

UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM MEMÓRIA SOCIAL

NILDA MARTINS SIRELLI

O trabalho de luto e a potência do esquecimento

Rio de Janeiro
2014

NILDA MARTINS SIRELLI

O trabalho de luto e a potência do esquecimento

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Memória Social da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro para obtenção do título de Doutora em Memória Social.

Área de Concentração: Memória Social

Linha de Pesquisa: Memória, subjetividade e criação.

Orientadora: Prof. Dr. Denise Maurano

Rio de Janeiro
2014

Sirelli, Nilda Martins.
S619 O trabalho de luto e a potência do esquecimento / Nilda Martins
Sirelli, 2014.
156 f. ; 30 cm

Orientadora: Denise Maurano.
Tese (Doutorado em Memória Social) – Universidade Federal do
Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2014.

1. Luto - Aspectos psicológicos. 2. Repetição (Psicanálise).
3. Esquecimento (Psicologia). 4. Memória - Aspectos sociais.
I. Maurano, Denise. II. Universidade Federal do Estado do Rio de
Janeiro. Centro de Ciências Humanas e Sociais. Programa de Pós-
Graduação em Memória Social. III. Título.

CDD – 155.937

Nome: SIRELLI, Nilda Martins.

Título: O trabalho de luto e a potência do esquecimento

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Memória Social da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro para obtenção do título de Doutora em Memória Social.

Aprovada em:

Banca Examinadora:

Prof.^a Dr. Denise Maurano - Orientadora
PPGMS/UNIRIO

Prof.^a Dr. Anna Hartmann
PPGMS/UNIRIO

Prof.^a Dr. Jô Gondar
PPGMS/UNIRIO

Prof. Dr. Marco Antônio Coutinho Jorge
PPGP/UERJ

Prof. Dr. Felipe Castelo Branco

Agradecimentos

Ao programa de Pós-graduação em Memória Social da UNIRIO, por ter-me acolhido em doutoramento, em especial ao Francisco, coordenador do programa, por ter orientado e sustentado quanto às diversas dificuldades burocráticas encontradas no percurso, além de ser um grande incentivador, encorajando-me continuamente a trilhar a carreira acadêmica.

À Denise, minha orientadora, por quem sempre tive grande admiração pelo modo como conduz a psicanálise e a vida, ensinando-me que a única garantia que a vida e uma pesquisa podem ter é o seu desejo.

Aos membros da banca: Marco Antonio, com quem sempre me foi possível saborear a psicanálise, seja por suas palavras ou por seus escritos; à Anna e à Jô, que acolheram meu desejo de começar a engatinhar em um campo ainda desconhecido, presenteando-me com seus textos e suas indicações. Ao Felipe, que de prontidão aceitou o convite em participar desse momento festivo.

À Universidade Estácio de Sá e à Faculdade Salesiana – Macaé, onde pude experimentar o ofício de ensinar e perceber o quanto é prazeroso poder transmitir um saber, possibilitando-me uma escolha para a vida.

Aos meus pais, que me ensinaram que para a vida cada um precisa inventar sua própria saída, permitindo-me escolher o estudo, recurso inventivo que em muito me distanciou deles e das minhas terras de origem. Às minhas irmãs, Lys e Paula, por todo o incentivo, pela aposta e por terem sempre lutado comigo nas dificuldades e nas alegrias para conquistar um sonho.

Aos amigos, sem os quais todas as jornadas se tornariam impossíveis e absurdamente pesadas. Às queridas Aline, Raquel e Ameli, pela presença amiga e sempre fiel, mesmo de longe, e por sustentarem comigo a psicanálise e tudo que ela implica em nossas vidas – sem dúvida, ela também é um laço que nos une. A Alinne, pela inspiração e a aposta. Ao Bruno, à Diana e à Rejane, amigos presentes de perto neste percurso e que puderam tornar os momentos no Rio mais alegres e menos solitários. A Dani e Carol, por terem-me acolhido na casa de vocês, sem sequer me conhecerem, e terem com isso tornado possível ter uma casa aqui no Rio, sem a qual me sentia absolutamente no desamparo.

À Sônia, minha analista, por me ajudar a sustentar meu desejo, quando teimo em recuar diante dele.

Aos dias de sol, aos banhos de mar, à brisa leve que toca a pele e tudo o mais que a vida pode proporcionar e que possibilitaram que mais essa etapa desse percurso pudesse ser concluída. Obrigada à vida que pude sustentar através desse trabalho.

*Escrevo porque sou fragmentada
pra juntar os cacos
estilhaços de dor, de vida,
malgrado toda a morte.
Pedacos soltos de mim,
numa difusa trama
que celebra um instante criador,
inventivo que se faz em mim
e apesar de mim.*

Nilda Sirelli

Resumo

Tradicionalmente a memória social, desde seu primeiro recorte por Halbwachs, foi pautada na lógica da consciência e do estabelecimento de identidades coletivas. Contudo, se tomarmos Freud como um pensador do campo, ainda que esse termo não tenha sido por ele recortado, nos apropriaremos de uma concepção de memória bastante distinta, e preche de consequências. Para Freud a memória é inconsciente, nela vigora a lógica do paradoxo, não há negação, apenas afirmação. Amor e ódio, familiar e estranho, social e particular, lembrança e esquecimento convivem lado a lado. Constituímo-nos não pela segregação de uma das partes em detrimento da outra. Ao tentar constituir uma memória e identidade social fixa, estanque, nos valem da lógica da consciência, negando a diferença, e lançando para fora toda a alteridade. Toda ideia de identidade traz em si um campo de possibilidades que foi necessariamente excluído para que aquela definição pudesse aparecer como unitária e estável. A alteridade, entretanto, é intrinsecamente constitutiva, faz-se íntima, e uma vez negada faz sua entrada na cultura em sucessivos retornos. A presente pesquisa destaca uma concepção de memória que acolhe a alteridade como elemento constitutivo de todo laço social e aborda o trabalho do luto, psicanaliticamente interpretado, como via fecunda de produção de um esquecimento criativo que pode ser lido como preche de consequências para o âmbito da memória social.

Palavras-chave: Memória social. Repetição. Luto. Esquecimento. Criação.

Abstract

Traditionally social memory from his first crop by Halbwachs, was based on the logic of consciousness and the establishment of collective identities. However, if we take Freud as a thinker of the field, although this term has not been cut for it, we will take ownership of a very distinct memory design, and pregnant with consequences. To Freud's unconscious memory, it force the logic of paradox, there is no denial, just assertion. Love and hate, familiar and strange, social and private, remembrance and forgetfulness live side by side. We are constituted not by the segregation of one party over another. When trying to be a fixed memory and social identity, watertight, we followed the logic of consciousness, denying the difference, and throwing out all otherness. The whole idea of identity brings with it a field of possibilities that was necessarily excluded from that definition that could appear as unitary and stable. The separation, however, is intrinsically constitutive, it is intimate, and once denied makes its entry into the culture on successive returns. This research highlights a conception of memory that welcomes diversity as constitutive element of all social ties and discusses the work of mourning, psychoanalytically interpreted as a fruitful way of producing a creative forgetfulness that can be read as pregnant with consequences for the scope of social memory

Keywords: social memory . Repetition. Mourning. Oblivion. Creation.

Lista de Ilustrações

Figura 1 - Aparelho psíquico proposto por Freud (1900/2012, p. 569) em 1900.....	33
Figura 2 - Último esquema do aparelho psíquico proposto por Freud (1933/2010, p. 222).	47
Figura 3 - Composição do signo segundo Saussure	62
Figura 4 - Composição do signo segundo Lacan.....	62
Figura 5 - Banda de Moebius	68

Sumário

Introdução	10
1 A Memória na psicanálise e seus desdobramentos no campo da memória social	20
1.1 Memória e fundação do psiquismo	20
1.2 As bases do psiquismo	25
1.2.1 Os neurônios Ψ , Φ e ω	25
1.2.2 As instâncias psíquicas	33
1.2.3 Isso, Eu e Supereu	43
2 Psiquismo e laço social	49
2.1 O psiquismo e o outro: seu entrelaçamento em Freud	49
2.2 O psiquismo e o Outro: seu entrelaçamento em Lacan	59
3 Os mecanismos psíquicos do esquecimento: pontuações entre Freud, Lacan, Benjamin e Nietzsche	70
3.1 Esquecimento e recalque	70
3.2 Walter Benjamin e as forças germinativas do passado: um passado contido no presente e que fecunda o futuro	90
3.3 A temporalidade do inconsciente: o só depois	94
3.4 Nietzsche: o esquecimento como força ativa	97
4 Luto, repetição e criação: de que esquecimento se trata?	108
5 Conclusão	142
Referências Bibliográficas	149

Introdução

Maurice Halbwachs, no início do século XX, funda oficialmente a memória social como um campo de saber, a partir de sua importante obra “A memória Coletiva” (2006), na qual confere a memória diretamente uma entidade coletiva que chama de grupo ou sociedade. Porém, como ressalva Gondar (2005), antes de sua fundação oficial a temática já era foco de atenção de estudiosos como Nietzsche, Bergson e Freud, e posteriormente tem seu arcabouço teórico consagrado por alguns autores clássicos, como Pierre Nora, Jacques Le Goff, Krzysztof e Michael Pollak. Nossa pesquisa se insere nesse importante campo de conhecimento, prenhe de possibilidades e articulações.

A diversidade de autores e de áreas de saber que investigam a memória social é notória e uma de suas mais significativas características é seu caráter transdisciplinar. Gondar (2005) esclarece que transdisciplinaridade não consiste em um dado conceito ser tomado por disciplinas diferentes, e sim na construção de um novo objeto de pesquisa como resultado do atravessamento dessas disciplinas. Assim, a memória social, como objeto de estudo, não é comum às diversas áreas que a estudam; é, antes, uma criação do atravessamento entre domínios ímpares de saber. É um novo campo de problemas, um conceito em construção e constante reformulação a partir dos diversos saberes que o perpassam e o reconstituem. E é nesse contexto que propomos a Psicanálise como mais um saber que pode fecundar o campo de forma prenhe de consequências.

A temática da memória perpassa toda a obra freudiana, tanto em sua dimensão cultural quanto clínica – as quais, em muitos momentos, aparecem entrelaçadas de modo indissociável. Além de Freud, tomaremos também algumas importantes contribuições do ensino de Lacan no que se refere tanto ao retorno aos textos freudianos quanto às suas contribuições à área. Passamos assim por duas questões caras ao campo da memória social: uma, que se refere ao caráter social *versus* o singular da memória, e outra, ao embate entre lembrança e esquecimento. Pontos articulados que pretendemos pensar a partir de uma lógica primordial à psicanálise, própria do inconsciente: a lógica do paradoxo.

Freud (1915b/1989) nos fala que no inconsciente não há negação, apenas afirmativa, ou seja, não existem contradições em que um polo anule o outro. A contradição e segregação são categorias e modos de organização conscientes. No inconsciente vigora a lógica do paradoxo:

amor e ódio, alegria e tristeza, familiar e estranho, social e particular, e – por que não dizer? – lembrança e esquecimento convivem lado a lado, são partes constituintes do sujeito.¹ O sujeito se faz não por uma linearidade, não pela segregação de uma das partes em detrimento de outra; ele se constitui no imbricamento, nas interfaces, nas dobras de tudo isso que se afirma ao mesmo tempo, e sem negar seu par antitético.

Nesse sentido, retomamos, no primeiro capítulo, a constituição do psiquismo a partir da perspectiva freudiana, por meio da qual poderemos pensar um pouco dessa relação paradoxal entre singular e social, e lembrança e esquecimento.

Freud, no texto “Projeto para uma psicologia científica” (1950[1895]/1976), aponta uma primeira experiência de satisfação que marca um primeiro traço de memória como fundadora do aparelho psíquico. Experiência que o bebê humano, lançado no desamparo pela sua prematuridade motora e simbólica, realiza no encontro com o outro, do qual depende não somente a satisfação de suas necessidades, mas também a sua entrada no discurso – o que Freud indica ao dizer que, além da necessidade, há “a importantíssima função secundária da comunicação” (FREUD, 1950[1895]/1976, p. 362-3). É essencial a figura do outro auxiliador, já que, diante de um estímulo interno, é impossível ao bebê alguma ação que o aplaque. De acordo com Freud, “o organismo humano é, a princípio, incapaz de promover essa ação específica. Ela se efetua por ajuda alheia, quando a atenção de uma pessoa experiente se volta para um estado infantil” (FREUD, 1950[1895]/1976, p. 362). É do encontro com o outro que advirão as primeiras experiências de satisfação do bebê, que inauguram as inscrições psíquicas e a memória inconsciente.

Freud situa no semelhante a primeira apreensão da realidade pelo sujeito, o primeiro objeto de satisfação, o primeiro objeto hostil, assim como o único poder auxiliar. Esse é o “complexo do próximo”, sendo por meio de seus semelhantes que o humano pode reconhecer-se;

¹ É importante destacar que o termo “sujeito” é bastante caro à psicanálise. Ele se refere àquele que é sujeito à linguagem, ao discurso do Outro, marcado pela impossibilidade de um significante que o defina e por uma satisfação que é sempre parcial e, portanto, o relança incessantemente a um novo investimento. O sujeito da psicanálise só pode ser pensado a partir de Descartes, pois se trata de um sujeito destituído de toda essência e sobredeterminado por um pensamento, porém um pensamento inconsciente, marcado pelo tropeço, por uma verdade que é sempre não-toda, sempre fraturada, sendo, contudo, a única possível (SIRELLI, 2012).

de modo que o outro, tomado como semelhante, advém como única possibilidade de sobrevivência do recém-nascido e como aquele que promove a inscrição desse último na cultura.

Essa primeira experiência, mítica e não cronológica, se divide em dois componentes: um que se inscreve como traço de memória, ou traço mnêmico, e outro que permanece inassimilável, como “Coisa” (FREUD, 1950[1895]/1976, p. 377). É interessante ressaltar que o psiquismo é fundado por um traço mnêmico, sendo a memória não um efeito do psiquismo, mas ponto de origem do mesmo (perspectiva que orientará nosso trabalho). A memória instaura uma outra forma de saber, que não se vincula ao saber instintual presente na natureza, promovendo, portanto, um esquecimento desse saber que se vincula ao organismo vivo, saber que vigora no mundo animal, mas que está perdido para o humano. Assim, a fundação do psiquismo articula-se, de um lado, à inauguração de uma cadeia associativa (cadeia de registros mnêmicos) e, de outro, a uma forma de esquecimento (esquecimento do saber instintual). A partir da perspectiva freudiana, poderíamos dizer que a memória vem em suplência à perda do saber instintual, configurando-se como um modo de saber, não vinculado à consciência, e sim, ao inconsciente e à sua lógica.

Esse primeiro registro mnêmico não porta nenhuma significação, assim como todos os demais traços que se inscrevem em cadeia associativa com ele, formando uma trama de associações inconscientes. No inconsciente, como já mencionado, só há afirmações, uma representação não anula a outra, ambas convivem, não como contrários, mas como paradoxo, de modo que a memória inconsciente nada tem a ver com identidade, unidade, e construção de sentido. Diferentemente, a consciência, ao advir do contato com o mundo externo, tentando fazer uma conciliação com a realidade que garanta alguma satisfação ao sujeito, trabalha com a lógica dos contrários, visando construir uma unidade e consistência para o eu. O eu, na tentativa de construção de uma identidade que defina e circunscreva o sujeito, trabalha com a lógica da contradição, da segregação de alguns elementos em detrimento de outros, do familiar – como aquilo que faz parte de mim e com o que me identifico – e do estranho, como aquilo que não sou e deve ser colocado para fora, mantido à distância, rechaçado. Pela lógica da consciência, singular e coletivo, memória e esquecimento são pares antitéticos, são oposições, e onde um aparece o outro se ausenta.

Nas trilhas da memória na obra freudiana, nos deteremos nas três teorias sobre o aparelho psíquico, postuladas por Freud: o aparelho neuronal, presente no “Projeto para uma psicologia

científica” (1950[1895]/1976) e na Carta 52 (1986/1976); as instâncias psíquicas pré-consciência, consciência e inconsciente, apresentadas na “Interpretação dos Sonhos” (1900/2012); e, por fim, Isso, Eu e Supereu, apresentados no texto “O Eu e o Id” (1923/2011) e “A dissecção da personalidade psíquica (1933/2010). Em cada um desses textos Freud nos apresentará importantes contribuições sobre a temática da memória, permitindo-nos dar início a algumas indicações das possíveis interlocuções com a memória social.

No segundo capítulo, abordaremos a relação entre singular e social, o que faremos por duas vias: a articulação entre Freud e o laço social, e Lacan e a dimensão do Outro, enquanto alteridade radical. Em “Psicologia das massas e análise do eu”, Freud (1921/2011) ensina que uma psicologia individual em nada se diferencia de uma psicologia de grupos, pois o sujeito se constitui pelo social e este, por sua vez, constrói a sociedade; um é reflexo, dobra do outro. Nesse sentido, podemos pensar o lugar da memória e do esquecimento em uma sociedade como lugar de forças, em que memória e esquecimento também servem a algum senhor, de forma que não se dão ao acaso. Como modo de pensar esse entrecruzamento entre particular e coletivo, tomaremos o conceito de Outro em Lacan (1957-1958/1999), que ao falar da fundação do psiquismo, alude a uma sujeição ao campo do Outro, grande Outro, escrito com maiúscula, para indicar que esse Outro, ao qual todo ser falante se sujeita, está para além do outro semelhante e remete a um campo que nos circunda mesmo antes do nosso nascimento: o campo da linguagem, campo que vige no mais exterior e no mais interior de nós mesmos.

Somos ditos na linguagem e somos convocados a dizer, a balbuciar, a demandar que alguém venha em nosso socorro e nos tome como semelhante. Assim, em um primeiro momento, somos tomados por um outro semelhante que encarna para nós esse campo ao qual ele também está assujeitado, tomando emprestado do reino das palavras os significantes que nos determinam e nos marcam, a começar pelo nome próprio.

O Outro se refere a todo código linguístico, a todo campo da cultura, e – como salienta Lacan (1957-1958/1999, p.17) – é o “tesouro do significante”. O termo significante remete à teoria linguística de Ferdinand Saussure, que define a unidade mínima da língua, o signo, como constituída pela junção de significante e significado. O significado corresponde ao conceito de determinado significante, o qual, por sua vez, constitui-se como imagem acústica, como traço gráfico.

Lacan (1957/1998) se utiliza desses conceitos realizando algumas subversões, considerando que significante e significado estão descolados um do outro, não havendo nenhuma articulação entre eles. O psicanalista francês confere primazia ao significante, destacando-o como traço, marca, sulco. Afirma que o inconsciente, assim como todo registro mnêmico, é constituído de significantes, que nada significam, associam-se por elos de contiguidade e linearidade, buscando construir algum significado, algum sentido. Nesse contexto, a memória constitui-se pelos significantes do Outro, pelo código de uma cultura e de uma determinada sociedade, na qual o sujeito é objeto de discurso mesmo antes de seu nascimento. Aqui é relevante demarcar que os significantes do Outro não são apenas palavras do código, mas são marcas do desejo do Outro. Pois, é pelo significante que algo do lugar em que o sujeito se inclui no desejo de um grupo social, clã familiar, ou de um sujeito em particular se coloca.

A inscrição mnêmica diferencia o humano dos demais animais, inscrevendo-o na cultura. É por estar apartado da Coisa² que toda uma cadeia de representações, inscrições e laços sociais pode fazer sua entrada. Desse modo, o humano se diferencia dos demais animais por se inserir na linguagem e por meio dessa inscrição tem instaurada uma teia associativa de memórias. A partir desse momento, a própria necessidade passa por um novo percurso, de modo que aparece como demanda, estando direcionada ao Outro, e não tendo mais um objeto específico de satisfação. A própria satisfação – como saciação – está perdida, na medida em que o objeto alcançado nunca se equivale ao objeto do desejo, pois o desejo é causado o tempo todo por uma ausência de objeto, pela Coisa perdida, e não por um objeto específico.

Julgamos interessante ressaltar, por isso, que para a psicanálise a memória é social, ela se constitui pelo Outro e assim subverte o animal em animal humano, apartado da possibilidade de satisfação total e de um sentido que dê conta de defini-lo. Por ser marcado pela linguagem, separado do mundo animal, sua satisfação é sempre parcial e o seu tempo é o tempo do *a posteriori*, em que a experiência vivida é constantemente ressignificada.

É pelo trabalho de ressignificação, de construção significante que convoca o sujeito à produção de sua própria história, que Lacan irá trabalhar o mito individual do neurótico. Mito que cada um precisa tecer, fio a fio, a partir daquilo que lhe é transmitido pela sua constelação de

² Como destacado anteriormente, a Coisa é o resto da experiência mítica com o próximo que permanece inassimilável ao psiquismo. Como irrepresentável, funciona como pivô da estruturação subjetiva, que se organiza em torno dela na tentativa sempre fracassada de preenchimento.

origem: familiar, geracional e cultural. Não há sujeito sem se apropriar disso que vem do Outro, o que o liga inexoravelmente ao laço social.

No terceiro capítulo, abordaremos a dialética lembrança e esquecimento, pois quando pensada pela consciência refere-se a conhecimento, aquilo que posso ter acesso em determinado momento e aquilo que não consigo ter acesso, um conhecimento do qual se foi privado. Porém, se partimos da lógica inconsciente, a relação entre lembrança e esquecimento se complexifica. Freud (1915a/2010) nomeia esse esquecimento, que se refere à lógica da consciência, formadora de sentido e significações, de recalque. O recalque consiste em manter fora da consciência determinadas representações que sejam traumáticas para o sujeito, representações que não cabem na imagem forjada pelo eu, que vem abalar sua consistência, representações que revelam a alteridade, o impossível de assimilação. Esse esquecimento não tem nada de efetivamente esquecido, pois, embora essas memórias não possam ser lembradas conscientemente, encontram-se vivas e atuantes no inconsciente. De modo que não ter acesso à determinada lembrança, não equivale efetivamente a esquecê-la, e, assim, lembrar não se equivale ao que podemos ter acesso e conhecer – como é concebido pela via da consciência. A memória inconsciente funciona à revelia do eu, estando as memórias e representações sobre as quais construímos nossas referências identificatórias muito aquém da memória que nos sobredetermina.

Assim, o sujeito desconhece o que encadeia suas representações inconscientes, de modo que o elo que perpassa toda e qualquer memória e toda e qualquer experiência lhe é desconhecido; o que não lhe exime de responsabilidade. Freud (1914a/2010) ressalva que o recalque “prolifera no escuro”, assumindo diversas formas de expressão, que aparecem como estranhas ao sujeito, chegando mesmo a assustá-lo. A memória traz em si o estranhamento próprio de tudo que nos é mais familiar, pois desconhecido. Freud (1914b/2010) destaca que muitas lembranças nunca chegaram a ser conscientes, despertando uma sensação de novidade e estranheza quando de alguma forma tornam-se conscientes. É o que acontece com grande parte das lembranças de nossa infância. A partir de sua escuta clínica, Freud (1914b/2010, p. 196) notou que “o esquecimento de impressões, cenas, vivências reduz-se em geral a um ‘bloqueio’ delas. Quando o paciente fala desse ‘esquecimento’, raramente deixa de acrescentar: ‘Na verdade, eu sempre soube; apenas não pensava nisso’”. Esse esquecimento refere-se ao já mencionado recalque, à paixão pela ignorância, ao não querer saber nada da alteridade radical íntima a cada

um de nós. Ficamos então com a questão: se esquecer não é igual ao saber da consciência, de que se trata então?

