*, pensa o atendimento psicanalítico a partir da crítica dos estudos culturais, políticos e feministas inserindo o reconhecimento como conceito a ser levado em consideração pela técnica. Partindo

do pressuposto de que as identidades são sempre relacionais, a autora defende que faz parte da psicanálise lidar com as consequências de vivermos em uma sociedade onde a cultura é perpassada por normas que servem para manter a ideologia dominante, principalmente a estrutura de poder relacionada a raça, classe, sexualidade e hierarquia de gênero. Nesse sentido, quando alguém diz “quem eu sou” está sempre se referindo a “onde eu pertença” (Cf. Layton, 2006, pp. 239-290). Layton (2006) descreve um caso no qual a importância de analisar os mecanismos de poder do reconhecimento fica evidente. Michael, um homem asiático homossexual não consegue superar o fim de uma relação. Esse fenômeno poderia se passar por uma questão puramente psíquica e amorosa, caso o ex-namorado não fosse descrito como um homem branco. A analista insere na análise a problematização das questões culturais, de gênero e políticas o que gera uma série de enactments<sup>82</sup> como atuações do que não é possível dizer pois é irrepresentável a nível simbólico. A partir disso o amor pôde ser analisado dentro das questões políticas como produto e produzido por dinâmicas de reconhecimento perpassadas por questões de poder. Michael se vê como um homem asiático imperfeito e dependente em relação ao ex-namorado branco, completo, perfeito e dominante. Esse estereótipo não é o produto apenas da relação entre os dois amantes, mas o produto da colonização que os ideias culturais produziram em ambos.

Como vimos anteriormente, o corpo branco representa a fantasia de completude, desenvolvimento, progresso, controle, racionalização. Para Layton (2006) o racismo e a desigualdade econômica cindem o psiquismo levando-o a subordinação, reforçando o posição fantasmática dominante em ambos os parceiros. Ela conclui que o amor, assim como outras formas de sentimentos, é uma construção social e o racismo, assim como o machismo e o colonialismo interferem na capacidade do outro sentir, e isso precisa ser analisado propriamente.

Portanto, diferentemente da posição defendida por Axel Honneth (2003) defendo sim que existe uma negatividade no processo de identidade, pois por mais que ela se apresente como algo fixo ela é sempre uma fantasia imaginária criada a partir da necessidade de partir de um ponto de vista que chamamos eu. Isso não faz com que elas descrevam realidades estanques,

---

<sup>82</sup> Enactment é uma espécie de atuação entre analista e analisante como produto de processos para os quais não houve representação, não é considerado uma atuação pois não envolve repressão de conteúdo inconsciente gerando angústia, mas se refere a um processo descrito por Winnicott (2007) como agonia gerada pela sensação de cair para sempre sem nunca ser amparado. Veremos esse conceito detalhadamente no último capítulo.

mas pode auxiliar na luta política por reconhecimento jurídico. O discurso social difunde relações de poder que irão ser determinantes na constituição subjetiva e nas relações que se estabelecem a partir dali, eles influenciam diretamente na posição subjetiva e indiretamente na subjetividade, e por isso também se faz necessário uma **luta** por reconhecimento a nível social e político, como defendem os autores que mobilizamos até o momento.

### 3.6. Caso Eurídice invisível

No filme *A Vida Invisível* (2019), do diretor pernambucano Karim Aïnouz, é possível perceber o processo de silenciamento por trás do cuidado. A história, baseada no livro “A Vida invisível de Eurídice Gusmão” de Martha Batalha, se passa na década de 1940, no Rio de Janeiro, quando duas irmãs são separadas por lidarem de maneiras opostas com o seu desejo. Enquanto Guida decide fugir de casa para viver o amor por um marinheiro que nunca seria aprovado pelo patriarca da família, Eurídice procura cumprir com suas tarefas domésticas, enquanto se esforça para usar seu talento de musicista em alguma atividade fora de casa.

Não por acaso, Guida é guiada pelo seu desejo até ser punida, vive o sonho com o seu amante até engravidar e ele a trocar por outra mulher. Quando ela retorna para a casa da família perguntando pela irmã e pedindo ajuda, o pai a expulsa e mente que Eurídice havia conseguido a vaga que tanto almejava em um conservatório na Alemanha. Nada poderia ser menos verdadeiro: no lugar de viver seu sonho, a irmã mais nova se casa um “um bom homem”, com quem aparenta ter uma relação distante e desapaixonada. Ambas passam o filme todo se escrevendo e se procurando, mas o contato é interrompido pela família, que esconde o paradeiro de uma para a outra, e rouba as cartas que Guida envia para casa a procura da irmã. A mãe é uma figura apagada, que não consegue proteger suas filhas do completo controle dos homens.

As três mulheres dançam conforme uma música que parece não ter sido escolhida por elas. A mãe, impossibilitada de contar para Eurídice do paradeiro da irmã e tampouco ajuda-la, enlouquece. Talvez como forma de resistência, criando uma outra realidade qualquer que a fizesse escapar do completo controle e silenciamento. Eurídice luta para manter seus sonhos enquanto cumpre com suas obrigações no casamento. Ela estuda piano para sua prova enquanto

cuida da casa, mas os métodos contraceptivos falham quando seu marido decide ignorar seu pedido de interromper a ejaculação e goza dentro da sua vagina. Quando descobre que está grávida, pouco antes da sua viagem para a prova do conservatório na Alemanha, pede a ajuda de uma amiga para abortar, mas o médico decide se antecipar, e percebendo sua dúvida sobre ter o filho passa por cima da sua vontade e avisar o marido da gravidez. Ela continua tentando trabalhar com música e é aprovada em um exame na cidade. Faz a prova escondido do esposo, que não aprova sua vontade de trabalhar fora de casa, e é delatada pelo próprio filho pequeno, que já se une pai e avô na função de cuidado e controle. Eurídice parece ser podada em seus desejos e quebrada em sua singularidade insistentemente ao ser “guardada” em casa por amor.

Guida, por outro lado, luta para sobreviver com seu filho, e mesmo sem dinheiro se associa a outras mulheres que a amparam para conseguir viver. Ela parece ser a mais feliz, mas paga um preço alto. Já no final da história, Guida precisa assumir a identidade da sua colega para manter a casa onde vive, e finalmente sua existência simbólica naquela família morre. Sua certidão de óbito sai e o detetive, contratado por Eurídice por todos esses anos, descobre seu paradeiro pós-morte. O pai não pode mais esconder sua decisão de anos atrás e o paradeiro da irmã, mas não desiste da sua posição e não a muda, continua a reter a única forma de conexão entre elas, as cartas. Eurídice não suporta a dor de perder a esperança de rever a irmã e a traição da família e tem um colapso nervoso, queimando seu piano e seu próprio corpo, últimas ligações com Guida, como ela mesma diz, o único lugar que a fazia desaparecer, talvez sua última resistência.

O filme corta para a cena de uma senhora velha, o marido acabara de morrer e eles estão limpando suas coisas. Um maço de cartas é encontrado com anos de tentativas invisibilizadas de contato, mostrando que em nenhum momento eles cederam ao risco de deixa-la escapar.

“A vida invisível” retrata a sutileza do mecanismo de controle social das mulheres através do amor, da identidade e do reconhecimento como estratégia de dominação e criação de identidades fixas através do desejo de sermos reconhecidos e amados por aqueles que nos criam e nos formam. Descreve como esse processo envolve pessoas que acreditam sempre estarem fazendo o bem, protegendo e cuidando, pois eles fazem parte de um mecanismo social de subordinação e disciplina dos corpos para se conformarem com o que é útil socialmente. A mãe não consegue proteger as filhas, pois está tão submetida às mesmas estratégias de controle como



as próprias cartas, uma voz que é dita mas usurpada e guardada no fundo de uma gaveta de algum criado mudo. Guida tem a coragem de desejar, mas é punida exemplarmente com o desamparo, a exclusão e a pobreza, assim como todas as mulheres que ousam, deveriam saber seu destino final. Eurídice tenta, tenta, tenta se manter viva, lançando cartas em busca de socorro e apoio. Cartas que nunca chegam, ficam presas nas redes discursivas que a querem linda e contida em um aquário. Uma das cenas na qual as irmãs quase se encontram elas são separadas por um lindo aquário em um restaurante, onde Eurídice como com o pai e Guida é impedida de entrar.

Em uma análise, portanto, é preciso levar em consideração o mecanismo de poder inerente ao processo de desejo de reconhecimento, este que cria o ideal do eu na fase primária do desenvolvimento psíquico em consonância com a demanda familiar e social pode aprisionar o sujeito em identidades fixas a partir da ideologia dominante. Certamente esse não é o reconhecimento do qual nos fala Axel Honneth (2003), que opera na luta política, nem tampouco o de Jessica Benjamin (1986), que se pretende um encontro entre dois sujeitos que se modificam mutuamente por serem ambos agentes da sua história, é sim o reconhecimento dos primeiros seminários de Jacques Lacan (1953-1955), nos quais o reconhecimento faz parte da construção de eu através da dialética da relação com o outro. Nessa concepção que chamaremos de “reconhecimento do eu”, não é possível se esquivar completamente da advertência de Althusser (1970) e Butler (2015) do risco do reconhecimento reproduzir a ideologia dominante como uma primeira volta da análise, antes mesmo que essa tenha se iniciado, que é a constituição do eu e da identidade que precisará ser analisada e elaborada pelo analisante, para que este entenda o lugar que lhe foi designado no mundo discursivo antes mesmo do seu nascimento. Lugar de identidades sociais, a mulher, o negro, o brasileiro, o rico, o pobre, o gay, a lésbica, a mulher negra. Entretanto, não somos apenas determinados pelo poder, o sujeito ainda persiste e resiste através da insistência do desejo irracional inconsciente que nos humaniza. Esse desejo que não se conforma, não se deixa domar, que se expressa através de sintomas como forma de sobreviver, ou seja, a expressão do singular que espera-se que irrompa e seja elaborado na análise. A partir daqui trataremos uma segunda etapa do reconhecimento que não nos deixa completamente assujeitados pelo social, o resto que persiste e faz com que a identidade nunca possa representar o sujeito, pois está sempre quebrada pelo irracional, inassimilável, o que nos torna singulares e que faz com que o processo de identidade na verdade seja sempre identificação.

#### 4. “Reconhecimento do outro em nós”: entre desejo e resistência

*“Ser quem eu sou por causa de você. Ser quem você é por causa de mim”*

*André Aciman*

O desejo é um dos conceitos mais importantes e difíceis da psicanálise, isso ocorre pois ele não tem materialidade, não tem essência, é justamente o que gera movimento, o vetor que nos impulsiona de algo que nos falta aos objetos. Não por acaso, o livro infantil “A parte que falta” de Shel Silverstein (2018) representa com desenhos a jornada do desejo<sup>83</sup>. Um círculo incompleto gira buscando incessantemente a parte que lhe falta. Nessa busca ele encontra alguns outros e tenta fazer encaixar, alguns se recusam a serem sua parte, ou não cabem, ou se quebram na tentativa, ou ainda se perdem no caminho. Até um dia em que ele finalmente encontra uma parte que se encaixa perfeitamente. Roda feliz e completo por um tempo, até perceber que sem a busca pela parte que lhe falta ele perde a jornada, pois gira tão rápido que não consegue parar para ver a borboleta no caminho, não tem tempo de conversar com os outros e não pode nem cantar, pois sua boca está tão completa que não é possível falar. Então, delicadamente ele decide deixar a parte que lhe completou e volta a procurar, sabendo agora que o melhor será mesmo a busca e a jornada. Esse é o desejo, o que nos mobiliza para além da completude imaginária da identidade, o que nunca teve encaixe, o que nos torna singulares no mundo. Essa é a segunda volta do parafuso do reconhecimento, o tempo não linear que nos leva a repetir a busca sem que seja possível a completar e construir nossa jornada sem fim em torno disso que nos falta. O reconhecimento, portanto, é tanto a inscrição de uma dada subjetividade na cultura quanto reconhecer que essa nunca será completa, pois o desejo insiste em quebrar os planos num eterno ímpeto a se desconhecer, para reinventa-se novamente furando e surpreendendo o que se espera.

É dessa busca que falaremos nesse capítulo. Começaremos pela difícil tarefa de narrar uma história própria que envolve a construção do ideal de eu, do qual falamos no capítulo

---

<sup>83</sup> Assistir a descrição da história reproduzida no canal da youtuber Jout Jouts, “A parte que falta”, disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=GFuNTV-hi9M>.

anterior, e o contorno possível para o desejo. Seguiremos pelo conceito de sonho em Freud na sua relação com o desejo em Lacan. Depois disso, passamos para as experiências de indeterminação como marcas de uma teoria do reconhecimento brasileira, e finalmente propomos um caso no qual a jornada do reconhecimento do desejo se mostra perpassada por questões do social, o caso Elio.

#### 4.1. Reconhecimento do Desejo: entre o eu e o outro

O desejo, no senso comum, é a aspiração diante de algo que corresponde ao esperado, entretanto na psicanálise ele estaria mais relacionado ao oposto, à insistência de algo inesperado, algo que navega no inconsciente fazendo presente signos infantis do desenvolvimento sexual. É um movimento psíquico que parte do sujeito dividido em direção a um objeto faltante, perdido na cena primária da separação entre o eu e o outro, corpo da mãe e corpo do bebê. O que nos coloca na jornada da vida é justamente essa cena, na qual a Coisa, ou objeto perdido, se faz presente e mantém a ânsia por se completar, fadada ao fracasso de início. Circunstancialmente se pode colocar um objeto específico nesse lugar, atendendo a demandas, ou precisar realmente de outros para sobreviver, o que chamamos necessidade. Ambos, demanda e necessidade, não são desejo pois têm seus objetos, e o desejo é justamente o vetor, a força que impulsiona o sujeito em direção a<sup>84</sup>.

Na *Interpretação dos Sonhos* Freud (1900), define o sonho como uma das manifestações do inconsciente cujo objetivo é a realização disfarçada do desejo, que retoma o prazer a partir dos restos mnésicos infantis, burlando a repressão e a censura. O que acessamos do sonho é apenas sua mínima parte, o conteúdo manifesto. Isso ocorre depois do desejo inconsciente já ter se misturado com restos diurnos e experiências infantis inassimiláveis, modificadas pela censura, deslocamento e condensação para gerar um pensamento onírico encoberto, que passará pela elaboração onírica para driblar a repressão até chegar à consciência. Todo esse caminho faz com que o inacessível do sonho, o umbigo que nunca será passível de inscrição se realize

---

<sup>84</sup> Apesar de estar ciente das querelas de tradução da palavra desejo no português para o termo em alemão *Wunsch*, aspiração ou vontade, ou *Begierde*, com uma conotação mais sexual, referentes aos termos em inglês respectivamente, *Wish* e *Lust*, optamos por manter apenas o termo desejo e diferencia-lo de demanda e necessidade.

minimamente em um desejo e não atrapalhe o desejo de a manutenção do sono. Solto Todo esse desenvolvimento tem como objetivo a criação de um contorno possível para a falta do objeto, esse ponto cego que nos guia em direções inesperadas. Falar mais sobre o desejo em freud, pesadelo, repetição

Para Lacan, “o desejo do homem é o desejo do outro” (Lacan, 2009, p. p.195). Esse conceito se relaciona com o reconhecimento na medida em que o sujeito localiza seu desejo através do outro, seu semelhante, que lhe dá a fantasia<sup>85</sup> para recobrir o objeto que o faz se movimentar. Anos mais tarde, no *Seminário 9 da Identificação*, Lacan (1961-62) irá usar a estrutura topológica dos dois toros entrelaçados para ilustrar essa relação demonstrando como a Demanda da mãe forma o desejo do filho. O toro é essa figura topológica que se assemelha a uma câmara de pneu circular, o toro do sujeito se entrelaça ao do Outro ligados como em uma corrente. A parte interna de um irá delimitar a parte externa do outro. Esta imagem é importante pois mostra como as demandas se articulam em uma relação em que a demanda do sujeito cria desejo no outro, e vice-versa.

A demanda é aquilo que se quer obter de alguém, geralmente é endereçada, implícita, não precisa se sustentar em objetos reais, mas é passível de ser atendida e é sempre uma demanda de amor. Ela se diferencia da necessidade pois não serve a sobrevivência, como esta última, é para os animais que necessitam comer, respirar, tomar água e se reproduzirem. “A demanda é um estado de excesso de determinação do desejo” (Dunker, 2015, p. 60). comentar

O desejo se relaciona com a identificação na medida em que ela é aquilo que acontece no sujeito quando ele assume uma imagem, quando ele se reconhece, mas não sabe exatamente dentro do quê está reconhecido, e por isso não se encaixa muito bem. Para Marin (prelo)

Com o reconhecimento do desejo o que Lacan deseja apontar para além da palavra, ou seja, do simbólico, é um reconhecimento no âmbito da *libido*, em termos freudianos, ou do *real de seu desejo*, em termos lacanianos. A resposta à questão do reconhecimento só pode vir da *libido*, deste intervalo de um vazio que não é exatamente vazio, mas que nos remete a uma lacuna. O espaço desta lacuna é representado pelo objeto *a*, ou seja, objeto de desejo, um objeto pulsional que passa a

---

<sup>85</sup> Fantasia: não são individuais e sim desejos de outros que nos constituíram, memórias de traços mnésicos. Defesa contra a angústia, sendo que a angústia é a impossibilidade de determinação do objeto do desejo a fantasia é essa determinação. Seu tempo seria o da repetição do mesmo. A angústia é a “falta da falta”. Única via de acesso ao Real da pulsão, real que desagrega a organização da individualidade. “As Fantasias são nossa história”. “A fantasia como modo de repetir para ouvir a instabilidade da voz dos outros no interior da minha própria voz” (Safatle, 2012, p.214).



dimensão do Outro quando começamos a falar. Estamos assim no limite do ser humano enquanto sujeito dividido pela linguagem, entre a razão e o gozo.

Nessa noção, o íntimo não é entendido como o "eu mesmo", mas sim como o outro, esse estranho que nos habita,. Retomando uma figura da qual já falamos, a banda de Moebius demonstra essa relação limítrofe entre o eu e o outro.

Essa longa explicação sobre o desejo foi necessária para retornarmos ao que não permite a estabilidade ao reconhecimento do eu, o outro no eu que se inscreve como desejo incessante. Quando demando do outro uma posição, dizendo "você é minha mulher" (Lacan, [1954-1955], p.282) automaticamente sou localizado como "esposo", isso tanto diante do outro, semelhante a quem me declaro, como também diante do Outro, cultura que oferece diversas camadas de sentido para a relação "mulher" - "esposo". Esse é um processo de determinação. O desejo, por outro lado é o que nos faz desconhecidos de nós mesmos, parte que insiste em furar a imagem construída. Nesse sentido, o desejo é também uma intrusão opaca

O desejo, função central em toda experiência humana, e desejo é desejo de nada que possa ser nomeado. E, ao mesmo tempo, este desejo que se acha na origem de qualquer espécie de animação. Se o ser fosse apenas o que é, não haveria nem sequer lugar para se falar dele. O ser se põe a existir em função mesmo desta falta. É em função desta falta, na experiência do desejo, que o ser chega a um sentimento de si em relação ao ser. (Lacan, 1954-1955, p.302).

Concluindo, o que é narrado na análise é trabalho, constrói a possibilidade de ser falado em torno da resistência, do que insiste, o narrado que passa em uma espiral, ou voltas de um parafuso, entre o inconsciente do próprio sujeito que diz e que escuta o eco da sua própria voz que lhe aparece como um outro. Portanto quando o sujeito diz algo para o analista, existe de fato um outro ouvindo, mas também é posto em cena o outro que é o próprio sujeito para ele mesmo, que se estranha em seu duplo, sua imagem, seus enigmas e seu desejo. Assim espera-se que em algum momento a análise nos permita sermos mais do que a sobreposição de camadas de identificação as demandas do social, que ali onde eu era, devo advir como sujeito<sup>86</sup>.

---

<sup>86</sup> Proposta Lacaniana (1953) de tradução da frase de Freud "*Wo Es war, sol Ich werden*".

#### 4.2. Desejo e as experiências de indeterminação como resistência

A resistência é o conceito psicanalítico que se opõe ao acesso do sujeito ao inconsciente (Laplanche & Pontalis, 1991). Tudo o que destrói, suspende/altera a continuação do trabalho – não se trata ai de sintomas, trata-se do trabalho analítico, do tratamento, da *Behandlung*, como se diz que se trata um objeto que passa em certos processos – Tudo que **destrói a continuação do trabalho é uma resistência** (Lacan, 1953, p.50). Nesse sentido a resistência tem um significado negativo, propomos subverte-la para pensa-la a partir da possibilidade do desejo criar resistência ao social, uma vez que para Lacan (1953) a resistência pode ser entendida também como inflexão do discurso, irrupção das marcas do passado no presente, o recalçado como o passado que deve ser reconstituído em análise.

Amarildo Felix (2019) define o desejo através de seu protagonista que se encontra com um rato em seu apartamento e diz “existe um bicho que vive em todos nós”. O sujeito desejante persegue seus cheiros, restos e rastros forjando o encontro consigo mesmo no que não se reconhece e repudia, mas insiste em o perseguir. O desejo trás o colapso dos três tempos, marca do passado, expectativa do futuro e possibilidade do presente em uma só ânsia constante. Não é racional, não é lógico, não é bom. Pode ser remédio ou veneno, a depender do que fazemos com ele. Mas certamente é o que insiste em trazer o novo do passado mais antigo para desarticular o presente e forçar a criação de algo que por alguns instantes aplaque nosso mal-estar<sup>87</sup>.

O sujeito é marcado pelas experiências de não identidade e despersonalização que se manifestam principalmente através das dimensões do desejo, do corpo e da sexualidade. O “objeto do desejo é aquilo que, ao mesmo tempo, não tenho e está em mim” (Safatle, 2012, p.41). Nesse sentido, não devemos entender a falta como privação, mas como manifestação da

---

<sup>87</sup> Inspirado no prefácio “Desmontar-se do outro” para o livro “O desmonte”, de Amarildo Felix (2019): “Perseguindo seus cheiros, restos e rastros o narrador forja o encontro com o mais fétido de si mesmo, excremento incontornável, insano e incompreensível que o persegue, o rato. Não há como sair sem se sujar. Os cheiros se sobrepõe, não se sabe o que é rato, veneno ou remédio, os três juntos colapsados como o tempo. Em uma ilógica relação, no rato estão condensados camadas de tentativas de sentido, coladas por desejos que se opõe e se repetem, mas ocupam o mesmo lugar” (Martins, 2019, p.17)

infinitude em nós. Não é o mero consumo de objetos que produzem gozo, uma submissão narcísica (ou “egoísta”, se quisermos usar um termo hegeliano) do outro ao Eu. É a confrontação com objetos liberados de determinações finitas. Essa concepção tem como vantagem a incorporação da agressividade disruptiva para a teoria do ser, e sua consequente extrapolação para o laço social. “O sujeito deixa de ser uma entidade substancial que fundamenta os processos de autodeterminação para transformar-se no locus da não identidade e da clivagem” (Safatle, 2012, p.12). Ou seja, a subjetividade passa a ser estruturada pela não identidade e a negatividade não recuperável, espaço que já vêm sendo explorados pela confrontação com experiências de despersonalização por meio das dimensões do desejo, do corpo e da sexualidade.

Para o psicanalista brasileiro estudioso da questão, Christian Dunker (2015)<sup>88</sup>, “o ponto-chave aqui é o fato de o sofrimento ser uma experiência compartilhada e coletiva. Os atos de reconhecimento ou de desconhecimento transformam a experiência real do sofrimento” (Dunker, 2015, p.37). Esse processo de limitação dos modos de vida à espaços normatizados e vigiados cria os condomínios como categoria sócio-política de produção de sofrimento de excesso de determinação. Esse processo envolve três tempos da fantasia e um do sintoma. No primeiro é necessário a criação de uma fantasia que defina uma norma excludente sobre o território, criando a ideia de um espaço produtivo e um improdutivo. No segundo se cria a imagem fantasiosa dos limites, muros que definem um dentro e um fora, o espaço do cidadão e do campo. No terceiro é criada a figura do síndico, aquele que irá gerir o sofrimento tirando o maior excedente produtivo possível. Os três tempos chegam a final a criação de um sintoma que estabiliza as patologias do social em torno das esquizoidias narcísicas, demanda de reconhecimento de identidades específicas, criação imaginária de autoridade simbólica na

---

<sup>88</sup> O sofrimento pode ser uma forma produtiva? de falta de reconhecimento social. Christian Dunker (2015) fez uma investigação antropológica e histórica da noção de sofrimento como um conceito político e de poder, relacionado às condições sociais de nosso tempo. A vida brasileira é governada por especialistas, que são reconhecidos como àqueles que “realmente sabem”, o que chamou de “vida em condomínio”, um tipo de vida governada por técnicos que impõe diagnóstico psíquicos e medicamentos como verdades únicas. Desta forma o autor critica a despolitização do sofrimento, a medicalização do mal-estar e a apropriação indébita dos sintomas. Tanto para Christian Dunker (2015) quanto para Vladimir Safatle (2012) o sofrimento psíquico pode estar ligado a um déficit de reconhecimento social ou a experiências de excesso de determinação. Segundo Safatle (2012), Tal sofrimento pode ganhar a forma, por exemplo, da incapacidade de vivenciar experiências de não identidade e indeterminação (o que leva, pura e simplesmente, à incapacidade de vivenciar experiências como acontecimentos), ou ainda do isolamento de quem não encontra mais traços de outros em sua própria experiência temporal (perda da historicidade) e do vínculo compulsivo à figura atual do homem (Safatle, 2012, p.6). O reconhecimento deve passar, portanto, “do reconhecimento da alteridade ao reconhecimento daquilo que suspende o regime de normatividade social que nos faz absolutamente dependentes da reprodução reiterada da figura atual do homem” (p.5).

figura do sândico e anomalias do gozo como fobia, neurose obsessiva e histeria (Cf. Dunker, 2015, pp.55-56).

Para Christian (2015, pp.61-63), o sofrimento está relacionado com patologias do reconhecimento que podem evoluir para sintomas. Como forma de excesso de determinação do mal-estar o sofrimento pode ser produzido como: demanda para o Outro, aspirando reconhecimento em troca da normalização e adequação à lei; modos de afirmação de identidades que se recusam a atender qualquer demanda; desarticulação da demanda ao oferecer seu próprio sofrimento como forma de suturá-la; e por fim, o sujeito sofre em consonância com o outro.