Nossa hipótese é que esquecer articula-se ao processo de luto. Há uma resistência ao saber, o material “esquecido” refere-se a pontos que insistem em não se inscrever na cadeia de discurso, contudo são pontos traumáticos de fixação da libido, que, mesmo sem saber, servem de ancoramento para o sujeito. Ao se dar conta deles o sujeito pode associar uma série de coisas que pareciam periféricas, mas não sem dor.

Como Freud (1925[1924]/2011) aponta ao utilizar um brinquedo infantil, o bloco mágico, para falar do funcionamento de nosso psiquismo, a memória não é algo acabado, pronto, definitivo. Ele compara nosso psiquismo a uma superfície sempre aberta a inscrição de novos traços, porém as novas inscrições se inscrevem sobre os traços anteriores, de forma que nada é apagado. O psiquismo está sempre aberto a novas significações, porém o material inscrito exerce influência sobre o que irá se inscrever e pode ser ressignificado pelo que se inscreve posteriormente. Deste modo, o inconsciente não é um reservatório do passado, imutável e inerte, mas uma memória viva, operante e em constante transformação, ressignificação, e é nesse contexto que o trabalho de elaboração se insere.

Freud (1914b/2010, p. 195) fala que o objetivo do tratamento é “o preenchimento das lacunas da recordação”, a “superação das resistências do recalque”, mas, vale ressaltar, que não se trata de uma conscientização, mas de tecer algo próprio, apropriar-se, fazer algo com isso que é traumático, o que é uma diferença em relação ao não querer saber. Trata-se de responsabilizar-se por sua história e pelo modo como a toma, saindo da posição de vítima da mesma.

Não temos acesso a maior parte das lembranças da infância, pois, em um primeiro momento, nossa vida não pode ser reproduzida na memória como uma cadeia concatenada de eventos. A cadeia que produz concatenações é posterior, constituída *a posteriori*, de modo que “para os indícios de nossa memória não temos garantia alguma” (FREUD, 1899/1976, p. 309). Não há uma garantia de verdade e fidedignidade, nossas lembranças estão em contínuo processo de ressignificação, à revelia de nosso eu.

Freud ainda questiona o motivo pelo qual alguns elementos da experiência são trazidos à consciência e outros são “esquecidos”. Ele esclarece que muitas vezes o material suprimido é de real importância e acrescenta: “isso, entretanto, não fornece nenhuma explicação para notável escolha feita pela memória entre os elementos da experiência” (FREUD, 1899/1976, p. 300).

Esse comentário é de grande relevância, pois há uma “escolha feita pela memória”, entre o que será retido e o que será esquecido. Logo, memória e esquecimento não são um mero acaso: há uma escolha envolvida, que certamente serve a algum senhor. Em se tratando do recalque, podemos dizer que esse senhor é o eu, que rechaça aquilo que perturba sua unidade, sua consistência imaginária, e retém o que se apresenta em conformidade com seu ideal. Quanto ao efetivo esquecer, podemos dizer que aquela lembrança, por ter sido elaborada, foi desinvestida, de modo que não precisa mais ser constantemente repetida, reimpressa. Nesse sentido, ousamos dizer que esse esquecimento serve à vida, libera para a vida e para o que ela pode trazer de novo. De modo que o sujeito fica liberado para novos investimentos.

Tal perspectiva parte de uma concepção temporal bastante distinta da concepção linear do tempo cronológico, em que passado, presente e futuro são pontos distintos, sem extensão. Para explicitar este ponto nos valeremos das concepções de Walter Benjamin e da temporalidade bastante peculiar proposta por ele. Em Benjamin vemos um passado contido no presente, que ainda fecunda o futuro. O passado e a memória aparecem como um fluxo, o que nos faz retomar a concepção freudiana de *a posteriori*, importante via para articular posteriormente luto e esquecimento, como fundamento da elaboração que propomos em nossa tese.

O esquecimento longe de ser algo natural, é uma força ativa, ideia enfatizada por Nietzsche ao considerar o esquecimento essencial para liberar para a vida com tudo que ela comporta de potência. Com Nietzsche (2003) trabalharemos a potência do esquecimento. Ele ensina que o animal vive *a-historicamente*: ele passa pelo presente sem que este deixe restos, vive a todo momento como ele é, ao passo que o homem, ao contrário, está cada vez mais preso ao que passou. O passado o acompanha como uma corrente que corre junto com ele e o aflige como se pensasse em um paraíso perdido. Portanto, no animal não há a operação de divisão, não há resto, não existem rastros que produzam uma corrente temporal, há apenas o instante, do qual não se tem vestígios. Já o homem não “é”, pelos vestígios tem sempre alguma coisa que escapa à possibilidade de uma definição, de uma totalização, e, nesse sentido, só pode mentir-se, inventar-se a cada instante como outro, não pode ser sincero, dizer a verdade, simplesmente porque ela não se presentifica para ele.

Ainda a partir de Nietzsche, um homem que quisesse viver apenas historicamente seria como alguém obrigado a não dormir, ou como um animal obrigado a ficar em uma ruminação sempre repetida. Nesse sentido, é possível viver feliz sem lembranças, como mostra o animal,

mas é absolutamente impossível viver sem o esquecimento. De modo que, para Nietzsche, o que torna a felicidade o que ela é, é poder esquecer-se, poder sentir-se a-historicamente, instalar-se no limiar do instante, esquecendo o passado.

Haveria assim, um esquecimento que serve à vida, e à possibilidade do surgimento do novo, e um outro esquecimento que consiste em jogar para “debaixo do tapete” aquilo que não se quer ver, que não se quer saber, visando moldar e manter uma suposta identidade, seja uma identidade individual ou social. Toda construção de uma identidade serve à segregação, à anulação da diferença. Como bem ressalva Pollak (1992), há uma ligação entre memória e identidade social, de forma que o que vai se constituir como lembrança, e o que vai ser “esquecido”, é fruto de um jogo de poderes e interesses políticos. Aqui vemos estabelecer-se a lógica da consciência, que trabalha com a segregação e a tentativa de construção de uma identidade, ainda que ilusória e transitória. Essa transitoriedade se deve ao fato de que, como vimos, a memória é sempre passível de resignificação à medida que novas representações se inscrevem e surgem intempestivamente, abalando a unidade forjada para o eu. Utilizamos o termo “eu” não apenas em sua vertente particular, mas como toda tentativa de construção de uma unidade, de um “eu” em detrimento do “outro”. Ou seja, se há um “eu” (seja de um sujeito, um povo ou uma nação) que define o Um, há logicamente o outro, o diferente, o que deve ser segregado, o que não faz parte do “eu”.

Nesse contexto, a construção de uma memória e identidade social se valerá da lógica da consciência, de negar o diferente, o paradoxo, lançar para fora de si a alteridade. Toda referência a uma identidade, quanto mais fixada e forte, traz em si um campo de possibilidades que foi necessariamente excluído. Ao falar de uma identidade estamos acostumados a pensar o que determinada pessoa ou determinado povo “é”, e não pensamos em tudo que foi excluído para que aquela definição pudesse aparecer como unitária e estável.

Em contrapartida, relançando a lógica do inconsciente, perguntamo-nos se não seria possível um certo acolhimento do paradoxo, da diferença, uma dessubjetivação que toca um certo desamparo, desamparo de não ter um sentido que defina, mas que ao mesmo tempo abra vias para diversas possibilidades de significação e invenção.

Criar implica em romper com o que passou e se reinventar; aqui o luto, elaboração possível diante da perda, possibilita contornos simbólicos a esse vazio deixado pelo objeto. Vazio que convoca a criação, a dimensão inventiva concernente à memória, abordada no quarto

capítulo de nossa tese. Como salienta Gagnebin (2006), trata-se de uma travessia. Travessia essa que comporta o acolhimento e não o horror à diferença, e também uma certa dessubjetivação, um afrouxamento das fixações identificatórias dessa memória fortemente marcada pela linearidade e pelo igual. Via de desancoramento, mas também de possibilidades.

Tal perspectiva traz importantes elementos para pensarmos a memória social. Longe de ser referenciada pela via das identificações coletivas, apontamos sua dimensão criacionista, calcada no trabalho de luto, que resulta na possibilidade de esquecimento e na criação de algo até então inédito a um povo e uma cultura.

Tendo apresentado as principais balizas de nosso trabalho, convidamos à sua leitura.

1 A Memória na psicanálise e seus desdobramentos no campo da memória social

1.1 Memória e fundação do psiquismo

*Qualquer teoria psicológica digna de consideração precisa
fornecer uma explicação para a memória.*
Freud, 1950[1895]/1976, p. 343.

Para tratar da fundação do psiquismo em Freud, e de sua articulação com a memória, recorreremos a textos extremamente importantes desse autor, alguns deles datando do início de sua obra, sendo, contudo, prenes de consequências que perpassarão todo o desenvolvimento da teoria psicanalítica, como poderemos ver através de textos posteriores. Além disso, nos valeremos do retorno de Lacan aos textos freudianos que nos trazem uma leitura extremamente minuciosa dos originais em alemão³ e primorosas contribuições.

Partiremos dos textos “Projeto de psicologia”, escrito em 1895, no qual Freud oferece as primeiras balizas da estruturação e fundação do psiquismo; da “Carta 52”, enviada a Fliess em 6 de dezembro de 1896, que aborda a temática da memória, e do texto “A interpretação dos Sonhos”, de 1900, especialmente no que se refere à estruturação psíquica.

No texto “Projeto de Psicologia”, Freud (1950[1895]/1976), como dedicado neurologista, fala do aparelho psíquico a partir de um substrato neuronal, ao que Lacan (1959-1960/2008), ao retomar o texto no seminário “A ética da psicanálise”, adverte que o nosso interesse pelo texto não se deve “a pobre contribuiçõzinha a uma fisiologia fantasista que ele comporta”, e sim, por ser “a primeira contenda de Freud com o próprio *pathos* da realidade com a qual ele lida com

³ Como se sabe, a tradução portuguesa dos textos freudianos, da Editora Imago, não foi feita diretamente dos originais em alemão, e sim da tradução inglesa, que traz sérias distorções e omissões do material original. O mesmo aconteceu com a tradução francesa, o que levou Lacan (importante psicanalista francês) a retornar aos originais em alemão. Por isso, optamos no presente trabalho pela tradução espanhola da Amorroutu (realizada diretamente do alemão) para consultar os textos que ainda não foram traduzidos diretamente dos originais para o português – como é o caso de “Luto e melancolia”, traduzido do alemão pela Cosac Naify de forma bastante rigorosa, e de “A interpretação dos Sonhos”, traduzido pela L&PM. Quanto aos demais textos, fomos às novas traduções realizadas pela Companhia das Letras, também diretamente do alemão. É importante dizer que, mesmo em referência a estas novas traduções, optamos por utilizar alguns termos que diferem dos utilizados pelos tradutores, mas que são substituições válidas, apontadas pelos próprios tradutores. Algumas delas: *ego* por Eu, *Id* por Isso, repressão por recalque, instinto por pulsão, dentre outras que serão acrescidas de observações ao longo do trabalho.

seus pacientes” (LACAN, 2008, p. 50). É nesse sentido que faremos algumas referências a esse substrato, visto ser impossível ignorá-lo no texto freudiano. Contudo, nos interessa o que Freud pode dizer do funcionamento do aparelho psíquico por essa via, a única possível a ele naquele momento, e não a literalidade do que ali se coloca em termos de funcionamento neural.

Freud (1950[1895]/1976) nos adverte que somos movidos pelo princípio da inércia, ou, princípio da constância, dispositivo destinado a neutralizar a recepção de quantidades de energia proveniente das mais diversas fontes de estimulação. A tentativa é de reduzir o nível de estimulação ao mais baixo possível, através da descarga dessa energia, que pode acontecer, por exemplo, pela via motora. Entretanto, o princípio da inércia é rompido desde o início por outra constatação: na recepção de estímulos endógenos, provenientes do próprio corpo, a descarga só ocorre mediante o auxílio externo, o que requer a acumulação de energia. Quanto aos estímulos externos o organismo pode aplicar sua energia para fuga ou evitamento, porém dos estímulos endógenos ele não pode se esquivar, e eles só cessam mediante precisas condições que requerem uma intervenção do mundo externo, por meio de uma ação específica que atue sobre o estado de urgência da vida, ao qual o bebê está sujeito. A via a que primeiro se recorre para descarga é a de uma alteração interna, como grito e agitação motora, mas, nenhuma descarga pode produzir resultado alivante, pois o estímulo continua a ser recebido, reestabelecendo a tensão. O estímulo só é passível de ser cessado por uma intervenção que suspenda provisoriamente a descarga de energia no interior do corpo, o que exige uma alteração no mundo externo (como, por exemplo, a provisão de alimentos, o aquecimento do corpo, etc.).

Desse modo “o organismo humano é, a princípio, incapaz de levar a cabo a ação específica. Ela se efetua mediante o auxílio alheio: quando a atenção de uma pessoa experiente é voltada para um estado infantil” (FREUD, 1950[1895]/1976, p.362). O humano é a princípio marcado por um desamparo radical, sendo essencial a figura de um outro auxiliador que lhe tome, alimente, cuide e olhe. Freud nos adverte que para além da função da nutrição e higiene, essa via de descarga das excitações exerce a importantíssima função da comunicação, sendo o desamparo inicial do ser humano a fonte primordial de todos os motivos morais que nos ligam à cultura.

Mediante a ação específica o bebê adquire condições para remover o estímulo endógeno que lhe acometia, gerando uma sensação de satisfação. A totalidade desse evento Freud nomeia como “experiência de satisfação”, atribuindo-lhe as consequências mais radicais, inclusive a de

fundação do psiquismo. À primeira experiência de satisfação sucederão as seguintes alterações no psiquismo:

1. Quando alguém vem em auxílio do bebê, realizando uma ação que alivie a tensão, é operada uma descarga, pondo fim à urgência que havia produzido desprazer;
2. A descarga gera um investimento na percepção do objeto que proporcionou satisfação, suscitando uma imagem mnêmica do objeto, **primeiro traço de memória, fundador do aparelho psíquico;**
3. A notícia da descarga, inerente à ação específica, estabelece trilhamentos⁴ entre os neurônios – vias de ligação que foram investidas de energia psíquica durante o processo. Estas vias tornam-se, por isso, passagens preferenciais para novas estimulações.

Freud ensina que a vivência de satisfação gera um trilhamento entre a imagem-mnêmica e os neurônios investidos em um estado de desejo. O desejo aqui se refere à tentativa de retorno a uma suposta satisfação experimentada pelo sujeito. Não é à toa que os trilhamentos são vias preferenciais para novas estimulações, pois tentam resgatar a satisfação conseguida outrora. Com o reaparecimento da tensão, o investimento passa pela recordação e a alma, de forma que a imagem mnêmica do objeto é a primeira a ser alcançada pela reanimação do desejo, o que evidencia que a memória traria inevitavelmente um caráter de repetição. Essa animação do desejo há de produzir inicialmente o mesmo efeito que a percepção, a saber, uma alucinação.⁵ Desse modo, os trilhamentos aparecem como resultado da excitação e, ao mesmo tempo, pela via da

⁴ Lacan nos aponta diversos equívocos na tradução inglesa da obra freudiana, equívocos que nos são pertinentes apontar, uma vez que as traduções para o francês e o português foram feitas, primeiramente, a partir desta, e não diretamente do alemão. Além disso, a tradução por nós utilizada para o texto “Projeto para uma psicologia científica”, apresenta o mesmo equívoco da versão inglesa. O termo *Bahnung*, utilizado por Freud, é traduzido em inglês por *facilitation*, “facilitação”, como encontramos na tradução da Editora Imago, e *facilitación* (ainda que seguido do termo em alemão *Bahnung*) na versão espanhola da Amorroutu, utilizada em nosso trabalho. Lacan destaca que *Bahnung* evoca a constituição de uma via de continuidade, um caminho, um percurso, um trilhamento, uma cadeia, que ele aproxima à própria cadeia significativa, dimensão que fica excluída no termo “facilitação”. O termo “trilhamento” é a tradução que mais se aproxima da vertente freudiana e que será, por nós, adotada. Vale ainda ressaltar que essa observação será de grande relevância para nós, pois Freud se utiliza do *Bahnung* para nos falar da memória, de forma que precisaremos melhor essa articulação ao longo do texto.

⁵ Mecanismo através do qual o sujeito produz uma percepção clara e bem definida – com nitidez, corporeidade, estabilidade, percebida como externa e não influenciável pela vontade – sem a presença do estímulo. O sonho, por exemplo, produz uma percepção alucinatória, tendo características de uma percepção real, ainda que sem a presença de estímulos reais.

memória, podem substituir a estimulação gerando os mesmos efeitos alucinatoriamente, ou seja, a memória re-produz os efeitos da experiência.

Gostaríamos de evidenciar aqui, para além da repetição, a dimensão criacionista envolvida na memória. Ao tentar obter satisfação dentro do próprio aparelho psíquico, o sujeito alucina, cria uma realidade absolutamente particular e nova a partir dos traços perceptivos que foram inaugurados na experiência com o outro. A via alucinatória independe da realidade externa, e certamente gera satisfação adiando o apelo ao outro, mas não é capaz de aplacar a tensão, o que leva ao endereçamento de uma alteridade. Esse movimento alucinatório de retorno aos traços mnêmicos, às marcas de satisfação, instaura uma temporalidade bastante peculiar ao inconsciente (o que retomaremos no terceiro capítulo de nossa tese).

Essa experiência é fundadora do aparelho psíquico, donde depreendemos e defendemos como uma importante hipótese de trabalho que o psiquismo é fundado por um traço de memória, traço que nada significa, marca que resta dessa primeira experiência do sujeito com o outro, instaurando um antes e um depois. Ao mencionarmos um antes, referimo-nos a uma anterioridade lógica, pois só podemos falar de um sujeito a partir dessa primeira marca de satisfação, ou seja, toda articulação relativa ao psiquismo parte desse ponto inaugural, desse traço mnêmico fundante. Nesse ponto, Freud pontua que da experiência com o próximo resta um traço mnêmico e um inassimilável, que permanece como Coisa, ao qual nos deteremos mais adiante.

A primeira experiência de satisfação é um postulado lógico necessário a Freud para falar da origem do psiquismo. Porém, tal construção mítica só é possível a partir dos efeitos que a ela se seguem, de forma que não possível precisar cronologicamente, na história de cada sujeito, quando e como se daria.

Com relação à satisfação concernente a essa experiência, Maurano (1995) salienta que não interessa tanto se há satisfação ou não, pois diante do desamparo qualquer coisa que venha em socorro da criança se configura como uma positividade.

O psiquismo é fundado por um traço de memória, por uma marca mnêmica advinda do campo do outro, fundado por uma alteridade radical que torna impossível dissociá-lo do outro, assim como do mundo exterior, com tudo que ele comporta. Exterior que perpassa a relação com um semelhante, da mesma espécie, assim como a relação com todo campo da linguagem e da cultura que o circunda. O que é de extrema importância para o presente trabalho, uma vez que no campo da memória social tradicionalmente se evoca uma distinção e até uma oposição entre o

singular e o social, oposição que não pode ser sustentada se partirmos da teoria freudiana. A lógica em que dentro e fora, interior e exterior, particular e coletivo se encontram e se constituem mutuamente nos parece uma importante ferramenta para pensarmos o campo da memória social, tanto que nos deteremos nessa temática no segundo capítulo desta tese.

Freud ensina que nosso psiquismo é regido pelo princípio do prazer, ou seja, pela busca do máximo de prazer, evitando a dor – organização primária que se articula ao princípio de inércia. Porém, “uma organização que se abandona ao princípio do prazer e negligencia a realidade do mundo externo, não poderia se manter viva por um tempo mínimo” (FREUD, 1911/2010, p. 112), de forma que aí se justifica a suposição de que o estado de repouso psíquico foi inicialmente perturbado pelas exigências imperiosas das necessidades internas. O bebê revela seu desprazer através da descarga motora, dos gritos e dos espertinhos, e somente pela ausência da satisfação esperada ele abandona a via psíquica de obtenção de satisfação, e volta-se para o mundo externo.

Vale dizer que Freud não está se referindo a um instinto de sobrevivência, pois como ele mesmo destaca “o aparelho psíquico teve que se decidir a formar uma ideia das reais circunstâncias do mundo exterior e se empenhar em sua real transformação” (FREUD, 1911/2010, p. 111-112), ou seja, o aparelho psíquico se volta para o mundo externo por uma decisão de nele produzir uma alteração que aplaque a tensão, e não por um direcionamento biológico, anteriormente dado. Nesse sentido, vemos que a real transformação se dá no sujeito, uma vez que o direcionamento ao mundo externo introduz nele um novo princípio de atividade psíquica, o princípio da realidade. Este rege os processos secundários, que não estão de todo separados do princípio do prazer, pois continuam visando sua obtenção, todavia, demandando abrir mão do prazer momentâneo, para com esforço e adiamento (e logo, acumulação de energia, e não descarga imediata) buscar, no mundo externo, o objeto e as condições para que com ele e/ou através dele possa-se satisfazer.

A experiência com o próximo, e o direcionar-se ao mundo externo, será prenhe de consequências psíquicas. Consequências que também se articulam à memória e que serão trabalhadas no capítulo dois. Assim, partindo da memória como fundadora do psiquismo, e não como uma função dele, trataremos de abordar as suas especificidades, assim como sua vertente de lembrança e de esquecimento.

1.2 As bases do psiquismo

1.2.1 Os neurônios Ψ , Φ e ω

No “Projeto de psicologia”, escrito em 1895, mas publicado apenas em 1950, Freud (1950[1895]/1976) tenta combinar a ideia da estimulação psíquica com o conhecimento dos neurônios, propondo a hipótese de neurônios investidos de energia psíquica, que podem estar ora cheios de energia, ora vazios.⁶

Ao armazenamento de energia, necessário para satisfazer as exigências de uma ação específica (como suprimento de alimento, calor e cuidados diversos), Freud nomeia função secundária, em detrimento da função primária que aspira a descarga imediata. Para que ocorra o armazenamento, resistências contrárias à descarga são situadas nos contatos entre os neurônios. Tais resistências são nomeadas barreiras de contato, pois exercem a função de barreiras que dificultam a descarga, e logo, a passagem de energia de um neurônio a outro, favorecendo a sua acumulação.

Freud (1950[1895]/1976, p. 343) nota que “qualquer teoria psicológica digna de consideração tem que dar uma explicação da memória”, porém toda explicação se choca com a dificuldade em supor que depois de uma excitação o neurônio seria permanentemente diferente, ao passo que as excitações novas encontrariam as mesmas condições de recepção de excitações anteriores. Para esse impasse, a hipótese freudiana é a de que haveria uma classe de neurônios que seria afetada permanentemente pela excitação e outra que permaneceria inalterável frente a ela, aberta para novas excitações, correspondendo respectivamente a células de recordação e memória e células de recepção. Freud diferencia então duas categorias neuronais: Ψ (*psi*) e Φ (*fi*).

Φ é uma classe de neurônios caracterizada pela imutabilidade, por estar sempre livre para as excitações inéditas, deixando passar a energia como se não existissem barreiras de contato, e –

⁶ É importante ressaltar que Freud está tocado pela ideia de energia que despontava na física da época, assim como por certo aparato neuronal próprio ao seu saber médico, ainda bastante arraigado nos primórdios de sua construção teórica.

após a passagem excitatória – permanecem iguais ao estado anterior, não oferecendo resistência e nada retendo. Estes seriam os neurônios permeáveis, destinados à percepção e à recepção de estímulos externos.