Sufrimento não é sintoma, e sintoma não é mal-estar. Há sintomas que parecem absolutamente imunes ao sofrimento, ou melhor, que produzem sofrimento real apenas aos que nos cercam. Mas aqui é preciso localizar. Uma forma específica de patologia do reconhecimento, que se caracteriza pela indiferença ao sofrimento que causamos aos demais. Por um lado, há formas de sofrimento que parecem continuamente a espreita de um nome que enfim as capturará (Dunker, 2015, p.188).

Ao defender a possibilidade de uma antropologia ameríndia para uma psicanálise à brasileira Dunker (2015, p. 315-316) oferece uma saída interessante ao universalismo, pela oferta de uma teoria do reconhecimento como alternativa a um totemismo centrado no falocentrismo. O “encontro imprevisto na mata” entre índio e onça, ou entre sujeito e outro, é apenas o ponto de partida para sabermos o que se é a partir do olhar do outro sobre nós, assim a perspectiva do outro se torna irrevogavelmente incluída no que seremos, ou seja, o reconhecimento do outro é incontornável. Nesse sentido, o autor desloca as bases psicanalíticas do norte para o cone sul, defendendo uma certa localização do complexo de Édipo na relação de poder, ele ressalta que

a implantação social da psicanálise precisa, nesse sentido, prestar contas dos princípios de seu poder diante dessas duas atitudes, não apenas a partir da fundamentação totemista, ainda que estrutural ou discursiva, do complexo de Édipo (Dunker, 2015, p.115).



Essa teoria do reconhecimento alternativa ao totemismo abre espaço para reconhecermos o inumano, do corpo do desejo e da sexualidade nas mulheres e homens. A alternativa oferecida por Dunker (2015) avança ao propor uma psicanálise brasileira, ou seja, localizada a partir de formas de reconhecimento alternativas ao modelo hegemônico europeu, branco e falocêntrico. Entretanto o animismo ainda ocupa lugar central como tentativa de universalização prioritária sobre as relações de poder que localizam a identificação em relação ao reconhecimento social. Sem dúvidas, a criação de uma concepção de psicopatologia orientada para as consequências do laço social é essencial e incontornável. Ainda não acompanhei

Por fim, acredito que a política psicanalítica deve ser mais que “crítica social feita por outros meios” (Dunker, 2015, p. 46), como propõe Dunker (2015), deve analisar os mecanismos de poder na posição localizada do analista na cultura, supondo pontos cegos para poder contornar. Deve também analisar os mecanismos de poder na construção teórica a qual se filia, supondo os pontos cegos para poder contornar. Para por fim, analisar as posições do reconhecimento social no discurso do alienado do analisante, para que ele não seja escravizado na dialética de reconhecimento ao sistema dominante. Partiremos agora para a construção do caso Elio, demonstrando como a cena social influencia o desejo.

#### 4.3. A difícil tarefa de narrar-se

Em “Relatar a si mesmo” (2005), Butler defende que não existe “eu” que possa ser constituído separado das normas sociais e morais de onde emergiu. A história sobre o sujeito começa já em relação a um outro, este o interpela desde uma dada posição discursiva localizada. Nese subcapítulo retomaremos a importância do narrar-se para o processo de reconhecimento do “eu”, e do “outro em nós”.

O “eu” ao qual Butler se refere nesse texto (2005) está relacionado com a construção da subjetividade em Foucault, para quem o sujeito se forma em relação a uma série de códigos, prescrições e normas, relacionados ao reconhecimento do sujeito no campo do social. “O reconhecimento de si é dado por um regime de verdade. Esses termos estão fora do sujeito até

certo ponto, mas também são apresentados como as normas disponíveis, pelas quais o reconhecimento de si acontece” (Butler, 2005, p. 372).

As normas criam um regime de verdades que diz o que é ou não reconhecido como humano, a partir desse referencial iremos criar nosso auto-reconhecimento. O narrar-se implica, portanto, na construção contingencial de uma história própria que cria a ficção de um eu endereçado na transferência para quem escuta e perpassado pelas normas culturais. É impossível não associar esse processo com a prática psicanalítica, marcada pelo cotidiano de construção e desconstrução dessa descrição que nunca se fecha, se reinventa e insiste.

Quando o “eu” busca fazer um relato de si mesmo, pode começar consigo, mas descobrirá que esse “si mesmo” já está implicado numa temporalidade social que excede suas próprias capacidades de narração; na verdade, quando o “eu” busca fazer um relato de si mesmo sem deixar de incluir as condições de seu próprio surgimento, deve, por necessidade, tornar-se um teórico social. A razão disso é que o “eu” não tem história própria que não seja também a história de uma relação – ou conjunto de relações – para com um conjunto de normas. (Butler, 2005, p. 137).

É importante sublinhar que esse reconhecimento nunca ocorre sozinho, Eu sou despossuído pela linguagem que ofereço, e é dentro dessa submissão à norma que eu ofereço reconhecimento ao outro. A norma, a cultura, as leis, o desejo dos pais todos esses aspectos constitutivos já estavam lá quando o sujeito nasce. Para exemplificar trago uma cena de consultório, na qual um paciente homem diz, “como mudar depois de 40 anos vivendo assim?, descontando os 5 primeiros quando eu era uma criança”, o analista responde, “não tem desconto”, ele insiste, “então descontando os dois primeiros, quando era um bebê”, o analista repete, “não tem desconto”, e acrescenta, “e você ainda terá que colocar nessa conta a responsabilidade por centenas de anos que você não viveu mas que te formam”. Ou seja, como vimos no capítulo anterior, é preciso incluir na narrativa de si o Outro, o mar de significantes no qual o sujeito é lançado ao nascer.

Porque só nos vemos através do olhar do outro, desejamos o desejo do outro, somos o que o reconhecimento imaginário do outro nos impôs ser. Por mais que essa não seja a totalidade

do reconhecimento, ela é uma dimensão. Essa é a única narrativa de si que consigo criar a princípio, uma na qual em seu cerne encontramos o Outro.

Nesse sentido a análise pode ser o espaço para que esse discurso aconteça. A transferência localiza o endereçamento da narrativa e a posição assumida pelo sujeito diante desse outro a quem ele se dirige. O analista irá ser o Outro a quem esse sujeito se dirige, permitindo que ele use para reviver o que é necessário ser revivido, narrar o que precisa ser construído e atuar o que não pode ser lembrado, para que de alguma forma isso possa ser reinserido na cena a ser narrada. Para Lacan (1953),

o interesse, a essência, o fundamento, a dimensão própria da análise, é a reintegração, pelo sujeito, da sua história até os seus últimos limites sensíveis, isto é, até uma dimensão que ultrapassa de muito os limites individuais. (...) A história não é passado. A história é o passado na medida em que é histórico no presente – historiado no presente porque foi vivido no passado (Lacan, 1953, p.22).

Assim, condições para a narrativa de si dependem da presença de uma singularidade não narrável, ponto de não saber em torno do qual será tecida a construção histórica dessa marca incontornável e irre recuperável das relações primárias, que geralmente ocorrem no passado, dentro da família. Sobre a singularidade Tati (2016) retoma a construção do conceito na obra lacaniana:

a ordem de singularidade em Lacan, desde o início, não se restringe ao que se passa internamente a uma pessoa, mas, pelo contrário, o singular inclui a história em uma dimensão que ultrapassa os limites individuais. O segundo ponto é que o singular diz respeito ao que eclode de forma inusitada, contrariando nossa espera primordial. E, por fim, desde o primeiro seminário, o uso da singularidade se insere num contexto de crítica à *Ego psychology*. Esse cenário permanecerá por toda sua obra: a singularidade no cerne do debate lacaniano com as práticas orientadas pela visão desenvolvimentista e moralista que abdicam a maior contribuição freudiana, o inconsciente e o conseqüente descentramento do Eu. A singularidade aparecerá, como veremos, articulada a outras noções elaboradas em seminários posteriores, mas sempre manifestando a preocupação do autor em distingui-la do particular, ao lado da diferenciação entre indivíduo e sujeito inconsciente. Se no texto lacaniano a singularidade está sempre vinculada à ideia de divisão do sujeito, hoje, como vimos e desenvolveremos, o termo parece ter adquirido novos sentidos (Tatit, 2016, p.25-26)

Difícilmente nos colocaremos a fazer essa narrativa sem uma retificação subjetiva (Quinet, 2007), o enigma que o sujeito representa para ele mesmo e que estabelece as normas que insistem em se intrometer quando se fala de qualquer singularidade<sup>89</sup> e a sua opacidade parcial dessa história para o próprio sujeito. Toda essa história será contada para alguém, que certamente está já nas entrelinhas da narrativa, o endereçamento que desvela a posição do sujeito diante do outro. No caso de um atendimento psicanalítico esse outro é o analista, que empresta seu corpo para as projeções do Outro do sujeito, empresta suas interpretações criando a condição necessária para o analisando se repensar, e empresta seu ser, que a partir da sua falta-a-ser ofereça o desejo decidido que uma análise aconteça, mesmo quando nem o analisante a pode antever.

Segundo Butler (2005), caberia ao analista estar atento a desconstrução no seio da construção, analisar os momentos de repetição, opacidade e angústia ao receber a história do sujeito auxiliando-o no processo de elaboração secundária (Freud, 1900). O sujeito junta os fragmentos em uma narrativa inteligível que possa ser contada, mesmo que seja uma criação ficcional, para, finalmente, no seu ato de fala, testemunhar e registrar o que não pode ser narrado, como corpo do outro que reside em mim e é receptáculo da minha narrativa.

Para além de uma análise tradicional, Butler (2005) acrescenta algo ao processo de narrar-se que especialmente nos interessa aqui, a jornada do processo de historicização individual à apreensão da norma social através do contato com o outro e com o poder. Esse desenvolvimento é construção ficcional da narrativa da vida como o andamento de reconhecimento indissociável do poder, que marca a singularidade, a identidade, a relação consigo, com o outro e com o social e, também, a relação com o desejo. Nesse sentido podemos pensar que esse outro, que vem primeiro é também a norma, as marcas do social que tanto nos fazem sujeito quanto sujeitados.

---

<sup>89</sup> Podemos dizer que esse processo é sempre interrompido e desorganizado pelo que resiste a normatização, pelo outro que age e atua em nós conhecido após Freud por inconsciente. Há um ponto cego, uma falha na capacidade de narrar-se que é justamente a resistência do acaso, do outro em nós ??? que não podemos disciplinar. Para Caterina Koltai (2000), psicanalista e socióloga de São Paulo, “o que podemos aprender no processo analítico: que não há nada mais estrangeiro para o sujeito que sua própria interioridade (...) o próprio inconsciente sendo estrangeiro” (2000, p.110-111). Essa intrusão da diferença no íntimo da identidade é onde entendo o reconhecimento do desejo, o que marca a identificação tanto pela semelhança quanto pela oposição ao que não devemos ser. Todo o esforço de falar de si terá que tropeçar, ou no sentido e ato falho para ser minimamente verdadeiro.



Esse primeiro ato de olhar, que é do Outro, nos faz retornar aos nossos atos e escolhas que não são nossos, que são radicalmente involuntários, inaugurando o impacto do Outro como primeiro, o que acontece antes da minha formação como eu. Retomando, podemos nos apropriar do conceito de narrar-se e dizer que em uma análise esse momento pode ser entendido como a segunda volta do reconhecimento, poder dizer do que nos restou ser pelo desejo de sermos reconhecidos pelo outro. Mas nesse processo, também algo nos atravessa e ultrapassa, este é tanto o desejo inconsciente que resiste quanto a norma que insiste. Portanto, defendemos que o desejo é tanto marcado pelo sexual como pelo social, não há como separar os lados de uma mesma fita, que hora se dá a ver por uma face e hora de outro, mas dizem da mesma marca para onde o desejo está direcionado.

Nesse sentido Butler (2005) se aproxima de Levinas, para quem a nossa relação com o outro é sempre mediada pela ética, inclui relação consigo mesmo? na qual o "outro vem primeiro" pois nós somos sujeitados as ações do outro sobre nós e não existe a possibilidade de substituir essa susceptibilidade com um ato de vontade ou exercício da liberdade. Assim, o olhar do outro persegue o sujeito, trazendo uma reivindicação de responsabilidade e uma possibilidade de agência. Seguiremos agora com **o que insiste em abalar as estruturas, o desejo.**

#### 4. 4. Desejos roubados

O desejo, como inegociável, indeterminação, oferece uma possibilidade de resistência para o sujeito. Entretanto ele não pode ser definido como aquilo que se presta a furar a alienação do social, ele se mantém sempre em uma relação dialética entre o Outro e o Real. Seguiremos por uma discussão do desejo e suas fissuras do social, pensando o simbólico como uma cena das diferenças de posição através do exemplo as posição da mulher, o que é corroborado pela tese de Debieux Rosa (2019) das falas roubadas, ponto para pensarmos os desejos roubados na cena social.

Para Lacan (1964, p. 200-201) a sexualidade se instaura no sujeito pela via da falta, que constitui o desejo pelo deslocamento da demanda. Duas faltas são recobertas na dialética de

subjetivação, a falta no Outro, pois o sujeito é efeito do significante que está definido no campo do social, e a falta real, que é perdido no processo de estar vivo em direção a morte (Cf. Lacan, 1964, p. 200-201). Nesse sentido, o desejo está em relação ao campo do Outro.

Tomemos a mulher como exemplo, como no caso de “Eurídice invisível”, todas as mulheres descritas no caso têm inconsciente, portanto, têm falta e desejam. Por fidelidade à teoria lacaniana poderíamos dizer a insatisfação, àquilo que mantêm as cartas das irmãs sempre no caminho é o desejo em si. Mas no caso as mulheres são enviadas para o insuportável de terem suas cartas usurpadas pelo Outro, pelo poder do social que se dá o direito de controlar seus corpos, sua sexualidade, seus sonhos e seus afetos. Elas nunca se encontram pois sua possibilidade de desejar é roubada ao fazê-las completamente de objeto do desejo do outro.

Para Lacan (1954-1955) a mulher é introduzida na cultura ocidental no pacto social através do casamento na posição de objeto, “a experiência mostra que isso só pode dar-se numa perspectiva androcêntrica e patriarcal” (Lacan, 1954-1955, p.355). A percepção de que há algo escondido, um buraco, em oposição a algo erigido, presente, já é uma interpretação dentro do sistema simbólico patriarcal, os seios estão sempre erigidos, se dão a ver em oposição a peito masculino, mas seletivamente se escolhe interpretar a anatomia como convém dentro de um sistema simbólico<sup>90</sup>.

O todos os homens proudhoniano é aqui o homem universal, que, ao mesmo tempo, é o homem mais concreto e o homem mais transcendente, e eis aí o beco sem saída para onde a mulher a mulher é empurrada pela sua função particular na ordem simbólica. Existe para ela algo de insuperável, de inaceitável, digamos, no fato de ser posta em posição de objeto numa ordem simbólica, à qual ela está, por outro lado, inteiramente submetida, assim como o homem (Lacan, 1954-1955, p.356)

---

<sup>90</sup> “Função do Penisneid – é na medida em que nela existe identificação com o homem imaginário que o pênis adquire valor simbólico, e que vai haver problema. Seria um perfeito engano, diz o autor, acreditar que o Penisneid seja absolutamente natural nas mulheres. Quem foi que disse que era natural? É simbólico, bem entendido. É na medida em que a mulher se acha numa ordem simbólica de perspectiva androcêntrica que o pênis adquire este valor. Aliás, não é o pênis, porém o falo, ou seja, algo cujo emprego simbólico é possível porque se vê, porque está erigido. Do que não se vê, do que está escondido, não há emprego simbólico possível” (p.368)

Ambos estão submetidos à ordem simbólica, mas as posições e possibilidades previstas são diferentes. Para alguns as cartas chegam mais ao seu destino. No conto de Edgar Allan Poe, *A Carta Roubada* (1955), a rainha está lendo uma carta quando o rei entra na sala. Para proteger sua intimidade, e sua vida, a rainha esconde a carta colocando-a em um lugar totalmente visível aos olhos do rei, como se não tivesse importância. O conteúdo da carta não é revelado, entretanto, pela urgência da rainha em escondê-la seu efeito pode ser calculado. O ministro nota o comportamento da rainha e, também sob a máscara da normalidade, usurpa a carta embaixo dos seus olhos, que nada pode fazer para não levantar suspeitas. Mais tarde a rainha conseguirá a carta de volta quando chama um detetive que a identifica justamente por sua forma na casa do Ministro, seu esconderijo como algo banal no espaço, o endereçamento a partir da letra de uma mulher que a traveste de uma carta de amor. Em nenhum momento o conteúdo da carta precisa ser revelado para que ela deixe claro o seu poder.

A carta representa aqui o desejo do sujeito que persiste e insiste e sempre chega ao seu destino. Entretanto certamente não para todos. Miriam Debieux Rosa (2019) nomeia uma das suas palestras de “A fala roubada”. Ela diz: “quando algo ameaça romper o pacto de poder, calar o interlocutor é um expediente que mantém as posições de poder e o gozo da ficção de eu e da sociedade” (Debieux Rosa, 2019, comunicação pessoal). Nesse sentido, conhecidas estratégias podem ser usadas, como a piada, a ironia, desviar o assunto, ignorar, dizer com outras palavras, traduzir enfim, uma série de formas de manter aqueles que têm do direito de falar como oradores e os demais como espectadores em posições de poder definidas. A fala não é roubada pela falta de lugar no mundo simbólico, e sim pela fixidez das posições de poder que insistem em silenciá-la, ignorá-la, não dar espaço, não escutar, não dar importância e etc. A invisibilidade e a fala roubada acontecem não pela inabilidade daquele que diz, mas por aquele que não escuta, pela insistência do poder em se perpetuar por todos os espaços, aprisionando algumas falas sempre ao lugar de subalternidade, através da imposição de verdades situadas e localizadas, que se perpetuam no tempo por desculpas de rigor e falta de questionamento epistemológico.

Assim, existem escolhas que não podem ser feitas, pois simbolicamente seu espaço não foi criado. Este é o caso descrito por Lacan (1959-1960) para Antígona, emparedada entre duas mortes. Antígona é uma das filhas de Édipo da mitologia grega. Na história seus dois irmãos Polineces e Eteócles entram em guerra pelo reinado de Tebas mas acabam se matando. O tio, Creonte, que herda o reino promove um ritual fúnebre com todas as honras para Eteócles, mas

solta um decreto que Polinice não deve ser sepultado, sob pena de morte de quem desobedecer. A falta de sepultamento significava que seu espírito de Polinice seria condenado a vagar cem anos ao lado do rio que conduz ao reino dos mortos. A irmã, inconformada, tenta convencer Creonte a revogar o decreto, mas como esse é irredutível ela decide enterrar o irmão e sofrer as consequências. Aparece o conflito de Antígona entre duas leis que não estão no mesmo nível, às quais não se pode atribuir o mesmo valor. O edito de Creonte perde sua validade na medida em que contraria essa lei natural, denominada divina na tragédia de Sófocles. Por causa disso, torna-se apropriada e legítima a insistência de Antígona. Ela teria o caráter de uma contestação. Ela faria ver, ainda que pagasse com a própria morte, o equívoco do tirano em desconsiderar a precedência dessa outra lei, e residiria o seu heroísmo precisamente nesse martírio.

Esteja dito, porém, que essa Outra Lei não é, evidentemente, a lei da cidade, o edito de Creonte, mas não é tampouco a lei divina, tanto evocada por Antígona mesma. É, ao invés disso, uma Outra Lei em todo seu direito, que a localiza entre duas mortes. Pois a lei divina, como foi dito, poderia representar a justiça, para isso desbancando a lei da cidade. Ou a lei da cidade, pretensão de Creonte, faria desbancar a lei dos deuses<sup>91</sup>. Há uma perda maior do que a própria morte, que a torna até indiferente para Antígona – não ter reconhecido sua condição de um entre os outros, seu valor, independente de seus atos mas referido a uma pertença e uma história – não se pode apagar os rastros de uma vida e seu sentido.

Para a filha de Édipo não há saída, a lei simbólica não oferece alternativas, ou a morte física, se desobedecer ao edito de Creonte, ou a morte ética se não enterrar o irmão. Ela está dividida entre a obediência a uma lei social geral, representada pelo código civil ou pelo Rei, e uma lei superegóica das normas sociais, da família, que no seu caso diz que ela deve honrar e cuidar do irmão para além da sua própria vida. Mito da mulher, mito do amor de mãe incondicional. Ambas formas de alienação e controle do desejo feminino na sociedade.

---

<sup>91</sup> Que vou morrer; eu bem sei; é inevitável; eu morreria mesmo sem a tua proclamação. E, se morrer antes do meu tempo, isso será para mim uma vantagem, devo dizê-lo! Quem vive como eu, no meio de tamanha, desgraça, que **perde com a morte**? Assim, a sorte que me reservas é um mal que não se deve levar em conta; muito mais grave teria sido admitir que o filho de minha mãe jazesse sem sepultura; tudo o mais me é indiferente! Se te parece que cometi um ato de demência, talvez mais louco seja quem me acusa de loucura!" (Sófocles, p. 31).



Não há saída possível, algo será perdido nesse conflito. O sentido, por estar associado ao social leva a posições definidas, desejos controlados e roubados. Lacan (1959) exemplifica com

a bolsa ou a vida! Se escolho a bolsa, perco as duas. Se escolho a vida, tenho a vida sem a bolsa, isto é, uma vida decepada. (...) A liberdade ou a vida! Se ele escolhe a liberdade, pronto, ele perde as duas imediatamente – se ele escolhe a vida, tem a vida amputada da liberdade (Lacan, 1959, p. 207-208)

Desta forma, o desafio ético e clínico segundo Debieux (2019) é distinguir o discurso do social do discurso do Outro. Saber onde perder para poder manter a vida, e nessa função caberia ao psicanalista “poder sustentar a perda da ilusão e do gozo de usufruir acriticamente da cultura recebida, convicto de que ela garante a proteção de todos, negando a presença cotidiana da violência” (Debieux, 2019, comunicação pessoal), e eu acrescentaria, ou se iludindo de que não há nada a fazer a não ser esperar o golpe mágico do ato simbólico que mudará tudo com um golpe fálico.

Assim sempre perderemos algo, estar no mundo é sempre fazer algo com o que resta, pois se ficarmos na busca melancólica pela bolsa perdida, gastaremos a vida na tortura sem fim de nunca achá-la. Precisamos aceitar que há desigualdade, há diferença de poder como ponto inicial, perdido, para a partir desse ponto nos colocarmos na função de criar um novo mundo. O que nos leva à terceira volta do parafuso do reconhecimento, o para além. Partiremos agora para a construção do caso Elio, demonstrando como a cena social influencia no desejo.

#### 4.5.Caso Elio: o desejo e a demanda na cena social

Elio descreve a transformação pela qual estava passando depois que percebe sua paixão por outro homem com a frase “Ser quem eu sou por causa de você. Ser quem você é por causa de mim” (Aciman, 2017). Nesse sentido o desejo e o outro são as chaves para e entender “ele” mesmo. Este que não é apenas Elio, mas alguém que é conhecido através dos olhos e desejo de

Oliver, seu amante. Este processo pode ser lido usando a psicanálise como "reconhecimento", como uma consciência, um ser humano, se relaciona com a presença de outra consciência. Analisaremos como caso o romance *Call me by your name* (2007) (Me chame pelo sua nome), de André Aciman, em comparação com o filme homônimo de Guadagnino lançado em 2017.

Elio é o personagem central e o narrador de história, um tímido garoto culto que foi criado em uma família rica e intelectual. Sua voz conduz-nos nas idas e vindas, no zigue-zague da mente de um adolescente que está descobrindo o desejo, e como consequência ele mesmo. Oliver é este arrogante doutorando dos Estados Unidos, que também é muito bonito, atlético e charmoso. Eles se conheceram na casa de férias de Elio, uma casa de família no interior da Itália, onde seus pais costumavam receber um estudante por ano para algum tipo de intercâmbio. Neste combinado, o hóspede estrangeiro tem alguns meses aproveitando a cidade bucólica para trabalhar em seu manuscrito guiado pelo pai de Elio, um estudioso da cultura grega antiga. A única responsabilidade do visitante é ajudar a resolver a burocracias e apreciar o clima e a comida da Itália.

Durante os dias que passaram juntos tomando sol e estudando em torno da piscina, chamada por Oliver "Céu", os dois tiveram a oportunidade encontrar algumas características comuns. Ambos são judeus intelectuais, leitores e amantes do conhecimento. Enquanto Elio passava seus dias traduzindo e praticando música, Oliver trabalha em seu manuscrito sobre Heráclito, que seria publicado em italiano. Como não dito presente aparece a relação entre homens do mesmo sexo na Grécia antiga como tema estudado por Oliver e o pai de Elio. As imagens de estatuas seminuas, uma descoberta arqueológica e passagens literárias fazem o papel da metáfora do encontro entre esses dois homens<sup>92</sup>.

No livro de Aciman, as "idas e vindas" na aceitação do desejo mostram a luta de Elio entre o esperado socialmente, seu ideal de eu, sua identidade e a insistência do desejo e da falta que a tornam identificação. Aos poucos ele vai se reconhecendo através do que lhe falta, o que o leva a questionar a norma e concluir que: "*por 17 anos tudo o que você veio fazendo foi perder tempo com a combinação errada*"<sup>93</sup> (Acima, 2007, p. XX, tradução nossa). Nessa fala,

<sup>92</sup> A atmosfera de "pederastia" não precisa ser nomeada, é mostrada na insinuação contida na forma dos diálogos entre os três intelectuais, que esbanjam erudição na "mostração" de música clássicas, datas de eventos, guerra, antropologia, epistemologia, línguas ... e a descoberta sexual como uma conquista quase militar do corpo do outro.

<sup>93</sup> "For seventeen years all you'd been doing was fiddling with the wrong combination" (Aciman, 2017)

percebemos que o desejo trai a imagem que o personagem criou para se representar, subverte sua identidade formada a partir da primeira volta do reconhecimento, a cena social que está ligada a relações de poder e dominação que normaliza os corpos e considera patológico o diferente. E também outra relação de poder do estudante mais velho e experiente.

Reconhecer a semelhança do desejo disruptivo no outro faz com que nosso protagonista desloque o questionamento de si para a norma. Ele diz: “Talvez o que eu quisesse no final era que ele me dissesse que não havia nada de errado comigo, que eu não era menos humano que outro homem jovem da minha idade”.<sup>94</sup> (Aciman, 2007, p. XX, tradução nossa).

“Me chame pelo seu nome” é o pedido de Oliver a Elio na hora do sexo, através dessa brincadeira um se vê como o outro, se coloca nos seus pés, no seu corpo e sexo. No reconhecimento do seu desejo no outro eles se encontram nesse breve momento de desvario do amor, se entregando a impertinência e ao atrevimento que fazem do desejo aquilo que questiona a tradição, a norma e os bons costumes mesmo estando inserido nas relações de poder. Elio nos fala desse sentimento quando através do outro se pode reconhecer algo em si, “que alguém no meu mundo mais imediato pode gostar do que eu gosto, querer o que eu quero, ser quem eu sou”.<sup>95</sup> (Aciman, 2007, p. XX, tradução nossa).

Apesar de entendermos a impossibilidade de conhecer o outro e ser conhecido, existe um princípio ético em se esforçar, mesmo sabendo da incompletude do ato e da interferência do social através das nossas fantasias. Diante da diferença com a qual não temos contato nos defendemos da angústia criando imagens que muitas vezes estão mais relacionadas com nós mesmos do que com o outro, emprestando a noção de fantasia do Lacan. Elio usa dessa estratégia para jogar para fora o inquietante com o qual ele só consegue lidar através do sonho, Oliver lhe pedindo para não ceder, “Você vai me matar se você parar”.<sup>96</sup> (Aciman, 2007, p. XX,

---

<sup>94</sup> “Perhaps the very least I wanted was for him to tell me that there was nothing wrong with me, that I was no less human than any other young man my age”.

<sup>95</sup> “That someone else in my immediate world might like what I liked, want what I wanted, be who I was”

<sup>96</sup> “You’ll kill me if you stop” (Aciman, Ano, p. XX)

tradução nossa). O que mais tarde se revela como um deslocamento do desejo do próprio Elio, que revela a sua força,

Eu amei o atrevimento que estava me empurrando para frente; isso me excitava, porque nasceu da própria excitação. 'Você vai me matar se parar – 'ou seria 'Eu vou morrer se você parar'. Cada vez que eu ouvia essas palavras, eu não podia resistir".<sup>97</sup> (Aciman, 2007, p. XX, tradução nossa).

Então, estava ele lutando contra o outro ou contra si? O desejo era pelo outro ou por si? Ou por um outro estranho que começava a nascer dentro de si? Elio se pergunta "Eu queria ser como ele? Eu queria ser ele? Ou eu apenas queria tê-lo? Ou "ser" e "ter" são verbos completamente imprecisos na distorcida confusão do desejo?"<sup>98</sup> (Aciman, 2007, p. xx, tradução nossa). Nessa mistura o adolescente tenta encontrar algo entre a semelhança do seu desejo com o de Oliver e a diferença entre seus corpos que aponte para o seu próprio desejo. Tendo como ponto de partida a materialidade do corpo do outro como exterior pode-se dizer que, apensar de termos pontos de similaridade e conexão, o outro é inevitavelmente o diferente "onde" estamos tentando chegar. Mas essa diferença é ao mesmo tempo o que nos constitui no mais íntimo, pois é a partir da diferença absoluta que a identidade se constitui, mais do que apenas o Outro da cultura, é o egípcio para o judeu, lembrando as palavras de Jacqueline Rose (2004) do capítulo anterior, o significado do absoluto não-eu, o estranho, o imigrante.

Mas esse encontro do desejo não é alheio as relações de poder, elas estão presentes como pano de fundo não dito. Dois aspectos reforçam esse prisma das relações de poder, pelo papel periférico das três mulheres na história, em contraste com a interação apaixonada e erudita entre os homens, e o lugar subalterno de todos os italianos locais em relação a família judia. A mãe de Elio é uma intelectual que lê Hegel em alemão para seu filho, mas está sempre cozinhando

---

<sup>97</sup> I loved the boldness that was pushing me forward; it aroused me, because it was born of arousal itself. "You'll kill me if you stop"—or was it: "I'll die if you stop." Each time I heard these words, I couldn't resist. (Aciman, Ano, p. XX)

<sup>98</sup> "Did I want to be like him? Did I want to be him? Or did I just want to have him? Or are "being" and "having" thoroughly inaccurate verbs in the twisted skein of desire?" (Aciman, Ano, p. XX)



e servindo. Mafalda, é esta cozinheira italiana responsável pelo cuidado, sempre na cozinha. E Mariza é uma garota local que representa a primeira experiência heterossexual de Elio, logo descartada. Bom!

Este é um primeiro ponto de distanciamento entre o texto de Aciman e o filme de Guadagnino. No retrato imagético, ganhador do Oscar, não existe a voz do narrador juvenil comprometido com o vai e vem entre a coragem e o terror diante do seu desejo, e nesse espaço sem voz se ergue uma insistência na ligação do desejo com o amor Grego através de metáforas imagéticas. Duas cenas ilustram essas relações: na primeira, durante o café-da-manhã, Elio conta a seu pai e Oliver que no dia anterior ele e Marzia quase fizeram sexo. Os três mostram distância emocional e o incentivam a ir em frente e tentar mais uma vez. No filme essa é uma cena banal entre três homens falando de sexo, que estaria completamente a parte do romance entre Elio e Oliver. Já nas inúmeras frases gastas por Aciman para descrever Elio lutando para entender e suportar o distanciamento de Oliver, a aproximação com Mariza aparece como uma tentativa de fazer o tempo da espera passar um pouco mais rápido. Na segunda cena, Elio recebe Mariza em sua casa, enquanto ele a conduz a ter relações sexuais em uma torre secreta, olha inúmeras e repetidas vezes para o seu relógio, destacando sua espera até meia-noite, quando ele e Oliver deveriam se encontrar.

Tanto o livro como o filme sugerem uma ligação entre o amor grego antigo e a história dos dois homens, na qual o *Eraste* mais velho, que tem a responsabilidade de educar, amar, proteger e fornecer um modelo para o seu *Eromenos*, o menino bonito, jovem e promissor, mas no primeiro a paixão e o questionamento da identidade estão mais presentes. Outra evidência também é apoiada pela presença de Heráclito na história. O filósofo grego pré-Sócrates é considerado o pai da dialética por escrever sobre a unidade dos opostos, postulando que "tudo flui", por isso não seria possível a entrada em um rio duas vezes, porque a água e a pessoa fluem. Esta ligação pode ser vista como uma sugestão de que a relação entre Oliver e Elio é apenas um momento no desenvolvimento sexual de Elio. Não se trata de homossexualidade ou identidade, mas um ensinamento dos traços da masculinidade que é transmitido do pai para o aluno e do aluno para o filho.

Aqui também existe um distanciamento entre o filme de Guadagnino, cujo roteiro escrito por James Ivory ganhou o Oscar de melhor roteiro, do livro de André Aciman. No texto escrito, o narrador mostra a complexidade não linear da descoberta de si através dos seus movimentos

de avanço e retrocesso em assumir seu desejo. No roteiro de Ivory, por outro lado, o fim é antecipado para terminar a história com Elio chorando e sorrindo ao mesmo tempo, olhando para o fogo depois de receber a notícia de que Oliver estava se casando. Cena que pode invocar a impressão de que ele estava triste por perder seu amante, mas também feliz por causa da experiência que tiveram. Este aspecto traz um caráter mais circunstancial ao seu relacionamento com Oliver, que é corroborado com o discurso do pai sobre como ele aceita a paixão de seu filho como uma bela experiência de amor entre os homens, o que ele quase teve uma vez. Nesse ponto percebemos que o desejo de Elio é reconhecido por seu pai, mesmo que a estrutura social ou o próprio Oliver tenham reprimido esse afeto Elio pôde permanecer desejando.

É significativo o fato de que a parte escolhida para ser perdido do texto original é a última parte, quando se torna claro que para Elio que a relação não era circunstancial. Nesta última parte do livro, Aciman cria uma passagem do tempo que relaciona a experiência dos amantes com o desejo de Elio por homens antes e depois de Oliver. É revelado que antes Elio havia sido tocado por outro homem, um desconhecido em um cinema de Roma, logo antes de escolher o currículo de Oliver pela sua bela foto para ser hospedado em sua casa, revelando que o desejo antecederia o visitante. Na sequência, a passagem dos anos demonstra a insistência apaixonada dos sentimentos de Elio, que não esquece e não cansa de lembrar Oliver daquele verão, insistindo em não deixá-lo se apagar como apenas uma experiência após a escolha de Oliver de viver seu casamento.

Então, é possível concluir que o filme é sobre um amor de verão, e o livro é sobre a descoberta de si através do outro. Está diminuindo o sentido de experiência...A distância da reinterpretação do filme não é um problema, mas talvez possa explicar por que o livro ganhou o prêmio "Lambda Literary Award", a maior premiação de ficção LGBT, e o filme ganhou o Oscar. Além disso, a evasão ao final feliz pode ser visto como um aspecto comum em muitos filmes não-heterossexuais, como: Lee's "Brokeback Mountain", Hooper's "The Danish girl" and Kechiche's "La vie d'Adèle". Viver o desejo e ser punido por isso. Esta dificuldade pode ser relacionada com os efeitos da sexualidade, que geralmente ocupa o lugar do estranho e disruptivo, o que insiste e incomoda o laço social. Freud (1930?) aponta como causa do mal-estar na civilização a repressão da sexualidade, que é indispensável para a vida em comunidade mas que insiste apesar da cena social.

Concluindo, iniciamos retomando o reconhecimento como regime de poder perpassado pelas normas sociais como primeiro tempo, para poder introduzir o que insiste em desorganizar a estrutura instituída pela demanda do Outro, o desejo. A partir do desejo em Freud, como sonho, chegamos ao segundo tempo, a construção em torno do enigma da falta, que consiste em uma sobreposição da falta no Outro e da falta Real. Escolhemos pensar o desejo como resistência, apostando nas experiências de indeterminação como respostas às patologias do social e, finalmente, através da carta roubada discutimos se um desejo realmente chega ao seu destino e qual o limite do social para esse processo para falarmos do caso Elio.

## 5. Para além do reconhecimento a criação ética

Seria necessário ultrapassar a lógica do reconhecimento das identidades para reconhecer o outro em nós, o que chamamos aqui de desejo, o que nos permite finalmente abrir caminho para a criação do novo.

Tanto para Benjamin (2016) quanto para Frosh (2010) e Oliver (2001, 2016) o reconhecimento como criação ética se propõe a permitir a diferença mesmo apreciando a similaridade, trabalha contra o ideal infantil de onipotência que quer colonizar o outro com suas percepções, aposta na posição ética de tentar ver o outro, mesmo sabendo que está é uma tarefa impossível. Tanto no contexto político quanto terapêutico, reconhecimento e responsabilidade estão conectados, se responsabilizar por alguém implica em reconhecê-lo como uma subjetividade agente e passível de ser ferida. Nesse sentido o próprio analista tem a responsabilidade de se perdoar, transcender seus erros e os colocar a serviço dos seus pacientes, analisando-os. A responsabilidade pelo outro é, portanto, um imperativo ético, e não a exigência de uma resposta positiva. (Cf. Frosh, 2010, p.135).

Apoiado em Butler, Frosh (Cf. 2010, p.147) defende que estar ciente dos limites do reconhecimento faz parte do processo de reconhecer, este é em si um ato ético de 'deixa o outro viver' sem a ilusão de que uma narrativa de totalidade ou compreensão seja possível. Então o reconhecimento precisa suportar a opacidade do desconhecido que compõe o sujeito, com as interrupções próprias da alteridade que impossibilita qualquer continuidade. Desta forma Levinas redefine o reconhecimento, pela aposta na transformação do que consideramos como sujeito, objeto e sua relação. Reconhecer a opacidade como um ponto cego inerente à todo sujeito permite um posicionamento ético, reconhecer a alteridade também no outro, suspendendo a demanda pela auto-identidade (Butler, 2005), mas para que isso aconteça é necessário tirar a venda política da história.

Neste capítulo, portanto, pretendemos apresentar a terceira volta do parafuso do reconhecimento com a possibilidade de vê-lo a partir de uma criação ética. Para isso começaremos repensando o lugar do cuidado no tempo a partir da circularidade, seguiremos por possibilidades de criação que podem deslocar a repetição compulsiva para a repetição cotidiana através da elaboração: o cuidado, o brincar, o testemunho, a co-habitação, a



responsabilidade, a aposta ética, a falha e o perdão. Formas de estar na clínica e na política que reformulam as possibilidades finais de uma análise lançando luz a uma nova política.

### 5.1 O tempo e o cuidado da manutenção

Em 1920 Freud escreve seu texto “Além do princípio do prazer”, apontando justamente a repetição, o fator autômato e irreduzível do psiquismo como um dos conceitos mais fundamentais da sua teoria que faz uma cisão em como podemos pensar o tempo. Para demonstrar essa hipótese iremos passar pelo conceito de repetição em Freud (1920) retomando a crítica de Amy Allen (2015) do tempo orientado para o progresso como uma das estratégias da colonização. Esse passo nos levará para pensar a repetição cotidiana como tempo do cuidado a partir da tese de Lisa Baraitser (2017), que analisa o “Manifesto pela Arte da Manutenção de 1969” de Mierle Laderman Ukeles para repensar o status do tempo cotidiano da repetição.

Retomando seus primeiros escritos, já em 1893 Freud e Breuer tiveram um vislumbre da importância da importância da repetição como inclusão do passado no presente quando concluem que “os histéricos sofrem principalmente de reminiscências”. Estas formas particulares de recordações são vividas como um retorno do que aconteceu de forma vaga e deformada, mas insistente e involuntário, como se o sujeito estivesse preso nesse eterno retorno psíquico. Para Freud (1914) repetimos em atuações aquilo que não conseguimos recordar pois não é suportável. Esse conteúdo é reprimido para o inconsciente, onde permanece até que ele escape em sua forma latente e disforme por sonhos, atos falhos, chistes, lapsos ou sintomas, ou seja, manifestações inconscientes.

Apesar da relação próxima entre a compulsão à repetição com o traumatismo psíquico, esta representa a saída que foi possível e introduz uma nova noção de temporalidade não linear e não progressiva. O conceito de pulsão de morte (Freud, 1920) introduz a tendência não só à repetição como também a retornar ao estado inorgânico. Ao desenvolver a ideia de pulsão de morte, como a tendência para reconduzir o sujeito para o estado inorgânico, para a autodestruição, assim, fica evidente que “todo ser vivo morre por razões internas, retorna ao estado inorgânico, então só podemos dizer que o objetivo de toda a vida é a morte, e,

retrospectivamente, que o inanimado existia antes que o vivente” (Freud, 1920, p. 204).

As pessoas vivem, portanto, entre dois polos, prazer e desprazer, tendências de realizar ligações ou destruí-las, Eros e Tanatos. A ambivalência vista desse modo não pode ser apenas a junção de opostos, mas a criação que comporte o contínuo de oposição dentro de si em uma repetição. A metáfora freudiana das ruínas de Roma representa o funcionamento psíquico que sobrepõe uma temporalidade na qual passado estaria preservado com as memórias encoberta da Roma atual. Freud se descreve perdido pelas ruelas romanas, entre uma história antiga, da qual ele só ouviu falar nos livros, e os prédios modernos diante dos seus olhos,

Nessa Roma também habitaria o inconsciente humano, dono de desejos próprios que contradizem o eu, onde a ambivalência é regra, e amor e ódio podem ocupar o mesmo lugar no espaço. Esta morada estranha-familiar, lugar de outras leis, é o território próprio da condensação dos tempos passado, presente e futuro que se condensam em uma mesma imagem atual. Nela uma pequena parte pode ser índice de um todo, que reside em uma região esquecida (Martins, 2019, p. 17)

Essa sobreposição diz do tempo do inconsciente, tempo do trauma e do sintoma, e com eles o tempo da análise, que seria a ocasião de um deslocamento da compulsão a repetição sintomática para o tempo da repetição cotidiana pelo processo de elaboração. Essa seria também um ato crítico a como concebemos a temporalidade em si, e a fratura do tempo da produção que pode ser uma semente da revolução na subjetividade.

Vimos no primeiro capítulo que a ideia de tempo orientada para o progresso corrobora com uma linearidade na qual o objetivo está normativamente determinado por uma ideia específica de desenvolvimento e evolução sociocultural (Cf. Allen, 2015, p.3). Para Allen, a separação das questões morais-políticas das técnico-científicas endossa a criação da divisão imperialista entre um “nós”, modernos, em oposição a um “eles”, pré-modernos. Segundo Allen, pensar o progresso como fato natural e histórico encoberta a dominação imperialista mantida pelo progresso político-moral, que sustenta a exclusão e silenciamento dos povos colonizados e racializados (Cf. Allen, 2015, pp. 10-19).

Essa linguagem é indissociável da dominação e da opressão, pois coloca os países em uma corrida na qual alguns já saíram em terceiro lugar e mais ao sul da chegada do que deveriam, pois no projeto da colonização a chegada foi fixada convenientemente ao norte, ao rico, ao industrializado, ao branco, ao homem e ao cis. A concepção de progresso como fato natural está a serviço da dominação, criando um horizonte normativo impossível de ser alcançado para alguns povos e grupos, pois a própria estrutura social é criada para mantê-los na circularidade da posição dominada através do discurso<sup>99</sup>.

Amy Allen (2015) escreve especificamente sobre a ideia de progresso como fato histórico dentro da teoria crítica apresentando um contraponto ao pensamento de Axel Honneth (2003). Esse questionamento à normatividade tem efeitos também para a psicanálise, apesar da primeira tópica Freudiana postular que as pulsões seriam divididas em pulsão sexual e do ego (1905) e que o desenvolvimento sexual infantil passaria de maneira mais ou menos sequencial pelas fases oral, anal-sádica, genital, latência, fálica e puberdade, como foi visto anteriormente, após 1920 a pulsão passa a ser menos progressivamente orientada, e se volta para a circularidade entre vida e morte. Além disso, a centralidade da noção de regressão mostra que a fixação no passada faz parte do tempo presente e possibilita a elaboração para criação de um futuro minimamente diferente da repetição que estava em curso.

Obviamente, existem outras interpretações menos otimistas de Freud (1920) nesse texto, todavia acredito que uma psicanálise que se orienta para pensar a mudança na análise como diferença e não como evolução ou progresso é mais condizente com a crítica contemporânea da filosofia política a qual estamos nos filiando nesse trabalho. As ideias lacanianas de discursos (1970), a representação da subjetividade através do nó entre real simbólico e imaginário (1975-1976) ou a noção de *sinthome* (1975-1976) são opções para recusar imposição de um ideal normativo de saúde ou de cura. Outro exemplo seria a dinâmica entre as posições esquizo-paranoide e depressiva de Melanie Klein (1921-1945) e talvez até poderíamos considerar o gesto espontâneo e a criatividade de Winnicott (2007) como horizontes que privilegiam a diferença em oposição à normalidade.

---

<sup>99</sup> Para se aprofundar, a ideia de sujeitos presos em uma circularidade estrutural mantida pelos discursos começou a ser desenvolvida na dissertação "Por que a guerra? Política e subjetividade de jovens envolvidos com o trágico de drogas: um ensaio sem resposta" (Martins, 2014) e desenvolvida no artigo "xxxxx" (Martins, Debieux, Guerra, prelo).

Essa abordagem da psicanálise freudiana e pós-freudiana está em consonância com a crítica sobre a noção de tempo feita por Lisa Baraitser (2017). No livro *Enduring Time* a autora propõe uma análise crítica do tempo linear rumo ao progresso, relacionando-o com uma orientação ligada á insígnias patriarcais e fálicas presentes na cultura ocidental. A oposição a esse tempo produtivo que se coloca a serviço do sistema dominante seria representada por experiências de suspensão do tempo, como na espera, na permanência, no atraso, na persistência, na manutenção, na perseverança, na reminiscência, que são descritos nos capítulos como: “staying”, “maintaining”, “repeating”, “delaying”, “enduring”, “recalling” e “remaining”. É facilmente identificado que esses não são tempos que causam a fascinação do ato, da ruptura, da mudança e do salto entre épocas, muito pelo contrário, são identificados com práticas sociais entediadas, mundanas e penosas, geralmente relacionadas ao “cuidado” e o mundo feminino. Baraitser (2017) chega a essa questão analisando o tempo represado pela forclusão do futuro que não trás mais uma promessa para o agora e as consequências históricas de um passado cheio de traumas irrepresentáveis.

A própria escolha do nome do livro opta por um termo que pode indicar justamente uma estrutura progressiva, que tem caráter ao mesmo tempo de adjetivo e de verbo de movimento, o que parece conferir uma dinamicidade aos fenômenos de suspensão que descreve. “Enduring” vem de um vocábulo que denota maior fixidez, como algo durável, estável, duradouro, mas que ganha movimento com a escolha do gerúndio. Assim, a autora propõe uma análise da passagem do tempo como um dado menos objetivo e mais socialmente e politicamente construído, que pode representar tanto resistência quanto dominação. Os corpos e espaços sofrem incidências diferentes de poder, pois o sistema econômico e político investe em certas temporalidades e não em outras, que são obrigadas a se reconfigurarem para servirem à temporalidade dominante.

No tempo da “manutenção” essa dinâmica ganha evidência, pois apesar de ser uma atividade imprescindível à sobrevivência, ela permanece escondida e não paga no trabalho feminino da dona de casa. Como já expomos nos capítulos anteriores, no “Contrato Sexual” de Carole Pateman (1988) a dinâmica de esconder o trabalho da manutenção é considerada como estrutural no patriarcado, nos quais o tempo da ruptura e do progresso é sempre mais valorizado. Silvia Federici (2017), como vimos anteriormente, dá mais um passo em *Calibã e a bruxa*, demonstrando que a exploração das mulheres como trabalho não-pago sustenta o sistema



capitalista através do patriarcado, criando a ilusão de que o trabalho reprodutivo não tem valor monetário no sistema e, portanto, pode ser pago com amor ou dor, mas não entra na cadeia produtiva. Ou seja, o sistema de manutenção é diferente do sistema produtivo.

A relação entre corpos que desistem, ou se recusam a 'progredir', e os tipos de temporalidades obturadas que corpos desistentes performam. Corpos desistentes nos pedem para refletir sobre a lentidão do tempo cronológico. Ao invés do tempo da ruptura; o arrastado duracional de permanecer ao lado de outros ao invés da transgressão do tempo; o tempo alongado da mudança incremental, ao invés do tempo da inovação e da revolução. Manutenção, em outras palavras, toma a forma do tempo suspenso mas através desta suspensão permite que a vida se renove diariamente. Ela mantém nossa relação com o tempo em si, tem que nós talvez sejamos capazes de imaginar, ou ao menos, que podemos apreender e ou ter.<sup>100</sup>(Baraitser, 2017, p. 50, tradução nossa).

A manutenção está relacionada, segundo a autora, com a suspensão do tempo, quando ele parece congelado em sua recusa a se mover quando nada acontece. Ele pode conter duas formas diferentes de temporalidade: a tentativa de manter alguma coisa indo ou flutuante. A primeira se refere a permitir que as coisas que já existem possam continuar ou serem preservadas. É manter funcionando em um estado constante, em oposição a produção ou a geração do novo. A segunda forma seria o trabalho de manter algo ou alguém flutuando durante os tempos difíceis, “não é o tempo revolucionário, mas o tempo lateral contínuo que tenta sustentar um presente alongado.”<sup>101</sup> (Baraitser, 2017, p. 52, tradução nossa). O que nos leva a uma relação irremediável com o tempo psicanalítico, tempo aqui entendido não como corte, mas como repetição, espera, cuidado e aposta, dia após dia, mês após mês, ano após ano. O que acontece em uma análise é repetitivo e atemporal, mas é também a possibilidade de criação a

---

<sup>100</sup> The relationship between bodies that desist, or refuse to 'progress', and the kinds of obturate temporalities that desisting bodies perform. Desisting bodies ask us to think about the slowness of chronic time. Rather than the time of rupture; the durational drag of staying alongside others rather than the time transgression; the elongated time of incremental change, rather than the time of breakthrough or revolution. Maintenance, in other words, takes the form of suspended time but through its suspension allow the renewal of everyday life. It maintains our relation with time itself, time we may be able to imagine, at least, that we can grasp and or have (Baraitser, 2017, p. 50).

<sup>101</sup> “it is not revolutionary time, but the lateral time of 'on-go' that tries to sustain an elongated present” (Baraitser, 2017, p. 52).

cada nova hora. Não há como fazer análise sem manutenção, espera, permanência, atraso, persistência, perseverança e reminiscência.

Estas seriam as dimensões temporais do cuidado sem o qual nenhuma análise é possível. O cuidado, definido por Baraitser, é uma forma duradoura e contínua de lidar com estados afetivos que podem incluir questões sociais relacionadas a raça, gênero e imperialismo, e como elas se estabelecem de maneira ambivalente com o trabalho de manter a vida do outro. Esse trabalho de cuidado é geralmente identificado com o mundo feminino, e criticado por estar relacionado com o mundo imaginário, no qual também são alocadas as incidências do poder sobre os corpos descritas ao longo dessa tese. Para a autora (2017)

Se importar é lidar de forma contínua e durational com estados afetivos que podem incluir a ambivalência racializada, engendrada e imperialmente imbuída que se infiltra no modo como mantemos as vidas dos outros. O cuidado é uma prática temporal árdua que implica na manutenção da relação conosco e com outros através de histórias de opressão que retornam ao presente repetidamente.<sup>102</sup> (Baraitser, 2017, p. 54, tradução nossa).

Para aprofundar nas incidências do poder na forma de valoração dos processos de passagem do tempo Baraitser (2017) trás o “Manifesto pela Arte da Manutenção 1969!” como um deslocamento do trabalho de manutenção como objeto artístico. Esse manifesto foi criado depois que Mierle Laderman Ukeles (1969)<sup>103</sup> estava grávida de seu primeiro filho e foi informada pelo seu tutor da escola de arte que ela não poderia mais ser uma artista, pois estaria envolvida com atividades de manutenção. Tanto em seu trabalho anterior, que envolvia embrulhar e estofar objetos e dependia de um processo industrial, quanto a dificuldade de juntar o tempo de ser mãe com o tempo de produzir arte depois do nascimento de seu filho lhe pareciam roubar sua autonomia. Foi quando teve uma “epifania” e realizou que no lugar de esconder o trabalho de manutenção que ela fazia todos os dias na sua casa, como artista ela era

---

<sup>102</sup> To care is to deal in an ongoing and durational way with affective states that may include the racialized, gendered and imperially imbued ambivalence that seeps into the way we maintain the lives of others. Care is an arduous temporal practice that entails the maintenance of relation with ourselves and others through histories of oppression that return in the present again and again (Baraitser, 2017, p. 54).