Já Ψ corresponde a uma classe de neurônios que é permanentemente influenciada pela excitação; suas barreiras de contato se fazem sentir, só permitindo a passagem de energia com dificuldade ou parcialmente. São receptores das excitações endógenas, constituídos de neurônios impermeáveis, pois só assim podem cumprir as exigências de acumulação da ação específica; estão submetidos à multiplicação de neurônios e acumulação de energia, retendo e oferecendo resistência a passagem da estimulação, sendo portadores de memória: “depois de cada excitação, podem ficar em um estado diferente do anterior, resultando assim em uma possibilidade de constituir a memória” (FREUD, 1950[1895]/1976, p. 344).

Ψ está fora de contato com o mundo externo, recebendo estimulação dos próprios neurônios Φ e dos elementos celulares do interior do corpo. Os sistemas Φ e Ψ atuam conjuntamente na percepção, porém a reprodução ou recordação é efetuada exclusivamente em Ψ , que é desprovido de qualidades e atributos, lidando apenas com quantidades de energia.

Os neurônios Ψ são imprescindíveis para compreendermos as características da memória, uma vez que eles ficam permanentemente alterados por uma excitação, guardando algo da sucessão e intensidade das experiências e percepções. Assim, a memória é uma alteração não reversível, que se faz de uma vez por todas no interior do aparelho psíquico.

Ao ocorrer a passagem de energia por um complexo de neurônios Ψ , as barreiras de contato entre esses neurônios teriam sua resistência reduzida, tornando-se mais suscetíveis de condução, menos impermeáveis, de forma a estabelecer redes de trilhamentos, de ligações entre os neurônios. É criado um percurso que estabelece facilidades entre os elementos psíquicos, constituindo vias preferenciais de passagem das novas estimulações, a partir das quais as novas experiências serão recuperadas e conduzidas ao psiquismo.

Esses canais de facilitação nos remetem à ideia de que as novas experiências tenderão a passar pelas vias do já conhecido, indicando certo conservadorismo psíquico que também percebemos na cultura pela tentativa de permanecer nas vias do já visto e de se constituir a história em uma linearidade que só pode ser pensada como imaginária, como efeito de uma manipulação posterior dos diversos elementos históricos, para que todos sigam na mesma direção, produzindo um sentido unívoco. Sujeito e cultura parecem se guiar pela lei do menor

esforço, do menor dispêndio de energia, não sendo à toa que qualquer grande mudança cultural exija um esforço maciço de algumas camadas populacionais, o que suscita tempos de luta e alto dispêndio de energia.

Freud salienta que se todas as barreiras de contato oferecessem a mesma resistência não resultariam em memória, pois “a memória evidentemente é, em relação com o decurso excitatório, um dos poderes comandantes que assinalam o caminho”. Ou seja, se os trilhamentos fossem todos comuns, representando a mesma facilitação, não poderiam formar a predileção por um caminho, elemento orientador essencial à memória. Por isso se pode dizer que “a memória está constituída pelos trilhamentos existentes entre os neurônios Ψ ” e, ainda, “pelas diferenças dentro dos trilhamentos entre os neurônios Ψ ” (FREUD, 1950[1895]/1976, p. 345). Assim, como aquela que comanda o caminho, a memória perpassará todas as possibilidades de encadeamentos psíquicos e sociais, encadeamentos que também se articulam com a intensidade de cada trilhamento e com a diversidade de vias admissíveis.

Para Freud, a memória depende da magnitude da impressão e da frequência com que essa mesma impressão se repete. Em outras palavras, os trilhamentos dependem da quantidade de energia de um processo excitatório e do número de repetições do processo, de modo que as diferenças são atribuídas não aos neurônios em si, mas às quantidades de estimulação com as quais eles têm que lidar. Por conseguinte, o impacto que uma experiência exerce sobre um sujeito ou um povo é essencial para pensarmos a constituição da memória, pois quanto maior for a estimulação em um decurso excitatório, mais fortes serão os trilhamentos deixados como sequelas.

Compelido pela urgência da vida, o sistema Ψ teve que apoiar-se no acúmulo de energia, e para isso há uma multiplicação de seus neurônios impermeáveis. Agora evita, ao menos em parte, ficar cheio de energia recorrendo aos trilhamentos. Todavia, é atribuído a todo neurônio Ψ vários caminhos de conexão com outros neurônios, formando uma rede de ligação, um emaranhado, e “nisto descansa a possibilidade da escolha que é determinada pelo trilhamento” (FREUD, 1950[1895]/1976, p. 345). Não há, por conseguinte, um trilhamento como única possibilidade para uma estimulação, há uma rede de trilhamentos, que colocam em questão uma escolha a ser feita pelo sujeito.

Assim, a memória gera alterações permanentes, contudo tais alterações trazem numerosas possibilidades de articulação, não determinando as experiências subsequentes, colocando em

questão a responsabilidade de um sujeito ou de uma cultura, pela construção de sua história, não sendo possível se colocar como refém ou vítima de suas marcas.

Ao falar de escolha, ressaltamos que a memória prescinde da consciência, existe independente dela, de modo que a consciência não nos oferece um conhecimento sobre os trilhamentos da memória. Estes devem ser considerados em sua totalidade como inconscientes: “nossas lembranças, sem excluir as mais profundamente gravadas em nós, são essencialmente inconscientes. É possível torná-las conscientes, porém não há dúvida de que produzem todos os seus efeitos quando em estado inconsciente” (FREUD, 1900-1901/2012, p. 567). A dimensão da responsabilidade está presente ainda que um ato se dê sem a percepção consciente, de forma que o discurso “mas eu não sabia”, “mas não tive a intenção”, não exime o sujeito ou a cultura de sua responsabilidade.

Para falar da consciência, Freud presumiu um terceiro sistema de neurônios, o sistema ω , que é excitado junto com as percepções, mas não com a recordação, e cujos estados de excitação nos dão o que se chama de qualidades, atributos, séries, semelhanças sensações conscientes, cuja diferença se discerne conforme suas relações com o mundo externo.

A recordação não produz a princípio nada que possua a natureza particular de qualidade-percepção; ela é desprovida de qualidade, lida com intensidades, já os neurônios ω , em seus estados de excitação, teriam como resultado as diferentes qualidades. Esclarecendo, no inconsciente existem neurônios carregados de energia psíquica, contudo atribuir qualidades a esses decursos excitatórios – bom, ruim, prazer, desprazer, amor, ódio, moral, amoral... dentre infinitas possibilidades – é tarefa da consciência em sua relação com o mundo externo.

O caráter de qualidade (por tanto, a sensação consciente) só se produz quando as quantidades estão as mais desconectadas possíveis. É claro que elas não se deixam eliminar por completo, pois também os neurônios ω precisam ser pensados como investidos por energia aspirando à descarga.

A qualidade da retenção não pode ser atribuída aos portadores da consciência: a mutabilidade de seu conteúdo, a fugacidade da consciência, o fácil enlace de qualidades percebíveis simultaneamente, tudo isso só é compatível com uma completa permeabilidade, junto com uma total restauração do seu estado anterior.

Os neurônios ω são incapazes de receber estimulação, mas se apropriam do período de excitação de Ψ , retirando sua energia do sistema inconsciente. A base fundamental da consciência

se faz pela apropriação do período de excitação, isto é, as diferenças excitatórias chegam à consciência como qualidades, como significações atreladas ao mundo externo.

Destacamos que prazer e desprazer são qualidades atribuídas pela consciência às variações de estimulação, modo como a consciência qualifica as diferentes intensidades de energia que atingem o psiquismo: o desprazer seria a sensação de ω (sistema consciente) frente ao aumento de energia em Ψ , enquanto o prazer seria a sensação de descarga.

Concluimos com isso, que a consciência surge como um resíduo da memória. Ela surge e se mantém a partir da apropriação do período de excitação da memória inconsciente, e da posterior qualificação da sensação que daí resulta. Qualificação essa atrelada ao mundo externo, e marcada por certa articulação com a construção de sentido e com o arranjo possibilitado pelo tempo cronológico, que permite uma organização linear da experiência.

Na “Carta 52” (1896/1976), endereçada a Fliess, Freud trabalha a memória por um sistema de estratificação em que as percepções teriam diferentes registros, não estagnados, passíveis de rearranjo. Os diferentes registros seriam dispostos nas seguintes camadas: percepção, signos de percepção, inconsciência e pré-consciência.

A percepção (P) realiza a recepção dos estímulos, liga-se à consciência e nada retém, não conserva nenhum traço do que aconteceu, experimenta apenas as sensações oriundas da percepção. “Pois, a consciência e a memória se excluem entre si” (FREUD, 1896/1976, p. 275), onde há consciência não há conservação; a consciência é sempre fugaz, fugidia, atrelada ao instante, de forma que ainda que a consciência se aproprie dos períodos de excitação inconscientes, não há permanência desse registro. O signo de percepção (Ps) é um primeiro registro das percepções, incapaz de se assomar à consciência, e se dispõe conforme associações por simultaneidade. A inconsciência (Ic) é o segundo registro disposto de acordo com conexões de causalidade; aqui se inscrevem os traços mnêmicos, igualmente sem acesso à consciência. E a pré-consciência (Prc), que aparece como uma terceira retranscrição, que liga os traços mnêmicos às representações palavras, possibilitando o acesso à consciência, de acordo com determinadas regras.

Freud (1896/1976) salienta que na fronteira entre esses registros deve ocorrer uma tradução do material psíquico, porém uma determinada parte do material pode não ser traduzida. Cada transcrição subsequente inibe a anterior e lhe retira o processo de excitação. Quando essa transcrição não é feita, a excitação é manejada segundo as leis vigentes do período anterior e em

consonância com as vias abertas nessa época, persistindo um anacronismo. Não há, assim, um caminho linear em direção à consciência, pode ocorrer uma falha na tradução de um registro a outro:

A denegação da tradução é aquilo que clinicamente se conhece como recalque. Seu motivo é sempre a produção de desprazer que seria gerado por uma tradução; é como se esse desprazer provocasse uma perturbação do pensamento que não permitisse o trabalho de tradução (FREUD, 1896/1976, p. 276).

Entre os registros forma-se uma defesa contra a produção de desprazer, que, como vimos, é uma qualidade atribuída pela consciência ao aumento da estimulação. Freud (1896/1976) nota que não é por causa da magnitude do desprazer que a defesa consegue efetuar o recalque, pois muitas vezes lutamos contra lembranças que geram grande desprazer sem nenhum sucesso, de modo que continuam despertando, produzindo novo desprazer, comportando-se como se tratasse de um evento atual, o que será discutido mais detidamente – na página a seguir – pela experiência da dor, vivência de acentuada intensidade.

Com relação aos diferentes registros apontados por Freud, parece-nos primordial destacar a diferença entre as indicações de percepção e o inconsciente, ao menos como pudemos pensar em articulação com o “Projeto de Psicologia”. Apreendemos que as indicações de percepção são um primeiro registro, mas não se configuram como traços de memória, os quais são específicos do inconsciente. O que esclarece que nem tudo que percebemos se inscreve como traço de memória; no inconsciente são registradas como traços apenas as percepções e experiências carregadas de intensidade, o que confere uma dimensão absolutamente particular à memória inconsciente: ela não se institui somente a partir da relação com o mundo externo, mas pelo que dessa relação é investido, gerando um impacto sobre o psiquismo.

Vale ainda destacar que, a memória não é estanque, mas está em contínua transformação, de forma que os trilhamentos podem ser descarrilhados, ganhando um novo arranjo:

[...] de tempos em tempos o material preexistente em forma de traços mnêmicos experimenta um reordenamento segundo novos nexos, uma retranscrição. O essencialmente novo em minha teoria é, então, a tese de que a memória não se faz presente de uma só vez, mas multiplica seu registro em uma variedade de signos (FREUD, 1896/1976, p. 274).

Assim, a memória, para Freud, é um sistema aberto, vivo e em constante rearranjo e ressignificação, implicando a todo tempo uma dimensão de criação. Um novo ordenamento pode acontecer tanto pelo movimento interno de um registro (como um arranjo nos trilhamentos inconscientes), quanto pela circulação entre os diferentes registros. Perguntamo-nos: O que possibilitaria o contínuo processo de mudança? Parece-nos que o trabalho de Freud sobre a experiência da dor pode elucidar a questão.

Freud (1950[1895]/1976) aponta a primazia das intensidades em detrimento das qualidades e, nesse sentido, dedica-se a trabalhar detidamente a experiência da dor, pois, a partir do que ele pode escutar, esta parece ser de grande intensidade para aquele que a vivencia.

A dor produz em Ψ : 1) uma intensa estimulação, que é sentida como desprazer por ω – consciência; 2) uma propensão de descarga que pode ser modificada segundo certas direções; 3) um trilhamento entre a propensão à descarga e a imagem mnêmica do objeto que desencadeou a dor.

Desse modo, quando a imagem mnêmica do objeto hostil é de novo investida, é estabelecido um estado que não é o de dor, mas que tem uma semelhança com ele, produzindo o desprazer e a inclinação à descarga correspondente à vivência de dor. Na experiência genuína da dor, era a quantidade externa irruptora que elevava o nível de excitação, já na reprodução da experiência, a única quantidade adicional é que está investida na lembrança, e, devido a esse investimento o desprazer é liberado no interior do corpo e de novo transmitido. De forma que a memória pode atualizar uma experiência, reproduzindo e produzindo seus efeitos.

Posto que a liberação de desprazer pode ser grande, mesmo com um investimento ínfimo na recordação hostil, Freud conclui que a dor deixa como sequelas trilhamentos particularmente abundantes, diminuindo significativamente a força da resistência à descarga:

[...] a dor deixa como sequela em Ψ [na memória] trilhamentos duradouros, como se o psiquismo tivesse sido transpassado por um raio; trilhamentos que possivelmente cancelam por completo as resistências das barreiras de contato e estabelecem aí um caminho de condução como o existente em Φ (FREUD, 1950[1895]/1976, p. 352).

Por esta metáfora do raio, Freud nos dá dimensão da intensidade da experiência de dor, como aquela que, de algum modo, tira o sujeito do lugar, confere novos trilhamentos, estabelece ligações e vias que fazem parte da tessitura inconsciente. Ele ainda nos diz que os trilhamentos são vias preferenciais de passagem da estimulação e, nesse contexto, nos perguntamos: serão as

vias de dor vias preferenciais, vias de repetição para o sujeito? E ainda: o que faz com que esses trilhamentos percam a força?

Quando uma lembrança faz parte de uma experiência de dor, ao ser reinvestida, causa desprazer, se seguirmos os destinos dessas percepções depois de elas terem se transformado em imagem mnêmica, constataremos que suas primeiras repetições continuarão a despertar afeto e desprazer, até que elas percam essa capacidade. Freud se pergunta sobre o que faz essas lembranças perderem a força e diz: “não se pode supor que o ‘tempo’, a repetição enfraqueçam sua capacidade de afeto, pois, este fator [repetição], geralmente, contribui para intensificar a associação” (FREUD, 1950[1895]/1976, p. 429). Fica assim evidente que algo interfere no curso do tempo, durante as repetições, para que alguma alteração se faça. Aqui, parece-nos que a fala pode ser vista como uma importante via para que essas alterações sejam feitas, pois a fala coloca em circulação os traços de memória inconsciente, podendo produzir novas articulações na trama e, conseqüentemente, ressignificações e rearranjos do material mnêmico.

O investimento aciona passagens que deixam rastros na forma de trilhamentos. Porém, Ψ não dispõe de nenhum meio para discernir entre os processos de pensamento e os resultados dos processos perceptivos. Nos trilhamentos estabelecidos pelo pensamento resta apenas o seu efeito e não a lembrança do processo. Destarte, um mesmo trilhamento de pensamento pode ter sido gerado por um processo intenso ou por vários, de menor força. Freud aponta que as indicações de descarga verbal vêm remediar essa lacuna, equiparando os processos de pensamento com os processos perceptivos, “conferindo-lhe realidade objetiva e possibilitando a sua memória”, configurando-se como “uma parte da via que conduz à *mudança interna*, que constitui a única descarga enquanto não se redescobre a *ação específica*” (FREUD, 1950[1895]/1976, p. 341). Ao que parece, aqui já começa a ser indicado um importante pilar de sustentação da psicanálise: a fala. E mais, a fala como uma via de construção da realidade, única realidade que nos é possível referenciar: a realidade psíquica, ou seja, não nos referimos a uma realidade histórica, factual, objetiva e unívoca, mas sim à apropriação que um sujeito ou uma cultura faz de uma vivência, produzindo a partir dela traços de memória que constituem a realidade pela qual irá se orientar.

A fala é uma via de descarga para Ψ que lhe serve para regular as variações de intesidade. Ela tem, portanto, uma função na economia psíquica, que se articula ainda com a satisfação. Assim, faz-se imprescindível retomar o lugar da linguagem na psicanálise, remetendo-nos não mais a um modelo neuronal, mas sim a um modelo calcado na representação.

1.2.2 As instâncias psíquicas

No texto “A interpretação dos Sonhos” (1900/2012), Freud nos propõe um novo modelo do aparelho psíquico, não mais calcado em um substrato neuronal. Ele nos fala:

[...] queremos deixar inteiramente de lado que o aparelho psíquico de que aqui se trata também nos é conhecido sob a forma de preparado anatômico, e queremos evitar com cuidado e tentação de determinar o lugar psíquico anatomicamente. Permanecemos em terreno psicológico (FREUD, 1900/2012, p. 564).

Propõe então como metáfora para o aparelho psíquico, o modelo de um microscópio composto: uma máquina fotográfica. Ao imaginar o aparelho psíquico como um instrumento composto, Freud nomeia as diferentes lentes de instâncias ou sistemas, esclarecendo que não precisamos fazer a suposição de um arranjo espacial, basta que estabeleçamos uma sequência fixa, uma direção que demarque que, durante certos processos psíquicos, os sistemas sejam percorridos pela excitação num encadeamento temporal determinado. Vamos ao esquema proposto por ele:

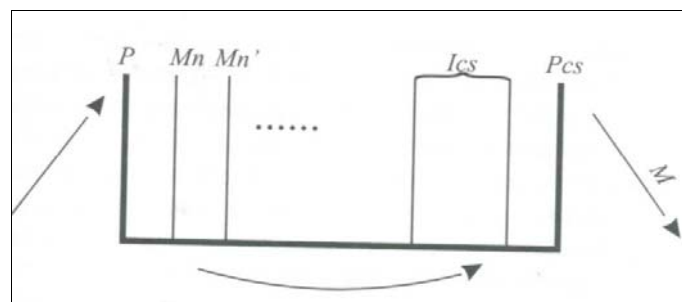


Figura 1 - Aparelho psíquico proposto por Freud (1900/2012, p. 569) em 1900.

É atribuído ao aparelho uma extremidade sensível e uma motora. Na extremidade sensível, há um sistema que recebe as percepções, pois nossa atividade psíquica parte de estímulos (internos ou externos), e na extremidade motora há outro, que abre as comportas da motilidade, de modo que as setas indicam a direção dos processos psíquicos. As percepções,

contudo, não são imediatamente encaminhadas para as vias motoras, daí a metáfora da máquina fotográfica: existem várias lentes, várias instâncias que se interpõem nesse percurso.

O primeiro sistema do aparelho recebe os estímulos perceptivos (*P*), mas nada conserva deles. *P* absolutamente não tem memória, tampouco pode conservar quaisquer marcas para associação, pois *P* seria impedido em sua função de receptor se o resto de uma ligação anterior se afirmasse contra uma nova percepção. Por trás dele há um segundo sistema que transforma a excitação momentânea, recebida por *P*, em traços permanentes, ou mnêmicos (*Mn*), nas palavras de Freud (1900/2012, p. 566):

Das percepções que nos chegam, resta um traço em nosso aparelho psíquico que podemos chamar de “traço mnêmico”. Chamamos de “memória” a função relacionada com esse traço mnêmico [o qual] apenas pode consistir em modificações permanentes nos elementos dos sistemas.

Freud elucida que a memória conserva não só o conteúdo que chega pela percepção, mas também por uma associação de traços mnêmicos, a partir de uma possível simultaneidade: “nossas percepções também se mostram ligadas entre si na memória, sobretudo segundo seu encontro na simultaneidade, ocorrido no passado. Chamamos esse fato de associação” (FREUD, 1900/2012, p. 566-567).

Assim, tal como postulado a partir da noção de trilhamentos, vemos que a memória não se configura apenas por traços isolados (modificações permanentes), mas por ligações, conexões, trilhas, associações que não estão em *P*, que nada conserva, mas sim no próprio sistema mnêmico:

[...] devemos supor que o fundamento da associação se encontra antes nos sistemas mnêmicos. A associação consiste então no seguinte: em consequência de diminuições da resistência e de facilitações [trilhamentos], a excitação se propaga de um dos elementos *Mn* preferencialmente a um segundo do que a um terceiro elemento *Mn* (FREUD, 1900/2012, p. 567).

As associações se fariam também de acordo com as facilitações ou trilhamentos já existentes no sistema mnemônico. Os traços mnêmicos fariam parte da instância denominada inconsciente, estado em que – como Freud observa – podem produzir os mais diversos efeitos.

Subsequente ao sistema inconsciente estaria o pré-consciente, instância que guarda o registro do que é passível de se tornar consciente e que tem a chave da atividade motora. Entre

inconsciente e pré-consciente há uma forte censura pela qual cada representação terá que passar para chegar à consciência (o inconsciente não tem acesso à consciência exceto pelo pré-consciente), porém, essa é “uma passagem que obriga seu processo excitatório a tolerar alterações” (FREUD, 1900/2012, p. 569). Para passar pela censura, muitas vezes a representação mnêmica terá que passar por grandes alterações, para não ser reconhecida pela consciência.

O pré-consciente submete o material inconsciente a uma crítica, resultando disso uma exclusão da consciência. Ele se encontra entre o inconsciente e a consciência como um anteparo a esta última, mantendo com ela íntima relação. Esta instância crítica é identificada como aquilo que guia nossa vida de vigília e decide sobre nosso agir consciente, voluntário, estando situada na extremidade motora.

Um estado psíquico que chega à pré-consciência ainda não é consciente, mas pode tornar-se objeto da consciência ao ultrapassar a resistência entre pré-consciente e consciência; resistência essa que é menos rigorosa, mas frágil que a existente entre inconsciente e pré-consciente.

Destacamos que não há um movimento linear e unívoco pelas instâncias psíquicas, pois a censura existente entre inconsciente e pré-consciente faz com que muitas das representações não continuem seu caminho pelo sistema, ou seja, em estado inconsciente são barradas pela censura, não alcançando a consciência. Há uma regressão no interior do aparelho psíquico que se articula ao princípio do prazer em uma tentativa de satisfazer-se no interior do aparelho – não visando o mundo externo – e evitando qualquer possibilidade de desprazer. Embora seja uma forma imediata de aliviar a tensão, ele pode gerar desprazer, pois ao retornar ao psiquismo ele encontra desamparo, porque o objeto da suposta satisfação não está mais lá, só restaram suas marcas.