<sup>103</sup> Fotos das obras disponíveis em <http://www.pismowidok.org/en/archive/21-invisible-labor/mierle-laderman-ukeles-maintenance-and-art-work>.

livre e autônoma para transformá-lo em arte. Esse deslocamento deu início a uma série de trabalhos e performances que criticaram a compreensão do que chamamos de ação e mudança. Muito além de evidenciar o trabalho feminino de manutenção, que é escondido para o sistema patriarcal e capitalista funcionarem, ela questiona práticas de manutenção e ruptura. “Representa uma tentativa de pensar através da prática temporal da manutenção que sustenta a mudança revolucionária”.<sup>104</sup> (Baraitser, 2017, p. 55, tradução nossa).

Entre 1977 e 1984, Ukeles começa uma série de performances que evidenciava o trabalho doméstico escondido. Em 1973 ela lavou os degraus da Wadsworth Atheneum e limpou janelas de museus; em 1977 ela persuadiu o Departamento de Saneamento Básico de Nova York a deixá-la fazer uma residência sem pagamento examinando a relação entre aqueles que vivem na comunidade e os que limpam. Dessa vivência surgiram muitos trabalhos, entre eles ela passou por todos os circuitos de oito horas de trabalho dos lixeiros da cidade de Nova York, contabilizando 11 meses completos de trabalho entre 1977 a 1984, e entre 1978-1979 ela fez a performance “Handshake Ritual”, na qual apertou a mão de 8.500 trabalhadores que recolhiam lixo.

Através da arte de Ukeles questiona a tese de que o tempo de manutenção é um tempo perdido. Reposicionando o lixo e quem cuida dele como foco da sua arte, ela reivindica respeito e reconhecimento para aqueles que usam seus corpos para cuidar da cidade e mantê-la habitável. Nessas performances a própria artista se põe no trabalho de manter a cidade, os museus e as praças. Isso muda o que pode ser considerado vida pública, lembrando mais uma vez que a manutenção do público e do doméstico estão em conexão.

Esse trabalho não se trata de um enunciado com frases de efeito a estética do belo a ser apreciada, ele trás uma mudança de foco e de concepção do que é arte, uma transformação no movimento de perceber o outro, uma enunciação que muda sua forma de direção de construir o que é valorizado. No lugar de tentar escapar do trabalho desvalorizado da manutenção, transforma-lo, revolucionarizá-lo, terceirizá-lo, muda-lo para outro lugar, esconde-lo ou supervaloriza-lo, ela lida com ele de dentro, mostrando que ele não é mais horrendo, mas produtivo e mantém todo o sistema produtivo funcionando.

---

<sup>104</sup> “It represents an attempt to think through the temporal practice of maintenance that underpin revolutionary change” (Baraitser, 2017, p. 55)

O trabalho de Ukeles não está fora das estruturas de poder, violência e capital, mas ela usa a agência, resiliência e resistência para corrigir e reinaugurar uma forma de visão e valoração sobre o trabalho de manutenção, trabalho cujo tempo é crônico, parado e repetitivo, mas também é o tempo do compartilhar e do cuidado.

Este trabalho nos permite ver de outra maneira a temporalidade suspensa, que não é o tempo do evento, do progresso, do desenvolvimento ou da revolução, é mais um tempo viscoso que gruda e nunca está finalizado. Mas também é conexão, laço, compartilhar, manter vivo e suportar o outro. Para Baraitser (2017) a manutenção nos deixa ligados ao tempo ele mesmo, na construção repetitiva e sem emoções que muitas vezes é o presente. “Apreender o tempo da manutenção é tomar o tempo que não escorrega por nossos dedos como ‘nosso tempo’, o tempo que nós temos.”<sup>105</sup> (Baraitser, 2017, p. 68, tradução nossa).

Concluindo, defendemos que a terceira volta do reconhecimento na análise implica em um para além do tempo do progresso normativo. Instituído a diferença e a repetição como marcas não direcionais da análise procuramos recolocar o cuidado como marca para além da dominação e apesar dela mas não sem ela, pois isso seriam impossível na socialização. Assim, é possível criar algo a partir da espera e da criação ética em um deslocamento que pode trazer um novo giro: o que pode ser impulsionado pelo brincar, pelo testemunho, pela co-habitação e pelo perdão. Veremos cada uma dessas formas de criação do novo começando pelo brincar.

## 5.2 Sobre elaboração, criação o brincar na análise

Como dissemos anteriormente, o tempo da análise é o tempo da repetição portanto, repetimos voltas de um parafuso sem fim, por vezes de forma deslocada ou diferente, mas sempre voltas. O brincar pode ser entendido como uma prática de criação tanto de adultos como de crianças, neste subcapítulo retomaremos a repetição como possibilidade para a irrupção da criatividade, passando para uma análise do brincar em Freud como sonho ou fantasia (1900) e pela compulsão a repetição no fort-da (1920). Esse percurso nos permitirá entender o conceito

---

<sup>105</sup> “to grasp the time of maintenance is to take the time that doesn’t slip our fingers as ‘our time’, the time that we have” (Baraitser, 2017, p. 68).



em Winnicott (1975) como criação no espaço potencial, o que nos levará a esta noção em Jessica Benjamin (2018).

Para Freud (1914) em “Recordar, repetir e elaborar”,

o analisando se entrega a compulsão de repetir, que então substitui o impulso a recordação, não apenas na relação pessoal com o médico, mas também em todos os demais relacionamentos e atividades contemporâneas de sua vida (Freud, 1914, p. 201).

Assim, a repetição pode assumir na vida do analisante o caráter de atuação. No setting analítico ela aparece como casos recontados inúmeras vezes, decisões e comportamentos que obedecem um padrão cuja origem é um enigma, sintomas que tomam forma simbólica, sonhos que dizem o que os analisandos não ousam pensar e tudo o que aparece na transferência. Na criança o brincar comporta a atuação com diferentes materiais, por vezes são fantasias encenadas, ou histórias inventadas, ou ainda desenhos autoexplicativos, nos quais as linhas e a força empregadas no papel oferecem pistas da quantidade de energia mobilizada no trabalho de elaboração.

Toda repetição é uma elaboração, e assim uma criação. A elaboração psíquica é a transformação de um excesso de energia ligada a determinados conteúdos inconscientes por meio do trabalho do aparelho psíquico, criando conexões associativas que não estavam lá. Assim o trabalho de elaboração é, portanto, um trabalho criativo<sup>106</sup>.

Foi Winnicott (1975) quem deu mais atenção ao conceito, considerando-o como uma ação na realidade exterior que fica entre a subjetividade e a objetividade, mundo físico e mental, ou melhor dizendo a capacidade do ser humano de agir, se inclinar para realizar deliberadamente alguma coisa. O impulso criativo está presente em todas as fases da vida, desde bebês até adultos como uma coisa em si que torna a pessoa ativa e com capacidade saudável de tomar parte na vida da comunidade (Cf. Winnicott, 1975, p.98). A falta de criatividade, nesse

---

<sup>106</sup> Apesar do termo criatividade não ter sido usado por Freud, ele fala em elaboração (1914), criação literária (1908) e devaneios (1907).

sentido, é um indicativo de sofrimento mental e resignação ao mundo tal como o imaginamos, sem poder cria-lo ou reinventá-lo a partir das nossas expectativas

Em contraste existe um relacionamento de submissão com a realidade externa, onde o mundo em todos os seus pormenores é reconhecido apenas como algo a que ajustar-se ou a exigir adaptação. A submissão trás consigo um sentido de inutilidade e está associada a ideia de que nada importa e de que não vale a pena viver a vida. Muitos indivíduos experimentaram suficientemente o viver criativo para reconhecer, de maneira tantalizante, a forma não criativa pela qual estão vivendo, como se estivessem presos a criatividade de outrem, ou de uma máquina” (Winnicott, 1975, p. 95)

A atividade criativa estaria relacionada à capacidade da criança e do adulto de brincar, como um processo que leva o sujeito uma ação que se inscreve na cultura. A primeira teoria do brincar em Freud (1908) o relaciona com o sonho e a fantasia, e a segunda com o Fort-da e a repetição (1920).

Em 1908, Freud considera que o brincar estaria relacionado a utilização de material inconsciente reprimido na elaboração de novos pensamentos. No texto “Escritores criativos e devaneios” (1907), ele da o exemplo de um órfão que ao se dirigir para uma oportunidade de trabalho fantasia que consegue o emprego, ganha o reconhecimento do patrão e é recebido na sua família ao se casar com sua filha. Assim conquista o que realmente almeja para o futuro, uma família que lhe proteja e ame<sup>107</sup>. Nesse sentido a fantasia revela um desejo que pode ser encenado pela criação imaginária.

Em 1920, Freud passa a entender a brincadeira de maneira significativamente mais ampla através da compulsão a repetição, o brincar trás potencial para transformar experiências desprazerosas através da simbolização e da representação da ausência da mãe como objeto ou da própria criança como sujeito. O jogo da criança possibilita reproduzir de maneira repetitiva experiências marcantes, objetivando o controle emocional da situação. Na brincadeira do Fort-da do neto de Freud, Ernst, de 5 anos, ele repete o ato de jogar um carretel para longe e trazê-lo de volta. Ao lança-lo o garoto faz um som que pode ser entendido como “fort”, que

---

<sup>107</sup> Esse sonho acordado que revela um desejo inconsciente quando acontece na análise é chamado por Thomas Ogden (1997) de *réverie*, um acontecimento pessoal/intimo e ao mesmo tempo intersubjetivo que revela sensações corporais, percepções flutuantes e imagens de semi-sono (Cf. Ogden, 1997, p.1).

significava para ele “foi embora”, depois o puxava de volta com um alegre “da”, “está aqui”. Esse jogo era repetido incansavelmente fazendo com que o objeto desaparecesse e voltasse a aparecer (Cf. Freud, 1920g, p. 176). O que foi interpretada por Freud como uma repetição no jogo de uma experiência que produziu uma forte impressão na sua vida de caráter desprazeroso<sup>108</sup>, o desaparecimento e reaparecimento da mãe. O garoto assumia o papel ativo no processo através da brincadeira, repetindo a atuação para elaborá-la.

No caso do jogo infantil, acreditamos perceber que a criança também repete a vivência desprazerosa porque sua atividade lhe permite lidar com a forte impressão de maneira mais completa do que se apenas a sofresse passivamente. Cada nova repetição parece melhorar o controle que ela busca ter sobre a impressão, e nas vivências prazerosas a criança não é saciada pelas repetições, insistindo implacavelmente para que a impressão seja igual (Freud, 1920g, p. 200)

Já para Winnicott (1975) o brincar não está relacionado ao fantasiar ou ao sonho, e sim como uma criação sobre o espaço potencial, espaço entre o indivíduo e o meio ambiente que se caracteriza por ser simultaneamente parte do mundo interno e subjetivo do sujeito e parte do mundo externo e objetivo, onde estão também os objetos transicionais. “Esse espaço potencial encontra-se na interação entre nada haver senão eu e a existência de objetos e fenômenos situados fora do controle onipotente” (Winnicott, 1975, p.139).

Se um adulto é capaz de extrair prazer dessa área intermediária e usá-la para inscrever algo de seu potencial não produtivo no mundo podemos dizer que ele brinca através dos símbolos, da arte, da filosofia, da religião e da cultura, “devemos encontrar o brincar tão em evidência nas análises dos adultos quanto o é no caso do nosso trabalho com crianças. Manifesta-se, por exemplo, na escolha das palavras, na inflexão da voz e, na verdade, no senso de humor” (Winnicott, 1975, p. 61).

---

<sup>108</sup> “As consequências da postulação do conceito de pulsão de morte para a teoria do brincar na psicanálise freudiana estão, a nosso ver, articuladas ao problema dos limites da simbolização e da representatividade, em que a ação de brincar através do uso da mediação dos brinquedos, assume uma grande importância. Para além do conteúdo veiculado, dos significantes que norteiam esta ação, o brincar começa a ser compreendido também como a possibilidade de apropriação de determinadas experiências, realçando uma preocupação com a forma do brincar e sua finalidade em si mesmo” (Velano, prelo)

Para Marta Cerruti (2016) o humor se constitui como possibilidade de resistência do eu a partir de brincadeiras com as palavras, constituindo uma política da psicanálise que se orienta para a transgressão e a subversão da norma dominante. Para Freud “o humor não é resignado, é rebelde” (1927, p.325), tem uma dignidade que lhe é própria através da criação psíquica para subverter o sofrimento, nesse sentido a “postura humorística, mediante a qual a pessoa se recusa ao sofrimento, enfatiza a invencibilidade do Eu ante o mundo exterior, sustenta vitoriosamente o princípio do prazer – mas isso tudo sem abandonar a saúde psíquica” (p.326). Ou seja, o humor, assim como o brincar se constituem como resistências, formas de um “agir criançavel” segundo Vicentin e Gramkow (2018), “o exercício de outra concepção quanto a singularidade na infância” (p.384).

Benjamim (2018) descreve a relação entre dois (paralelo, complementaridade) e play, que é criar algo novo ao longo do terceiro. Assim, o reconhecimento é atuado na transferência para criar um espaço do brincar, o que significa aprender a diferenciar real e fingimento, minha mente e a mente do outro, “fantasia e fingimento podem agora ser usados para processar emoções, ‘reescrever emoções negativas, e, então, regular a emoção de alguém ao passo que este se comunica com outro”.<sup>109</sup> (Benjamin, 2018, p. 150, tradução nossa).

Benjamim (2018) também se apoia nessa perspectiva.

A transformação do sentimento incipiente em metáfora faz parte do processo de transformar encenações em jogo, na medida em que as metáforas não refletem simplesmente o pensamento, não são material pré-digerido. Em vez disso, elas são "cognitivamente ativas", gerando ligações "verdadeiramente novas" entre material anteriormente desconectado nos domínios implícitos. (...) brincar com metáforas é uma maneira de expressar a criatividade psíquica e criar "alfabetização emocional", amplamente explorada na teoria de campo do devaneio.<sup>110</sup> (Benjamin, 2018, p. 186, tradução nossa)

---

<sup>109</sup> fantasy and pretend can now be used to process emotions, ‘rewrite’ negative emotions, and so regulate one’s own affect while communicating with other” (Benjamin, 2018, p.150)

<sup>110</sup> The transformation of inchoate feeling into metaphor is part of the process of transforming enactments into play insofar as metaphors do not simply reflect thought, are not pre-digested material. Rather they are ‘cognitively active’, generating ‘truly new’ links between formerly disconnected material in the implicit domains. (...) play with metaphors is a way to express psychic creativity and create ‘emotional literacy’, richly explored in the field theory of reverie” (Benjamin, 2018, p.186)



A grande obra de criação que ocorre no brincar é o próprio “eu” ou “self” ao mesmo tempo descoberto e construído, assim a brincadeira nos permitiria criar, uma possibilidade de transgressão da lógica de reconhecimento imposta pelo sistema de poder vigente e criar algo a partir do acaso e do encontro entre dois sujeitos, nesse sentido

A psicoterapia se efetua na sobreposição de duas áreas do brincar, a do paciente e a do terapeuta. A psicoterapia trata de duas pessoas que brincam juntas. Em consequência, onde o brincar não é possível, o trabalho efetuado pelo terapeuta é dirigido então no sentido de trazer o paciente de um estado em que não é capaz de brincar para um estado em que é” (Winnicott, 1975, p.59).

O brincar, portanto, seria a possibilidade de criação de algo que insere a subjetividade singular do sujeito no mundo e é reconhecido por isso. A capacidade de fantasiar, imaginar uma vida nova e fazê-la possível. A análise no seu fim, seria um exercício de brincar com as palavras em busca de criações menos, talvez menos sofridas, de repetir. Outra forma de inserir uma experiência no mundo que vivemos é o testemunho.

### 5.3. Testemunho e responsabilidade pela vigilância

O testemunho é uma declaração sobre uma experiência singular, nesse sentido ele representa a resistência do ser humano em inserir seu modo de vida no mundo, questionando padrões dominantes toda a pressão de normalização presente na cultura. Como uma forma de inscrição, ele invoca o reconhecimento da alteridade segundo alguns autores, como Kelly Oliver (2001, 2015), relacionando-o com a nossa responsabilidade pela vida do outro (Frosh, 2010).

Um dos testemunhos mais conhecidos da história é sonho de Primo Levi (1988) quando estava em Auschwitz, ele sonha que sai do campo de concentração e ao tentar contar sua história aos seus familiares eles não querem ouvir. A dor provocada pela indiferença faz com que Levi se convença de que para poder esquecer é preciso poder lembrar, ter sua vida reconhecida mesmo no que ela provoca de horror. O mais espantoso é que este foi um sonho compartilhado por outros detentos no campo pois o irrepresentável nesse caso é político e diz de mais de um,

“diz dessa lei maléfica e irrepresentável na qual eles estavam vivendo e que não seria jamais suportada pelo restante do mundo” (Martins, 2015). No Brasil nossos testemunhos do horror são cenas de quinhentos anos atrás do massacre indígena, de cento e trinta anos atrás da escravidão ou de ontem, do extermínio de jovens de periferia (Martins, 2016)<sup>111</sup>.

Para Kelly Oliver (2001) as novas doenças da alma que produzem sofrimento psíquico revelam uma inabilidade cada dia maior das pessoas criarem a partir da fantasia novas realidades, interpretações e representações. A capacidade de imaginar e fantasiar teriam um potencial de reconstruir a lógica da pulsão para libertar as restrições linguísticas e imaginárias que governam nossas capacidades de revolta psíquica, entretanto, a criação de uma subjetividade singular requer uma testemunha responsável que seja capaz de suportar a repetição, que conduz a elaboração e a uma possível transformação.

O testemunho, uma vez que lida com o que não existe antes de ser declarado, é ao mesmo tempo uma necessidade e uma impossibilidade. Nesse sentido existe um ato para além do reconhecimento em testemunhar que implica em criar um encontro entre uma subjetividade que se expressa e outra que se afeta e se responsabiliza. Essa responsabilidade não seria um cuidado ativo e diretivo, mas a habilidade de responder e reconhecer a capacidade de agência no outro. Assim, o testemunho seria o processo de reinvenção da experiência (Cf. Oliver, 2001, pp. 90-93).

Para Oliver (2015), portanto, o testemunho seria o suplemento ao modelo do reconhecimento político e ético da subjetividade, no qual a política diria respeito ao reconhecimento finito do que existe, e a ética ao potencial criativo de apostar no infinito do que ainda não existe. Nesse sentido ela sugere o testemunho como estrutura subjetiva no lugar do reconhecimento, conectando a localização histórica da posição subjetiva com a infinita habilidade de criar respostas que torna a subjetivação possível.

A testemunha teria duas posições, como “*eyewitness*”, a testemunha ocular que diz do primeiro olhar sobre algo, e “*bearing witness*”, aquele que dá testemunho para além do que pode ser reconhecido, o que não pode ainda ser visto. “Nós temos a obrigação não apenas de responder, mas também de responder de um modo que abra, mais do que feche, a possibilidade

---

<sup>111</sup> Para saber mais ler “O outro lado da violência: escutando adolescentes envolvidos na guerra do tráfico” (Martins, 2016)

de resposta dos outros”<sup>112</sup> (Oliver, 2015, p.486, tradução nossa).

A responsabilidade ética seria, portanto, não se deixar prender na armadilha de só reconhecer o que já existe, mas testemunhar algo para além do reconhecimento. Sem negar a importância crucial de lutar pelo reconhecimento daqueles a quem foi negada a justiça de serem igualmente reconhecidos na estrutura social, seria importante criar novas lógicas, pois apesar da mutualidade ser impossível, isso não significa que ela não deveria ser buscada como ideal ético, não é porque o outro não é reconhecido que isso nos torna menos responsáveis por ele. Invocando Levianas, Oliver insiste que “a ética começa no espaço do impossível e do desconhecido” (Oliver, 2015, p. 486, tradução nossa). Apostar na singularidade das possibilidades de resposta de cada indivíduo ou situação, “nos devemos questionar os valores, princípios e leis nos quais fomos criados”<sup>113</sup> (Oliver, 2015, p. 489 tradução nossa).

Nesse sentido empregado por Oliver (2001), seria necessário acrescentar à elaboração do processo analítico, a análise da performance, como forma de testemunho, e a vigilância dos pensamentos e atitudes colonizadas que temos em relação a raça, gênero. Essas três atitudes, elaboração, performance e vigilância, permitem a abertura de uma subjetividade para a outra, pois o reconhecimento está sempre ligado à visibilidade, invariavelmente relacionada a estrutura de poder, influenciando o que é visto e como é visto.

Portanto, o reconhecimento para Oliver (2001) é uma questão relacionada a ver, ou não ser capaz de ver o outro, pois nesse ato já temos a relação entre poder e identidade colocada. Mas é preciso salientar que as pessoas são responsáveis pelo que veem ou ignoram, aí está a importância da vigilância e da análise constantes. A elaboração do sintoma social de fetichisar o racismo e o sexismo ora negando a diferença e ora essencializando-a precisa ser feito com vigilância as nossas performances de raça e gênero. Reconhecer o processo de testemunhar trás a responsabilidade pelo nosso olhar e a habilidade de responder de diferentes formas, ou seja, ao reconhecer nossos pontos cegos abrimos espaço para o novo (Cf. Oliver, 2010, p.168).

Concluindo, é possível criar uma nova forma de reconhecimento pelo testemunho do analista pelo sofrimento do outro. Entretanto, cabe ao psicanalista estar ciente do tripé que

---

<sup>112</sup> “We have an obligation not only to respond but also to respond in a way that opens up rather than closes off the possibility of response by others” (Oliver, 2015, p. 486).

<sup>113</sup> “We must question the values, principles and laws with which we were raised” (Oliver, 2015, p.489)

garante a abertura para o outro também em relação a si próprio, estar analisando constantemente sua própria performance, ser vigilante aos pontos cegos inerentes a todo sujeito perpassado pela estrutura de poder do social e se engajar em um processo de elaboração constante do seu lugar no mundo. Essa é a ética da análise que não recua diante do impossível.

#### 5.4. Criação ética do impossível e a co-habitação

Em “Arriscar o impossível” Zizek (2006) enfatiza a necessidade da criação do impossível, questionando o Outro simbólico que postula limites, neutralidades, verdades, conhecimentos especializados, deuses, leis e a lógica econômica que rege o mercado. Apenas questionando o que já existe e nos disponibilizando para o abismo do desconhecido é que poderíamos criar algo novo.

Nesse sentido ele concorda com Badiou (2012), no livro a Hipótese Comunista, que usa a teoria dos conjuntos da matemática para argumentar que quando apostamos em uma hipótese irreal a princípio, é possível usá-la para criar um novo conjunto de respostas, que então pode prova-la no *a posteriore*. Mas se você não supõe esse novo elemento mesmo que ele não exista ainda, o uso dos elementos já conhecidos gera sempre os mesmos conjuntos. Então, talvez uma nova ética que nos veja como conjunto que pode coabitar o mundo, e não como indivíduo, possa recuperar esse laço primordial com o outro que garante a nossa sobrevivência, tanto quando bebês desamparados, quanto como alguém que andas pelas ruas e supõe que não será assassinado.

Aqui retorno para Butler, em *Vida precária* (2006) quando a autora defende que o que pode nos vincular ao Outro, aqui entendido como alteridade marcada pela precariedade, é quando reconhecemos a humanidade no próximo. A esse processo Levinas chama Rosto. Mas o rosto não é só o que invoca o “não matarás”, é o retrato da precariedade e condição indefesa que invoca ao mesmo tempo a tentação de matar e o chamado a paz<sup>114</sup>.

---

<sup>114</sup> Pode-se dizer que esse princípio também é corroborado no “Toten e Tabu” (1913) Freudiano, no qual os dois desejos tabu, parricídio e incesto, precisam ser proibidos para evitar a guerra total de todos contra todos, gerando a solidariedade entre os irmãos.



Na leitura de Butler (2006) a vontade de matar é primária, tememos pela própria vida talvez porque tenha algo em nós que esteja ansioso pela probabilidade de matar. Por isso precisamos da ética, para não sucumbirmos a agressão desmedida que como princípio nos coloca em risco. A ética de que o outro vem primeiro sustentaria uma rede de corpos que se identificam a partir do negativo, da vulnerabilidade na qual o discurso os coloca. Essa vida precária, ao meu ver, está relacionada ao desamparo descrito por Freud. A relação que um corpo tem com a multiplicidade de corpos em um campo horizontal onde o outro é normativamente marcado já na constituição psíquica<sup>115</sup>.

Em seu último livro traduzido para o português “Corpos em aliança e a política das Ruas: notas para uma teoria performativa da assembleia”, Butler (2018) diz que

a vulnerabilidade pode ser uma forma de escolher uma população para dizimação. Isso produz um paradoxo no neoliberalismo e sua noção de ‘responsabilização’, que designa essa população como responsáveis por sua própria posição precária, ou de sua experiência acelerada de precariedade. (Butler, 2018, p. 158).

Essa me parece ser um conceito de vulnerabilidade que conversa bem com o reconhecimento que não ignora as relações de poder sociais. O reconhecimento entendido tal qual Butler o coloca, não é o processo intrapsíquico descrito por Lacan em seu primeiro seminário, tampouco o reconhecimento intrasubjetivo de mutualidade entre mãe-bebê descrito por Honneth. Por incluir a ética, ele não me parece ser um conceito que simplesmente descreve a relação “eu-outro” do nosso mundo contemporâneo, com nossa constante luta por poder na qual somos subjulgadores e subjugados em alguma relação.

A vida precária tem algo a nos dizer sobre essa aposta nas redes de compartilhamento e coabitação criadas a partir de laços pela vulnerabilidade que podemos extrapolar como resistência à individualização. Na cena do encontro com o outro o que está em destaque são os lugares sociais ocupados pelos sujeitos no discurso, os tipos de proteção e vulnerabilidade neles implicados. As imagens que antecipam o encontro com o outro são os restos do reconhecimento

---

<sup>115</sup> Também faz parte dessa relação a precarização, que estaria mais relacionada a fragilização da proteção institucional que leva os corpos a desproteção política e a vida nua do homo sacer (Agamben, 2003), que pode ser morto. A diferença entre eles é que para Butler não existiria um domínio do não político, o corpo, a família, o sexo... tudo faz parte do político.

imaginário. Estas não podem ser só fantasias que criamos individualmente, pois são também induzidas pela notícia que chega do outro pelo rádio, pela televisão, pelos murmúrios e silêncios. Esse discurso, mais foucaultiano que da lógica de Lacan, tem uma certa materialidade na cor de pele, no jeito de vestir e falar e nos formatos do corpo, que influenciam como vemos, o que vemos e o que permanece invisível.

Insistindo na atitude ética de dividir o planeta com outros humanos e animais, Oliver (2015) chega a conclusões parecidas com Butler (2015) e Benjamin (2016) na sua leitura de Levinás, a necessidade da luta pela co-habitação como princípio. Para a autora,

No entanto, basear a democracia na proximidade e não nos contratos também exigiria que repensássemos nossa relação com os animais, especialmente com os animais de companhia com os quais vivemos. Uma política baseada na proximidade pode ser mais inclusiva do que aquela baseada em contratos implicitamente assinados por indivíduos autônomos ou mesmo baseada no reconhecimento dado ou conferido por aqueles que estão no poder aos marginalizados ou excluídos. Uma política de proximidade não exige apenas um ideal de reconhecimento mútuo. Não requer apenas o reconhecimento da vulnerabilidade. De fato, pode ser necessário ir além do reconhecimento para considerar nossa proximidade com aqueles que não reconhecemos<sup>116</sup>. (Oliver, 2015, p. 491, tradução nossa).

Concluindo, enquanto a política seria feita de cálculos e categorias sobre as estruturas existentes, a ética diria respeito ao espaço incalculável além do reconhecimento. Enquanto na política negociaríamos com outros seres vivos a relação com o espaço habitável para sobreviver em uma relação de disputa de poder, narrativas e recursos físicos, na ética seríamos constantemente desafiados a reinterpretar nossa responsabilidade para com o outro, especialmente aquele outro ameaçador (Oliver, 2015, p. 491). Assim, poderíamos pensar em um reconhecimento ético do que poderia acontecer, mas que depende de uma criação do que

---

<sup>116</sup>Basing democracy on proximity rather than on contracts, however, would also require us to rethink our relationship to animals, especially to companion animals with whom we live. A politics based on proximity may be more inclusive than one based on contracts implicitly signed by autonomous individuals or even one based on recognition given or conferred by those in power on the marginalized or excluded. A politics of proximity does not require merely an ideal of mutual recognition. It does not require merely the recognition of vulnerability. Indeed, it may require us to go beyond recognition to consider our proximity to those whom we do not recognize (Oliver, 2015, p.491)

ainda não existe. Nessa criação do impossível Jéssica Benjamin aposta em uma ética para um reconhecimento mútuo.

### 5.5. Relação entre sujeitos na análise como ética

O outro é o objeto de estudo de Benjamin em 1998 no livro *"Shadow of the other: intersubjectivity in psychoanalysis"*. Através da análise de do caso Anna O, ou Bertha Pappenheim, Benjamin questiona a relação Psicanalista-Paciente apontando-a como uma relação na qual o primeiro fica na posição de sujeito e o segundo na posição de outro, "encontro como um entre um Analista-Sujeito que já fala e um Paciente-Outro que ainda não fala por si mesma. Este Outro que sofre requer reconhecimento por um sujeito que fala."<sup>117</sup> (Benjamin, 1998, p. 9, tradução nossa). Essa diferença de posições implica também uma diferença de poder na relação, garantida pela relação sujeito-objeto presente e travestida de neutralidade. A saída viria pela subjetificação do analista para o paciente através da não neutralidade na relação.

A refiguração do que significa usar a subjetividade em vez de aceitar a polaridade da subjetividade e da objetividade é um objetivo importante da análise contemporânea (Mitchell, 1993; Gill, 1994). Nosso objetivo é formular um espaço entre a sugestão e a distância objetiva, que abranja a resposta emocional do analista ao paciente e leve em consideração seu envolvimento na ação de transferência de complementaridade, bem como os meios para se livrar dela. (...) A dupla ação da intersubjetividade — reconhecer a subjetividade do outro e a própria pessoa — significa que, à medida que o paciente se torna menos objetivado, o analista se torna um sujeito mais "subjetivo."<sup>118</sup> (Benjamin, 1998, p. 24, tradução nossa)

---

<sup>117</sup> "encounter as one between Analyst-Subject who already speaks and the Patient-Other who does not yet speak for herself. This suffering Other requires recognition by the subject who does speak" (Benjamin, 1998, p.9)

<sup>118</sup> *The refigure what it means to use one's subjectivity rather than accept the polarity of subjectivity and objectivity is an important aim of contemporary analysis (Mitchell, 1993; Gill, 1994). We aim to formulate a space in between suggestion and objective distance, which encompasses the analyst's emotional response to the patient and takes account of her or his involvement in the complementarity transference action as well as the means for extricating her or himself from it. (...) The double action of intersubjectivity — recognizing the other's subjectivity and one's own — means that as the patient becomes less objectified, the analyst becomes more "subjective" subject" (Benjamin, 1998, p. 24)*

A autora faz uma analogia entre as posições: analista-paciente e mãe-bebê, como duas experiências de intersubjetividade em que as identificações precisam ser toleradas, no erro de reconhecimento que implicam, para que haja reconhecimento. A experiência mãe-bebê seria onde emerge a intersubjetividade, entretanto no complexo de Édipo a experiência do bebê de ser desamparado e hiper-estimulado o colocaria na posição feminina de passividade. Essa posição estruturaria a criação da figura da filha como passiva sexualmente em relação ao pai, criação da figura da feminilidade em Freud.

Para Benjamin (1998), autores como Marcuse (xxxx), ao defenderem um laço pré-genital e polimorfo de um período anterior ao conhecimento da diferença, inadvertidamente validaram o patriarcado. Eles identificam materno com mundo indiferenciado antes da lei do pai, que seria necessária para a individualização. A autora, por outro lado, acredita que é possível recuperar o “superinclusivo sem perder a diferença”<sup>119</sup> (Benjamin, 1998, p. 74, tradução nossa), transcendendo o binarismo edipiano através do conceito de terceiro, que será um para além da identidade. A psicanalista reavalia a argumentação de “Bonds of love” (1988) na qual a vagina não pode ser usada para conter o falo na simbolização do desejo feminino, pois ela estaria no mesmo nível simbólico no qual o falo é hegemônico. No lugar dessa hipótese, deveríamos pensar o desejo feminino em termos do uso do espaço interno para representar o espaço intersubjetivo entre o eu e o outro. A posição pós-Édipo da simbolização ativa poderia representar o espaço no qual a união entre dois corpos/sujeitos pode ocorrer. A vagina, nesse sentido, representaria um espaço de holding ativo, em vez de receptáculo passivo.

Esse processo estaria relacionado a incorporação do outro e do externo na forma de identificação. Nesse sentido o outro lança sua sombra sobre o ego, que é formado pela assimilação de objetos (e não independente e auto-constituído), e que por isso mesmo não pode deixar o outro ser independente e exterior, pois precisa incorporá-lo ou demanda que o outro seja como ele.

A partir deste ponto, seguem duas interpretações distintas da ideia de que o eu não é idêntico. Primeiro, o eu é constituído por identificações com o outro que ele desenvolve de maneira contínua, em particular para negar a perda e a

---

<sup>119</sup> “overinclusive without losing difference” (Benjamin, 1998, p.74)



incontrolabilidade que a alteridade necessária traz. Segundo, é reciprocamente constituído em relação ao outro, dependendo do reconhecimento do outro, que não pode ter sem ser negado, agido pelo outro, de uma maneira que muda de si, tornando-o não-idêntico. Embora ambas as idéias revelem a dependência do eu em relação ao outro, apenas o segundo considera a visão intersubjetiva do outro mais do que o objeto do eu.<sup>120</sup> (Benjamim, 1998, p.79, tradução nossa)

Neste ponto, Benjamim ressalta a questão da reconhecer o outro concreto através da incorporação do outro em processos intersubjetivos de mútuo reconhecimento. Esse problema seria a elaboração da questão da identidade ou identificação que assimila a diferença, que estaria implicitamente ligada a questão do reconhecimento do outro diferente. A agressividade seria, portanto, a tendência do sujeito de forçar o outro a ser ou querer o que ele quer, de assimilar o outro como si mesmo ou fazê-lo uma ameaça.

é a extensão de reduzir o outro ao mesmo — 'a questão ética' (...) Essa pergunta nos obriga a evitar o escapismo final do moralismo, a negar o monstro, o Outro, por dentro. Esse é o perigo comum não apenas às defesas do sujeito racional, mas também às teorias de exclusão que tornam a identificação com o Outro externo em uma posição inquestionada do "bem".<sup>121</sup> (Benjamin, 1998, p.86, tradução nossa)

Butler (1992) afirma que o poder está sempre implicado na autorização de certos sujeitos falantes e na exclusão de outros, o discurso constrói a posição que o sujeito toma, mesmo aqueles que são opostos aos interesses do sujeito. A hipótese do eu não pode ser pensada ou dita fora de uma posição social, isso significa que a posição de sujeito deve ser dada anteriormente, o discurso deve ser um instrumento ou reflexão do sujeito, o que já era parte do que me constituía desde o começo.

---

<sup>120</sup> From this point follows two distinct interpretations of the idea that the self is nonidentical. First, the self is constituted by identifications with the other that it deploys in an ongoing way, in particular to deny the loss and uncontrollability that otherness necessary brings. Second, it is reciprocally constituted in relation to the other, depending on the other's recognition, which cannot have without being negated, acted by the other, in a way that changes de the self, making it nonidentical. While both ideas reveal the self's dependency on the other, only the second takes the intersubjective view of the other as more than the self's object. (Benjamim, 1998, p.79)

<sup>121</sup> it is the extension of reducing the other to the same — 'the ethical question' (...) Such a query obliges us to avoid the ultimate escapism of moralism, of denying the monster, the Other, within. This is the danger common not only to the defenses of the rational subject but also theories of exclusion that make identification with outside Other into an inquestined position of the 'good' (Benjamin, 1998, p.86)

incontrolabilidade que a alteridade necessária traz. Segundo, é reciprocamente constituído em relação ao outro, dependendo do reconhecimento do outro, que não pode ter sem ser negado, agido pelo outro, de uma maneira que muda de si, tornando-o não-idêntico. Embora ambas as idéias revelem a dependência do eu em relação ao outro, apenas o segundo considera a visão intersubjetiva do outro mais do que o objeto do eu.<sup>120</sup> (Benjamim, 1998, p.79, tradução nossa)

Neste ponto, Benjamim ressalta a questão da reconhecer o outro concreto através da incorporação do outro em processos intersubjetivos de mútuo reconhecimento. Esse problema seria a elaboração da questão da identidade ou identificação que assimila a diferença, que estaria implicitamente ligada a questão do reconhecimento do outro diferente. A agressividade seria, portanto, a tendência do sujeito de forçar o outro a ser ou querer o que ele quer, de assimilar o outro como si mesmo ou fazê-lo uma ameaça.

é a extensão de reduzir o outro ao mesmo — 'a questão ética' (...) Essa pergunta nos obriga a evitar o escapismo final do moralismo, a negar o monstro, o Outro, por dentro. Esse é o perigo comum não apenas às defesas do sujeito racional, mas também às teorias de exclusão que tornam a identificação com o Outro externo em uma posição inquestionada do "bem".<sup>121</sup> (Benjamin, 1998, p.86, tradução nossa)

Butler (1992) afirma que o poder está sempre implicado na autorização de certos sujeitos falantes e na exclusão de outros, o discurso constrói a posição que o sujeito toma, mesmo aqueles que são opostos aos interesses do sujeito. A hipótese do eu não pode ser pensada ou dita fora de uma posição social, isso significa que a posição de sujeito deve ser dada anteriormente, o discurso deve ser um instrumento ou reflexão do sujeito, o que já era parte do que me constituía desde o começo.

---

<sup>120</sup> From this point follows two distinct interpretations of the idea that the self is nonidentical. First, the self is constituted by identifications with the other that it deploys in an ongoing way, in particular to deny the loss and uncontrollability that otherness necessary brings. Second, it is reciprocally constituted in relation to the other, depending on the other's recognition, which cannot have without being negated, acted by the other, in a way that changes de the self, making it nonidentical. While both ideas reveal the self's dependency on the other, only the second takes the intersubjective view of the other as more than the self's object. (Benjamim, 1998, p.79)

<sup>121</sup> it is the extension of reducing the other to the same — 'the ethical question' (...) Such a query obliges us to avoid the ultimate escapism of moralism, of denying the monster, the Other, within. This is the danger common not only to the defenses of the rational subject but also theories of exclusion that make identification with outside Other into an inquestined position of the 'good' (Benjamin, 1998, p.86)

Nesse sentido, a questão do reconhecimento é também a questão se vai haver paz ou guerra, pois diz da luta pelo triunfo e aniquilação de um lado e a negociação da diferença do outro<sup>122</sup>. Podemos entender o “terceiro” como um espaço potencial entre o eu e o outro, entre a subjetividade e o mundo externo, que nos possibilita criar algo a partir da aposta ética. Tanto na clínica quanto na política seria necessário que aquele que se coloca como corpo a receber a transferência não se conforme em acreditar que sua função é apenas de espelho, mas que como analista temos a função de nos responsabilizarmos pelo outro mantendo a esperança na resistência, na possibilidade de criação do novo, mesmo quando o sujeito já não pode apostar por si.

#### 5.6 Reconhecimento mútuo como criação ética do impossível

No livro de 2018, *Beyond doer and done to: Recognition Theory, Intersubjectivity and the Third*, Jessica Benjamin usa sua experiência em Frankfurt, e todo o desenvolvimento da sua teoria psicanalítica intersubjetiva, para consolidar uma psicanálise a partir do que ela chama de reconhecimento mútuo. Essa perspectiva parte da crítica ao modelo “falocentrico” das teorias psicanalíticas, denunciando o patriarcado como forma de poder inserido em conceitos como o complexo de Édipo, diferença sexual e sujeito-objeto. Na defesa de um modelo que mantenha o conflito de poder e o paradoxo das posições como saída para a dominação, a autora aposta no campo intersubjetivo entre dois sujeitos que se cria na clínica psicanalítica. Este funcionaria como um espaço transicional que pode ser usado para entender o campo de cocriação entre o eu e o outro, chamado “terceiridade”. Este seria algo que acontece para além de fazer e ser objeto da ação do outro, “*beyond doer and done to*”. Nesses relacionamentos a autora defende a possibilidade de criar uma relação sujeito-sujeito, não mais sujeito-objeto ou mestre-escravo. Ambos os seres humanos são considerados como subjetividades ativas que se alternam no processo de mudança de experiências. Essa criação mútua permitiu a separação do Outro, entre

---

<sup>122</sup> Essa é a questão trazida também por Kristeva (2009) apresentar sobre o objecto como o que é jogado para fora pois não é o eu. Aj-ject se refere ao processo de separação assim como aquele separado do corpo materno. O eu ativamente cria o objecto dentro da dicotomia “parte do self” e a “não-parte repudiada do self”.

O ponto essencial no qual a teoria do reconhecimento se concentra é a resposta recíproca às mentes do outro, independentemente de sua forma específica — a consciência do outro como um sujeito em vez de um objeto. E essa conexão com o outro como um ser com um centro equivalente de iniciativa e sentimento (...). A teoria do reconhecimento é um esforço para tecer idéias de muitos pensadores diferentes sobre a necessidade de conhecer e ser conhecido pela outra mente.<sup>123</sup> (Benjamin, 2018, p.10, tradução nossa).

Ela compreende esse processo de acordo com duas perspectivas: primeiro, como uma posição psíquica na qual entendemos as outras mentes como uma fonte de interação como a nossa, afetando e sendo afetadas; segundo, como um ato ou processo essencialmente responsivo na interação. Ela entende a psicanálise relacional como uma forma de evitar a objetivação do outro, criando relações entre sujeitos, em que haja um espaço para negociação e mutualidade chamado de terceiridade<sup>124</sup>.

não se refere à posição psíquica, mas ao comportamento expressivo, ao processo dinâmico, à responsividade em ação. Ato de reconhecimento confirmam que eu sou visto, conhecido, minhas intenções foram compreendidas, eu tive um impacto em você, e isso também deve significar que eu sou importante para você; e reciprocamente<sup>125</sup> (Benjamin, 2018, p. 4, tradução nossa)

<sup>123</sup> The essential point on which recognition theory focuses is the reciprocal response to each other's minds, regardless of its specific form – the awareness of the other as a subject rather than an object. And this connectedness to the other as a being with an equivalent centre of initiative and feeling (...). Recognition theory is an effort to weave together insights held by many quite different thinkers regarding the need to know and be known by the other mind. (Benjamin, 2018, p.10).

<sup>124</sup> Para elucidar sua visão de terceiro, Benjamin (2008) cria nomes diferentes de acordo com suas diferentes funções, mostrando a distinções entre sua perspectiva e o conceito homônimo de outros autores, como Lacan (1954) e Ogden (2012). Na defesa da sua teoria, a autora aponta que a visão intersubjetiva da terceiridade, como espaço de co-criação ou compartilhamento, ajuda a elucidar fenômenos de colapso, impasses e o *acting out* na relação com o outro na clínica, do mesmo modo como o reconhecimento pode restaurar a relação através da entrega e confiança (*surrender*).

<sup>125</sup> pertains not to psychic position but to expressive behaviour, to dynamic process, to responsiveness in action. Acts of recognition confirm that I am seen, known, my intentions have been understood, I have had an impact on you, and this must also mean that I matter to you; and reciprocally” (Benjamin, 2018, p. 4)



Os diferentes *Terceiros* são: Simbólico, Diferenciador, Rítmico e Moral<sup>126</sup>. O Terceiro Simbólico é a narração, a auto-reflexão e a observação do eu e do outro, o Terceiro Diferenciador é o que sustenta a tensão das diferenças, em suas palavras que “nos ajuda a criar o nível simbólico explícito da terceiridade no qual reconhecemos outros e a nós mesmos como tendo intenções e sentimentos distintos, centros separados de iniciativa e percepção”<sup>127</sup> (Benjamin, 2018, p. 28, tradução nossa), o Terceiro Rítmico seria a capacidade de entrar no ritmo do outro, se deixando afetar por ele, e o Terceiro Moral diz respeito a usar as falhas e fracassos da capacidade de nos comunicarmos para se disponibilizar para o outro, criando o espaço necessário para que o reconhecimento aconteça.

Estamos mais interessados nos dois últimos, o Terceiro Rítmico e o Moral. O Rítmico, também conhecido como Terceiro Energético, ou Terceiro Compartilhado, é uma função pré-verbal, que significa compartilhar um padrão, uma dança entre mãe e bebê, a esta relação Benjamin (2018), uma acomodação mútua. Esta é uma função pré-edípica, quando a mãe se identifica com as necessidades do bebê, “terceiro como um processo intersubjetivo, que se constitui em experiências pré-simbólicas de acomodação, mutualidade e intenção de reconhecer e ser reconhecido pelo outro”<sup>128</sup> (Benjamin, 2018, p. 32, tradução nossa). Para explicar essa função, Benjamin usa o exemplo de um pai em seu próprio relato caminhando com a filha (Mitchell, 1993 apud Benjamin, 2018). Primeiro, o pai se frustra, pois, a caminhada não era rápida o suficiente, a filha perde muito tempo explorando os insetos e o caminho. Depois de algum tempo o pai decide abandonar sua ideia de caminhada e se rende ao ritmo e foco de sua filha, respeitando o princípio da assimetria e acomodando-se ao outro. Esse seria um exemplo de uma forma de gerar a terceiridade. O Terceiro Moral é descrito como: um reconhecimento de rupturas na relação paciente-analista; desapontamentos; e violações da expectativa do analista diante do que escolhe para agir. Benjamin chama essa função de “wounding healer” ou o “curador ferido”, cuja função seria aceitar a frustração do desencontro e reconstruir a ordem moral que deriva da harmonia e conexões com os níveis iniciais de desenvolvimento corporal e emocional. Nesse conceito, a afirmação ética é clara, só porque “o reconhecimento

---

<sup>126</sup> Symbolic, differentiating, rhythmic and moral.

<sup>127</sup> “helps create the explicit symbolic level of thirdness in which we recognize others and ourselves as having distinct intentions or feelings, separate centres of initiative and perception” (Benjamin, 2018, p.28)

<sup>128</sup> “third as an intersubjective, process that is constituted in early, pre-symbolic experiences of accommodation, mutuality, and the intention to recognize and be recognized by the other” (Benjamin, 2018, p. 32)

continuamente se rompe, a terceiridade sempre colapsa em duas, que estamos sempre perdendo e recuperando a visão intersubjetiva”, porque o analista se torna parte do problema para “se tornar parte do solução”<sup>129</sup> (Benjamin, 2018, p. 39). Assim, este é o princípio da legalidade, necessidade, retidão, bondade usada pelo analista para dizer “eu vou primeiro”, assumindo a responsabilidade de suportar a dor e a vergonha, acabando com a repetição da circularidade experimentada pelo paciente.

Então, o processo de reconhecimento é um movimento entre diferenciar-juntar “não apenas espelhando, mas abraçando a diferença”<sup>130</sup> (Benjamin, 2018, p. 187, tradução nossa). Envolve um movimento dialético interminável entre harmonia/dissonância, reconhecimento/negação, correspondência/marketing, fazer/feito (doer/done to), os quais têm um espaço para ser encenado como um jogo “seguro”. Segundo Benjamin (2018),

A relação intersubjetiva — reconhecimento em meus termos — envolve intimidade psicológica, proteção, do isolamento psíquico. Reconhecer a negação é um momento importante no movimento dialético de abertura e fechamento, o uso do brincar e do paradoxo. Muitas vezes é fundamental para a arte de abrir a comunicação fechada de oposições complementares no espaço da terceiridade e do jogo.<sup>131</sup> (Benjamin, 2018, p.187, tradução nossa)

Esta teoria aponta para a posição ética de abraçar a diferença e deixar que ela mude o seu caminho para estar no mundo, bem como aceitar que você vai mudar o outro dando-lhe algo que veio da sua própria identidade. Este terceiro é a criação de um novo espaço de influência mútua, onde duas subjetividades se encontram e se influenciam mutuamente. Neste paradoxo,

---

<sup>129</sup> “recognition continually breaks down, that thirdness always collapses into twoness, that we are always losing and recovering the intersubjective view, because the analyst becomes part of the problem to “became part of the solution” (Benjamin, 2018, p.39)

<sup>130</sup> “not just mirroring but embracing difference” (Benjamin, 2018, p.187)

<sup>131</sup> Intersubjective relatedness – recognition in my terms – involves psychological intimacy, protection, from psychic aloneness. Recognizing the negation is important moment in the dialectical movement of opening and closing, the use of play and paradox. It is often key to the art of opening the closed communication of complimentary oppositions into the space of thirdness and play. (Benjamin, 2018, p.187)

não existe a minha versão da verdade ou a sua versão da verdade, ou mesmo a verdade, há um acordo mútuo de alguma versão corroboradas de ambos os lados.

Para Benjamin (2018) esse novo tipo de reconhecimento pode inaugurar um espaço orientado não por disputa, individualismo e competição, mas uma aposta ética de que é possível fazer do mundo um “lugar onde mais de um possa viver”<sup>132</sup> (Benjamin, 2018, p. 214, tradução nossa). Este pressuposto ético é onde a hipótese da intersubjetividade é baseada.

Até aqui, essa teoria foi usada para entender o cenário clínico, mas mesmo na psicanálise estamos falando de duas pessoas em um relacionamento, em outras palavras, uma representação da sociedade muito pequena em que o outro está sempre presente ou na realidade ou como uma representação. Consequentemente, essa ética produz um novo resultado político,

imaginar uma saída do binário do merecimento e do descarte em que somente um possa viver requer a visão de um mundo legítimo no qual nosso apego mútuo a todas as partes do todo seja honrado. Tanto os males quanto os danos precisam da moral Terceira de “Todos podem viver” para substituir o assustador mundo em que “Só um pode viver”<sup>133</sup> (Benjamin, 2018, p.248, tradução nossa).

Embora representar um mundo onde as instituições são genuinamente protetoras pareça ser um ponto de vista humanista e desenvolvimentista, essa teoria pode ser vista mais como princípio ético da relação com o outro do que como a descrição da realidade em que vivemos. Não é sobre a sociedade que temos, mas a sociedade que queremos. A posição para continuar lutando

contra ansiedades persecutórias ligadas ao medo de que Somente um pode viver. Por outro lado, os esforços políticos visando a restauração de direitos ou reparações para aqueles que foram prejudicados (escravidão, colonização, perseguição, genocídio) precisam ser apoiados por um reconhecimento que, de forma tangível e incontroversa,

<sup>132</sup> “place where more than one can live” (Benjamin, 2018, p. 214).

<sup>133</sup> “to imagine a way out of the binary of deserving and discard in which Only one can live requires the vision of a lawful world in which our mutual attachment to all parts of the whole is honoured. Both harmed and harmed need the moral Third of “All can live” to replace the frightening world in which “Only one can live” (Benjamin, 2018, p. 248).

afirma que esse erro aconteceu<sup>134</sup> (Benjamin, 2018, p.247, tradução. nossa).

Essa posição pode não demonstrar a realidade em que vivemos agora, mas se apostarmos em uma concepção de verdade não como algo fora de mim e do outro. E sim, algo compartilhado, construído ao mesmo tempo para mim e para o outro, nessa perspectiva responsabilidade de criar essa verdade também seria compartilhada. Concluindo, talvez mudar o paradigma do individualismo de reconhecer o outro como uma fantasia criada por nós mesmos, possa ter alguma responsabilidade na maneira como o outro nos reconhece e como reconhecemos o outro. Se o verdadeiro não está fora, a construção é um processo mútuo onde tenho que aceitar ser mudado pelo outro para mudar alguma coisa no mundo. Mesmo que não seja a verdade, esse princípio me faz pensar que tenho algum trabalho a fazer.