A esse retorno ao aparelho, que nega a entrada da ideia na consciência, Freud nomeia recalque,⁷ esclarecendo que a ideia apenas não chega a ser consciente, mas continua a produzir efeitos. Freud (1900/2012) nos ensina também que para que a ideia chegue à consciência e burle

⁷ Vale destacar que nos deteremos no conceito de recalque mais adiante, ao trabalharmos sua articulação com os mecanismos psíquicos do esquecimento. Ressaltamos ainda, que optamos por utilizar o termo “recalque” em detrimento do termo “repressão”, pois, como destaca Jorge (2005) o recalque é uma operação constituinte, originária do campo do sujeito, não pressupondo nenhuma força externa (tal como a repressão), sendo por isso impossível de ser suspensa. A tradução realizada pela L&PM utiliza o termo recalque, já as demais traduções por nós consultadas (Amarrotu, Cosac Naify e Companhia das Letras) fazem uso de “repressão”, embora esta última tradução (a da Companhia das Letras) aponte a tradução por “recalque” como possível e que, caso o leitor queira, pode realizar a troca mentalmente durante a leitura.

a censura são estabelecidas transformações, como disfarces que possibilite a ideia passar pela censura sem que seja reconhecida.

Freud vale-se do sonho para nos falar das vias de alterações possíveis, destacando a condensação e o deslocamento. No deslocamento, as intensidades (ou o afeto) de cada representação se tornam capazes de escoamento e passam de uma representação a outra, formando algumas representações dotadas de grande intensidade. Com a repetição desse processo a intensidade de toda uma cadeia de ideias pode se reunir em um único elemento representacional. Já na condensação a intensidade de uma representação é movida para outra, que ganha assim o poder de representá-la, ao mesmo tempo em que a encobre. Assim, a consciência terá acesso a um material distorcido que vem revelar e velar algo da memória inconsciente, donde se encontram os ancoramentos subjetivos de cada sujeito, que são colhidos na cultura que o circunda.

Podemos dizer que o pré-consciente também trás uma memória, porém uma memória sustentada em vestígios da memória inconsciente e profundamente marcada pela distorção. Essa memória pré-consciente, que se assemelha à noção de inconsciente da Psicologia, como aquilo que está fora do campo da consciência, mas acessível a ela, nos indica uma memória enquanto função do aparelho psíquico, e não em seu caráter radical de fundação e estruturação do psiquismo.⁸ Vale ressaltar que, quando falamos em memória na psicanálise, não nos referimos àquilo que o sujeito consegue se lembrar pela via da consciência (como pré-consciente, por exemplo), mas a uma dimensão que mesmo sem o conhecimento ganha o estatuto de ato, ideia que nos parece próxima à de Benjamin (2012b), que considera a memória como algo impregnado na própria experiência; não se trata, portanto, de um conhecimento a que se está consciente, mas de uma dimensão que funciona encarnada em quem dela se apropria. Dimensão de memória viva que nos parece aproximar a psicanálise de Benjamin na temática da memória e que nos deteremos no terceiro capítulo dessa tese.

O inconsciente se constituiria pelos traços mnêmicos, resíduos da percepção, de forma que o próprio sujeito se constitui pela memória. Marcas que se associam produzindo um encadeamento representativo, pensamento inconsciente que rege toda economia psíquica.

⁸ Vimos que para a psicanálise a memória é ponto de origem do psiquismo, já que sua fundação se dá pela inscrição de um traço mnêmico.

Freud (1900/2012, p. 643) aproxima a consciência do sistema P, dizendo que ela “é excitável por qualidades e incapaz de conservar marcas de alterações, isto é, desprovida de memória”, e ainda, que o aparelho psíquico que está voltado para o mundo externo com os órgãos sensoriais (P), “é ele próprio mundo externo para o órgão sensorial da consciência”.

Trabalharemos mais detidamente a noção do inconsciente freudiano como o que não é uma negação da consciência, mas uma instância psíquica com características e modo de funcionamento próprio, em alguns textos posteriores, como “O inconsciente”, de 1915, em que Freud nos ensina importantes propriedades do sistema inconsciente, a saber:

- 1) O inconsciente consiste de representantes pulsionais coordenados entre si, que coexistem sem influência mútua, não contradizendo uns aos outros. Freud (1915b/2010) nomeia de representante pulsional a soma da ideia (representação) ao afeto (intensidades psíquicas), destacando que apenas a ideia é passível de recalque, pois o afeto mantido livre associa-se a outra representação ou é transformado em angústia, chegando à consciência ainda que deslocado da ideia originária ou qualitativamente transformado. Aqui se faz primordial citarmos uma importante definição que pinçamos no texto “O inconsciente” (1915b/2010, p. 117) e que muito nos interessa: “ideias são investimentos – de traços mnemônicos, no fundo –, enquanto os afetos e sentimentos correspondem a processos de descarga, cujas expressões finais são percebidas como sensações”. Esta definição nos permite pensar que o investimento no traço mnêmico⁹ faz existir uma representação que, como salienta Lacan (1967-1968/s/ed.), já é se apresentar de novo. Ou seja, podemos pensar um traço como uma apresentação, marca desprovida de qualquer significação, e a ideia como uma reapresentação que se segue à apresentação primeira (traço), na tentativa de retorno, de reapresentá-lo ao psiquismo produzindo uma possível significação, sendo toda articulação significante posterior à inscrição de um primeiro traço. Assim, o investimento no traço mnêmico produz a ideia inconsciente, a cadeia associativa de concatenações, o pensamento inconsciente. O investimento feito na tentativa de representar o traço, produzindo articulações, faz com que o sentido emergja a partir dele.

⁹ Retomaremos mais adiante o conceito de traço a partir do texto “O bloco mágico” (FREUD, 1925/2011) e da noção de traço unário e recalque primário, pois é um importante conceito freudiano na discussão da memória.

Retomando a primeira premissa, as representações pulsionais não contradizem umas às outras, o que equivale a dizer que no inconsciente vigora a lógica do paradoxo. Não há contradição e sim diferentes ideias e afetos que se afirmam ao mesmo tempo, sem que um anule o outro. Amor e ódio, alegria e tristeza, prazer e desprazer e uma infinita rede de pares antitéticos convivem e coexistem lado a lado. Com isso, vemos que o princípio da unidade e da contradição se aplica apenas à consciência, de forma que toda construção de uma identidade, que afirma determinados atributos em detrimento de outros, parte da lógica segregacionista da consciência. Esse fenômeno pode ser notado na constituição identitária de países como os Estados Unidos, por exemplo, que mantém uma imagem de poder e ostentação que impede a possibilidade de acolhimento de qualquer fracasso, o que gera efeitos de rechaço, escamoteamento, e lança fora, no outro, aquilo que não posso admitir como parte de mim (seja social ou particular). A lógica parte do princípio de que há o Eu e a alteridade, o fora de mim, como campos separados, que em nada se encontram. Mas, como vimos, a alteridade é íntima, nos habita e nos constitui.

- 2) Não há negação, não há dúvida nem graus de certeza. No inconsciente existem apenas conteúdos mais ou menos investidos em busca de descarga. A negação é efeito do trabalho da censura, pois o conteúdo recalçado de uma ideia ou imagem pode abrir caminho até a consciência, sob a condição de ser negado. No texto “A negação” (1925/2011), Freud explica que a negação é um levantamento do recalque, uma forma de tomar conhecimento do recalçado, sem precisar aceitá-lo e se haver com ele. Podemos evidenciar isso com o exemplo de uma paciente que escutei em meu consultório, com a prática clínica da psicanálise: Lisa (nome fictício) fala que não consegue gostar e, portanto, se relacionar com homem algum e, ao mesmo tempo, diz da postura rígida dos pais extremamente religiosos, que não gostam nem mesmo que ela chegue perto de um homem, “para não se perder”. Conta que gostava de um rapaz e ele dela, mas que nunca chegou a ter qualquer contato físico com ele, embora já tivessem se encontrado várias vezes. Pergunto por que e ela diz: “dessa vez não foi por causa dos meus pais”, salientando aí uma importante verdade que só pode ser dita pela negação: “foi por causa dos meus pais”, além do adjunto adverbial “dessa vez”, apontando que há um caráter de repetição. A articulação entre o próprio ato e a fala dos pais é feita por esse sujeito; faz parte de sua economia psíquica, embora não seja suportada de outro modo que não pela negação. Associação que, se dita

de modo afirmativo, implicaria em ter que se haver com o lugar que ela confere a esses pais como portadores de uma verdade pela qual ela se determina. Verdade essa que está além dos pais, posto que é estabelecido pela religião que lhes orienta e que, por sua vez, encarna um discurso que perpassa a sociedade e a cultura, evidenciando como a subjetividade não é individual, mas está imbricada no aparato social em que se calca.

Outro entre vários exemplos disso ocorreu em 1977, quando, em defesa da moral, 20.000 católicos, na maioria mulheres, fizeram da procissão de Corpus Christi na cidade do Rio de Janeiro, um grito contra a decisão do Congresso a favor do divórcio. O movimento se intitulava: “Divórcio, não”, cujo lema sinaliza o que já é uma realidade no âmbito da cultura, sendo seguido por um advérbio que revela a tentativa de negar o que já se afirma como possibilidade no âmbito social.

Freud (1925/2011, p. 278) nos esclarece:

[...] é tarefa da função intelectual confirmar ou negar o conteúdo dos pensamentos [...]. Negar algo num juízo é dizer, no fundo: “isso é algo que eu gostaria de reprimir”. O juízo negativo é o substituto intelectual da repressão [recalque], seu “Não” é um sinal distintivo, seu certificado de origem.

Ao adjudicar ou recusar uma coisa, o juízo admite ou contesta a uma representação a existência na realidade consciente. Apropria-se dela como parte de si, ou a lança para fora, não a reconhecendo como íntima. Daí a premissa de que o reconhecimento do inconsciente pode se exprimir numa fórmula negativa.

- 3) Há mobilidade nos processos de investimento, ou seja, a energia é livre podendo circular entre as representações. Desse modo, por meio do processo de deslocamento uma ideia pode ceder à outra todo o seu montante de investimento, e pelo de condensação pode acolher todo o investimento de várias outras ideias em si. Isso equivale a dizer que no inconsciente vigora o processo primário, o afeto que está originalmente ligado a uma representação recalçada pode unir-se a outra ideia, passando a ser tido pela consciência como manifestação desta última ou, ainda, pode produzir diversos derivados e organizações, cadeias associativas que permanecem inconscientes.

Assim, um objeto fóbico pode condensar em si uma série de afetos que, por vezes, o próprio sujeito reconhece como estranho. Como no caso de uma mulher que tinha fobia a filhotes de cachorro, desvelando toda a impossibilidade intelectual de justificar o medo e

angústia que surgiam diante do objeto (ou da possibilidade de seu encontro), e logo, a articulação que esse afeto possivelmente mantinha com uma série de representações inconscientes, das quais o cachorro só aparecia em substituição. Do mesmo modo vemos na cultura manifestações brutais contra alguns grupos minoritários, como assistimos ainda, por exemplo, com relação aos homossexuais. Alguns atos de extrema violência pautados em um discurso de ódio e intolerância à diferença irrompem no tecido social. Embora muitas agressões direcionadas ao homossexual sejam realizadas por um sujeito, revelam o retorno da Outra cena velada e camuflada pela cultura, que ergue um tabu, impossibilitando que a sexualidade e suas diversas possibilidades de vivência sejam acolhidas como parte integrante da cultura.

- 4) Os processos do sistema inconsciente são atemporais, isto é, não são ordenados cronologicamente, não são alterados pela passagem do tempo e não têm nenhuma relação com o tempo cronológico, de modo que a referência ao tempo também se acha ligada ao trabalho do sistema consciente. Então, o dito popular “nada como o tempo” ou “o tempo cura todas as feridas” não se aplica à realidade inconsciente. Pode ser que no curso do tempo seja possibilitado um novo rearranjo psíquico, uma ressignificação daquilo que acomete o sujeito, mas a passagem de tempo em si não traz nenhum efeito nos encadeamentos e intensidades psíquicas. Freud se depara, no trato com seus pacientes adultos, com a mesma intensidade e realidade que os acometia quando ainda eram crianças, ou seja, o transcorrer do tempo não alterou a posição infantil do sujeito; ela permanece inalterada até que a experiência da fala em análise produza algum efeito de retroação.¹⁰ Do mesmo modo, a vivência do sonho nos mostra a possibilidade de coexistência do homem adulto e do infantil, retomando a lógica do paradoxo, e a impossibilidade de aplicar a lógica do tempo cronológico e linear ao psiquismo. Ou ainda os traumáticos de guerra que vivem na repetição incessante de cenas insuportavelmente dolorosas que, embora transcorra o tempo, não podem ser acolhidas nem pela cultura (que apesar de produtora da guerra, muitas vezes, nada quer saber de seus horrores), nem pelo sujeito que as vivenciou. Assim, o tempo, enquanto experiência cronológica, é resultado

¹⁰ Retomaremos mais adiante o lugar da fala e do *a posteriori* na economia psíquica, especialmente ao tratarmos do tema da elaboração.

de uma adequação do psiquismo ao princípio da realidade, valendo-se apenas para ordenação consciente do mundo.

- 5) Os processos do inconsciente não são regidos pela realidade externa; são sujeitos ao princípio do prazer. Seu destino depende apenas de sua intensidade e de cumprirem ou não as exigências da regulação prazer-desprazer. Vigora a realidade psíquica, realidade constituída pelo encadeamento de memórias inconscientes, que se ligam segundo a lógica própria do sistema, ou seja, pela ausência de contradição, processo primário (mobilidade dos investimentos) e atemporalidade. O princípio da realidade vai regular o funcionamento da consciência e a ela caberá a tentativa de conciliar o mundo externo com as exigências psíquicas.

Vale dizer que, no início de sua prática clínica, Freud creditava uma verdade factual aos conteúdos e cenas que lhe eram trazidos por seus pacientes, sendo acometido de grande decepção quando percebeu que suas pacientes tinham “mentido” para ele, revelando-lhe episódios que não tinham acontecido de fato. A partir dessa experiência clínica, percebe que, mesmo não se tratando de uma realidade factual, tais relatos se sustentavam em uma verdade na qual o sujeito que lhe falava estava ancorado. Apreende então que a realidade é constituída por e constitutiva para cada sujeito, e nada podia haver de mais precioso do que essa verdade que lhe rege. Aqui, como veremos no capítulo 2 desta tese, pelo mito individual, podemos dizer que o sujeito é suporte de uma(s) história(s) que o antecede e que já está presente na cultura que o circunda muito antes de seu nascimento e, concomitantemente, a(s) história(s) passa(m) a lhe servir de coordenada para sua constituição psíquica, de forma que passa(m) a ser o suporte pelo(s) qual(is) o sujeito se edifica.

Destarte, a memória inconsciente, que engendra e gere o sujeito, tem um caráter de verdade psíquica e não de realidade externa, factual. Ela não é um simples registro do mundo externo, mas sim uma apropriação da percepção, um investimento que requer invenção, significação e recriação. Como Freud destaca (1900/2012, p. 638, grifo do autor):

[...] tudo que pode se tornar objeto de nossa percepção interna é *virtual*, tal como a imagem produzida no telescópio [modelo das lentes compostas explicitado em “Interpretação dos sonhos”] pela passagem dos raios luminosos.

Não existe, pois, imagem na realidade, e sim, uma imagem virtual, que exige uma reprodução psíquica, uma transcrição. Assim, não há, para Freud, como também propõe Benjamin (2012b), uma realidade histórica; há antes uma apropriação específica que se faz da história e que certamente serve a um determinado olhar.

Benjamin (2012b) elucida que o olhar histórico é sempre o do vencedor, ou seja, serve a um determinado grupo da população, aquele detentor do poder, e não aos marginalizados, de modo que a história é bastante diferente da memória que se encarna na experiência. Do mesmo modo, Pollak (1992) observa como a história, que constitui a memória de um determinado modo, forja uma identidade social repleta de consequências que se inserem em um jogo de forças e interesses.

Para elucidar o modo como concebe o aparelho mnêmico e perceptual, Freud (1925/2011) utiliza-se de um brinquedo infantil que dá nome ao seu texto, “Nota sobre o bloco mágico”. O bloco mágico é uma prancha sobre a qual encontramos uma folha fina e transparente, estando sua extremidade superior fixada na prancha, e a inferior solta, lhe conferindo movimento. Essa folha transparente consiste em duas camadas, a camada superior é um pedaço transparente de celuloide e a inferior é feita de papel encerado, fino e transparente. O aparelho funciona de modo que se escrevermos sobre a folha superior com qualquer objeto pontiagudo, nos pontos em que o objeto toca, pressionamos a superfície inferior e os sulcos tornam-se visíveis como traços. Para destruir o que foi traçado, basta levantar a folha de celuloide, de modo que o estreito contato entre o papel encerado e a prancha (nos lugares que foram calcados) acaba, encerrando, portanto, a condição para aquela escrita, que não torna a suceder quando os papéis são reunidos novamente.

O bloco mágico está, então, limpo e pronto para receber novas impressões, no entanto é fácil perceber que o traço feito está permanentemente marcado na prancha, de forma que o bloco mágico oferece não apenas uma superfície receptiva, utilizável repetidas vezes, mas também traços permanentes do que foi traçado ou escrito.

Essa é a hipótese freudiana para o funcionamento do nosso sistema mnêmico e perceptual: o sistema perceptual consciente recebe os estímulos, mas não forma traços permanentes, tal como a superfície de celuloide; já o inconsciente, encoberto pela consciência, tal qual a prancha,

armazena de modo permanente toda e qualquer inscrição. Há, assim, uma superfície sempre aberta à inscrição de novos traços, mas nada é apagado; as novas inscrições se inscrevem sobre os traços anteriores, ressignificando-os e produzindo representações. Há, simultaneamente, uma capacidade ilimitada para novas percepções e o registro de traços mnêmicos permanentes, mas não inalteráveis. Portanto, para Freud, a memória não é algo acabado, pronto, definitivo. O psiquismo está sempre aberto a novas significações, contudo, o material inscrito exerce influência sobre o que irá se inscrever e pode ser ressignificado pelo que se inscreve posteriormente.

Partiremos agora para a última formulação freudiana acerca do aparelho psíquico, pela qual ele nos dá novos pilares a se acrescentar aos já formulados.

1.2.3 Isso, Eu e Supereu¹¹

Em um momento posterior da obra freudiana percebemos se estreitarem os laços entre as instâncias psíquicas, de forma que as divisões e limites entre elas não serão tão bem demarcadas, pois a dimensão originária do psiquismo como inconsciente é levada às últimas consequências. Trata-se da segunda tópica ou da segunda teoria do psiquismo.

Freud falará de três instâncias psíquicas que não anulam as postuladas anteriormente: “Super-eu, Eu e Isso são os três reinos, âmbitos, províncias em que decomponho o aparelho psíquico” (1933/2010, p.213). Três textos são particularmente importantes para esses temas: “Introdução ao narcisismo”¹² (1914/2010), “O Eu e o Isso” (1923/2011) e “A dissecação da personalidade psíquica”(1933/2010).

Freud percebe em suas análises que de nada adianta comunicar ao paciente que ele está resistindo, opondo-se ao curso do tratamento, pois ele nada sabe disso. O que lhe causa

¹¹ A tradução da Companhia das Letras, por nós utilizada nos textos “O eu e o Isso” (1923) e a “A dissecação da personalidade psíquica” (1933), opta pela seguinte tradução: *Id*, Eu e Supereu. *Id* é o termo utilizado na versão inglesa, e na sua tradução pela Editora Imago. O termo utilizado em alemão é *Es*, pronome pessoal da terceira pessoa do singular neutro; pode substituir um substantivo neutro ou entrar como sujeito na descrição de eventos impessoais, podendo ser traduzido por ele, ela, o, a, isto, isso. Optamos por utilizar o termo Isso, por manter o caráter de impessoalidade e, conseqüentemente, ressaltar o que é de grande importância para Freud: o Isso é o que não é o Eu, descartando qualquer caráter de organização, reconhecimento e identidade.

¹² No qual nos deteremos mais adiante ao tratar a temática do outro em Freud a partir do conceito de Supereu.

estranhamento, pois, se a resistência vem do Eu e não do sistema inconsciente, como o sujeito poderia não saber de sua resistência? A resistência viria do inconsciente? Por essa questão clínica é levado a constatar a radicalidade do que a psicanálise vinha trazer com a noção de inconsciente: o Eu é, em parte, inconsciente. Descoberta prenhe de consequências teóricas e clínicas.

Constatando o Eu, em parte, também inconsciente, Freud se depara com a dificuldade de nomear o inconsciente enquanto aquele que tem uma dinâmica e funcionamento psíquicos próprios. Daí surge a nomeação Isso para o inconsciente dinâmico, do qual vimos o modo de funcionamento próprio no subtítulo anterior. Ao se deter no estudo do Eu como – em sua maior parte – inconsciente, Freud ainda trará mais algumas contribuições: o Eu é divisível e é uma parte diferenciada do Isso. Deter-nos-emos então nesses postulados.

Freud (1933/2010) elucida que o que sabemos do Isso é dado pelo trabalho do sonho e da formação dos sintomas, o que nos obriga a descrevê-lo negativamente, em contraposição ao Eu: “Aproximamo-nos do Isso com analogias, chamamo-lo um caos, um caldeirão cheio de excitações fervilhantes” (p. 215). O Isso abriga os representantes da pulsão,¹³ carregados de afeto, de intensidade, de energia psíquica. Todavia, como já vimos com relação ao inconsciente, no Isso vigora o princípio do prazer e seu funcionamento não é regido pela realidade externa, pelo tempo cronológico ou pela negação. Ali a lógica do paradoxo reina soberana e a energia se mantém livre, não se fixando a nenhuma representação, o que possibilita deslocamentos e condensações. Nas palavras de Freud (1933/2010, p. 215-6):

[...] a partir da pulsão ele se enche de energia, mas não tem organização, não introduz uma vontade geral, apenas o esforço de satisfazer as necessidades da pulsão, observando o princípio do prazer. As leis do pensamento lógico não valem para os processos do Isso, sobretudo o princípio da contradição não vale. Impulsos opostos existem um ao lado do outro sem se cancelarem ou diminuírem; no máximo convergem em uma formação de compromisso, sob a coação econômica de descarregar energia. Nada existe no Isso que possamos comparar à negação, e também constatamos, surpresos, uma exceção à tese filosófica de que tempo e espaço são formas necessárias de nossos atos psíquicos. Nada se acha que corresponda à ideia de tempo, não há reconhecimento de um transcurso

¹³ A tradução da Companhia das Letras utiliza o termo “instinto” e nos adverte que podemos fazer a troca para “pulsão”, caso seja de preferência do leitor. Optamos por pulsão, pois Freud utiliza “*Trieb*” e não “*instinkt*”, demarcando que não se trata do instinto como um saber biológico inscrito no organismo vivo, mas de uma subversão desse instinto pela linguagem, o que lhe confere um lugar e uma dinâmica completamente diferentes. Como destaca Freud (1915/1976), a pulsão é força constante, não dá descanso, não é cíclica como o instinto, e é impossível de ser aplacada qualquer que seja o objeto. Ela não tem um objeto de satisfação específico; seu objeto é o mais indiferente possível e sua satisfação é sempre parcial, atrelada muito mais aos contornos que faz em torno do objeto que ao seu encontro, marcado sempre por um “ainda não era bem isso”. Ainda cabe dizer que a satisfação da pulsão não implica necessariamente em prazer, portanto, o paradoxo prazer/desprazer.

temporal [...], não há alteração do evento psíquico pelo transcurso do tempo. Desejos que nunca foram além do Isso, mas também impressões que pelo recalque afundaram no Isso, são virtualmente imortais, comportam-se, após décadas, como se tivessem acabado de surgir.