#### 5.7. A falha que comunica, o *enactment* e o perdão como possibilidade do novo

Nesta teoria, é possível ver o outro e reconhecê-lo, inclusive precisamos que o outro seja a testemunha de nossas vidas, e o analista ocupa este lugar de alguém que vai apostar constantemente que existe uma possibilidade de harmonia.

o reconhecimento se torna e termina em si mesmo: os seres humanos querem compartilhar atenção e intenções (...). O reconhecimento envolve conhecer e ser conhecido, como em "momentos de encontro". (...) O terceiro corresponde ao *Locus* no eixo da intersubjetividade onde reconhecemos os outros como separados, centros equivalentes de ser / sentir e não como objetos.<sup>135</sup> (Benjamim, 2018, p.77, tradução

---

<sup>134</sup> against persecutory anxieties attached to the fear that Only one can live. On the other side, political efforts aiming for restoration of rights or reparations to those who have been harmed (slavery, colonization, persecution, genocide) need to be supported by acknowledgement that tangibly and incontrovertibly affirms that this wrongness happened (Benjamin, 2018, p.247)

<sup>135</sup> recognition becomes and ends in itself: human beings want to share attention and intentions (...). Recognition involves knowing and being known, as in 'moments of meeting. (...) The third corresponds to the Locus on the axis of intersubjectivity where we recognize others as separate, equivalent centres of being/feeling rather than as objects.' (Benjamim, 2018, p.77)



nossa).

Apesar de discordar da perspectiva de Levinás, de que o outro viria antes na constituição do ser, em prol de uma visão na qual ambos vêm juntos criando esse campo intersubjetivo, Benjamin usa a abordagem de Levinas para pensar uma responsabilidade ética tomando o lugar do reconhecimento. A responsabilidade pelo Outro é a assimetria, e o analista é aquele que assume a responsabilidade de “se dispor”, “ir primeiro” (“go first”), em outras palavras, “para mudar, temos que nos deixar ser mudados”<sup>136</sup> (Benjamin, 2018, p.101, tradução nossa). Então, de acordo com essa posição, o *enactment* mostra a vulnerabilidade do paciente, mas também a vulnerabilidade do analista, e por meio dessas duas lacunas eles podem construir o compartilhamento, o ritmo.

Entender que não há uma defesa nos obriga a ler as atuações da dupla como conversas de não-ditos que, segundo Rosenfeld e Cassarola (2009), se tratam da dificuldade da dupla analítica quando se vê lidando com áreas da mente não simbolizadas, “as ideias iniciais surgiram

de configurações clínicas em que o analista estava envolvido em um conluio obstrutivo, sem se dar conta dele, constituindo-se não-sonhos-a-dois ou enactments crônicos” (p.91). No texto “Recordar, repetir e elaborar” (1914) Freud nos explica que quando não é possível recordar o analisando atua o conteúdo recalçado em repetições dentro e fora da análise. Essas repetições invocam o manejo da transferência, que não é apenas fazer lembrar, mas sim fazer repetir para produzir uma nova relação dentro da transferência que possa ser exportada para a vida. O elaborar pode significar entender algo deste processo, mas não necessariamente envolve lembrar tudo. É possível ver o ritmo da análise como um terceiro termo, algo da dupla analista-analisante que vai sendo criado pela nossa relação. Nelson Coelho (2015) fala da figura do Terceiro, construída no processo de análise em um campo de indiferenciação entre analista e analisando. Desta forma podemos incluir o que a analista viveu como angústia sobre que aconteceu dentro da análise, não necessariamente só do analisando nem só do analista, mas da dupla. A impossibilidade de simbolização gerou o não-sonho-a-dois, no qual “o analista é chamado, provocado ou instado a responder às emoções e associações do analisando com suas

---

<sup>136</sup> “to change we have to let ourselves be changed” (Benjamin, 2018, p.101)

próprias emoções pessoais” (Rosenfeld & Cassarola, 2009, p.92). A primeira fase é a vivência de um “não-sonho” pelo analisante, conteúdo não simbolizado que se manifesta como um sonho que não ocorreu ou foi interrompido. Caso o analisante encontre uma dupla, que se proponha a receber esses conteúdos (que Bion chamou de função continente), eles podem vivenciar um sonho-a-dois, processo no qual o analista tentará simbolizar e elaborar os conteúdos atuados ou lembrados pelo paciente, ou seja, sonhar os sonhos e os não-sonhos do paciente. Quando o analista obtém êxito, a rede simbólica é ampliada possibilitando a elaboração do próprio paciente e o desenvolvimento da análise. Quando o analista não consegue lidar com as atuações do analisando, ou suas repetições, e não se dá conta disto, temos um conluio obstrutivo, ou seja, um *enactment* no qual o analista não pode sonhar os não-sonhos do paciente.

Cassarola (2010) define esse momento em que o analisando paralisa o analista como *enactment crônico*, “durante a imobilização, entretanto, a dupla repete (sem saber que repete) essas situações de abandono e intrusão e as defesas contra elas, através de uma espécie de cena teatral mímica ou cinema mudo” (Cassarola, 2010, p.10). A atuação do abandono pode ser interpretada como um novo movimento que precipita uma mudança de posição da dupla, a analista se entender a partir do paciente e este, reviver seu abandono. A este momento de quase quebra do vínculo que não se quebra, Cassarola (2010) dá o nome de *Enactment agudo*, “um determinado momento o campo analítico parece explodir. Trata-se do desfazimento do conluio dual e do surgimento abrupto da realidade triangular, vivenciada como traumática. O campo analítico é tomado por um conglomerado de descargas, não-sonhos sendo sonhados” (Cassarola, 2010, p.9). A situações em que traumas primitivos fizeram o paciente criar, através de identificações projetivas, uma carapaça que visa manter uma relação dual com o objeto, no caso o psicanalista. Essa carapaça é altamente instável e o paciente sente que seu rompimento o levará a entrar em contato traumático com a realidade. A relação dual analista/paciente, dentro da carapaça, oscilará entre conluios idealizados (Cf. Rosenfeld & Cassarola, 2010, p.11)

Esta nova posição está em aceitar o paradoxo entre brincadeira e improvisação, o reconhecimento através da dupla *enactment*-brincar. Benjamim (2018) descreve a relação entre dois (paralelo, complementaridade) e play, que é criar algo novo ao longo do terceiro. Assim, o reconhecimento é atuado na transferência para criar um espaço do brincar, o que significa aprender a diferenciar real e fingimento, minha mente e a mente do outro. É impossível não cair em falhas e identificações com o paciente, dualidades que são expressas na análise através de

*enactments* e bloqueios. A terceiridade é uma forma de entender a metacomunicação sem palavras e seguir em frente, passando a jogar novos jogos com alguma diferenciação do corpo e expectativas do outro. Mas, para fazer isso, é necessário tolerar a vulnerabilidade e não sentir vergonha, pois esses tropeços seriam essenciais para que ao analista chegue a algo novo sobre o paciente.

A pessoa que falha é paradoxalmente aquela a quem você precisa desesperadamente testemunhar como ela falhou, para receber a comunicação. Isto é, quando o analista pode suportar sua própria percepção de que ela desempenhou o papel de prejudicar, ela pode voltar para o papel daquele que reconhece e, assim, oferece algo novo. Isso, então, restaura uma versão mais complexa da relação paradoxal entre executar o Ambos / E de repetição e reparo. A forma paradoxal de reparar reconhecendo a falha pode ser vista como uma forma de metacomunicação.<sup>137</sup> (Benjamin, 2018, p. 147, tradução nossa).

Outros analistas têm usado outros conceitos para descrever processos semelhantes. Ogden (2006), usando a teoria de Bion, apontou para a capacidade do analista de conter e metabolizar as emoções, que aparecem para o analista através do devaneio. Esse processo pode ser compreendido como um sonho desperto, onde os elementos beta e alfa do paciente são recebidos pelo analista, que os metaboliza em seu próprio psiquismo. O produto desse processo aparece para o analista como restos de sua própria vida pessoal, como um sonho que pode ser transferido para o paciente para ajudá-lo a metabolizar e interpretar seus elementos beta e criar metáforas. Apesar de não corroborar totalmente com essas visões, Benjamin (2018) também se apoia nessa perspectiva.

Perdão geralmente está relacionado a religião, o que provavelmente faz com que o leitor questione o fim dessa tese antes mesmo de se colocar a lê-la. De antemão devo adverti-los de que não pretendo falar de perdão como submissão ou esquecimento, dois resultados possíveis do viés religioso, mas como possibilidade do novo. O perdão é a possibilidade de ver o que não

---

<sup>137</sup> The person who fails is paradoxically the one whom you desperately need to witness how she failed, to receive the communication. That is, when the analyst can bear her own realization that she has played the role of harming, she can step back into the role of the one who acknowledge and thus offer something new. This then restores a more complex version of the paradoxical relationship between playing out the Both/And of repetition and repair. The paradoxical form of repairing by acknowledging the failure can be seen as a form of metacommunication. (Benjamin, 2018, p.147)

está ali, uma aposta ética na indeterminação do ser, a mesma que fazemos na análise dia após dia. A mesma que Debieux Rosa (2016) insiste quando se recusa a corroborar com a patologização da imigração e da pobreza. Frosh (2018) diz que

Aparentemente, não há meios de saber o que irá acontecer. O futuro não deve ser imaginado como uma repetição, apensar de esse ser o modo como pensamos e nos relacionamos com ele. O futuro é apenas sustentável no presente como uma abertura, sem nenhum traço de fantasma nele; mas isso pode significar que algo precisa ser deixado para trás, alguma melancolia superada, antes que possamos aprender a seguir em frente (Frosh, 2018, p.79)

O perdão é portanto a possibilidade de seguir em frente, não é esquecer, não é não se responsabilizar, é apenas seguir sem deixar que as amarras do passado e dos erros façam escravos, presos na busca pelo reconhecimento de senhores que não os vêem.

Luiz Eduardo Soares (2011) tem uma interessante teoria sobre o perdão relacionado ao crime como prisão sintática. O criminalista e sociólogo aponta que depois de uma primeira institucionalização na infância ou adolescência dificilmente os sujeitos conseguem ser desinstitucionalizados, mesmo depois de cumprirem suas penas. A pena nesse sentido sempre é perpétua, pois depois de ser condenado por um crime o sujeito é marcado a partir de um predicado que raramente pode ser apagada, o João vira o João traficante, o ladão, o assassino, o aviãozinho, o mula. Quando o sujeito passa a ser reconhecido a partir desse lugar no mundo ele também responde do lugar de onde é demandado, e o ciclo do reconhecimento se inicia. A saída apontada por Soares (2011) seria pela via do perdão, a possibilidade de ver o outro fora da cadeia predicativa que o determina dentro das instituições, tanto as visíveis, como a prisão, quanto as invisíveis, como o discurso.

Essa talvez tenha sido a primeira vez na qual me deparei com o problema do reconhecimento, mesmo ainda não dispondo do vocabulário necessário para identificar o conceito. Nessa ocasião eu estava conduzindo uma pesquisa com jovens envolvidos com a criminalidade violenta em Belo Horizonte enquanto terminava minha graduação. No começo do mestrado, "Por que a guerra? Jovens envolvidos com o tráfico de drogas: um ensaio sem



resposta” (Martins, 2014), o tema ficou mais evidente, e constatei o efeito mortífero do ciclo para o qual o reconhecimento político enviava esses jovens a partir da guerra do tráfico. Entretanto, no fim do mestrado pude perceber o que eu não estava vendo a partir da orientação de Hugo Cesar Paiva “agora me diga o que você não viu”. Dizer o que não foi possível ser visto requer uma mudança de posição e de perspectiva, requer reconhecer seus pontos cegos diante do outro. Nesse momento me deparei com uma nova forma de reconhecimento, ligado a poder e dominação, que nos cega mais do que nos faz ver. Essa foi a abertura para conhecer o trabalho de Jacques Lacan (1953), Judith Butler (2005), Jéssica Benjamin (1986) dos quais falamos ao longo de toda a tese, mas especialmente no capítulo 3. Entretanto, nenhum desses autores se conformava com o fim do sujeito e da capacidade de agência e resistência, e todos o reconhecimento não era só alienação mais ligado a uma aposta ética do que à percepção em si, o que me levou de volta para o desejo como possibilidade de reconhecer o outro, o estrangeiro que nos habita e não nos deixa submetidos as leis de poder. Mas só o desejo não é suficiente para garantir um deslocamento, assim me debrucei sobre formas de reconhecimento do novo, do que não estava lá como possibilidades abertas a partir da criação ética. Esse percurso nos leva de volta ao começo, repetindo de maneira mais profunda a clínica e política de onde partimos. Retomamos agora o nosso último caso no qual foi possível aprender a brincar.

#### 5.8. Caso: O Lobo da Estepe

Harry chegou para análise indicado pelo analista do irmão mais novo em 2013. Seu primeiro encontro comigo gerou um estranhamento, uma certa familiaridade estava em jogo que me mobilizava. Suas duas primeiras grandes questões foram: a dificuldade de fazer amigos homens, na qual estavam escondidas as relações com o pai e com o irmão; e a dificuldade em ficar sozinho, que evocava o luto de um relacionamento amoroso.

Sentia falta de estar namorando ou sentia falta da ex-namorada, não sabia bem qual dos dois. Procurava com desespero por uma substituta que dissesse o que ele deveria fazer, o que deveriam desejar juntos. Não estava acostumado a querer, não sabia o que querer. Sempre estava tudo bem. Ele estava disposto a mudar por ela, mas quando ela se mostrou não estar disposta a mudar por ele se decepcionou. A namorada foi para outro país e gostou, ele não

gostou dela estar gostando tanto, não tinha tempo para sentir sua falta. Brigaram. Ela o traiu e contou. Brigaram por telefone. Terminaram. Voltaram e terminaram novamente.

Isolamento, este foi o primeiro sintoma identificado pelo paciente como demanda para uma análise. Comigo não poderia ser diferente, Herry não podia me olhar nos olhos. Se escondia olhando para baixo ou para os lados. Chorava sem deixar que minhas intervenções o confortassem ou o fizessem refletir. Usei o artifício de passá-lo para o divã para que pudesse olhar para outro lado e conseguisse ao menos falar comigo. Funcionou.

Eu sentia que ele havia construído um muro do qual não era possível ultrapassar. Ele tentava e eu tentava. Ele se esforçava para se comunicar por palavras, já que o olhar estava impossibilitado. Outro sintoma aparecia, uma gagueira estranha que fazia com que as palavras lhe faltassem e ele parasse de falar, nervosos por não encontrar conexões suficientes. Me contou que o pai sofria do mesmo mal, era um professor de matemática extremamente tímido, não conversava e usava todo o tempo livre (inclusive domingos) para ficar no seu laboratório da universidade onde fazia suas pesquisas. Temia "ficar como o pai", quase o repudiava. Negava em si todas as características que pudessem o lembrar. Mãe e pai separados/juntos, morando em casas separadas mas saindo juntos as vezes. A mãe falava mal do pai e de todas as suas características que a fizeram sofrer. O isolamento era uma delas. O irmão mais novo era parecido com a mãe, e ele parecido com o pai, um jogo familiar que Herry insistia em não pronunciar.

Pensei que o impedimento de falar poderia ser um sintoma em identificação com o pai. Ele recusava violentamente minhas interpretações, por mais sutis que parecessem. Ao mesmo tempo em que ele se desesperava, em choros convulsivos, eu me desesperava, minha técnica parecia não fazer efeito, embora ele continuasse voltando.

Conversamos sobre sua relação com cada um dos familiares e sua história, procurando nexos que explicassem tanto sofrimento. Herry nasceu na Alemanha quando seu pai fazia pós-doutorado em matemática. Ambos eram de uma cidade mediana do Brasil e sua mãe, então professora de inglês, sempre havia esperado a oportunidade de ir para fora do país. O plano da família era viver no exterior, mas o pai não conseguiu emprego como professor universitário na Europa, apenas em uma universidade no Brasil, assim tiveram que retornar a contragosto. A mãe conta que foi um momento muito difícil para Herry, pois a mudança, com seus brinquedos,

demorou um mês para chegar ao Brasil. Talvez tenha sido também muito difícil para ela, já que teve uma depressão pouco tempo depois.

O irmão, três anos mais novo, era um exemplo para ele, apesar de eles não demonstrarem relação alguma de proximidade. O irmão era tudo de bom, enquanto ele era tudo de ruim. Queria ter a profissão, os amigos e até a bissexualidade desse exemplo. Tentou. Apesar de ter ficado com um amigo do irmão sentia que não era isso, gostou de ter algum carinho, mas contou sem emoção sobre essa experiência. Por fim foi entendendo, sem palavras muito explícitas ou insights, que se diminuía frente à esse irmão e as comparações cessaram.

Nessa época chegou um dia muito desesperado antes de uma viagem de férias. Iria viajar com os amigos do trabalho e temia não dar conta de conversar com as pessoas e "chegar em meninas", como seus amigos faziam. Dizia que não iria dar conta de viajar nesse estado e não sabia o que fazer. Fiquei realmente muito preocupada. Contou que no fim de semana estiveram com a família, o irmão estava muito mal e se isolou no quarto, a mãe foi vê-lo e o aconselhou a procurar um psiquiatra para tentar melhorar. Harry ficou olhando a cena de rabo de olho. Não disse nada, mas pensou que ele também estava mal e a mãe nem notou. Uma inveja dolorosa apareceu, e com ela uma vontade de se matar. Pedi que ele fosse ver um psiquiatra antes da viagem. Ele se acalmou um pouco com o meu pedido, mas não foi ver o especialista. Parece que a indicação funcionou como um cuidado, demanda que ele endereçava a mãe e eu no calor da sessão acabei atendendo. Na volta da viagem me contou que correu tudo bem. Parecia se sentir mais em casa como estrangeiro do que no Brasil. Aqui foi possível ver a primeira volta do reconhecimento acontecer, criação da identificação com o outro através da armadilha do amor.

Um tempo depois ele sai de férias, e no retorno demora duas sessões me contando tudo o que fez, nada pode faltar. Herry sempre conta cuidadosamente toda a sua semana ao entrar na análise. Começa por um beijo no rosto de cumprimento, deita e se esforça para relembrar suas principais atividades desde que saiu do consultório, pessoas que viu, eventos sociais, atividades de lazer, momentos em casa, tristezas, conversas com amigos, tarefas que não conseguiu cumprir, dificuldades no trabalho, momentos em que sua fala ficou inibida, garotas, tentativas de chegar em garotas, sexo e dificuldades no sexo. Conta mais ou menos na ordem, como se quisesse me fazer de testemunha da sua vida e do seu sofrimento.

Falava com muito sofrimento da sua dificuldade de chegar em meninas, diz que não sabe conversar e a falta de palavras dificulta ainda mais a interação, que acaba ficando monótona e a menina vai embora. Percebemos juntos como ele desiste fácil das coisas. Se frustra e desiste ao primeiro sinal de que as coisas não vão sair como ele espera, não consegue criar soluções rápidas para reverter a situação. Fica prostrado, sofrendo pelos seus erros. Como sempre espera o pior, sempre acaba o recebendo. Ao perceber esta repetição Herry começa a tentar, inventar novas formas e insistir. Ainda é muito difícil mas ele se esforça gastando muita energia para isto e me contando tudo ao final. Como sua saga para chegar na análise um dia em que a bicicleta quebrou, o trânsito estava intenso, e o aluguel de uma nova bicicleta foi a única saída para permiti-lo chegar suado, mas apenas dez minutos atrasado no seu horário habitual, demonstrando todo o seu esforço.

Bebe muito quando sai, talvez para suportar as interações desencaixadas, e algumas vezes perde os sentidos. Não sabe como voltou para casa, vomita, fica inconsciente e volta andando sozinho no meio da madrugada a despeito do perigo. Aponto que esse descuidado me parece um desejo de morte. A partir daí Herry me conta da sua vontade de se suicidar. Me descreve seu livro favorito, O Lobo da Estepe, do Hermann Hesse. Ele também deseja fazer uma tatuagem deste lobo no seu corpo. Marcar-se pelo desejo suicida. Nosso Herry diz se sentir como o protagonista. Leio o livro, trata-se de um intelectual melancólico que vê no suicídio sua única saída. Uma amiga tenta ensinar o personagem de Hesse a dançar e aproveitar o jogo da vida. Ele consegue até certo ponto mas fracassa por ciúmes.

*Agora rodeava-o a atmosfera do solitário, uma atmosfera serena da qual fugia o mundo em seu redor, deixando-o incapaz de relacionar-se, uma atmosfera contra a qual não podia prevalecer nem a vontade nem o ardente desejo. Esta era uma das características mais significativas de sua vida. Outra era a de que pertencia ao grupo dos suicidas. E aqui é necessário esclarecer que não se devem considerar suicidas somente aqueles que se matam. Entre estes há suicidas que só o chegaram a ser por mero acaso, e de cuja essência do suicídio não fazem realmente parte. Entre os homens sem personalidade, sem características definidas, sem destino traçado, entre os homens incapazes e amorfos, há muitos que perecem pelo suicídio, sem por isso pertencerem ao tipo dos suicidas, ao passo que há muitos que devem ser considerados suicidas pela própria natureza de seu ser, os quais, talvez a maioria, nunca atentaram efetivamente contra a própria vida. O "suicida" — e Harry era um deles — não*



*precisa necessariamente viver em relações particularmente intensas com a morte; isto se pode fazer sem que se seja um suicida. É próprio do suicida sentir seu eu, certo ou errado, como um germe da Natureza, particularmente perigoso, problemático e daninho, que se encontrava sempre extraordinariamente exposto ao perigo, como se estivesse sobre o pico agudíssimo de um penedo onde um pequeno toque exterior ou a mais leve vacilação interna seriam suficientes para arrojá-lo no abismo. Esta classe de homens se caracteriza na trajetória de seu destino porque para eles o suicídio é a forma de morte mais verossímil, pelo menos segundo sua própria opinião. (Haas, 2006, p. xxx)*

O paciente me conta que também vê no suicídio a única saída, antes dos 28 para fazer como seus ídolos do rock. Apoiada em uma supervisão eu digo que é uma bobagem que ele fale isto. Eu não suporto ouvi-lo no que seria nosso fracasso. Alguns dias depois vejo que não falar não é uma opção. Deixo que ele fale e ele conta de tentativas. Na primeira estava com sua ex-namorada Hermínia, eles brigaram feio, ela foi para o quarto e ele tentou se enforcar com a cortina da sala. Se sufocou e soltou. Logo depois foi mostrar as marcas do seu desespero para a namorada. Na segunda estava passando as férias na casa de parentes e com sua mãe. Pegou uma faca para cortar os pulsos mas não pôde. Não contou para ninguém, nem que estava triste. Na terceira, alguns dias antes do seu relato para mim, pegou um corda no seu apartamento. Estava sem trabalhar havia alguns dias e ficar sem fazer nada o angustiava muito. Não conseguia fazer as coisas que planejava mesmo sem ter nenhuma atividade no dia. Disse que se ele morresse ninguém notaria ou sentiria falta. Nesse momento eu tive que dizer que sim, que eu me importaria. Me parecia que ele não queria morrer, mas que queria ferir algumas pessoas que se importavam com ele, pessoas para quem ele destinava o relato deste ato. Isso me incluía. Eu sentia como um ataque, uma agressão, uma atuação que visava ferir as pessoas que se importavam com ele. Naquele momento a violência me pareceu mais forte que o pedido de ajuda desesperado escondido no verso deste envio. Eu havia me tornado sua nova Hermínia pela transferência, e assim encenamos sua segunda volta no parafuso do reconhecimento, na qual ele dia após dia repete cenas de desejo e resistência que apontam para algo que ainda não conseguimos ver.

Deixei-o falar, mostrar músicas, livros, filmes, contar como planejou, estudou formas de suicídio. Tudo isso me desesperava. Era uma aposta muito alta de que falar iria fazer-nos chegar a algum lugar que não a morte. O indiquei para um psiquiatra. Fiz supervisões. Li. Falei na

minha análise. Cada supervisão, amigo, texto diziam coisas diferentes a serem feitas. A maior parte delas não diminuía em nada o sofrimento do nosso protagonista, e nem o meu. Tínhamos muitos minutos de um silêncio cortante seguidos de relatos de frustrações, planos que ele não conseguia cumprir, coisas que davam errado.

Fui percebendo que as impressões dele sobre sua vida não pareciam corresponder a uma realidade possível, o sofrimento e a frustração pareciam desproporcionais para o tamanho dos enganos e tropeçadas. Ele também percebeu. Notou que se diminuía e parecia apostar contra si mesmo. Não se dava nenhum crédito. Começou a apostar um pouco mais. Foi aí que tivemos nosso primeiro respiro, a angústia diminuiu e ele fez um amigo. Começou a frequentar o grupo do trabalho, saíam muitas noites para beber e se divertir. Começou a ficar com algumas meninas e elas pareciam interessadas nele. Foi elogiado no trabalho, se destacou. Algumas piadas e sorrisos começaram a aparecer no meio das sessões. Saiu novamente de férias. Voltou contando que se candidatou para um cargo acima do seu e recebeu a promoção. Aumentou o valor da sessão dizendo que podia pagar mais agora. Estava apostando em si. Pena que durou pouco.

Nesse novo cargo ele recebeu mais responsabilidades, uma delas era gerenciar sozinho um projeto e ser cobrado de resultados pelo chefe. Começou a se desesperar pela necessidade de organizar o planejamento do projeto e suas atividades diárias sozinho. As atividades não saíam, simplesmente ele não estava conseguindo fazer. Sabia o que precisava ser feito mas não conseguia. Começou a desenvolver uma séria inibição para apresentar seu trabalho em reuniões e até para falar no telefone. Algumas vezes simplesmente "travava" e as palavras não saíam. Durante as sessões ficou claro que esses momentos eram seguidos de um nervosismo extremo no qual ele acabava desistindo de falar em meio a suspiros e engasgos.

Chegou um dia na sessão disposto a desistir de tudo, não conseguiria falar e, portanto, teria que pedir demissão. Também nesse momento senti que deveria interferir, me parecia uma atuação que o levaria a ficar sem nada. Eu lhe disse que se ele queria sair do trabalho poderíamos conversar sobre isso, mas eu não acreditava que desistir era uma boa opção, que ele poderia sair depois que resolvêssemos isto.

Procuramos por meses de onde esse sintoma pudesse ter saído, uma inibição que foi tomando conta da vida toda. Já não conseguia trabalhar direito, não conseguia chegar nas meninas, não conseguia conversar, não conseguia fazer algumas tarefas simples do cotidiano,

não conseguia procurar um novo emprego, e nem conseguiu fazer a tatuagem que estava planejando a tanto tempo... as minhas intervenções só o deixavam mais nervoso, como se ele já soubesse de antemão que nada daria certo. Percebi que todas as frases começavam pela dupla, "não sei...".

Neste momento comecei a me angustiar muito e duvidar do que estávamos fazendo na análise, se tudo na sua vida não estava dando certo e ele continuava insistindo nelas, a análise não seria uma destas. Um dia, depois que sua sessão acabou não consegui conter o choro, mesmo sem entender o que estava acontecendo. Eu me sentia paralisada, impotente, fracassada por não conseguir ajuda-lo. Decido que isto não podia continuar. Na próxima sessão o escutei com paciência e apontei esta interpretação, se a análise, assim como o resto da sua vida não estava dando certo o convidei a procurar algo que desse certo para ele. Ele abaixou a cabeça e foi embora da sessão sem questionar. Assim que saiu percebi que eu tinha cometido um grande equívoco de interpretação, pois comecei a chorar como se eu tivesse perdido alguém muito próximo e temi pela possibilidade de ele desistir, suicidar. Ao ir na análise ele ainda estava tentando. Com meu erro, tropeço que escolhemos dar o nome de *enactment* eu pude entender algo que não podia ser dito, para o que eu ainda não estava preparada. Pega desprevenida eu tive que me reinventar para atendê-lo, criando não só uma análise singular mas me arriscando em caminhos que eu ainda não havia percorrido. Nesse momento acredito que entramos na nossa terceira volta, criando a partir da aposta ética uma nova forma de estar na análise, e com ela uma nova forma de viver.

Recorri a uma amiga que havia feito formação no Sedes mas se afastou para estudar Lacan, ela me disse, "se fosse em outra época dos meus estudos eu diria que é um borderline, por que você não le sobre isso?". Depois de passar um final de semana estudando liguei e marquei uma nova sessão. Sem entender totalmente o que estava acontecendo tentei pela primeira vez um outro tipo de intervenção, eu disse a Herry que por alguma razão eu comecei a me sentir como ele, como se nada do que eu fizesse adiantasse, mas que agora eu sabia como ele se sentia, e nem eu e nem ele iríamos desistir. Ele me agradeceu e voltou para o seu horário normal.

Passei a buscar novas posições. Deixei que seu silêncio não significasse mais uma pressão para mim. Nem eu precisaria falar e nem ele. Me tranquilizei tentando escutá-lo no silêncio como uma forma de expressão. Parei de tentar fazer ligações e interpretações, mesmo quando



ele se mostrava triste ou desesperado. Iniciei uma matéria sobre angústia na universidade para tentar entendê-lo, outra sobre a escrita da análise e finalmente uma sobre identificação projetiva. Comecei a pensar na possibilidade de uma fragilidade maior, não uma agressividade e um deslocamento que se deixam ver da neurose obsessiva, mas um ataque ao vínculo e um desamparo, sem defesa organizada, de um borderline. Esse não era um diagnóstico com o qual eu estava acostumada a trabalhar, mas eu estava disposta a mudar de posição para não desistir, inclusive teoricamente. Passei a estudar pensando neste caso. Li autores que falavam de cuidado, desamparo, despedaçamento, envelopamento, secretariado, objetos...

Um dia Herry chega contando que encontrou amigos antigos, um havia suicidado. Quando me conta percebo um leve sorriso no canto da boca muito deslocado do conteúdo da história. Pergunto o que este sorriso significava. Ele me responde, com muita sinceridade, que ele sempre pensou que iria ser o cara da turma que iria suicidar. Mas era um alívio saber que outro já tinha feito esse papel. Existia alguém pior que ele. Senti que era como se ele se libertasse do imperativo de desistir e tirar a própria vida. Foi estranho, mas bonito.

Em um dia perto do final de março pedi que voltasse a ficar sentado. Sentia que eu deveria olhá-lo. No começo ele se envergonhou chegando a ficar vermelho, como se uma paquera estivesse em jogo. Passei a sustentar o olhar sobre ele. A inibição continuava e sustentávamos um quase insuportável. Parece que estamos "travados", os dois inibidos sem poder agir. Uma rotina se instaurou, ele chega, me da um beijo no rosto, que aceito com relutância, conta das suas atividades sociais durante a semana, se angustia, silêncio, me da mais um beijo de despedida, vai embora de cabeça baixa enquanto eu o olho subir as escadas.

Um mês e meio depois chega a uma sessão e conta que esteve mal na ultima semana e não saiu de casa. Sua ficante foi até a casa dele para tentar animá-lo. Fala de todas as coisas que "deveria" ter feito mas não fez, voltamos à repetição do momento anterior: a menina da tatuagem que respondeu seu e-mail e ele não respondeu de volta, procurar um novo trabalho, um amigo lhe indicou em uma empresa e ele não se inscreveu, a avaliação do trabalho que ainda não fez... Conclui que parece uma criança que não faz as coisas que deveria. Fico com muita raiva. Digo que ele deve ter muita raiva de si mesmo por essas coisas. Ele concorda e se acalma um pouco. Ficamos em silêncio e ele diz que vai embora mais cedo para descansar. Eu não posso falar por ele, assim como não posso fazer, ele pede ajuda mas não se deixa ajudar. Vai embora novamente de cabeça baixa.



Leio um texto sobre um conceito diferente, *fear of breakdown*, resolvo fazer uma supervisão com esse texto na cabeça. Na semana seguinte Herry chega novamente angustiado com algo. Fico brava e dou uma resposta atravessada. Converso me colocando mais. Ele parece se acalmar. Esta angustiado pois na hora de ir para a cama com uma ficante "é precoce" e não consegue fazer sexo com ela. Conversamos sobre isso, não analisamos.

Na sessão seguinte Harry chega avisando que "está bem e quer deixar isso avisado para não causar uma má impressão". Como assim? pergunto. Diz que está com medo de começar a falar e ficar mal, mas não é isso que acontece. A menina com quem ele saiu o procurou novamente. Ele achou que ela não iria querer voltar a vê-lo por causa do sexo, mas ela insiste muito. Está insegura. Ele conta isso com um sorrisinho no canto do rosto. Retifico o que ele já sabe, ela esta afim dele. Ele se envergonha mas admite sorrindo. Conta de conversas com amigos e com a mãe. Parece satisfeito com a possibilidade de dividir sofrimentos. Temos nosso segundo respiro, que acredito ser produto de uma mudança na técnica, agora sendo criada especificamente para ele.

Chega atrasado, esquece o dinheiro pela primeira vez. Esta mais leve. Aceito seu cumprimento de bom grado. Fala de sua ficante mais antiga, e admite que "está dando certo", mas mesmo assim "não da conta de namorar agora". Diz que é bom estar com ela mesmo sem transar. Que de duas semanas para cá tem a olhado com outros olhos, mas ainda tem medo de assumir um relacionamento e não suportar o próprio ciúmes.

Agora ele olha para mim. Na nossa ultima sessão percebo isso e olho muito para ele enquanto conversamos. Sim, nossas sessões agora parecem mais conversas do que análises. Rimos juntos. Faz uma piada dizendo justamente que não sabe fazer piadas. Ainda tem sintomas. O sexo é difícil, as coisas dão errado e ele desiste fácil, mas parece que agora existe uma possibilidade de ultrapassarmos a frustração. Diz que tem coisas a fazer, mas sem tanta dor. Olho diretamente nos seus olhos diversas vezes durante a sessão e ele não desvia, acho que finalmente encontramos uma possibilidade de comunicação em meio a tantos recomeços, e já algum tempo ele não perde mais as palavras.

Passamos por um tempo bom. Finalmente ele faz sua tatuagem, que agora é mais um lobo de pé do que o Lobo da Estepe. Compra um skate, só porque quer, e vai andar no parque com regularidade. Se conforma com não ter uma amiga, de quem ele gosta, como namorada e volta

a sair com ela só pela companhia. Termina a relação com a ficante, pois assume não se sentir tão atraído por ela. Se sente só. Volta a ter dias ruins no trabalho, muita pressão, precisa passar as madrugadas rodando o sistema. Não consegue se comunicar com a treinee e ensiná-la a como o ajudar. Chegam as apresentações, se desespera, acha que não vai conseguir, adia ao máximo fazer o treinamento e só consegue fazer na madrugada anterior. O treinamento que deveria durar 8 horas dura 4. Fica decepcionado consigo mesmo, mas não vê que pelo menos conseguiu falar. Seu chefe sabe de sua dificuldade e o mantém, pois apesar disso ele é um ótimo analista. Voltamos aos tempos de dificuldade. Mais uma vez ele volta a cair, só que desta vez não tão fundo.

Agora ele chega, me da um beijo no rosto, senta na cadeira em posição fetal, tira os sapatos e começa a contar o que fez na semana, mas sem muito o que dizer. Me conta um sonho, no qual uma barata entra no seu quarto e ele tenta matá-la, mas ela sempre revive. Tento fazê-lo pensar no sonho e interpretá-lo. É só uma barata, ele se irrita e corta minhas tentativas de produzir pensamento. Ele também me irrita ao tirar os sapatos e ao reclamar que não consegue fazer as coisas e não mudar nada, sinto que ele se coloca como um bebê na minha frente, e não como alguém que está trabalhando. Indico novamente que vá ver um psiquiatra. Ele diz que irá ligar mas nunca o faz. Interpreto que talvez ele só não queira e tudo bem ir contra o que eu penso, mas ele poderia me falar isso. Depois de uma supervisão posso dizer para ele que não tire os sapatos pois isto me irrita. Ele recoloca e se desculpa espantando, a sessão tem um enorme progresso, ele fala muito de coisas que o incomodam, com raiva e agressivo. Gosto de escutá-lo em suas verdades feias. Eu me colocar parece tê-lo ajudado a se colocar também.

Um dia seus pais vêm para São Paulo passar um tempo com ele e o irmão. O irmão não gosta de que cozinhem juntos e Herry espera ele acabar. Estão brigando por causa das compras de supermercado e Herry pede que não use sua carne. Os pais chegam e o almoço sai. O irmão pede que ele não coma do almoço que preparou e prepare o seu, excluindo-o do almoço em família. Herry se irrita muito e sai para comer fora. Acaba pegando o metro e fica rodando pela cidade, vai até os pontos finais e volta, desce em um ponto longe de sua casa e anda mais uma hora. Quando chega em casa a mãe está preocupada pois ele ficou 5 horas fora sem celular. Ele não quer conversar. Interpreto que ele se sente excluído da família pelo ato do irmão e mostra também em ato, a possibilidade de ficarem sem ele. Assim insere o sentimento de falta dele na mãe e a faz sofrer, provando assim que o vê. Conversamos sobre essa forma de pedir amor,

muito parecida com as ameaças de suicídio, que inserem em mim sua falta pelo sofrimento. Ele concorda e passa a buscar outras formas. Me conta de shows que começa a ir, músicas que gosta, restaurantes, filmes no cinema. Me indica filmes e músicas. Eu escuto e gosto. Digo que gostei da indicação. Deixo que ele participe dos meus pensamentos de outras formas. A sessão volta a ficar mais leve, rimos das histórias, ele procura novas formas de se divertir, vai a Raves, reencontra amigos. A música vai voltando a fazer parte da sua vida. Planeja uma viagem para o exterior.

Eu gostaria de dizer que este é o fim do caso, mas nos casos reais nunca é. Entre avanços e tropeços vamos continuando o processo de criação de uma análise para ele. Eu insisto que ele crie uma forma de lidar com seu sofrimento, sua dificuldade de fala e sua interação faltosa com o outro, ele insiste que criemos juntos uma teoria nova, um ritmo, entre tropeços e giros, no qual ele possa dançar. Me lembro que no livro de Hesse, no qual Hermínia tenta ensinar o protagonista a dançar, se divertir. Ele aprende por um tempo, começa a interagir com as pessoas, treina para ir encontra-la em um grande baile, mas fracassa e em uma fúria de ciúmes matando-a. Quando o baile acaba o Bobo da Corte, que está orquestrando toda a dança, lhe diz que ele falhou, mas terá uma nova chance de aprender a se divertir quando a roda da vida recomeçar. Sinto que é isto que fazemos, ele espera que sua Hermínia o ensine a se divertir, mas fracassa muitas vezes em sua dor transformada em agressão, me mata para não precisar se matar. Daí recomeçamos tudo de novo, mas agora sabendo mais alguns passos.

Nessa época Herry sai com uma menina e começam a namorar e troca de emprego. Sua Hermínia é bastante ciumenta e mais angustiada do que ele. Quem diria que ele seria a parte estável da relação, concluí um dia. Ele a ajuda a procurar uma analista. Vive as belezas e mazelas de um namoro novo, incertezas, diferenças, companheirismo, ciúmes e viagens. Nessa época, em outubro de 2017, eu paro de atender por seis meses, para fazer um estágio que é parte do meu doutorado. Quando retorno ele vem mais uma vez, apenas para dizer que não virá mais. Quase como se pedisse permissão ele decide priorizar outros planos. O vejo sair do consultório torcendo para que dentre estes novos investimentos sobre um espaço para dançar, mas com a certeza de que certamente entre tropeços alguns passos ele já aprendeu.

Neste sentido, depois do *enactmente agudo* foi possível estabelecer um novo contato com o paciente, elaborar a inibição, a paralização, a agressividade, o abandono e a desistência. Mais tarde foi possível elaborar o não-almoço de família, no qual ele também atua saindo de

casa sem avisar, inserindo assim a sua falta na mãe. Entendemos essa cena como um momento no qual ele não consegue falar de como se sente expulso da relação com a mãe pelo irmão mais novo. Talvez repetindo o abandono sofrido quando o irmão nasce, e ele, que vivia com a mãe e um pai ausente em outro país, teve que dividir a atenção com essa criança tão parecida com a mãe e que chama mais atenção até hoje.

Depois de todo esse trajeto, é possível interpretar o sonho de Herry, eu sou a barata que ele tenta matar, mas não consegue e sempre volta, ao mesmo tempo em que ele me oferece de presente o seu sonho, me chama de barata. Não o interpreta pois não pode, mas me conta, como prova de que estamos trabalhando. Persistir e insistir no encontro, na criação de um caminho possível (sem que eu morra pelos ataques, ou desista dele) é o mínimo e ao mesmo tempo o máximo que posso oferecer.

Entre tropeços e respiros, durante esses 4 anos aprendemos a nos divertir juntos e na vida, inserindo mais do melhor de nós um no outro. Assim, reiniciamos mais uma vez a roda da vida, guiada pelo Bobo da Corte de Herman Hesse, na qual Herry e Hermínea tentam aprender a dançar juntos, se divertir e não desistir. Mesmo que em uma sessão não dê certo, teremos a próxima para tentar novamente a aprender um novo passo, que agora representa novos analistas, novos pacientes, novas teorias e novos encontros.



## 5. Conclusão

Reconhecer possui múltiplos significados, entre eles identificar, distinguir, admitir, certificar como verdadeiro, explorar, examinar, inspecionar, agradecer, constatar, confessar ou rever a própria imagem. O outro, seu olhar, sua posição e sua presença são inerentes ao processo pois nos constituímos enquanto seres sociais. Através da psicanálise temos a oportunidade de analisar as muitas voltas desse caminho, tanto os desvios que provocamos, quanto os que fomos obrigados a pegar pelas contingências do trajeto.

O reconhecimento nesse sentido é tanto um conceito que pode ser usado na técnica analítica, quanto a descrição das voltas da própria análise. Reconhecer-se outro é admitir o enigma de que a pele por trás da máscara é desconhecida até para nós mesmos, é inacessível, é carne e ossos sem forma. Mas é também perceber que a máscara do que foi feito de nós pelo olhar do outro é o que somos, o que produzimos com o que fizeram de nós, e comporta a possibilidade de se reinventar.

As voltas do reconhecimento são muitas, mas certamente começam na política, na estrutura simbólica e de poder que faz o mar de relações e significantes no qual seremos lançados ao nascer, sem possibilidade de escolha. Esse cenário, montado por gerações de antepassados (próximos e distantes), guerras, conquistas, preconceitos e avanços será o palco do desenrolar da nossa pequena história pessoal, dentro da grande História do mundo. Faz parte da primeira volta do reconhecimento lidar com os efeitos dessa posição social, inscrevendo-nos na roda da vida.

Nada nesse processo é neutro, universal ou determinado, o caminho por onde somos levados pode ter sido construído há muito tempo, os tijolos parecem bem cimentados, e até é possível que existam musgos nas conexões. Mas não podemos perder de vista que o caminho foi construído. Por mais que esse momento esteja perdido no passado. A História produz os vencedores, que constroem as leis para permanecerem no poder. A criação, a estrutura familiar, os afetos, a política, os códigos formais e informais, a cultura, são todas consequências do que foi criado no passado para manter a estrutura dominante, ou seja, para que o caminho não seja

alterado. Mas não precisamos seguir sempre a rota certa, é possível reinventá-la com trabalho e luta, na verdade, cada vida vai marcar o chão com a repetição dos passos por trilhas transgressivas e singulares. Contingência e desejo se entrelaçam provocando tropeços, distrações, insistências, impulsos e enigmas que marcam nossas pegadas e desviam o caminho previsto.

Sentinelas estão sempre prontos com ameaças, olhares, punições e reprovações aos desviantes, talvez perda de amor, perda de dinheiro, prestígio, reconhecimento ou até mesmo a vida, mas ainda assim é impossível manter todos na linha. Somo sujeitos e sujeitados a, agentes e objetos da ação do outro, produtores e produzidos nesse processo jurídico, econômico, social e familiar. As relações de poder por trás dessas grandes estruturas nos dividem para melhor dominar: lutas pelo caminho do reconhecimento ou pela redistribuição, pelo poder ou pela dominação, pelo social ou sexual, pela subjetividade ou política. Lidar com a pluralidade e complexidade da posição social na qual fomos lançados ao nascer é a primeira construção do desenvolvimento psíquico que marcará uma trilha de repetições, vestígios que a análise precisará explorar.

Esse processo de condução e vigília também deixa rastros nas teorias que criamos para representar os processos psíquicos. Não há posição privilegiada fora das relações de poder, assim como não há estrutura que não esteja amparada em um na terra. O outro é o ponto cego a partir do qual somos constituídos e socializados, ponto de inscrição do poder no nosso corpo, tanto para sujeição as normas culturais quanto para subjetivação do que iremos ser. O Édipo é o nome desse processo na psicanálise, descrição da relação indissolúvel entre sexual e político que localiza o pessoal em um tempo e lugar, marcando simultaneamente sua irredutibilidade a eles.

Os cuidadores primários, como primeiras pessoas a se aproximarem do pequeno ser humano, são também os primeiros representantes da cultura, responsáveis pela transmissão das amarras da vida em sociedade. O caminho da socialização é ora intencional e consciente, e ora a condução pelos mesmos rastros que aqueles seres humanos passaram em outros tempos, levados por outros mais velhos ou mais experientes, ou apenas outros, que no processo de nos reconhecermos identificamos como semelhantes. Entre aproximações e afastamentos, construção e destruição, encontros e desencontros, somos marcados pelas formas das relações de poder dominantes, as mesmas que inserem no nosso psiquismo imagens, teses e

representações que colonizam nosso corpo com restos do social e sexual que usaremos para construir nossa face, nossa máscara indissociável do que somos e do que fizeram de nós.

Esse que nos constitui é também desejo e resistência, desconhecido, enigmático e indeterminável, nos provoca a questionar o caminho certo e inventar passos, criando nomes e narrativas que contornem o inexplicável da vontade de dançar. Essa forma de responder com vitalidade questiona o poder instituído e os caminhos construídos, tensionando o cimento com tropeços. Algo vai sempre querer pressioná-lo ao caminho correto, mas cabe à psicanálise reconhecer mais essa volta imprevista do desejo como resistência, e apostar no reconhecimento da alteridade em nós como possibilidade de criação.

Criar caminhos novos envolve ousadia para questionar os antigos, força para destruir o cimento, persistência para suportar o suor e imaginação para sonhar com o que até então estava na caixinha dos impossíveis. A análise é a abertura para o acaso, para o despropositado, o não produtivo que se perde e se acha entre palavras na busca de algo que não será encontrado. Envolve a presença decidida na construção de uma obra da qual temos poucas dicas, mas sustentamos a aposta. Nesse sentido, ela a criação ética do novo, antecipando que através da sustentação do outro pelo cuidado as inúmeras voltas e repetições da manutenção da vida vão levar aos desvios que constituirão o caminho.

Arriscando brincadeiras e encontros inusitados, como analistas nos propomos a falhar na presença do outro e a escutar seus tropeços. Nesse ato de fazer a elaboração encontramos a oportunidade de construir algo sobre esses equívocos do passado, para que eles nos levem ao testemunho de caminhos singulares no presente, com a possibilidade de criar um mundo compartilhado no futuro, no qual os passos possam se cruzar e se juntar em torno de lutas por reconhecimento e mudanças sociais, construções de novos caminhos. Com um pouco mais de brincadeira, eu espero.

Aline

12.01.2020

## Referências Bibliográficas

- Aciman, A. (2007) *Call Me by Your Name*. New York: Farrar, Straus and Giroux.
- Adorno, T. W. (1969). *Crítica, Cultura e Sociedade*. Barcelona: Ariel.
- Adorno, T. W. (2003). O ensaio como forma. In.: *Notas de literatura I*. São Paulo: Duas Cidades; 34.
- Agamben, G. (2010). *Homo Sacer: o pode soberano e a vida nua I* (H. Burigo, Trad.). Belo horizonte: Editora UFMG.
- Altmeyer, M. (2015). Beyond Intersubjectivity: science, the Real World, and the Third in Psychoanalysis. In.: *The Bonds of love, revisited*. Ed. Eyal Rozmarin. Routledge: NY.
- Althusser, L. (1985). *Freud E Lacan. Marx e Freud*. Rio De Janeiro: Graal.
- Ayouch, T. (2019). *Psicanálise e hibridez: gênero, colonialidade e subjetivação*. Curitiba: Calligraphie.
- Badiou, A. (2012). *A hipótese Comunista*. (M. Echalar Trad.) São Paulo: Boitempo.
- Baraitser, L. (2017). *Enduring Time*. Londres: Bloomsbury.
- Batalha, M. (2016) *A vida invisível de Eurídice Gusmão*. São Paulo: companhia das letras.
- Beauvoir, S. (2019). *O Segundo sexo: fatos e mito*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira. (Trabalho original publicado em 1949).
- Benjamin, J. (1988). *The bonds of love: psychoanalysis, feminism, and the problem of domination*. Pantheon books: NY.
- Benjamin, J. (1995). Sameness and difference: toward an 'over-inclusive' theory of gender development. In.: Elliot, A.; Frosh, S.m (Org.), *Psychoanalysis in contexts*. London and New York: Routledge.
- Benjamin, J. (1998). *Shadow of the other: intersubjectivity and gender in psychoanalysis*. New York: Routledge.
- Benjamin, J. (2004). Beyond Doer and Done to. *Psychoanalysis Quarterly*. 73 (1):5-46.
- Benjamin, J. (2018). *Beyond doer and done to: Recognition Theory, Intersubjectivity and the Third*. Ny: Routledge.
- Birman, J. (2016). A leitura freudiana da política. In.: *Revista Psicologia e Clínica*. Rio de Janeiro, vol. 28, n. 2, p. 55-68.



- Bispo, F.; Martins, A. S.; Canuto, L.; Souza, M.; Pinheiro, M.; Pinto, T. (2017). O que é um pai? A função paterna nos momentos iniciais do ensino de Lacan. In.: *Psicologia em Revista*. São Paulo, volume 26, n.1, 81-108.
- Braga, A. P. M.; Souza, P. S. (2018). Racismo e sexismo: desafios da constituição psíquica de mulheres negras e homens negros.. In: Rosa, M. D.; Costa, A. M.; Prudente, S. E. L. (Orgs). *As escritas do ódio: psicanálise e política*. 1ed. São Paulo: Escuta/ Fapesp, p. 129-148.
- Bobbio, N. (1998). Dicionário de política. Brasília: Editora: Universidade de Brasília, (Trabalho original publicado em 1909).
- Braga, A. P. M.; Souza P. S. (2018) Racismo e sexismo: desafios da constituição psíquica de mulheres negras e homens negros. Em *As escritas do ódio: psicanálise e política*. São Paulo: Escuta/Fapesp.
- Bressani, N. A. (2015). *Crítica e poder? crítica social e diagnóstico de patologias em Axel Honneth*. Tese de Doutorado, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo. Recuperado em 2019-10-2019, de [www.teses.usp.br](http://www.teses.usp.br).
- Buril, B. (2016). Reconhecimento ideologia e intimidade política. *Perspectiva Filosófica*, vol. 43, n. 2.
- Butler, J. (1987). *Subjects of desire*. Estados Unidos: Columbia University press.
- Butler, J. (1997). *The Psychic life of power*. Stanford, CA: Stanford University.
- Butler, J. (2000). Longing for Recognition. In.: *Studies in Gender and Sexuality*, 1, Jul, 271-90.
- Butler, J. (2005). *Giving an Account of Oneself*. New York: Fordham University Press.
- Butler, J. (2006). *Precarious life: the powers of mourning and violence*. London/New York: Verso.
- Butler, J. (2008). *Frames of War*. London: Verso.
- Butler, J. (2015). Can one lead a good life in a bad life? In.: *Notes toward a performative theory of assembly*. Cambridge & London: Harvard University Press.
- Butler, J. (2015). Precarious life and the ethics of cohabitation. In.: *Notes toward a performative theory of assembly*. Cambridge & London: Harvard University Press.
- Butler, J. (2015). *Relatar a si mesmo: crítica da violência ética*. (R. Bettoni Trad.), São Paulo: Autêntica.
- Butler, J. (2017). *Vida psíquica do poder: teoria da sujeição*. (R. Bettoni Trad.), São Paulo: Autêntica.

Butler, J. (2011). Vida precária. In.: *Contemporânea: dossiê diferenças e (des)Igaldades*. N.1, Jan-Jun, pp.13-33.

Butler, J. (2018). Adotando o ponto de vista do outro: implicações ambivalentes. In.: Honneth, A. Reificação: um estudo de teoria do reconhecimento. (R. Melo Trad.), São Paulo: Editora Unesp.

Butler, J. (2018). *Corpos em aliança e a política das ruas: notas para uma teoria performativa de assembleia*. (F. S. Miguens Trad.), Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

Cassorla, R. (2009). Reflexões sobre não-sonho-a-dois, enactment e função alfa implícita do analista. In.: *Revista Brasileira de Psicanálise*. Campinas. Vol. 43, n. 4, 91-120.