Portanto, o fator econômico ou quantitativo, ligado ao princípio do prazer, governa todos os processos: “Investimentos pulsionais que exigem descarga, isso é tudo que há no Isso” (FREUD, 1933/2010, p. 216). Energia móvel e passível de descarga, donde advêm os deslocamentos e condensações que não levam absolutamente em consideração a qualidade do que é investido, pois o Isso “não conhece juízo de valor, não conhece nem bem nem mal, não conhece moral” (FREUD, 1933/2010, p. 216).

A partir do Isso podemos pensar a memória, tal como postulada por Freud, desde o “Projeto de Psicologia” (1950[1985]), como carregada de intensidades. A menção a representantes pulsionais une representação e afeto, ou seja, os trilhamentos inconscientes que constituem a memória são teias representativas carregadas de afeto. O que nos relança a ideia de que nem tudo que chega aos órgãos dos sentidos se inscreve no psiquismo, mas apenas aqueles conteúdos que afetam um sujeito em particular, por seu alvo do seu investimento.

Partes do Eu são inconscientes, sem, contudo, possuírem as mesmas características do Isso, pois o Eu é uma organização que se faz em relação estreita com o mundo externo (pelo sistema perceptivo). Tal relação constitui seu fundamento, proporcionando as bases para sua diferenciação do Isso e o surgimento, durante seu funcionamento, do fenômeno da consciência. O Eu assume a tarefa de representar o mundo externo ao Isso, “para salvação do Isso, que, sem considerar esse ingente poder exterior, não escaparia à destruição, no cego afã de satisfação pulsional” (FREUD, 1933/2010, p. 218). O Eu se esforça para fazer valer a influência do mundo externo sobre o Isso e os seus propósitos e empenha-se para colocar o princípio da realidade no lugar do princípio do prazer, que vigora irrestritamente no Isso. Tentativa absolutamente fracassada, pois, como já vimos, a realidade externa não vigora enquanto realidade psíquica.

Cabe dizer que o Eu está a serviço do Isso: observa o mundo externo para dele obter a satisfação impossível de ser alcançada no próprio psiquismo e cumpre sua função quando descobre as circunstâncias em que a satisfação pode ser alcançada da melhor maneira possível. Porém, o Eu não é senhor nessa decisão, pois os trilhamentos inconscientes, vias preferenciais de passagem de novas excitações, coordenadas de prazer, dirão onde, através de quais objetos é

possível àquele sujeito obter alguma satisfação. Aqui os traços mnêmicos são colocados em cena e um trabalho de pensamento, que só é possível pela memória inconsciente, se dá à revelia do Eu.

O Eu pega suas energias emprestadas do Isso, por meio de truques, como a identificação com objetos perdidos ou abandonados, recomendando-se ao Isso no lugar do objeto, procurando guiar para si a força do Isso. De forma que, no decorrer da vida, o Eu acolhe dentro de si um grande número desses precipitados de antigos investimentos.

Freud, em sua experiência médica com a loucura, é tocado por uma queixa recorrente: os loucos se lamentam de ser importunado por entidades poderosas que lhes observam, criticam e punem.¹⁴ E se pergunta: “como seria se os loucos tivessem razão, se em todos nós houvesse uma tal instância no Eu, observadora e punitiva, que neles apenas tivesse se separado agudamente do Eu e sido deslocado para a realidade externa?” (FREUD, 1933/2010, p. 195).

Sobre forte impressão desse quadro clínico Freud começa a investigar a possibilidade de que a separação de uma instância observadora do resto do Eu poderia ser um traço regular na estrutura psíquica. Percebe então que a observação é apenas preparativa para o julgamento e a punição, devendo ter como função a consciência. Freud nomeia essa instância, que se separa do Eu para observá-lo, criticá-lo e puni-lo, de Supereu: a consciência é uma de suas funções, juntamente com a auto-observação indispensável para a atividade judicativa da consciência. O Eu pode, então, tomar a si mesmo por objeto, observar-se, criticar-se, “e fazer sabe-se Deus mais o que consigo mesmo” (FREUD, 1933/2010, p. 194).

Embora tenha se edificado a partir do Eu, o Supereu goza de certa autonomia, persegue seus próprios objetivos e possui energia independente do Eu. Energia que advém do Isso e que também serve às suas exigências de satisfação. Eu, Supereu e Isso muitas vezes se acham fundidos, só podendo distingui-los quando há um conflito entre eles.

Nesse contexto, o Eu se vê submetido a três senhores severos e tirânicos: o mundo externo, o Isso e o Supereu. Fazendo grande esforço para obedecê-los, e em situação de perigo, reage produzindo angústia. Por sua origem, a partir das experiências do sistema perceptivo, ele é destinado a representar as exigências do mundo externo, mas também quer ser fiel servidor do

¹⁴ É comum o relato de ser observado por Deus, pelo demônio, figuras religiosas ou folclóricas (entidades importantes na cultura), que não apenas observam, mas comentam os atos e pensamentos do sujeito de forma bastante severa, crítica, depreciativa e punitiva.

Isso, recomendar-se como objeto, atraindo para si sua libido.¹⁵ No esforço de mediação entre o Isso e a realidade, muitas vezes o Eu reveste os mandamentos inconscientes do Isso com suas racionalizações, “disfarçando os conflitos do Isso com a realidade, fazendo crer, com diplomática dissimulação, que leva em consideração a realidade” (FREUD, 1933/2010, p. 221). O Supereu observa cada um dos seus passos (Eu) e lhe impõe determinadas normas de conduta, sem considerar o Isso e o mundo externo, punindo-o com tensos sentimentos de inferioridade e culpa.

Freud propõe um desenho esquemático (Figura 2) para representar as relações estruturais do psiquismo, mas destaca que não devemos imaginar fronteiras bem definidas, como as traçadas artificialmente por uma geografia política; o ideal seriam áreas cromáticas, que se fundissem umas nas outras, e o espaço conferido ao Isso deveria ser infinitamente maior que o do Eu ou do pré-consciente.

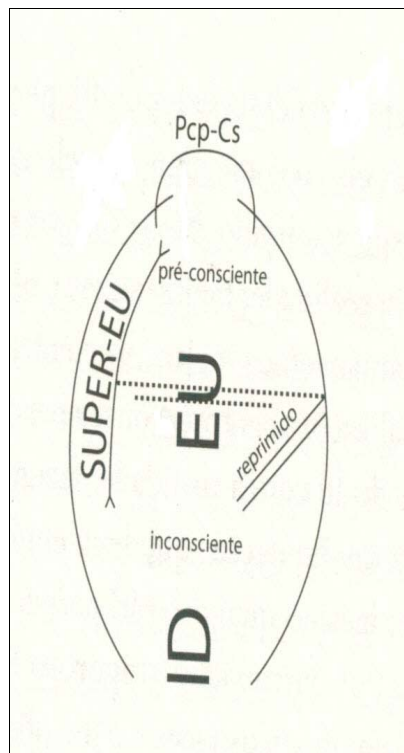


Figura 2 - Último esquema do aparelho psíquico proposto por Freud (1933/2010, p. 222).

¹⁵ Libido é um termo utilizado por Freud para designar a energia psíquica. A libido é uma energia sexual, pois advém do laço com o outro, como podemos ver desde a fundação do psiquismo. Sexual em psicanálise tem o sentido amplo de referir-se a todo laço amoroso, não se restringindo ao ato sexual estrito senso.

Vemos que Eu e Supereu submergem no Isso e que esse último lida com o mundo externo, via de regra, pelo Eu. O Eu, como uma organização que se faz em contato com o mundo externo, é responsável pela lógica própria à consciência e que nos parece ser bastante afeita ao modo como se constitui a nossa cultura: lógica da identificação, da tentativa ilusória de definir um si mesmo em detrimento de um outro, que em nada o habita. Lógica dos contrários, onde interno e externo, particular e social se contrapõem como dois universos distintos, que podem até vir a dialogar, contudo, não deixando de se configurar como oposições. E é nesse campo que nos parece que a Memória Social vem-se constituindo e que discutiremos no próximo capítulo de nossa tese, ao qual abordaremos a relação de subversão que o contato com o mundo externo realiza no psiquismo. Deter-nos-emos assim na sua articulação com o laço social a partir de Freud e Lacan, para tentarmos – na fecundação desse campo com a memória social – produzir algum saber.

2 Psiquismo e laço social

Não passa por nós um sopro daquele ar que envolveu os que vieram antes de nós? Não é a voz a que damos ouvidos um eco de outras já silenciadas? [...] A ser assim, então existe um acordo secreto entre as gerações passadas e a nossa. Então, fomos esperados sobre esta Terra. Então, foi-nos dada, como a todas as gerações que nos antecederam, uma tênue força messiânica a que o passado tem direito. Não se pode rejeitar de ânimo leve esse direito.

Walter Benjamin (2012a, p.10)

2.1 O psiquismo e o outro: seu entrelaçamento em Freud

Como explicitado no primeiro capítulo de nossa tese, Freud fala da fundação do psiquismo por meio de uma experiência que se dá através do semelhante, do próximo, ou seja, diante do desamparo é preciso um outro que venha ao auxílio do bebê e lhe tome, não só para se ocupar dos cuidados básicos, como higiene e nutrição, mas para inseri-lo no campo do humano, da linguagem, da erotização, das trocas e intercâmbios sociais. A satisfação depende do próximo, estando o sujeito humano marcado pela relação com o outro; é por meio dele que se dá a primeira apreensão da realidade pelo sujeito, conforme diz Freud (1950[1895]/1976, p. 376):

[...] um outro ser humano [...] semelhante foi, ao mesmo tempo, o primeiro objeto satisfatório, o primeiro objeto hostil e também a única força auxiliar. É por esse motivo que é em seus semelhantes que o ser humano aprende a (re)conhecer.

Freud nomeia essa experiência com o semelhante de “complexo do próximo”, pois o próximo é tomado como objeto de satisfação, mas também como objeto hostil, como o primeiro elemento exterior com o qual o aparelho psíquico tem que se haver. Experiência que não é só apaziguadora, ela é extremamente subversiva, é antipsíquica, pois a realidade externa, à qual o sujeito se vê submetido, não participa primordialmente do psiquismo.

Rinaldi (1996) elucida que “o registro da alteridade se institui simultaneamente ao da formação subjetiva” (p. 47), sendo que o próprio laço social tem aí sua origem, de forma que “as

relações sociais articulam-se [...] à constituição subjetiva, o que redimensiona a oposição sujeito x sociedade” (p. 49), que são tomadas então como dimensões inseparáveis. Porém, como Rinaldi ainda ressalva, dessa simultaneidade constitutiva não resulta harmonia, pois a alteridade não se restringe à presença de um outro semelhante, mas a uma presença que encobre e desvela que “no reconhecimento do próximo, seja como objeto, seja como força auxiliar, há algo que resiste como uma Coisa, que escapa ao juízo e aparece como estranho ou mesmo como hostil” (RINALDI, 1996, p. 48). Nesse sentido, Freud (1950[1895]/1976, p. 377) nos ensina que “o complexo do próximo se divide em duas partes, das quais uma dá a impressão de ser uma estrutura que persiste como uma coisa, enquanto que a outra pode ser apreendida por meio da atividade da memória”.

Detivemo-nos, no primeiro capítulo, na parte dessa experiência com o próximo que permanece como traço de memória e apenas indicamos que outra parte da experiência restava inassimilável ao psiquismo como “Coisa”. Aqui se faz imprescindível atermo-nos nessa dimensão para dela extrairmos seus efeitos, o que não é possível sem o auxílio de Lacan, que retorna aos originais em alemão nos ensinando as peculiaridades do que Freud se refere a falar “A Coisa”.

Lacan (1959-1960/1998) nos esclarece a oposição em alemão entre *das Ding*, termo utilizado por Freud para designar “A Coisa”, e *die Sache*, termo que também se traduz por “A Coisa”, mas que porta um sentido bastante diferente. Lacan nos ensina que *die Sache* refere-se à coisa enquanto produto da ação humana governada pela linguagem, ou seja, é a coisa nomeável, objetivável, como, por exemplo, quando me refiro “àquela coisa” fazendo referência a um objeto específico ou a uma pessoa. Entretanto, ao falar da Coisa enquanto resto da primeira experiência de satisfação, Freud utiliza *das Ding*, sobre o que Lacan nos dá uma proposição primorosa: “o que há em *das Ding* é o verdadeiro segredo” (1959-1960/1998, p. 60). Um “verdadeiro” segredo só pode sê-lo se é radicalmente desconhecido por todos, inclusive pelo próprio sujeito; é um segredo que não tem possibilidade de ser revelado, pois não é possível sabê-lo, mas, ao mesmo tempo, como todo segredo, suscita um movimento de busca na tentativa de encontrá-lo e desvelá-lo. É uma busca por um tesouro agalmático e, porque nunca revelado e encontrado, configura-se como busca incessante. Esse segredo refere-se ao enigma da satisfação, a um suposto objeto que seria o objeto perdido da satisfação total, capaz de nos tornar plenos, sem falta; capaz de divididos advirmos como completos. Objeto constitutivo, mas não objetivável. É em torno dele que se dá todo encaminhamento psíquico. Assim, Freud fala de uma dimensão de falta radical, da Coisa sem nome, sem rosto, sem imagem; de uma perda irremediável e irrecuperável que se dá

concomitantemente à inscrição psíquica. Entrar no universo humano, onde vigora a linguagem, é perder inexoravelmente a relação com a Coisa natural em seu silêncio absoluto. O outro é o primeiro objeto de satisfação, mas também é o estranho, é aquilo que não recobre totalmente o objeto e é fonte de um encontro faltoso, que deixa um resto por se satisfazer. *Ding* é o elemento que é, originalmente, isolado pelo sujeito em sua experiência do próximo, como sendo, por natureza, estranho e até mesmo hostil; é o primeiro exterior; é em torno do que se orienta todo encaminhamento do sujeito.

Vimos também que, em um segundo momento lógico, o sujeito vai tentar restaurar a satisfação por uma via alucinatória, ou seja, vai reinvestir o traço mnêmico do objeto na tentativa de gerar satisfação. Lacan (1959-1960/1998) evidencia que é em torno da Coisa que se institui a referência em relação ao desejo, orientado para atingir, para reencontrar *das Ding*, para restaurar a suposta satisfação que estaria no objeto perdido. Trata-se de um objeto perdido, mas nunca reencontrado, porque nunca esteve presente. O movimento de retorno do psiquismo é que o constitui como perdido. Lacan (1959-1960/1998, p. 68) destaca:

O que se trata de encontrar não pode ser reencontrado. É por sua natureza que o objeto é perdido como tal. Jamais ele será reencontrado. [...] o mundo freudiano, ou seja, o de nossa experiência, comporta que é esse objeto, *das Ding*, enquanto o Outro absoluto do sujeito, que se trata de reencontrar. Reencontramo-lo no máximo como saudade. Não é ele que reencontramos, mas suas coordenadas de prazer, e nesse estado de ansiar por ele e esperá-lo que será buscada, em nome do princípio do prazer, a tensão ótima abaixo da qual não há mais nem percepção nem esforço.

Lacan ainda aponta que, sem algo que alucine o objeto como sistema de referência, nenhum mundo da percepção chega a ordenar-se de maneira válida, a constituir-se de maneira humana. O mundo da percepção nos é dado por Freud como que dependendo dessa alucinação fundamental sem a qual não haveria nenhuma atenção disponível. O que é buscado é o objeto em relação ao qual o princípio de prazer funciona: o fim da ação específica, que visa a experiência de satisfação, é o de produzir o estado inicial, de reencontrar *das Ding*, o objeto, o fora-do-significado, fora do campo das representações, que traria a inércia total do aparelho, pois estaria plenamente satisfeito.

Como aferimos na décima primeira nota de rodapé, a força que coloca o psiquismo em movimento não é a instintual, e sim a pulsional, pois – uma vez perpassado pela experiência com o próximo (o que inclui a cultura e a linguagem) – o saber instintual está perdido. Não há mais um saber inscrito no corpo que governe e ofereça um objeto pré-determinado para a necessidade;

necessidade cíclica, que é capaz de se calar mediante a presença do objeto. A pulsão é de outra ordem, inscreve-se na demanda e não mais na necessidade, pois implica um direcionamento ao outro que irremediavelmente terá que passar pela linguagem, não há acesso direto ao objeto, até porque “o” objeto está perdido. Existem substitutos, uma cadeia infinita de objetos que podem ser eleitos, desde a comida, até um parceiro amoroso, uma bolsa, uma roupa, um livro, um saber. Se não há objeto que abarque a Coisa, não há encontro que satisfaça plenamente. A cada encontro com o suposto objeto-causa de desejo há um relançamento a uma outra Coisa. A pulsão não arreda pé, é força constante, exigindo satisfação.

Assim, no encontro com o próximo, o reconhecimento jamais é total, pois o objeto da satisfação é perdido e todo encontro é precário, faltoso. Onde Rinaldi (1996) nos indica que a ambivalência que caracteriza a relação do sujeito com seu próximo é inerente a esse encontro, uma vez que nele estão articulados ao mesmo tempo a identidade e a diferença. Na busca do objeto do desejo, o sujeito encontra esse outro que pode servir, mas que o remete sempre a esse outro enigmático: alteridade radical cujo fundamento é a Coisa (*das Ding*), inassimilável no reconhecimento do próximo, que comanda o desejo do sujeito.

Por conseguinte, “o homem, na ótica freudiana, está condenado a uma forma radical de intersubjetividade que implica, a um só tempo, em aproximação e afastamento” (RINALDI, 1996, p.49). Freud, em “Psicologia das massas e análise do eu” (1921/2010), esclarece isto por meio da metáfora formulada por Schopenhauer dos porcos espinhos, que se aproximam para se aquecerem do frio, contudo se ficam muito próximos se machucam mutuamente. Há uma intimidade com o próximo que não é suportada, ainda que, ou porque, desejada. Alguma distância se faz necessária para que a hostilidade não prevaleça. A proximidade implica em uma distância íntima da Coisa, em que ela é causa de desejo, mas está sempre a certa distância que torna impossível apreendê-la.

Portanto, como ressalva Assoun (1989), em Freud o laço social institui-se não pela disputa ou partilha de algum objeto social, mas se alimenta justamente pela falta de objeto, que é, portanto, o fundamento do laço social, laço que institui sujeito e outro. Quando falamos em memória social, se pretendemos pensar esse campo pela visada freudiana, então, precisamos nos apropriar desse modo específico de pensar o laço social. A dimensão social, antes de nos apontar um grupo formado por uma identidade, ou por memórias coletivas, como afere Halbwachs (2006), é constituída pelo desamparo radical, em que o outro ganha uma importante função, mas

que ao mesmo tempo não recobre a falta, não produz unidade de grupo. Falta que aproxima, pela via do reconhecimento e da identificação, mas que separa, pela alteridade que me habita e habita o outro. Alteridade que funciona como a dimensão em torno da qual tanto o sujeito como a cultura irão erigir um sistema de inscrições, que funcionarão como traços mnêmicos, que se encaminharão na direção de atingir *das Ding*.

Nesse contexto, cada época histórica e cada cultura produzem um ideal a ser atingido na busca de uma suposta satisfação que silencie o mal-estar, mas sempre falha, sendo o ideal relançado à outra coisa. Com isso podemos ver como o capitalismo serve bem à economia psíquica e como se serve dela, pois há sempre mais um objeto a ser inserido na cadeia de consumo, que, por ser infinita, está em constante relançamento. Há sempre uma outra cor, um outro modelo, um mais moderno; há sempre o que o outro tem e eu não; há sempre uma cadeia que mantém o lugar do objeto ao mesmo tempo ocupado e vazio, produzindo uma série de satisfações vinculadas à relação com o objeto, mas regulada pela circulação, pelo movimento. Movimentos que estabelecem trilhamentos, vias preferenciais de acesso ao objeto; trilhamentos que não são singulares, nem sociais, são híbridos.

Na visada freudiana, o laço social já implica em memória, pois ele funda o psiquismo como traço de memória, e concomitantemente se institui pela perda do objeto. Memória e laço social se constituem mutuamente. Memória implica tanto a dimensão simbólica, via em que podemos pensar o traço e a cadeia de representações (como a constituição discursiva de um sujeito e de uma cultura), como a dimensão fora do significado, inassimilável, A Coisa freudiana. Uma cadeia de associações se funda em torno da Coisa, as tramas se fazem, na tentativa, sempre fracassada, de abarcá-la. Ou seja, enquanto contornado pela rede mnêmica, A Coisa se insere como elemento ausente, se configurando como objeto perdido, ganhando assim um importante estatuto no psiquismo e na constituição de um campo social.

Nesses contornos, passando pelos meandros da linguagem, há satisfação da pulsão, podendo mesmo ser satisfeita no próprio ato da fala. Assim, a linguagem não é apenas aquela que barra a satisfação, pois por meio dela alguma satisfação, ainda que parcial, ainda que a satisfação da busca, do contorno ao objeto perdido (mas nunca tido), e não do encontro com o objeto, é possível. Contorno esse que se faz pelos nossos rodeios em torno da Coisa, rodeios de linguagem, e de uma linguagem que nos constitui.

Freud observa que a memória é a figuração de todas as influências que Ψ recebeu do mundo externo, destacando a alteridade que habita esse campo, sem a qual é impossível tratarmos o tema da memória. Aqui é interessante remetermo-nos a uma das muitas discussões de Freud acerca do caráter familiar e estranho disso que nos habita e nos institui como sujeitos. Em seu texto “O estranho” – “*Lo ominoso*” – (1919/1976), Freud diz que aquilo que nos é mais familiar, é também aquilo que nos é mais estranho e, em um momento posterior, fala de uma “terra estrangeira, terra estrangeira interna, assim como a realidade [...] é terra estrangeira exterior” (FREUD, 1933/2010, p. 192). Há um forasteiro que nos habita e nos funda, sendo ao mesmo tempo externo e íntimo. Lógica concernente ao inconsciente, lógica do paradoxo em que pares antitéticos podem se afirmar ao mesmo tempo, sem negar ou anular o outro.

Freud ensina que quando falamos na relação de um pai e uma mãe¹⁶ com seu bebê não se trata apenas de uma relação de cuidados, mas também, e especialmente, de uma relação que envolve os mais diversos investimentos e com as mais intensas consequências na estruturação psíquica e corporal (já que, quando mencionamos corpo, já não se trata simplesmente de um organismo, mas de um corpo languageiro e erótico, perpassado pelo outro). Freud esclarece que o corpo é erotizado na relação com o outro, de forma que as primeiras satisfações sexuais autoeróticas são vividas em conexão com as funções vitais de autopreservação, ou seja, embora algumas partes do corpo possam parecer ligadas ao outro pela necessidade, o que nos interessa na constituição corporal são os cuidados maternos como erotizantes, o excedente que advém com a possível satisfação das necessidades, o que fica de satisfação e de investimento libidinal nessa relação que se estabelece entre o corpo materno e o corpo do bebê. Logo, não basta que a mãe ou outrem se ocupe dos cuidados com o bebê, relativos à alimentação e higiene. Só podemos falar de uma erotização do corpo se este é tomado como objeto de investimento libidinal, sendo, então, incluído no desejo do outro. Por exemplo, na limpeza do bumbum, a mãe transmite mais que atos de higiene; o bebê experimenta o toque, a pressão corporal, o calor, o tom de voz, a expressão materna e sabe-se o que mais pode vir como significativo para a criança, crescendo-se uma satisfação que está muito além e aquém da satisfação de uma necessidade. Portanto, quando Freud fala em erotismo, é importante dizer que está se referindo ao corpo nas suas mais diversas

¹⁶ Quando falamos em pai e mãe não se trata necessariamente dos pais biológicos, mas daqueles que desempenham a função de tomar uma criança no seu desejo e incluí-la no campo da cultura.

zonas erógenas, mas também à possibilidade de o corpo advir como lugar de investimento e troca com o outro, ou seja, a experiência de ter um corpo humano também se constitui pelo laço social.