Cassorla, R. (2010). *Função-Alfa implícita do analista, trauma e enactment na análise de pacientes borderline*. Livro Anual de Psicanálise, XXIV, 61-78.

Cassorla, R. (2013). Afinal, o que é esse tal de enactment? *Jornal de Psicanálise*, 46 (85), 183-98.

Clausewitz, C. V. (2005). *Da guerra*. São Paulo: Martins Fontes.

Coelho, N. (2015). The origins and destinies of the idea of thirdness in contemporary psychoanalysis. In *The international Journal of Psychoanalysis*. doi: 10.1111/1745-8315.12433.

Cerruti, M. Q. (2016) *O jovem e o rap: ética e transmissão nas margens da cidade*. 167 Tese (Doutorado) – Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo.

Cyfer, I. (2013). Problema de reconhecimento: poder, vulnerabilidade e violência. In.: Rúriom Melo (Org.), *A Teoria Crítica de Axel Honneth: reconhecimento, liberdade e justiça*. São Paulo: Saraiva.

Dor, J. (1990). *Introdução a leitura de Lacan: o inconsciente estruturado como uma linguagem*. (C. E. Reis Trad.), 2ª ed. Porto Alegre: Artes Médicas.

Dunker, C. L. I. (2011). *Estrutura e constituição da clínica psicanalítica: uma arqueologia das práticas de cura, psicoterapia e tratamento*. São Paulo: Annablume.

Dunker, C. (2015). *Mal-Estar, Sofrimento e Sintoma*. São Paulo: Boitempo.

Drawin, C. R. (2018). Estrutura e subjetividade: considerações filosóficas. In.: Moreira, J. O.; Guerra, A. M. C. *Leis, estruturas sociais e família: sobre as adolescências*. Belo Horizonte: Ed Puc Minas.

Estevão, I. (2017). *A Teoria contemporânea do complexo de Édipo*. São Paulo: Escuta.

- Fanon, F. (2008). *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador: EDUFBA (Trabalho original publicado em 1952).
- Federici, S. (2017). *Calibã e a bruxa: mulheres, corpo e acumulação primitiva*. São Paulo: Elefante.
- Figueiredo, L. C.; Coelho Junior, N. (2018). *Adoecimento psíquico e estratégias de cura: matrizes e modelos em psicanálise*. São Paulo: Blucher.
- Foucault, M. (1996). *A ordem do discurso: aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970*. São Paulo: Loyola.
- Foucault, M. A. (2007). *História da sexualidade I: a vontade de saber*. (M. T. C. Albuquerque e J. A. G. Albuquerque Trad.), Rio de Janeiro: Edições Graal.
- Foucault, M. (2005). *Em defesa da sociedade: curso no Collège de France (1975-1976)*. São Paulo: Martins Fontes 4ª ed.
- Fraser, N. (2002). A justiça social na globalização: Redistribuição, reconhecimento e participação. In.: *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 63, Outubro: 7-20.
- Fraser, N. (2003). *Redistribution or recognition? a political-philosophical exchange*. London/NY: Verso.
- Fraser, N. (2006). Da redistribuição ao reconhecimento? Dilemas da justiça numa era “póssocialista”. *Cadernos de Campo* (São Paulo), v. 15 (14-15), p. 231-239. <https://doi.org/10.11606/issn 9133>.
- Freud, S. (1996). Psicologia das Massas a Análise do Eu. In.: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud (ESB)*, vol. 28, Rio de Janeiro, RJ: Imago, (Trabalho original publicado em 1921).
- Freud, S. (1996). Por que a guerra? In.: *Obras completas*. Vol. 22, (P. C. Souza Trad.), Rio de Janeiro, RJ: Imago, (Trabalho original publicado em 1930).
- Freud, S. (1996). O Mal-Estar na Civilização. In.: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud (ESB)*, vol. 21, Rio de Janeiro, RJ: Imago. (Trabalho original publicado em 1930).
- Freud, S. (1996). Por que a guerra? In.: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud (ESB)*, vol. 22, Rio de Janeiro, RJ: Imago, (Trabalho original publicado em 1930).
- Freud, S. (2011). A negação. O eu e o id, “autobiografia” e outros textos (1923-1925). In.: *Obras completas*, vol. 16: (P. C. Souza Trad.), São Paulo: Companhia das Letras, (Trabalho original publicado em 1925).

- Freud, S. (2011). Dissolução do complexo de Édipo. O eu e o id, “autobiografia” e outros textos (1923-1925). In.: *Obras Completas*. Vol. 16: (P. C. Souza Trad.). São Paulo: Companhia das Letras, (Trabalho original publicado em 1924).
- Freud, S. (2013). Totem Tabu. Contribuição à história do movimento psicanalítico e outros textos (1912-1914). In: *Obras Completas*. Vol. 11: (P. C. Souza Trad.), São Paulo: Companhia das Letras, (Trabalho original publicado em 1913).
- Freud, S. (2014). Recordar, repetir, elaborar. In.: *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Edição standard brasileira. Vol. 12. (P. C. Sousa Trad.), 1a edição, São Paulo: companhia das Letras, (Trabalho original publicado em 2014).
- Freud, S. (2014). Inibição, sintoma e angústia. In.: *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Edição standard brasileira. Vol. 17. (P. C. Sousa Trad.), 1a edição, São Paulo: companhia das Letras, (Trabalho original publicado em 1926).
- Frosh, S. (1987). *The Politics Of Psychoanalysis: An Introduction To Freudian And PósFreudian Theory*. London: Macmillan.
- Frosh, S. (2005). *Hate and The Jewish Science: Anti-Semitism, Nazism and Psychoanalysis*. London: Palgrave.
- Frosh, S. (2010). Psychoanalysis outside the clinic: interventions. In.: *Psychosocial studies*. London: Palgrave Macmillan.
- Frosh, S. (2018). *Assombrações: psicanálise e transmissões fantasmagóricas*. São Paulo: Benjamin.
- Geuss, R. Antropologia filosófica e crítica social. In.: Honneth, A. *Reificação: um estudo de teoria do reconhecimento*, (R. Melo Trad.), São Paulo: Editora Unesp, 2018, pp. 163-176.
- Green, A. (2009). *O trabalho do negativo*. Porto Alegre: Artmed.
- Green, A. (2008a). Reconhecimento do inconsciente. Em *Orientações para uma psicanálise contemporânea*. Rio de Janeiro: Imago; São Paulo: SBPSP.
- Green, A. (2008b). Configurações da condição do terceiro. Em *Orientações para uma psicanálise contemporânea*. Rio de Janeiro: Imago; São Paulo: SBPSP.
- Gonzalez, L. (1984). Racismo e sexismo na cultura brasileira. In.: *Revista Ciências Sociais Hoje*, Anpocs, p. 223-244.
- Gonzales, L. (2018). *Primavera para as rosas negras: Lélia Gonzales em primeira pessoa...* São Paulo: Ed. Filhos da Africa.
- Guerra, A. M. C. (2011). Crítica de uma morte enunciada. In.: Garcia, C. *Interfaces*. Belo Horizonte: Ophicina de arte & prosa.



- Guerra, A. M. C.; Martins, A. S. (2013) Psicanálise e política: contribuições metodológicas. *Revista Borroneo*. Universidad John F. Kennedy, Buenos Aires, n. 4, pp. 90-111.
- Haute, P. (2017). *Psicanálise sem Édipo? Uma antropologia clínica da histeria em Freud e Lacan*. Belo Horizonte: Autêntica.
- Haraway, D. (1988). Situated Knowledges: the science question in feminism and the privilege of partial perspective. In.: *feminist studies*, V. 14, n.3, pp.575-499.
- Haraway, D. (1995). Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. In.: *Cadernos Pagu* (5), pp.7-41.
- Haraway, D. (1994). Um manifesto para os ciborgues: ciência, tecnologia e feminismo socialista na década de 80. In.: *Tendências e impasses: o feminismo como crítica da cultura*. RJ: Roxo, (Trabalho original publicado em 1984).
- Hegel, G. W. F. (1992) *Fenomenologia do espírito I*. (P. Meneses Trad.), Petrópolis: vozes, 1992. (Trabalho original publicado em 1807)
- Hesse, H. (2009). *O Lobo da Estepe*. Rio de Janeiro, Bestbolso.
- Hobbes, T. (2012). *Leviatã, ou Matéria, forma e poder de um Estado Eclesiástico e Civil*. São Paulo: Martins Claret.
- Honneth, A. (2003). *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. São Paulo, Ed.34.
- Honneth, A. (2004). Organized self-realization: some paradoxes of Individuallization. In.: *European Journal of Social Theory*. 7(4): 463-478.
- Honneth, A. (2007). Recognition as Ideology. In.: *Recognition and power: axel HOnneth and the tradition of critical social theory*. Ed. Cambridge.
- Honneth, A. (2009). A social pathology of reason: on the Intellectual Legacy of Critical Theory. In.: *Pathologies of reason: on the legacy of critical theory*. New York: Columbia University Press, pp.19-42.
- Honneth, A. (2010). Integridade e desrespeito: princípios para uma concepção de moralidade baseada na teoria do reconhecimento. In.: Teixeira, A. V.; Oliveira, E. S. (Org.). *Correntes contemporâneas do pensamento jurídico*. Barueri: Manole.
- Honneth, A. (2012). *The I in the We: Studies in the Theory of Recognition*. Malden: Polity Press.
- Honneth, A.; Whitebook, J. (2016). Omnipotence of Fusion? A conversation between Axel Honneth and Joel Whitebook. In.: *Constellations*. V. 23, n. 2.

Honneth, A. (2018). *Reificação: um estudo de teoria do reconhecimento*. (R. Melo Trad.), São Paulo: Editora Unesp.

Japiassú, H; Marcondes, D. (2001). *Dicionário Básico de Filosofia*. Rio de Janeiro: Zahar.

Kehl, M. R. (2016) *Deslocamentos do feminino: a mulher freudiana na passagem para a modernidade*. São Paulo: Boitempo.

Kilomba, G. (2019). *Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano*. (J. Oliveira Trad.), Rio de Janeiro: Cobogó.

Koltai, C. (1998) *O estrangeiro*. São Paulo: Escuta.

Kristeva, J. (2009). A Meditation, a Political Act, an Art of Living. In.: K. Oliver & S. K. Keltner (ed). *Psychoanalysis, Aesthetics, and Politics in the Work of Kristeva*. New York: SUNY Press, p. 19-28.

Lacan, J. (1998). *Escritos*. Rio de Janeiro: Zahar

Lacan, J. (1985). *O Seminário 2: o Eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise*. (M. C. L. Penot Trad), (colaboração de A. L. Q. Andrade), Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., (Trabalho original publicado em 1954.1955).

Lacan, J. (1996). *Seminário 1: os escritos técnicos de Freud*. (B. Milan Trad.), Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Trabalho original publicado em 1953.1954).

Lacan, J. (1992). *Seminário 17: o avesso da psicanálise*. (A. Roitman Trad.), Rio de Janeiro: Jorge Zahar, (Trabalho original publicado em 1969-1970).

Lacan, J. (1998). O estádio do espelho como formador da função do eu tal como nos é revelada na experiência psicanalítica. In.: *Escritos*. Rio de Janeiro: Zahar. (Trabalho original publicado em 1949).

Lacan, J. (1997) *Seminário 7: a ética da psicanálise*. (A. Quinet Trad.), Rio de Janeiro, RJ: Jorge Zahar. (Trabalho original publicado em (1959-1960).

Lacan, J. (2003). *Seminário Livro 9: a Identificação*. Trad. Ivan Correa e Marcos Bragno. Recife: Centro de Estudos Freudianos de Recife. (Trabalho original publicado em 1961-1962).

Lacan, J. (1992). *Seminário 17: O avesso da psicanálise*. Trad. Ary Roitman; consultor, Antonio Quinet. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Trabalho original publicado em 1969-1970).

Layton, L. (2006) racial identities, racial enactments, and normative unconscious processes psychonal. *Quartier*. 75 (1):237-269.

Laplanche, J.; Pontalis. J. B. (1991). *Vocabulário De Psicanálise*. São Paulo: Martins Fontes.

Lear, J. (2018). O meio escorregadio. In.: Honneth, A. *Reificação: um estudo de teoria do reconhecimento*. (R. Melo Trad.), São Paulo: Editora Unesp.

Levi, P. (1988). *É isto um homem?* (L. Del Re Trad.), Rio de Janeiro: Rocco.

Loffredo, A. M. (2012). Anotações sobre a leitura freudiana da angústia. *Tempo psicanal.* Rio de Janeiro, vol. 44, n. 1, p. 105-130, jun. Disponível em [http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0101-48382012000100007&lng=pt&nrm=iso](http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-48382012000100007&lng=pt&nrm=iso). Acessos em 20 jun. 2016.

Mannoni, O. (1994). A desidentificação. In.: M. Mannoni, *As identificações na clínica e na teoria psicanalítica*, Rio de Janeiro, Relume-Dumará, p. 186.

Mannoni, M. (1994). *As identificações na clínica e na teoria psicanalítica*, Rio de Janeiro, Relume-Dumará, p. 186.

Marin, I. Narcisismo e Reconhecimento: <sup>[[[</sup>os rumos da psicanálise na Teoria Crítica (prelo)

Martins, A. S.; Rosa, M. D.; Tatit, I.; Braga, A. P. M. (2013). A construção do caso clínico: Shake. In.: *Diálogos com o campo das medidas socioeducativas: conversando sobre a justiça, o cotidiano do trabalho e o adolescente*. 1 ed. Curitiba : CRV, p. 75-92.

Marcuse, H. (1966). *Eros and civilization: a philosophical Inquiry into Freud*. Boston: the Bacon Press. (Trabalho original publicado em 1955).

Martins, A. S. Guerra, A. M. (2013). Psicanálise e política: contribuições metodológicas. In.: *Revista Borromeo*. Nº 4. Disponível em <http://borromeo.kennedy.edu.ar/Articulos/CamposGuerrapsicoan%C3%A1lisisypol%C3%ADtica.pdf>. Acessado em 10 de novembro de 2019.

Martins, A. S.; Rosa, M. D.; Braga, a. P. M.; Tatit, I. (2013). Clínica e política interrogadas pelo ato infracional: a construção do caso clínico. In.: Moreira, J.; Guerra, A. M. C.; Souza, J. M. P. (Org.). *Diálogos com o campo das medidas socioeducativas: conversando sobre a justiça, o cotidiano do trabalho e o adolescente*. Curitiba: CRV.

Martins, A. L. (2014). *Por que a guerra? Política e subjetividade de jovens envolvidos com o tráfico de drogas*. Dissertação de Metrado, Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo.

Martins, A. L. (2015). Clínica sem política. In.: *Revista APPOA* (pp.7-8). Retrived from [http://www.appoa.com.br/correio/edicao/246/clinica\\_sem\\_politica/214](http://www.appoa.com.br/correio/edicao/246/clinica_sem_politica/214).

Martins, A. S. (2017). O outro lado da violência: escutando adolescentes envolvidos na guerra do tráfico. In.: *Prêmio Marcus Vinícius de psicologia e direitos humanos: violência de estado ontem e hoje - da exclusão ao extermínio*. São Paulo: CRP-SP.

- Martins, A. S.; Santiago, L. M. (2019). A origem do destino criado para as mulheres pela psicanálise: por uma leitura reparadora através atas da Sociedade das Quartas-feiras. In.: Parente, A.; Silveira, L. *Freud e o Patriarcado*. São Paulo: Hedra.
- Martinez, S.; Sifuentes, J.; B. (2016). *Critical terms in Caribbean and Latin American thoughts: Historical and Institutional Trajectories*.
- Mijolla, A. (2005). *Dicionário Internacional de Psicanálise: conceitos, noções, biografias, obras, eventos, instituições*. Rio de Janeiro: Imago.
- Mitchell, J. (1983). *Feminine sexuality: Jacques Lacan and the École Freudienne*. London: MacMillan.
- Mitchell, J. (1990) *Psychoanalysis and feminism: radical reassessment of freudian psychoanalysis*. England: Penguin, (Trabalho original publicado em 1974).
- Mitchell, J. (1990) Simone de Beauvoir: Freud and the second sex. In.: *Psychoanalysis and feminism: radical reassessment of freudian psychoanalysis*. England: Penguin, (Trabalho original publicado em 1974).
- Mitchell, J. (2000) "Introduction". In: *Psychoanalysis and feminism: radical reassessment of freudian psychoanalysis*. England: Basic Books.
- Moreira, J.; Guerra, A.; Martins, A.; Cadar, A. C. B.; Rosario, A. B. (2015). Recognition and Indeterminacy : A psychoanalytic reading of illegals acts. In.: *Adolescence. Psychology (Irvine)*, v.6, p.1570-1579.
- Moreira, J. O., Guerra, A. M. C. et all. (2018). A família e o adolescente infrator: uma revisão de literatura no campo da psicologia no Brasil, Colômbia e França. Leis, estruturas sociais e família: sobre as adolescências. In.: *Moreira, J. O.; Guerra, A. M. C. Leis, estruturas sociais e família: sobre as adolescências*. Belo Horizonte: Ed Puc Minas.
- Musatti-Braga, A. P. (2015). *Os muitos nomes de Silvana: contribuições clínico-políticas da psicanálise sobre as mulheres negras*. Tese de Doutorado. Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo.
- Nakagawa, C. I. (2017). Uma breve reflexão sobre a história da psicanálise no Japão. (Comunicação pessoal).
- Ogden, T. (2013). *Reverie e Interpretação: captando algo humano*. (T. Mara Trad.), Zalcberg. São Paulo: Escuta.
- Ogden, T. (2014). Fear of breakdown and the un-lived life. In.: *The international journal of Psychoanalysis*, 95: 205-223.
- Oliver, K. (2001). *Witnessing: beyond recognition*. Minnesota, London: University of Minnesota.



- Oliver, K. (2004). *The Colonization of psychic Space: a psychoanalytic Social Theory of Opression*. London: Minnessota.
- Oliver, K. (20015). Witnessing, recognition and Response Ethics. In.: *Philosophy and Rhetoric*, vol. 48, n. 4.
- Oliver, K. (2017). Psychoanalysis and race. In.: *The Routledge Companion to the Philosophy of Race*. Edited By Paul C Taylor, Linda Martín Alcoff, Luveell Anderson. Routledge.
- Parente, A.; Silveira, L. (2019). *Freud e o Patriarcado*. São Paulo: Hedra.
- Pateman, C. (1993). *O contrato sexual*. (M. Avancini Trad.), Rio de Janeiro: Paz e Terra, (Trabalho original publicado em 1988).
- Phillips, A. (2006). Winnicott. Rio de Janeiro: Ideias e letras.
- Phillips, A. (2015). Against gainst Self-Criticism. In.: *London Review of books* Vol. 37. N. 5, March. Disponível em <https://www.lrb.co.uk/the-paper/v37/n05/adam-phillips/against-self-criticism>
- Poli, M. C. (2005). *Clínica da Exclusão: a construção do fantasma e o sujeito adolescente*. São Paulo: Casa do psicólogo. p. 264.
- Prudente, S.; Lima, E.; Rosa, M. D. (2017). À guisa de uma compreensão psicanalítica sobre a responsabilidade. *Ágora: Estudos em Teoria Psicanalítica*, 20(1), 255-270. <https://dx.doi.org/10.1590/s1516-14982017001013>.
- Rea, C. (2014). Existe uma psicanálise sem Édipo? *Ex aequo*, (30), 81-95. Recuperado em 10.12.2019. Disponível em: [http://www.scielo.mec.pt/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0874-55602014000200007&lng=pt&tlng=pt](http://www.scielo.mec.pt/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0874-55602014000200007&lng=pt&tlng=pt).
- Rosa, M. D. (2002). Uma escuta psicanalítica das vidas secas. *Revista de Psicanálise Textura*, n 2.
- Rosa, M. D. (2006). Uma escuta psicanalítica de jovens de periferia. In. Altoé, S. (Org.) *A lei e as leis*. Rio de Janeiro: Revinter, pp.183-194.
- Rosa, M. D.; Prudente, S. (2014). Responsabiliz(ação): a responsabilidade do Sujeito e o sistema jurídico, In.: *Revista da IBCCRIM*.
- Rosa, M. D. (2017). *A Clínica Psicanalítica em Face da Dimensão Sociopolítica do Sofrimento*. São Paulo: Escuta.
- Rosa, M. D. (2019). *Fala Roubada*. Comunicação pessoal.

- Rosa, M. D.; Martins, A. S. (2018) Agamben e a Psicanálise: articulações em torno de política e resistência. Em Costa, A. O.; Costardi, G. G.; Endo, P. Psicanálise e teoria política contemporânea. São Paulo: Annablume.
- Rose, J. (1993). *Why war? Psychoanalysis, politics, and the return to Melanie Klein*. Oxford, Cambridge: Blackwell.
- Rose, J. (2004). Resposta a Edward W. Said. In: Said, E. W. *Freud e os não-europeus*. (A. Clemesha Trad.), São Paulo: Boitempo.
- Rose, J. (2018). *Mothers: na essey on love and Cruelty*. New York: Farrar, Straus and Giroux.
- Safatle, V. (2012). *Grande Hotel Abismo: Por uma reconstrução da teoria do Reconhecimento*. São Paulo: Martins Fontes.
- Safatle, V. (2016). *Circuito dos afetos: corpo político, desamparo e o fim do indivíduo*. Belo Horizonte: Autêntica.
- Safouan, M. (2009). *Lacanianana II: Los seminários de Jacques Lacan 1964-1979*. Buenos Aires: Paidós.
- Said, E. W. (2004). *Freud e os não-europeus*. (A. Clemesha trad.), São Paulo: Boitempo.
- Sagawa, R. Y. (2004). A História da Sociedade Brasileira de Psicanálise. In Álbum de Família: Imagens, Fontes e Ideias Da Psicanálise. São Paulo: Casa Do Psicólogo
- Segato, R. S. (2006). O Édipo Brasileiro: a dupla negação de gênero e raça. In.: *Série Antropologia, 400*. Brasília. Disponível em <http://www.dan.unb.br/images/doc/Serie400empdf.pdf>
- Silverstein, S. (2018). A parte que falta. Tradução: Alípio Correia de Franca neto, 1ª ed. São Paulo: Companhia das Letrinhas, 2018.
- Silveira, L. C. Sexualidade feminina e herança filogenética: sobre como Juliet Mitchell elude premissas que Freud precisa assumir para a tese da inferioridade da mulher. (No prelo)
- Souza, N. S. (1990). *Tornar-se negro ou as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social*. Rio de Janeiro: Graal.
- Soares, L. E. (2011). *Justiça: pensando alto sobre violência, crime e castigo*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.
- Soreanu, R. (2018). *Working-through collective wounds: trauma, denial, recognition in Brazilian uprising*. London: Palgrave Macmillan.
- Souza, O. (1994). *Fantasia de Brasil: as identificações em busca de identidade nacional*. São Paulo: Escuta.

Waiselfisz, J. J. (2013). *Mapa da violência 2013: homicídios e juventude no Brasil*. Rio de Janeiro.

Winnicott, D. W. (2000). *Objetos transicionais e fenômenos transicionais (O brincar e a realidade)*. Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original apresentado em 1953).

Winnicott, D. W. (2000). *Da Pediatria a Psicanálise: obras escolhidas*. Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original apresentado em 1956).

Winnicott, D. W. (2007). *O ambiente e os processos de maturação*. Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original apresentado em 1960).

Winnicott, D. W. (2007). *O uso de um objeto e o relacionamento através de identificações". O ambiente e os processos de maturação*. Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original apresentado em 1967-1968).

Winnicott, D. W. (2007). *Dependência no cuidado do lactante e no cuidado da criança e na situação psicanalítica*. In.: *O ambiente e os processos de maturação*. Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original apresentado em 1963).

Winnicott, D. W. (1994). *A experiência mãe-bebê de mutualidade*. In.: *Explorações psicanalíticas*. Porto Alegre: Artmed. (Trabalho original apresentado em 1969).

Winnicott, D. W. (2010). *O brincar e a realidade*. (J. Salomão Trad.), Rio de Janeiro, Imago. (Trabalho original apresentado em 1974).

Winnicott, D. W. (1989). *Fear of breakdown*. In *Psycho-analytic exploration*. ed: Harvard University Press: Cambridge, (Trabalho original publicado em 1963).

Whitebook, J. (2001). *Reconhecimento mútuo e o trabalho do negativo*. In.: *Dissonância: Teoria Crítica e Psicanálise*, Campinas, n. 01, p. 289-336, 1o Sem 2017.

Winnicott, D. W. (1958/1982). *A capacidade de estar só*. In.: *O ambiente e os processos de maturação: estudo sobre a teoria do desenvolvimento emocional*. (I. C. S. Ortiz. Trad.), Porto Alegre, Artes Medicas, pp. 31-37.

Honneth, A; Whitebook, J. (2016). *Omnipotence or Fusion? A Conversation between Axel Honneth and Joel Whitebook*. In.: *Constellations*. Vol. 23, Number 2.

Quinet, A. (2007). *As 4 + 1 condições de análise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

Yuval, D. N. (2016). *Power, intersectionality and the Politics of Belonging*. In.: *The palgrave handbook of gender and development*. Ed. W. Harcant. The Editors.

Ukeles, M. L. (1969) 'Manifesto for Maintenance Art 1969! Proposal for exhibition CARE'. Disponível em <https://feldmangallery.com/index.php/exhibition/manifesto-for-maintenance-art-1969>

Valladares, O, C. L. M. (2002). Percursos da Psicanálise em São Paulo. *Pulsional*, n. 161.

Vicentin, M. C.; Gramkow, G. (2018). Pistas para um agir criançaável nas experiências de conflito. Em *Educação Temática Digital*. Campinas, v. 20, n.2, Abr/ Jun. p.368-390.

Vyrgioti, M. (2018). *The return of the repressed: Franz Fanon and post-colonial uncounscious*.

Vyrgioti, M. (2018) *The cannibal trope: a psychosocial critique of psychoanalysis colonial fantasies*. PhD in Psychosocial Studies at Birkbeck, University of London.

Zizek, S. *O Sujeito Incômodo: O Centro Ausente Da Ontologia Política*. São Paulo: Boitempo, 2016.

Zizek, S.; Daly, G. (2006). *Arriscar o impossível: conversas com Zizek*. (V. Ribeiro Trad.), São Paulo: Martins fontes. (Coleção Dialética). 211p. ISBN 8599102273.

Zizek, S. (1996). *O espectro da ideologia. Em um mapa da ideologia*. Rio de Janeiro: Contraponto.