Nesse cenário, no texto “Introdução ao Narcisismo” (1914a/2010), Freud esclarece que os pais revivem e reproduzem, em seus filhos, seu próprio narcisismo há muito abandonado. São levados a atribuir à criança todas as perfeições e a ocultar e esquecer os defeitos. Suspendem todas as exigências e conquistas culturais que seu próprio narcisismo foi obrigado a reconhecer e renovam as exigências de privilégios antes renunciadas: as coisas devem ser melhores para a criança do que foram para seus pais e ela não deve estar sujeita às restrições que reconhecemos como dominantes na vida como a morte, a doença e a renúncia. Ela é o centro da criação, “sua majestade, o bebê”, como um dia pensamos de nós mesmos. Ela deve concretizar os sonhos não realizados dos pais, que tem seu narcisismo renascido.

Aqui está em evidência o Eu real,¹⁷ pois a criança se toma como esse objeto preterido, investindo toda sua libido narcisicamente, de forma que ainda não podemos dizer de uma escolha de objeto. Há assim um “originário investimento libidinal no Eu, de que algo é depois cedido aos objetos” (FREUD, 1914a/2010, p. 17). À sua majestade, o bebê, e ao ideal dos pais que sustenta essa imagem, vão surgindo às exigências da vida, e inevitavelmente algo se perde: O bebê não corresponde ao ideal narcísico dos pais, o eu não sustenta a imagem ideal que lhe foi investida, contudo o ideal não é abandonado.

O investimento narcísico dos pais é deslocado para um Ideal, o Eu ideal, que, como o infantil, se acha de posse da preciosa perfeição perdida. O ideal parental depositado na criança, quando perdido, é então relançado ao futuro, constituindo um Ideal que o sujeito visa alcançar, e pelo qual se avalia. Nas palavras de Freud:

Aqui, como sempre no âmbito da libido, o indivíduo se revelou incapaz de renunciar a satisfação que uma vez foi desfrutada. Ele não quer se privar da perfeição narcísica de sua infância, e se não pode mantê-la, perturbado por admoestações durante seu desenvolvimento e tendo seu juízo despertado, procura adquiri-la na forma nova de ideal do Eu. O que ele projeta diante de si como seu ideal é o substituto para o narcisismo perdido da infância, na qual ele era seu próprio ideal (FREUD, 1914a/2010, p. 40).

¹⁷ O Eu real é concernente ao primeiro momento lógico em que a criança se credita como detentora do ideal conferido pelos pais. A vida, com seus limites e frustrações, logo lhe questiona esse lugar de suposta perfeição narcísica, porém a criança não se dá fácil ao ideal que lhe foi imposto e o lança ao futuro, “ela não é, mas poderá vir a ser um dia”, e com isso, constrói um Ideal de Eu, um ideal pelo qual o Eu deve-se julgar, medir-se e tentar igualar-se.

Uma unidade comparável ao Eu não existe desde a origem do sujeito; o Eu deve ser desenvolvido e seu desenvolvimento consiste em um distanciamento do narcisismo primário, gerando um intenso esforço para reconquistá-lo. “Tal distanciamento ocorre através do deslocamento da libido para um ideal do Eu imposto de fora, e a satisfação, através do cumprimento desse ideal” (FREUD, 1914a/2010, p. 48). Assim, o sujeito erige um ideal pelo qual mede seu Eu atual.

O sujeito busca alcançar o ideal pelo qual ilusoriamente conquistaria tudo que quer, teria o que lhe falta para ser feliz e conseguiria aplacar a falta que lhe é constituinte.

A partir da influência crítica dos pais, mediada pela voz, aos quais se juntaram no curso do tempo os educadores e de modo “inumerável e indefinível, todas as demais pessoas do meio (o próximo, a opinião pública)” (FREUD, 1914a/2010, p.42), é constituída uma instância psíquica especial, que cumpre a função de assegurar a satisfação narcísica a partir do ideal do Eu, e com esse propósito observa continuamente o Eu atual, medindo-o pelo ideal. Essa instância é o Supereu, guiado pela consciência moral (e mais uma vez vemos psiquismo e laço social imbricados).

O ideal do eu é orientado primordialmente pelo simbólico, pelo campo da linguagem que vigora em toda cultura. Ele institui e participa do aparato social na construção do singular, da subjetividade.

Freud (1933/2010, p. 199) salienta que “se a consciência é algo ‘dentro de nós’, não o é desde o início”, pois o bebê é notoriamente amoral, não tendo nenhum tipo de inibição interna na busca de prazer. O Supereu desempenharia seu papel na constituição da consciência moral, assumindo o papel primordialmente desempenhado por um poder externo: “uma corporificação inicialmente da crítica dos pais, depois da crítica da sociedade” (FREUD, 1933/2010, p. 42). Inicialmente, quando prevalece uma autoridade externa, ainda não podemos falar de Supereu e de consciência moral, apenas mais tarde, em uma situação secundária, o obstáculo externo é internalizado e o Supereu toma o lugar da instância parental. A partir de então, observa, dirige e ameaça o Eu. O Supereu assume assim “o poder, a função e até os métodos da instância parental, é não apenas sucessor, mas também legítimo herdeiro desta” (FREUD, 1933/2010, p. 199). Porém, ele parece herdar unilateralmente a dureza e severidade dos pais, sua função punitiva e proibidora, mas não a solicitude amorosa. Freud (1933/2010, p. 200) ensina:

A base desse processo é o que se chama “identificação”, isto é, o assemelhamento de um Eu ao outro, em que o primeiro Eu se comporta como o outro em determinados aspectos, imita-o, de certo modo o assimila. A identificação já foi comparada, não sem razão, à incorporação ora canibalesca, de outra pessoa. É uma forma muito importante de ligação com outro alguém, provavelmente a mais primordial; não é a mesma que a escolha de objeto. Pode-se exprimir assim a diferença: quando o menino se identifica com o pai, ele quer ser como o pai; quando o faz objeto de sua escolha, ele quer tê-lo, possuí-lo; no primeiro caso seu eu é modificado segundo o modelo do pai, no segundo isso não é necessário.

A instauração do Supereu pode ser vista como um caso bem sucedido de identificação com a instância parental. Essa instância se acha intimamente ligada ao destino do complexo de Édipo, no qual a criança teve que renunciar aos intensos investimentos de objeto que fez nos pais, e – como compensação por essa perda de objeto – são bastante fortalecidas as identificações com os pais: “tais identificações, como precipitados de investimentos abandonados, repetir-se-ão depois frequentemente na vida” (FREUD, 1933/2010, p. 201-202). O sujeito acolhe também as influências das pessoas que tomaram o lugar dos pais, como os educadores, mestres e demais modelos ideais; ele se distancia progressivamente dos pais originais, tornando-se mais impessoal.

A insatisfação pelo não cumprimento desse ideal libera libido, que se transforma em consciência de culpa, também designada por angústia social, pois foi originalmente ligada ao medo do castigo dos pais, medo da perda do seu amor, e, posteriormente, o lugar dos pais foi tomado pelo indefinível número de companheiros encontrados na vida.

O Supereu é estrutural e é também o portador do Ideal do Eu, pelo qual o Eu se mede, busca se igualar e se empenha na demanda de uma perfeição cada vez maior. É o remanescente da expressão de admiração dos pais que consideravam o bebê perfeito. Parte dele o sentimento de inferioridade e culpa. Sua gênese resulta de um fato biológico e um fator psíquico: a longa dependência que a criança tem dos pais e o complexo de Édipo, intimamente relacionados. Os pais seguem na educação da criança os preceitos de seu próprio Supereu, de forma que a educação da criança, para Freud (1933/2010, p. 205-206),

[...] torna-se veículo de tradição, de todos os constantes valores que assim se propagam de geração em geração. Vocês já percebem que importante ajuda a consideração do Supereu pode fornecer para o entendimento da conduta humana social [...] A humanidade nunca vive inteiramente no presente; o passado, a tradição da raça e do povo prossegue vivendo nas ideologias do Supereu, apenas muito lentamente cede às influências do presente, às novas mudanças, e, na medida em que atua através do Supereu, desempenha um grande papel na vida humana, independente das condições econômicas.

A dimensão da tradição transmitida de geração em geração participa, para Freud, da constituição psíquica, indo ao encontro da noção de história viva, de Walter Benjamin (1994), segundo a qual, estando a memória inscrita no próprio sujeito, este último é seu arsenal vivo, testemunha da memória que o gera – o que evidenciaremos ao abordar algumas obras do autor no terceiro capítulo desse trabalho.

Freud (1921/2011, p. 50) ensina: “do ideal do Eu sai um importante caminho para o entendimento da psicologia da massa. Além do seu lado individual, ele tem o social, é também o ideal comum de uma família, uma classe, uma nação”, de forma que um sujeito nunca está apartado do social que o engendra. Em “Psicologia das massas e análise do Eu” (1921/2011, p. 14), Freud conclui:

[...] na vida psíquica do ser individual, o Outro é via de regra considerado enquanto modelo, objeto, auxiliador e adversário, e portanto a psicologia individual é também, desde o início, psicologia social. [...] As relações do indivíduo com seus pais e irmãos, com o objeto de seu amor, como seu professor e seu médico, isto é, todas as relações que até agora foram objeto privilegiado de pesquisa analítica, podem reivindicar ser apreciadas como fenômenos sociais.

Assim, percebemos (como já destacado anteriormente) que na psicanálise, se a concebermos rigorosamente, não cabe a noção de indivíduo indivisível e sim de sujeito, retomando a sua dimensão de assujeitamento ao desejo do Outro como única via possível de constituição.

Freud (1900/2012, p. 577) observa o caráter infantil do sonho e da produção sintomática que é retomada em análise, pontuando o quanto há de primitivo e mesmo pré-histórico nessas manifestações do inconsciente, e nos diz:

[...] por trás dessa infância nos é prometido um acesso à infância filogenética, ao desenvolvimento do gênero humano, do qual o indivíduo é de fato uma repetição abreviada, influenciada pelas circunstâncias casuais da vida. [...] Parece que o sonho e a neurose conservam mais antiguidades psíquicas do que fomos capazes de supor, de modo que a psicanálise pode reivindicar uma posição de destaque entre as ciências que se esforçam por reconstruir as fases mais antigas e mais obscuras dos primórdios da humanidade.

A noção de sujeito traz uma apropriação particular disso que vem do campo social, e que não institui uma individualidade, sendo o “si mesmo” um território fronteiro entre o singular e o social, território estrangeiro interno. Apropriar-se é mais que fazer seu, é fazer-se com o que se

configura, a princípio, como externo, como pura alteridade. Alteridade íntima, como a apropriação canibalística veio nos indicar.

O que se transmite de geração em geração é uma memória social, podendo servir de lugar de identificação e constituição para um sujeito, mas também para um povo, produzindo os mais diversos efeitos subjetivos e de massa. Visando maiores elucidções sobre a questão, nos deteremos no conceito lacaniano de Outro (grande Outro, escrito com maiúscula) e nos seus desdobramentos para a temática da memória.

2.2 O psiquismo e o Outro: seu entrelaçamento em Lacan

O que distingue as sociedades humanas do mundo natural é a linguagem. O animal, enquanto fora da linguagem, está inscrito num domínio instintual, ou seja, seu organismo atende a um programa biologicamente determinado, que visa suprir a necessidade. O que significa que os animais cruzam quando a fêmea está no cio, impelidos à reprodução da espécie; comem quando sentem fome; migram quando falta alimento, ao invés de reservá-lo e/ou unirem-se para encontrar outras soluções. O instinto, como saber congênito ao organismo vivo, é uma força cíclica, capaz de satisfação.

Já o humano, uma vez inscrito na linguagem, perde o acesso ao objeto em si. Esse acesso passa a ser mediado por uma representação, que não abarca A Coisa, havendo sempre um resto por se inscrever, um resto irrepresentável, não todo dito; o que resulta, portanto, numa perda. Perda de objeto, perda da possibilidade de uma satisfação a que nada falte. A linguagem destitui o saber orgânico, uma vez que o corpo é perpassado pela via simbólica, pelo laço social, deixando de ser apenas um organismo para advir como corpo. Desse modo, ganha uma nomeação, uma unidade, passa a ser lugar de troca com o Outro e de obtenção de prazer, sempre parcial e mediado pelo Outro.

Assim, fazemos greve de fome ou comemos loucamente na ausência de um objeto amado, temos fome de bolo de chocolate, relacionamo-nos sexualmente fora do período de reprodução da espécie, ou nos abtemos de sexo por motivos morais e religiosos; padecemos no corpo, com dores, paralisações e uma série de mal-estares que não possuem correlato anatômico ou

fisiológico; sentimos satisfação sexual pelo olhar que em nada se refere ao biológico; organizamo-nos em grupos, em sindicatos, fazemos reivindicações ideológicas, produzimos guerras que em nada tem a ver com a simples luta natural por alimento ou pelo parceiro sexual, em que vigora a lei do mais forte, dentre infinitas possibilidades de lida com o próprio corpo e construções ideológicas e/ou sintomáticas.

Excluído do instinto, o humano é regido por uma força em constante exigência de satisfação: a pulsão. Ela é plástica, móvel, e sempre deixa um resto por se satisfazer, é parcial. Contrariamente ao instinto, não possui um único objeto de satisfação, podendo se satisfazer com os mais diversos objetos. Assim, não há um objeto anteriormente dado para a escolha sexual, podendo a satisfação acontecer por inúmeros objetos e através de diversas partes do corpo. Se o seu objeto é o mais indiferente possível, pode ganhar vários rostos e nomes, porém sua feição vai sendo delineada por cada sujeito nas experiências de subjetivação que ele faz dentro de um determinado aparato social. Os modos de obtenção de satisfação vão-se delineando dentro de uma cultura, e não se apartando dela ou se delineando de modo independente.

Como salienta Maurano (1995), no mundo animal a exatidão do registro é incorruptível (não há mal entendido, fofoca, mentira, chiste). Contrariamente, é próprio do humano articular mensagens que venham como um substituto da experiência, fazendo com que toda relação entre o sujeito do discurso e seu objeto seja mediatizada, dificultada, rarefeita. Se a linguagem, que antes de tudo constitui a sociedade e o conjunto de práticas sociais que povoam o mundo em que um sujeito vive, aparta-o do instinto, também é por meio dela que alguma satisfação é possível, nos seus infinitos contornos em torno da Coisa. É pela linguagem que podemos demandar objetos que imaginariamente aplacariam a falta: um emprego, um amor, um sorvete, um sapato, um livro, uma ideologia... e uma cadeia na qual se inscrevem infinitas possibilidades, pois a linguagem e a satisfação parcial que a ela se atrela, possibilita a entrada de mais um, e mais outro, e outro...

O sujeito não se inscreve no registro da necessidade, e sim da demanda, o que implica um endereçamento ao Outro. Como salientado, embora sinta fome, é fome de alguma coisa, ou mesmo com fome, pode-se privar do alimento por escolha; ainda que sinta sono, pode dormir por dias se sofre, por exemplo, uma decepção, ou ficar dias sem dormir se algo preocupa no trabalho; o sexo está muito além da reprodução, o sujeito joga com ele, o reveste de diversas formas.

Tal condição, como salienta Lacan (1957, p. 498), torna o homem um efeito da linguagem, e “é toda a estrutura da linguagem que a experiência psicanalítica descobre no

inconsciente”. Num primeiro momento a linguagem preexiste ao sujeito, que surge como servo da mesma, num lugar onde já está inscrito desde antes de seu nascimento, nem que seja sob a forma de um nome próprio. O sujeito, antes de advir ao mundo é falado pelo Outro. Recebe um nome e uma organização familiar que o inscreve em um aparato social e já lhe confere uma série de atributos: posição social, uma rede mínima de relações, sonhos profissionais, sentimentais, etc. Uma vez nascido, o que lhe resta, lançado ao desamparo, se não se sujeitar a isso que é e foi dito, acolher e responder a esse nome? Essa é a radicalidade do que Freud nota com a primeira experiência de satisfação: a condição de prematuridade do bebê humano não lhe deixa outra via de escolha (a não ser a morte) que não fazer um laço com o Outro, via que liga constitutivamente o sujeito ao social. Única via possível, pois é pelo laço social que um sujeito advém. Não é pelo nascimento, pois não estamos falando do organismo biológico, mas daquele que se subjetiva no encontro faltoso com o Outro.

Essa concepção traz importantes consequências na forma como tomamos o inconsciente freudiano e é o ponto de partida para pensarmos a memória. Freud indica desde o “Projeto de Psicologia” (1950[1895]) a importante articulação entre linguagem e inconsciente,¹⁸ o que Lacan poderá elaborar com precisão recorrendo aos seus conhecimentos de linguística embasados especialmente na obra de Ferdinand Saussure, segundo o qual a linguagem tem uma estrutura formada por uma unidade mínima, denominada signo. O signo é formado por significado e significante, ou seja, pelo conceito e pela imagem acústica que o carrega. O significante não se restringe ao som; é também marca psíquica desse som, um traço gráfico, tendo, portanto, uma dimensão material e sensorial e, neste sentido, se opõe ao significado – conceito que tem uma dimensão mais abstrata.

O signo se constitui de forma (parcialmente) arbitrária, sem haver uma ligação motivada, fundamentada entre o conceito e a imagem acústica que o compõem; uma vez associado a um significante e a uma ideia que o represente se impõe à comunidade linguística, podendo, contudo, sofrer alterações ao longo do tempo, se modificadas as relações entre significante e significado. Acrescenta-se ainda a dimensão linear do significante, só podemos deduzir o significado atrelado a um significante a partir do lugar que ele ocupa na frase, em relação aos demais, na linearidade

¹⁸ Freud ensina que o inconsciente é constituído por uma série de representações (porém, não apenas), que nada mais são que linguagem, em deslocamento constante. Propõe-nos a associação livre, falar tudo que lhe vier à cabeça com a mínima restrição possível, como via de acesso ao inconsciente, ou seja, o inconsciente se desdobra na fala, e nos sintomas, chistes, sonhos e atos falhos, que tem estrutura de metáfora.

do discurso. O significante se apresenta como uma sequência de fonemas que se desenvolvem no tempo, formando assim uma cadeia significante. Para Saussure (2004), significante e significado correriam juntos, havendo uma colagem entre eles, como se não se separassem, formando uma unidade, como dois lados de uma mesma folha, na qual se encerra o signo. Ele utiliza o seguinte esquema explicativo:

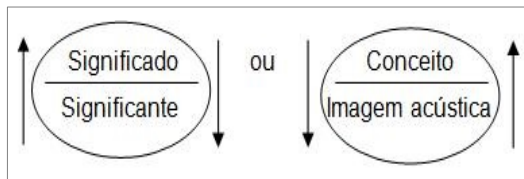


Figura 3 - Composição do signo segundo Saussure

Lacan questiona: por que, estando o significante colado ao significado, não pode ser entendido fora de um contexto, fora do discurso? Se eles encerram um sentido, por que analisá-los no decorrer de uma estruturação significante? Conclui então, que significante e significado são originalmente descolados, o que culmina nas seguintes alterações do modelo saussuriano: apaga-se o círculo que contorna o signo linguístico, designando sua unidade, e as flechas que indicavam a relação entre significante e significado enquanto indissociável. Também a posição do significante e do significado é invertida, sendo a primazia daquele sobre este indicada por Lacan tanto pelo significante advir como numerador quanto por ser escrito com letra maiúscula (S), em oposição ao *s* minúsculo e em *itálico* do significado (cf. esquema abaixo). A barra que os separa ganha novo sentido, indicando uma resistência à significação (como a que percebemos no recalque): o significante desliza sobre o significado, sendo as possibilidades de deslizamento infinitas, tal qual a cadeia de significantes. Nesse deslizamento, ocorre, por vezes, um ponto de basta, ao qual vêm atar-se conceito e imagem acústica, produzindo alguma significação; todavia, uma significação transitória e fugidia.

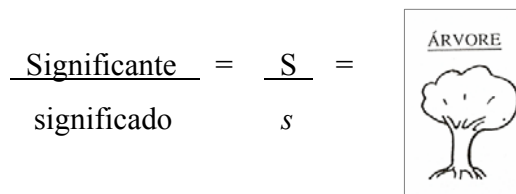


Figura 4 - Composição do signo segundo Lacan

A partir da experiência psicanalítica, Lacan (1957) explora a autonomia do significante sobre o significado, apontando que o significante é o que governa prioritariamente o discurso do sujeito e até mesmo o próprio sujeito. Conseqüentemente, inverte-se a ordem dos termos da fração de significado/significante para Significante/significado, enfatizando que desta forma esses termos não mantêm entre si uma relação fixa, havendo entre eles uma barra que é correlativa à barra que o processo de recalque, proposto por Freud, representa no psiquismo. A significação então resiste, não se dá facilmente à revelação – isso é o que a barra vem representar.

O sujeito, subtraído de seu significado, tenta apreender algo de sua significação através da colocação em movimento da cadeia significante, o que é correlato ao movimento de deslocamento em que um significante sempre se remete a outro que se escreve na tentativa fracassada de representá-lo. Busca incessante de uma produção de sentido que abarque a Coisa e responda ao sujeito o enigma de sua existência. Via pela qual constituímos nossa história pessoal e/ou coletiva. A significação passa a ser concebida como um efeito que vai depender da sequência dos significantes dispostos no discurso.

Não há, portanto, uma significação *a priori*, e isso para toda e qualquer experiência. Não há uma verdade histórica, há uma verdade que se desvela a partir de uma sequência específica de significantes; porém, diferentes encadeamentos ou pontuações poderão resultar em sentidos diversos.

Não só o saber produzido por um sujeito deve ser aqui considerado, mas também o saber produzido e reconhecido na cultura. Tomemos por exemplo o saber religioso, que há séculos tenta, por meio de seus sucessivos deslocamentos, constituir um sentido que dê conta da origem e da morte, o que só se torna questão quando a linguagem impõe certa distância, a ponto de presentificar vida e morte não mais como realidade vivida, mas como possibilidade.

O significante é sempre binário, porque um significante em si não significa nada, só pode ser reconhecido em ligação com um outro. O significante não atende à função de representar o significado, ele tem um caráter puramente diferencial, ou seja, é referido entre outros, na diferença para com os demais, numa cadeia de associações. Em si ele é arbitrário, puro não-senso. O sujeito do inconsciente se faz a partir dos significantes que o marcam, os quais se associam a diversos significados, que vêm apontar um sentido ao não-senso do significante. O significante se presta sempre a um duplo sentido, podendo assim estar ligado, como já salientado, a diversos significados.

A primazia do significante revela o fato de que no inconsciente o significado é abolido. O significante é o que “representa um sujeito para um outro significante” (1964, p. 197), sinalizando a impossibilidade de o sujeito ser definido, ter seu sentido fechado por um significante. Na impossibilidade é sempre relançado a outro. Por exemplo, pensemos no significante “João”, puramente arbitrário, que nada significa; não há nada em um bebê nascido que se articule com esse significante, a produção/invenção de sentido será um trabalho psíquico posterior, que se articula à própria constituição do inconsciente em sua rede de ligações. Se o significante é não-senso, alguma significação advém *a posteriori*, donde novos significantes se inscreverão na cadeia de representações inconscientes, ressignificando o que estava inscrito: João, que – por exemplo – pode ser o nome do meu avô, que é pai do meu pai, que foi muito importante por diversos fatores e que vai relançando o sentido sempre enigmático. Esse é o funcionamento psíquico que Freud nos aponta pelo bloco mágico ao nos falar de uma superfície sempre aberta a novos traços, mas que conserva tudo que já foi inscrito antes, porém em constante ressignificação, influenciando o que se inscreve posteriormente, mas como memória aberta, em transformação e deslocamento a cada nova inscrição.

O aparelho psíquico é constituído de linguagem, ele é social. Sua única possibilidade de existência é pela via do Outro. Há de se ter um outro semelhante, que encarne esse campo que o constitui e antecede, pois ele é dito por alguns, mas por meio de elementos da sociedade que o recebe e indelevelmente o marca. Essa discussão me lembra uma fala escutada em atendimento clínico, na qual a paciente me contou algumas falas de seu pai sobre seu corpo, tais como “está gorda”, “mal arrumada”, falas que se referem a um ideal da cultura que está muito além dele, mas o habita, sendo encarnado por ele, que lhe dá voz diante da filha. Então ela me disse: “estou impregnada por isso”. O significante “impregnada” indica que esse discurso perpassa tudo que ela é, até mesmo seu corpo; aponta a dimensão de continuação, de transmissão que dá vida e força ao discurso de um grupo social.

Freud (1915b/2010) ensina que o inconsciente se constitui pelo “resto das palavras escutadas”, sobre o que sustentamos a afirmação de que o inconsciente é, antes de tudo, social. Essa dimensão nos reporta a Walter Benjamin (1994), que trabalha com brilhantismo os efeitos da morte da narrativa, a morte daquilo que se transmite de geração em geração pela via oral. A noção de inconsciente nos indica que a transmissão de uma experiência é via de constituição psíquica, ainda que esteja muito além e aquém daquilo que pode ser dito. Ainda que hajam

mudanças nas formas de transmissão, é impossível pensar que ela tenha deixado de existir, pois dela depende a constituição subjetiva e a continuação do que chamamos sociedade ou coletividade humana. Não há grupo ou sujeito humano sem transmissão, sem esse “impregnar-se” disso que vem do Outro. Impregnar-se implica em si fazer por meio desse discurso que foi transmitido pela fala, pelos silêncios, por expressões, tonalidades e uma infinidade de vias que possam ter possibilitado ao sujeito apreender algo de sua história que é perpassada pela história de muitos, de um povo, uma comunidade, uma nação.

Lacan nos ensina que nem todos os significantes têm a mesma importância na história de um sujeito (ou de uma cultura). Existem significantes que funcionam como referência para a constituição subjetiva, como pontos de ancoramento, de reconhecimento, como pontos cardeais na tentativa de se localizar no mundo. Esses são os significantes mestres, indicados por S_1 , para apontar o lugar primordial que ocupam na cadeia inconsciente; lugar de pioneiros, de origem nas cadeias significantes que se constituem na tentativa de representá-los, conferindo-lhes sentido. Não se trata aqui de um significante, mas de um enxame de significantes que tem valor de marca fundadora para o sujeito. S_1 é em si puro não-senso e, já que um significante isolado não possui em si potência representativa, S_1 está sempre situado numa referência a S_2 , isto é, numa referência à diferença em relação a S_2 (JORGE, 2001).

Todos os significantes que não têm valor de S_1 são designados por S_2 . Constituem o saber do Outro, ou seja, o conjunto dos significantes que nos constituem. S_2 como o saber do Outro nos remete ao saber de uma cultura, de um grupo social, saber sempre inacabado e aberto para inclusão de mais um significante.

Nenhum significante, nem S_1 , nem S_2 , basta para representar integralmente o sujeito; é próprio de um significante sempre se remeter a outro, estando o sujeito, entre dois significantes, ele é o que desliza, o que se desloca em uma cadeia, quer ele tenha ou não consciência de que significantes ele é feito.

Essa discussão sobre a linguagem a partir da perspectiva lacaniana ressalta o fato de que é com o material da linguagem que a memória é tecida. Linguagem oriunda do campo do Outro, mas que é constitutiva de um sujeito em particular, assim como de uma cultura, povo ou nação.

Lacan (1964, p. 25) ressalta ainda que também “o inconsciente é estruturado como uma linguagem”, por ser marcado, fundado por ela, mas também porque o seu modo de funcionamento se equivale a fenômenos da mesma. Assim, os mecanismos inconscientes se

estruturariam a partir de duas operações – metáfora e metonímia –, as quais Lacan correlaciona com os mecanismos designados por Freud (1900) como condensação e deslocamento. Este se refere ao processo de fusão, superposição do material inconsciente, de forma que o conteúdo manifesto (que se revela à consciência) se apresenta como uma versão sintetizada desses elementos, portanto, vários elementos em um. Daí a personagem de um sonho poder ser ao mesmo tempo a mãe, a filha, a irmã, etc. De modo análogo, a metonímia consiste num recurso pelo qual uma parte representa o todo, de modo que um significante vem indicar um outro com o qual se encontra numa relação de contiguidade, pela proximidade entre si. A significação fica remetida a esta relação da parte com o todo, como num sonho em que aparece uma figura desconhecida, com a voz materna: a relação com a mãe se mantém apenas pela sua voz, sendo assim, representada por essa sua parte.

Já a condensação consiste em uma subversão de valores ou de sentidos, recurso utilizado pela censura para camuflar o conteúdo inconsciente. Tal qual a condensação, a metáfora se caracteriza por uma substituição significante, “uma palavra por outra, eis a fórmula da metáfora” (Lacan, 1957, p. 510). Um significante substitui o outro, assumindo seu lugar na cadeia significante, enquanto o significante oculto permanece presente em sua conexão com o resto da cadeia, ou seja, ao se dizer “Camila é uma pérola”, o que o termo “pérola” vem designar é beleza, preciosidade ou raridade, vindo assim substituir outros termos que mantêm uma relação de similaridade com o primeiro.

O desenvolvimento da língua nesses dois eixos constituirá a organização designada como cadeia significante. É sempre pelo que dizemos depois que podemos depreender o sentido do que foi dito antes. E apesar de não haver uma correspondência imediata entre significante e significado, Lacan (1957-1958/1999) se refere ao “ponto de estofo” em que o significante se associa ao significado na cadeia do discurso, podendo advir daí alguma significação.

Jorge (2001, p. 70) nota que o que caracteriza a definição lacaniana do significante, em relação à saussuriana do signo, é a inclusão do sujeito na primeira, em detrimento da exclusão do mesmo na segunda. Afirma ainda que, por essa inclusão do sujeito, a assertiva “o inconsciente é estruturado como uma linguagem” (LACAN, 1964, p. 25) deve ser tomada juntamente com uma outra: “o inconsciente do sujeito é o discurso do Outro” (LACAN, 1953, p. 266). Grande Outro, como uma formulação da dimensão simbólica, que nos constitui enquanto sujeitos e nos liga inexoravelmente ao social. Somos fundados no laço social.

Fernandes (2000) trabalha esse conceito como “reino das palavras” – expressão utilizada por Drummond (2002, p. 248) em referência ao “lugar” em que os poemas esperam para ser escritos, ou seja, um lugar Outro, alheio à consciência – o que já parecia se esboçar na obra freudiana como um outro lugar psíquico, como esse discurso que agita o sujeito, fala nele quando tencionava dizer outra coisa, como uma “Outra memória que – perdida à consciência pelo recalque – se abre nas associações” (FERNANDES, 2000, p. 36).

O Outro reporta assim a uma memória e lógica exteriores à consciência, cujas manifestações trazem a marca de uma excentricidade, de uma exterioridade que corta a continuidade do discurso consciente.

A dimensão de exterioridade em relação à lógica consciente, que caracteriza o conceito de Outro, ganha em Lacan um sentido mais amplo. O Outro é exterior não só à consciência – que se assusta diante das irrupções inconscientes, como podemos ver nos sonhos, chistes, atos falhos e sintomas –, mas também, ao próprio sujeito, equivalendo-se a uma dimensão que é exterior a ele, que remete à dimensão da linguagem de uma forma geral, que preexiste e possibilita o humano (que já implica, em si, a dimensão social). Tal dimensão equivale a toda unidade linguística na qual uma cultura vem se constituir e que tece a história do sujeito muito antes que ele mesmo possa se apropriar da língua.

O universo simbólico é meio de estruturação do inconsciente, deixando nele uma marca constituinte. Os significantes, que vêm do Outro, governam não só o discurso do sujeito, mas o próprio sujeito. Sujeito este que só pode ser dito pela psicanálise em sua relação com o desejo, porém o desejo é erigido em relação ao Outro. Aqui se dá a submissão do sujeito ao significante na busca de um efeito de significação que se apresenta para além dele, no campo do Outro, de onde vêm os significantes que ele próprio emite. O sujeito é dividido pela linguagem, dividido entre consciente e inconsciente, de modo que o acesso a si mesmo é barrado.

O Outro vem aqui indicar o lugar tomado como referência para constituição do sujeito, sendo caracterizado não por uma pessoa, mas pelo ponto onde os significantes endereçados ao sujeito vêm constituí-lo. Mas embora o Outro seja esse lugar de referência, o sujeito só pode advir na medida em que descompleta a significação que lhe é conferida pelo Outro, o que acontece na medida em que responde com um desejo próprio ao que apreende do desejo do Outro, indo além do ponto de significação que lhe chega por diversas mensagens significantes, tocando o ponto de não-senso, de enigma que ali se instaura. Se, como vimos, o significante porta

o duplo sentido, a mensagem que chega ao sujeito pelo laço social não é fechada, cabe ao sujeito significá-la. O Outro também não sabe o que diz, tanto que nele vigora uma profusão de discursos antagônicos e dúbios. Nesse sentido o Outro é faltoso, barrado, já que não detém toda a significação, pois, não há na cultura ou em qualquer sociedade um significante que abarque todo o sentido, ou que assegure o encontro definitivo com o objeto da satisfação, pois essa é a condição para o advir da cultura e do sujeito.

Assim, o sujeito emerge como efeito do discurso; discurso que emerge do campo do Outro; daí o axioma lacaniano já citado “o inconsciente é o discurso do Outro” (LACAN, 1953, p. 266). Isso porque, diferentemente do eu, tomado como efeito imaginário das relações identificatórias com os semelhantes, o inconsciente revela que o humano, desde antes de seu nascimento e pra além de sua morte, está amarrado a uma cadeia simbólica, engajando-se nela como pode.

Nesse sentido, Lacan (1964, p.193-194) salienta que “O Outro é o lugar em que se situa a cadeia dos significantes que comanda tudo que vai poder presentificar-se do sujeito”. É pelos significantes advindos do Outro que o sujeito pode presentificar-se, constituir-se, e isso a cada momento em uma exterioridade íntima radical. “Terra estrangeira interior”, como nos ensinou Freud (1933/2010, p.192). Alteridade íntima, estranheza familiar, que impele Lacan a criar um neologismo que tente dar conta desse imbricamento entre sujeito e Outro, em que não há indivíduo e coletividade, há uma “extimidade”, uma exterioridade íntima, pois é nesse ponto externo (localizado na linguagem, no social, em uma coletividade) que o interno se constitui. Faz-se no laço social, laço que implica um amalgamento constituinte das duas dimensões.

Lacan utiliza-se de uma figura topológica, a banda de Moebius, como modo de presentificar algo dessa relação entre interior e exterior, singular e social. A banda de Moebius é uma fita que sofre uma torção e tem então suas extremidades reunidas, dando origem à imagem que se segue:

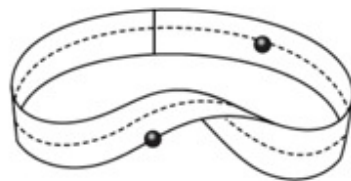


Figura 5 - Banda de Moebius

Na fita de Moebius não há direito, nem avesso: se andamos na superfície externa automaticamente já estamos na superfície interna e vice-versa. Há uma continuação entre as superfícies subvertendo a lógica linear da consciência, que – ao trabalhar com uma lógica segregacionista – opõe direito e avesso. Aqui a lógica de funcionamento inconsciente, que se aplica à memória, fica evidenciada: não há dentro e fora, individual e coletivo, eu e Outro; há superfícies contínuas, que se constituem mutuamente. Lógica do paradoxo em que as superfícies se afirmam sem se excluírem.

Proponho que incluamos nessa figura topológica o campo da memória social, sendo memória social e memória singular direito e avesso de uma mesma superfície em que uma não teria existência lógica sem a outra. Nessa superfície, circulamos entre uma e outra memória de forma indissociável, sem qualquer oposição e/ou separação, pois o singular se constitui no social e de igual modo o institui.

3 Os mecanismos psíquicos do esquecimento: pontuações entre Freud, Lacan, Benjamin e Nietzsche

Para pensarmos a dialética lembrança-esquecimento a partir da psicanálise, teremos de nos deter sobre a questão: o que é esquecimento? Esquecimento é igual a deixar de saber? E, logo, como contrapartida, lembrar é ter disponível a consciência um determinado saber, um conhecimento? A partir da teoria freudiana podemos discutir a questão do esquecimento a partir da noção de recalque, mas propomos também uma segunda via: a elaboração e o luto. Vamos a elas.

3.1 Esquecimento e recalque

Que coisas são resolvidas? Não ficam para trás todas as questões da vida vivida, como uma ramada que nos tapou a vista?
Walter Benjamin (2004, p. 15)

*E de tudo fica um pouco.
 Oh abre os vidros de loção
 E abafa
 O insuportável mau cheiro da memória*
Drummond (2002, p. 322)

Em que consiste o recalque? Nas palavras de Freud (1915a/2010, p. 85), “a sua essência consiste apenas em rejeitar e manter afastada da consciência” determinada representação. Ou seja, nossos registros de memória são inconscientes e muitos deles nunca chegaram à consciência, pois são rejeitados pela censura psíquica. Tal rejeição se daria pelo fato de o material causar desprazer em alguma instância psíquica. A esse processo de repúdio ao material inconsciente, que tem sua entrada na consciência negada, Freud designa recalque.

O conceito de recalque é central na obra freudiana, pois por ele podemos entender os mecanismos colocados em cena na construção do sintoma e do próprio sofrimento experimentado com a repetição. Pelo recalque, o material mantido fora da consciência continua operante no

inconsciente, produzindo os mais diversos efeitos de retorno, seja pela via do sintoma, do ato falho, do sonho ou do chiste.

A psicologia, e mesmo o senso comum, designa como esquecido aquilo que não está à disposição da consciência em determinado momento. O conceito de recalque subverte essa lógica, pois o material recalcado permanece inacessível à consciência, mas vivo na memória. Apresentaremos assim algumas das principais balizas freudianas para pensarmos o conceito:

- 1) O recalque só pode surgir a partir de uma nítida separação entre atividade psíquica consciente e inconsciente; ele não é anterior a essa organização psíquica.
- 2) Há um recalque primordial que instaura um não saber constituinte no aparelho psíquico, funcionando como um corte que institui um antes e um depois. Ele funciona como um traço mnêmico, um sulco, uma marca que funda o aparelho psíquico em um desconhecimento radical. Marca de satisfação que nada significa, mas que funciona como um núcleo atrativo no inconsciente, guiando, portanto, toda série de representações que se ligarão ao traço primordial na tentativa de representá-lo, formando todo um encadeamento, uma cadeia de associações, trilhamentos inconscientes. Assim, o que é recalcado, mantido fora da consciência, não é determinado apenas pela censura, como podemos ser levados a pensar, mas também por esse núcleo atrativo, que alicia para si representações com a função de representar esse traço unário, marca primeira, fundadora, e absolutamente da ordem do não-senso. Vale ressaltar que a cadeia de associações inconscientes pode se estender, formando um emaranhado, uma teia de associações, pois a tentativa de representação é sempre fracassada, sempre resta algo que não se inscreve (*das Ding*) e que se presta a uma nova representação.
- 3) Em um segundo momento, acontece o recalque propriamente dito, que afeta os derivados psíquicos do representante do recalcado “ou as cadeias de pensamentos que, originando-se de outra parte, entraram em vínculo associativo com ele” (FREUD, 1915a/2010, p. 86). As representações associadas sofrem o mesmo destino do recalcado primordial. Há uma repulsa por parte da consciência agindo sobre o que poderá ser recalcado, mas, como destacado, em igual medida há a atração que o recalcado primordial exerce sobre tudo aquilo que com ele pode estabelecer contato. Destarte, o recalque apenas indica que o representante não chega à consciência, mas continua a produzir efeitos no inconsciente,

podendo produzir sintomas, sonhos, atos falhos e chistes. Há um não saber, mas não um esquecimento, pois continua vivo no inconsciente e sendo recordado em ato e nas manifestações já destacadas. Freud (1915a/2010, p. 87) esclarece:

O recalque não impede o representante da pulsão de prosseguir existindo no inconsciente, de continuar se organizando, formando derivados e estabelecendo conexões. Na realidade, o recalque perturba apenas a relação com um sistema psíquico, o consciente. [...] o representante da pulsão se desenvolve de modo mais desimpedido e mais substancial quando é subtraída a influencia consciente mediante recalque. Ele prolifera como que no escuro, e acha formas de manifestações extremas, que, ao serem traduzidas e exibidas para o neurótico, não só lhe parece inevitavelmente estranhas, mas também o assustam.

Freud destaca o caráter de estranhamento suscitado pelas formações inconscientes: o sujeito não se reconhece naquilo que lhe é mais familiar e constituinte e que vem revelar seu posicionamento nas mais diversas relações e na vida. O recalcado é constitutivo de uma memória inconsciente, seu conteúdo é latente, oculto à consciência, não manifesto. Memória latente que é tanto constitutiva de um sujeito quanto de uma cultura.

Questionamos então: esquecimento se articula a conhecimento? Defendemos aqui que a memória, tal como concebida pela psicanálise, não se articula a conhecimento consciente, de forma que uma lembrança se realiza e produz seus efeitos, excluindo um saber consciente. Destarte, o recalque não constitui uma forma de esquecimento e sim uma memória que permanece viva e atuante, ainda que regulada pela paixão pela ignorância, por um não querer saber fundamental. Questão que será retomada mais adiante.

Assim, uma ideia recalcada continua a produzir efeitos, organiza-se ainda mais gerando os derivados ou substitutos do recalcado, esses sim chegam à consciência presentificando o recalcado, contudo, no desconhecimento. O recalque não mantém afastado da consciência todos os derivados do recalcado primordial, pois quando esses se distanciam o suficiente do representante recalcado (assumindo deformações, interpondo-se um grande número de elos intermediários) o acesso à consciência torna-se livre a eles. Essas deformações, como dito, podem aparecer na forma de sonhos, chistes, atos falhos e sintomas.

- 4) Só há recalque se a representação carregada de afeto, a representação pulsional, produzir desprazer ao invés de prazer, porém a representação pulsional sempre se satisfaz. Teríamos que considerar, com Freud, algum processo mediante o qual o prazer da

satisfação fosse transformado em desprazer, o que só seria possível se produzisse prazer em uma parte e desprazer em outra. De forma que a satisfação da pulsão submetida ao recalque seria possível e também prazerosa em si mesmo, mas seria inconciliável com outras exigências e intenções, gerando prazer em um lugar e desprazer em outro, mas sendo condição para o recalque que o motivo do desprazer seja maior que o prazer da satisfação.

Para melhor entendermos o que aí se coloca, Freud dá uma indicação primorosa, sugerindo que a formação de um ideal aumenta as exigências do Eu e isso é o que mais favorece o recalque. Em suas palavras: “o recalque vem do Eu” (FREUD, 1914a/2010, p. 39) e “para o Eu, a formação do ideal seria condição para o recalque” (1914a/2010, p. 40). O ideal impõe uma série de leis morais, de imperativos a serem seguidos. Enquanto a pulsão se satisfaz com o objeto o mais indiferente possível, um ideal impõe objetos e percursos bem definidos que se articulam com a constituição da consciência moral, da qual o Supereu é o suporte e representante. O Supereu também exige satisfação, é tirânico; porém, essa satisfação é nomeada, o sujeito deve obter essa satisfação tal como traçada pelo ideal. Ideal inconsciente, que nem sempre está de acordo com o modo pelo qual o Eu se organiza e se define.

É preciso lembrar que quando falamos em lei moral, ela se fundamenta em uma cultura, mas não necessariamente se vincula ao que é o Ideal conscientemente imposto e aceito, pois há no aparato social uma memória latente. Por exemplo, recordo-me de um caso que uma psicanalista acompanhou e sobre o qual discutíamos com alguma frequência: um adolescente morou na rua por algum tempo, pois tinha algo de muito insuportável na casa dos pais que o fez sair de lá. Estava, no momento relatado, morando em uma casa de passagem e, a cada vez que conseguia um “emprego” (como jovem aprendiz e demais atividades profissionalizantes possíveis a adolescentes), apesar da animação inicial em ter um salário, poder ter uma profissão, sempre realizava algum tipo de delito ou ato que o impediam de continuar. Certa vez, relatou em júbilo que o pai estava em um emprego, com carteira assinada. Porém, depois de um tempo, falou com seu pai ao telefone e o pai lhe disse que tinha saído do emprego. Ele ficou enfurecido, desligou o telefone, começou a quebrar tudo a sua volta e gritou: “É isso mesmo, uma cambada de vagabundo, é isso mesmo uma família de vagabundos”, o que repetia aos berros. Ao se dar conta do ato do

pai, que também era, em alguma medida, o seu, ele repetia em voz alta, aos berros qual era o seu destino e o seu lugar fixado. Ao escutar só lhe retorna o que ele já sabia, o que ele indica ao dizer “é isso mesmo”, contudo, não queria saber, acolhendo o que vem do pai com ódio e revolta. É como se o ato do pai lhe deixasse sem escolha, sem outra possibilidade. Alienação fundamental ao desejo do Outro, que vem nos dizer que o ideal que vale a cada sujeito não é necessariamente vinculado ao bem, à moral convencionalmente instituída na cultura, mas não está fora do discurso social, está incluída, como o universo de muitos meninos daquela casa de passagem vinha apontar. Incluída, porém rechaçada pelo Eu, em nome de uma suposta unidade identificatória.

Embora o ato do recalque mostre a força do Eu, ele também revela sua impotência e quão impenetráveis a influências são os impulsos do Isso, pois o que foi recalçado mantém sua existência fora da organização do Eu e independente dele. O recalçado e todos os seus derivados usufruem do “privilégio de extraterritorialidade” (FREUD, 1926[1925]/1976, p. 93) e, quando entram em contato associativo com uma parte da organização do Eu, podem atrair essa parte para si próprios e assim se ampliarem à custa do Eu.

A luta defensiva contra o impulso desagradável é eliminada com a formação de um sintoma, porém o recalque é acompanhado por uma sequência tediosa ou interminável na qual a luta contra o impulso se prolonga até uma luta contra o sintoma, não sendo à toa que nos queixamos de nossos sintomas, mas sem nos implicar neles. O Eu, por sua própria natureza é obrigado a fazer uma tentativa de restauração ou de reconciliação. Como uma organização, tenta agregar-se e unificar-se e essa necessidade de síntese torna-se mais acentuada à proporção que a força do Eu é aumentada. O Eu tenta, portanto, “cancelar o alheamento e isolamento do sintoma, aproveitando todas as oportunidades para ligá-lo de algum modo a si e incorporá-lo mediante tais laços” (FREUD, 1926[1925]/1976, p. 94).

Vale lembrar que uma tendência desse tipo já se acha presente no próprio ato de formação de um sintoma, de forma que os sintomas participam do Eu desde o início, visto que atendem uma exigência do Supereu e ao mesmo tempo representam posições ocupadas pelo recalçado, que fizeram uma irrupção na organização do Eu. Os sintomas “constituem uma espécie de posto de fronteira com uma guarnição mista” (FREUD, 1926[1925]/1976, p. 94), em que todas as instâncias psíquicas se unem na sua formação e que, embora sua

manifestação se apresente à consciência, todo o seu processo formativo permanece dela excluído, daí o caráter de alheamento.

Como nos ensina Freud (1926[19250]/1976, p. 95):

O eu passa agora a comportar-se a partir da seguinte consideração: o sintoma esta aqui e não pode ser eliminado, agora se impõe a tentativa de conciliar-se a esta situação e tentar tirar a máxima vantagem possível. Advém uma adaptação ao fragmento do mundo interior que é alheio e estanho ao eu, e que está representado no sintoma. Adaptação com a qual o eu normalmente faz em relação ao mundo externo objetivo.

O sintoma gradativamente vem a ser o representante de interesses importantes, sendo afirmado na posição do Eu e se fundindo cada vez mais estreitamente com ele, tornando-se cada vez mais indispensável ao Eu. Essa possibilidade de satisfação com o sintoma ajuda o Eu no seu esforço para incorporá-lo e aumenta sua fixação. Esses laços conciliatórios entre o Eu e o sintoma atuam do lado das resistências e não são fáceis de afrouxar. Sendo de disposição pacífica o Eu gostaria de incorporar o sintoma e torná-lo parte dele mesmo. O recalcado é separado do Eu apenas pela resistência do recalque. Pelo Isso pode comunicar-se com ele, pois o recalcado conflui, converge, corre para o mesmo ponto que o Isso.

Se o propósito do recalque era evitar o desprazer, o destino do montante afetivo é de suma importância, pois se um recalque não consegue impedir o surgimento de sensações de desprazer ou de angústia, então podemos dizer que ele fracassou, ainda que tenha alcançado sua meta na parte ideativa. Nesta parte do recalque, em geral, ele produz uma formação substitutiva ou um sintoma e, então, eles surgem como indícios do retorno do recalcado. O recalque, por vezes inicialmente bem sucedido, não se sustenta, e com a progressão das coisas seu fracasso ressalta cada vez mais, produzindo retornos do recalcado. O afeto desaparecido volta transformado em angústia, angústia social, recriminação desmedida, culpa, paralisações e dores corporais, dentre muitas possibilidades. A ideia rejeitada é trocada por um substituto por deslocamento, com frequência deslocada para algo menor, indiferente, havendo uma tendência a que a ideia recalcada permaneça intacta.

- 5) Como consequência, o recalque não é algo acontecido uma única vez e de resultado duradouro, como quando se abate algo vivo que passa a estar morto; “o recalque exige,

isto sim, um constante gasto de energia” (FREUD, 1915a/2010, p. 90), que se fosse interrompido colocaria em perigo seu êxito, tornando necessário um novo ato de recalque. Ele exerce uma contínua pressão na direção de tornar-se manifesto, escapando pela via do ato, ou nos lapsos do discurso, tornando necessária uma contrapressão, de forma que “manter um recalque pressupõe um permanente dispêndio de energia, e sua eliminação significa, economicamente, uma poupança” (FREUD, 1915a/2010, p. 90).

Apesar do grande dispêndio de energia e do fracasso em evitar o desprazer, o Eu, seja de um sujeito ou de um povo, se aferra ao sintoma e se reconhece nele, rechaçando tudo que possa vir a abalar sua organização e unidade. Toda entrada no discurso daquilo que é recalcado pode abalar sua unidade imaginária, pois traz algo da alteridade íntima que nos habita.

Lacan (1959-1960/2008) ensina que o recalque não é um simples esquecimento, no sentido de afastar o representante da consciência, e sim um “esquecer que esqueceu”, ou seja, o sujeito não tem acesso ao próprio mecanismo de rechaço da ideia inconsciente. Ao que Ricoeur (2007, p. 452) indica que “a repetição vale esquecimento”, de modo que o próprio esquecimento é chamado de trabalho na medida em que é obra da compulsão de repetição, sendo motivado por um desejo inconsciente e não pelo mero fruto do acaso ou da impossibilidade natural em conservar todo o vivido.

Tal “esquecimento” indica o não reconhecimento pela consciência de uma representação e dos mecanismos que lhe concernem; contudo, o recalque não é via de efetivo esquecimento, ao contrário, é via de perpetuação, de reatualização permanente da memória em seus substitutos e encobrimentos. Pensemos os efeitos do recalque na cultura.

Podemos falar de dois tipos de indiferenças promovidas pelo recalque. A primeira delas “resulta da inclusão da lembrança em múltiplos contextos associativos, aqui o esquecimento é efeito desta assimilação, que recorta, mói e compacta os fragmentos da lembrança até torná-la irreconhecível” (MEZAN, 1989, p. 76), ou dela aparece apenas a fachada, a ponta de um *iceberg* cuja parte submersa continua a ser trabalhada por poderosas forças de pressão. Na segunda o traço mnêmico é objeto de repúdio. O repudiado dá a impressão de ter desaparecido, seja sob a forma de imagem visual, seja sob a forma de sentido emocional ou de conteúdo ideativo. Pode ter dois destinos:

simplesmente não pensamos mais no assunto, “esquecemos” ou nos recordamos dele como algo sem a menor importância. Mas essa aparência de tranquilidade é enganosa: a lembrança é preservada como um “corpo estranho” e submetida ao processo primário, que não conduz à destruição do repudiado, mas a um tratamento que confere a ele o privilégio da “extraterritorialidade” e o faz permanecer inalterável e ao mesmo tempo proliferar em numerosas conexões, cujos ecos chegam à consciência como que amortecidos e incompreensíveis. É um paradoxo “que algo sobreviva repudiado e ao mesmo tempo engendre uma feira de filhotes” (MEZAN, 1989, p. 77), e este é o próprio paradoxo do inconsciente que ignora as categorias da temporalidade, da negação e da contradição.

Somos agidos por motivos que ignoramos e esta ignorância é camuflada por elaborações secundárias, cujo efeito é conferir às nossas ações e pensamentos uma fachada de coerência e sensatez.

A análise, por meio da associação livre, suspende a vigência das regras lógicas que na vida diária nos protege do absurdo. Colocando as resistências em evidência e permitindo construir análogos conscientes das fantasias inconscientes, permitindo acesso oblíquo ao que foi repudiado, ou ao menos a certas facetas do recalcado. E isto graças a uma propriedade dos processos inconscientes que os evidenciam: a repetição. Aquilo que foi excluído reaparece sob a forma de repetição. É pelos padrões típicos e os desejos que se atualizam que podemos chegar ao que foi recalcado e que está sob o regime do “esquecimento”. Atualizam impulsos e fantasias que não estão no passado, mas no presente, sendo manifesto de diferentes formas. Isso modifica radicalmente a ideia usual do que seja o passado – não é o que aconteceu de ontem para trás, já que o acontecido e o resultado de sua inscrição psíquica continuam a produzir efeitos muitíssimo atuais, visíveis e frequentemente dolorosos.

O Brasil, assim como muitos países da América Latina, é marcado pela miscigenação racial, por uma alteridade bastante íntima que nos constitui enquanto civilização. Para além da diversidade de raças e povos que nos constitui, o que pode ser um fator de enriquecimento cultural, somos marcados por profundas desigualdades sociais, de modo que a miséria e a riqueza convivem lado a lado. Não há como negar a diferença e calar a população sobre as condições de exclusão aos bens materiais (como comida, moradia, dinheiro, saúde, transporte, dentre outros) e

culturais (como saberes, arte e lazer) que são produzidos nessa sociedade e dos quais não há acesso possível.

Recentemente têm acontecido no Brasil diversos movimentos populares com as mais diversas reivindicações: pela melhoria dos serviços de saúde e educação, contra a corrupção e também contra algumas leis que estavam para ser aprovadas no Congresso Nacional, beneficiando políticas perversas. Uma dessas propostas de lei busca, por exemplo, interferindo em um estatuto do código de ética da psicologia, patologizar a homossexualidade como se fosse uma doença a ser curada – pleito realizado pela bancada evangélica, cada vez mais forte em nosso Estado laico.

As manifestações começaram quando bilhões foram investidos em construções e obras luxuosas e superfaturadas para a Copa do Mundo, em detrimento da situação de desamparo e pobreza, que ainda encontra-se presente para grande parte da população, e da precariedade dos serviços públicos. A tentativa de fixação identificatória do Brasil como o “país do futebol” visa ao mesmo tempo escamotear tudo que se colocava como alteridade diante disso. Porém, como não poderia deixar de ser, o que é escamoteado, quando surge, aparece com mais força e se expressa como pode. Muitas das manifestações populares de junho de 2013 terminaram em violência e fúria direcionada ao patrimônio público, além de bancos e lojas de grife. Dimensão de espanto e estranhamento que desvela a tentativa de manter a ingênua noção de uma identidade civilizatória, que se recusa a ver o outro lado da mesma moeda: para que haja a riqueza, obrigatoriamente se produz aqueles que estão excluídos dela, o seu reverso, o Outro.

Lidar com a diferença implica em acolher essa população e não adotar a política da exclusão, equivalente social do recalque. Percebemos assim, que muitas tentativas culturais de construção de uma identidade fixa intenciona manter “embaixo do tapete” aquilo que aparece como alteridade, tentativas que estão fadadas ao fracasso. Também na cultura se fazem presentes o retorno do recalcado, produzindo os mais diversos sintomas sociais.

Nesse mesmo sentido vale retomar as amplas discussões sobre o regime ditatorial no Brasil, a partir dos 50 anos do golpe de 1964. Dornelles (2014) nos relembra que apenas nos primeiros meses após o golpe de 1964 mais de 50 mil pessoas foram presas e torturadas. Uma imagem emblemática do regime que se instaurava é a de Gregório Bezerra, um senhor idoso, militante do Partido Comunista, sendo arrastado, acorrentado pelas ruas do Recife logo após o golpe – imagem que causa espanto a qualquer ser civilizado.

As torturas, as execuções, os maus-tratos e a violência, práticas sempre presentes na nossa história, passaram a ser matéria para os agentes recrutados pela ditadura, mas o mais surpreendente, para Dornelles (2014), é o longo, inacabado e complexo processo de transição democrática e que ainda deixa marcas 30 anos depois.

Na mesma perspectiva, Safatle, no texto “A eterna transição”, publicado na revista *Carta Capital* em fevereiro de 2014, nota que no Brasil vemos ruas, escolas, patrimônios públicos ganharem nome de importantes ditadores, como se a ditadura fosse uma estória de fábulas, e não uma história com efeitos reais de violência e barbárie. Há um não querer saber fundamental, um tabu sobre as reais torturas e massacres acontecidos nesse período, que geram em contrapartida, uma veneração desse passado. Outro exemplo disso, como Safatle (2014) pontua, é os correntistas do Banco Itaú terem recebido, no início deste ano, uma agenda na qual o dia 31 de março estava marcado como “aniversário da revolução de 64”. Na mesma linha, o jornal *O Estado de S. Paulo* decidiu publicar um artigo do general Rômulo Bini Pereira a respeito da grandeza do que esse senhor chama de “Revolução de 64”, o que na Argentina, no Chile, no Uruguai ou Espanha seria inimaginável. Safatle (2014) ressalta ainda que, no Brasil, nenhum torturador, absolutamente nenhum, foi preso e raramente algum julgado, o que não pode ser sem consequências.

O autor nos mostra que a ditadura brasileira está longe de ser um assunto encerrado; ao contrário, foi apenas maquiado por uma falsa reconciliação e por uma transição para uma sociedade democrática de direitos sem que as Forças Armadas mostrem, minimamente, terem entendido o que fizeram e ofereçam publicamente um pedido de perdão à população brasileira por terem destruído nossa democracia. Em vez disso, seguem sendo vistas por vários setores da sociedade brasileira como um corpo estranho, uma corporação pronta a desordenar, mais uma vez, a nação por meio da força e do arbítrio. Podemos localizar nisso um jogo, em que memória e esquecimento servem a finalidades espúrias e desimplicadas das consequências nefastas que produzem. Homenagear a memória dos ditadores é esquecer os danos que a ditadura trouxe para a sociedade.

O que se espera deste momento de reflexão a respeito dos 50 anos do golpe é, ao menos, o fim dessa prática medonha de nunca colocar claramente como objetos de repúdio público aqueles que destruíram não apenas 20 anos da história brasileira, mas contribuíram para um presente ainda assombrado pelos piores fantasmas. Safatle (2014) afirma ainda, que, a maior característica

da transição à brasileira é o fato de ela nunca acabar, pois não lidamos de fato com o nosso passado e seus efeitos. Em suas palavras:

Vende-se a falsa versão de que o Brasil seria um país de reconciliação fácil, capaz de mobilizar todos os setores da sociedade para uma superação de traumas passados. Na verdade, somos uma nação onde os traumas nunca são superados, pois eles sequer são nomeados. Dessa forma, somos obrigados a conviver com fantasmas que parecem sair do nada, mas são, na verdade, a expressão de visões que nunca morreram de fato (SAFATLE, 2014).

Os fantasmas que nos assombram presentificam um passado teoricamente morto, no caso a ditadura. Um tabu é erguido em torno das atrocidades cometidas e a memória recalçada é reatuada, reincide em suas diferentes versões. Rememorada em ato, ela retorna por meio de um sintoma social: a violência arbitrária ainda mantida pelas Forças Armadas e pelo Estado democrático. Tal rememoração atuada evidencia a impossibilidade do esquecimento. Não é criado um espaço de esclarecimentos e de fala que possibilite a elaboração das mais diversas torturas e crimes que possam ter sido praticados. A violência vivenciada na ditadura não foi acolhida em nossa cultura como parte da memória que nos constitui e nos convoca a criar uma outra forma de lidar com a vida. O sintoma trás à tona uma verdade recalçada, camuflada, encoberta, mas ainda viva.

Realidade aparentemente exilada do tecido social e, logo, impossibilitada de lhe engendrar efeitos de espanto, questionamento, dessubjetivação e invenção. Dornelles (2014) corrobora nossa discussão ao pontuar que um alto grau de violência, arbitrariedade e ilegalidade no âmbito de uma sociedade formalmente democrática são marcas do que resta da ditadura e das práticas políticas dos órgãos repressivos, de forma que “o processo de transição democrática no Brasil permanece inconcluso, sendo marcado por uma intensa batalha de interpretação sobre o passado”.

Por isso, para ele, as técnicas e práticas repressivas e políticas de exceção, características do regime ditatorial, continuam sendo utilizadas pelos órgãos de controle social e penal em plena ordem constitucional democrática, especialmente nas políticas de segurança pública com o alvo nas populações mais pobres e nas áreas periféricas, como também nos processos de criminalização das manifestações públicas e do protesto social. Foi durante o regime militar que se aprofundou a militarização das polícias e se aprimorou as “técnicas” de tortura, execuções e desaparecimento de pessoas – realidade presente nas políticas de segurança pública e no tratamento de conflitos de natureza social.

Dornelles (2014) nos traz ainda a pesquisa *The justice cascade and the impact of human rights trials in Latin America*, realizada por Kathryn Sikkink e Carrie Booth Walling sobre os processos de transição democrática na América Latina, que mostra existir uma relação entre a aplicação dos mecanismos de justiça de transição (julgamentos, comissões da verdade, políticas de responsabilização dos agentes do Estado, perpetradores de violações contra os direitos humanos) e o nível de continuidade de violações dos direitos humanos nos países pesquisados. A pesquisa utiliza um critério de medição chamado Escala de Terror Político (PTS – *Political Terror Scale*), que vai de 1 a 5, medindo as violações mais graves como execuções sumárias, tortura, desaparecimento, prisões arbitrárias, etc. Os resultados apontaram que nos países onde os mecanismos da justiça de transição foram aplicados e resultaram em responsabilização dos agentes pelos crimes de massa cometidos durante os períodos de exceção, houve uma diminuição significativa das violações contra os direitos humanos no período democrático. A Argentina e o Chile, por exemplo, estavam num nível alto de violações no período das ditaduras (perto de 5), contudo, com a democratização, após a ação de suas respectivas comissões nacionais da verdade, o julgamento e condenação dos agentes violadores, o nível baixou de forma intensa (chegando acerca de 2).

Dentre os países pesquisados, o Brasil foi o único que, na época da pesquisa, ainda não havia instalado uma Comissão da Verdade ou julgado os agentes públicos responsáveis pelos crimes contra a humanidade. No Brasil, “com a sua política de esquecimento e incompletude dos mecanismos da justiça de transição” (DORNELLES, 2014), verificou-se que houve um aumento na escala PTS. A partir da democratização as violações de direitos humanos (torturas, prisões ilegais, desaparecimentos, execuções sumárias, autos de resistência, etc.) não só continuaram como sofreram um aumento significativo. “É a lógica da repetição, da continuidade, da permanência histórica de práticas de terror de Estado” (DORNELLES, 2014).

Conforme esclarece o autor, as comissões da verdade, como mecanismos da justiça de transição, juntamente com os movimentos de direitos humanos, as organizações de familiares de mortos e desaparecidos, movimentos populares, podem desempenhar no Brasil um papel importante de ruptura com a lógica da repetição histórica das violações sistemáticas e massivas de direitos humanos, podendo ser um instrumento importante para a revelação dos crimes cometidos durante a ditadura militar, apontando os responsáveis por tais atos, identificando as cadeias de comando e as fontes de financiamento empresarial para as práticas do terror de Estado.

Dornelles (2014) ainda propõe políticas públicas de não repetição, através da transformação dos antigos locais de tortura, morte e desaparecimento em centros de memória, como também reformas dos currículos das escolas em todos os seus níveis, além da reforma profunda dos currículos das escolas e academias militares.

Além dessas políticas públicas e de ações jurídicas que tomem em sua conta a gravidade do processo ditatorial, Dornelles (2014) nos lembra da importância da memória daqueles sujeitos que sofreram na carne a experiência da ditadura, os quais são a memória viva disso que ainda é sustentado em nosso aparato social. Nas palavras do autor:

É justamente através da desconstrução da narrativa oficial da história dos vencedores e da recuperação da narrativa das vítimas, através do seu testemunho sobre as práticas de terror de Estado, é que será possível concluir o prolongado processo de transição. [...] A reflexão contemporânea sobre as violações sistemáticas de direitos humanos nos remete ao campo do direito à verdade, a memória sobre o passado de horror e a luta por justiça e reparação. Revela também que tratar o passado de violações e das suas vítimas é constatar que o presente está marcado pela continuidade das violências, pela barbárie e a produção de novas vítimas. Demonstra que o sucesso das políticas de esquecimento e conciliação levou ao processo da permanente repetição das políticas de exceção e das práticas de terror.

Benjamin (2012b, p. 11) nos ensina que “articular historicamente o passado não significa reconhecê-lo tal como ele foi. Significa apoderarmo-nos de uma recordação”, o que nos relança à importância da memória testemunhal, daqueles que podem por sua experiência produzir a transmissão do vivido, que, como uma memória viva, não esgota as possibilidades de interpretação, convocando aqueles que as recebem a produzir, a criar a partir do testemunhado por outrem, ao mesmo tempo em que a narrativa do testemunho já implica em construção de memória. Essa memória viva, que não esgota ou nega o passado e, sim, acolhe seus efeitos, pode germinar o futuro. Germinar é trazer a possibilidade de que, fecundado pelo passado, o presente possa criar a partir dele, e não tentar negar sua existência, perpetuando seus efeitos. Germinar é, portanto, deixar que o passado seja incluído no presente e no futuro, e não rechaçado deles. Nessa mescla temporal proposta por Benjamin, o presente não é um ponto isolado em uma linearidade absoluta, apartado de um passado que o antecede e de um futuro que lhe sobrevém, mas no presente estão inscritos passado e futuro, pela possibilidade do que se pode transmitir, testemunhar, passar “como um anel de geração em geração” (BENJAMIN, 2012a, p. 85), que produzirá efeitos criativos no futuro.

Assim, Benjamin nos alerta para a gravidade do não testemunho e nos lembra que no pós-guerra “os homens voltavam mudos do campo de batalha [...]. Não voltavam mais ricos, mas mais pobres de experiências partilháveis” (BENJAMIN, 2012a, p. 86). Por isso, não era possível articular historicamente esse passado, apropriar-se dele como uma recordação, e sim fazer prevalecer a história daqueles que “detêm o poder” (BENJAMIN, 2012b, p. 12), a história dos vencedores. Negando assim uma tradição que “não se pode pensar sem ficar horrorizado”, escamoteando o horror, os despojos são levados no cortejo, mas “geralmente lhe é dado o nome de patrimônio cultural” (BENJAMIN, 2012b, p.12). Ou seja, ao afastar a experiência do vivido, relegando a ela o lugar de patrimônio, de memória morta, desativada, voltamos silenciosos, porém perplexos e atormentados por nossa própria memória. O passado porta para Benjamin uma dimensão criacionista, que pode ser recolhida no presente, questão sobre a qual nos deteremos ainda neste capítulo.

A ditadura, assim como diversas violências presentes na cultura, padece desse mal do silenciamento. É interessante pensarmos que todas as práticas sugeridas por Dornelles (2014) seguem no sentido inverso de camuflar os efeitos de horror produzidos na cultura. Ele sugere inserir tais efeitos no tecido da cultura, ao que propomos inseri-los em nossa memória social, acolhê-los como marcas que nos constituem, sendo toda e qualquer tentativa de escamotear e extirpar essa memória da mesma ordem do que, em psicanálise, definimos como recalque. Vemos um mecanismo de defesa mal sucedido, pois inevitavelmente surgem os retornos do recalcado, que causam ainda mais danos para a cultura que o horror mencionado.

Como vimos no início de nossa tese, a memória é um registro permanente, todavia não inalterável. Só há psiquismo e cultura a partir do momento em que se instaura um traço mnêmico, memória que torna possível a um sujeito ou a um povo se contar a partir dela. E ainda que esses traços sejam pertinentes a experiências de dor – que, como vimos, são de grande intensidade – não é possível apagá-los e a passagem do tempo não promove sua neutralização.

Como um registro permanente, não existe a possibilidade de virar as costas à memória e agir como se nunca tivesse acontecido, como se aquela marca não fizesse parte de nós. Há, como discutimos em relação ao bloco mágico, a possibilidade de que novas inscrições resignifiquem a marca anterior, entrando em uma cadeia associativa com ela. O que é impossível se seguirmos na tentativa de negar a sua entrada no modo como nos reconhecemos.

Ser efeito do significante tem como consequência radical o fato de que não há como apagar ou escolher os significantes que nos constituem. As marcas estão sulcadas no psiquismo e na cultura e o que se pode fazer com elas, a partir delas, é ressignificá-las de algum modo, mas nunca será outra marca, não será suprimida, ainda que para isso utilizemos as mais diversas estratégias de escamoteamento. Podemos colher os efeitos de nossas contingências históricas, não para nos pacificar nelas, mas para nos posicionar responsabilizando-se por suas consequências, sejam elas singulares ou sociais.

A tentativa de edificar uma memória histórica, como um passado distante que em nada nos toca, é sempre fracassada. O passado precisa fecundar o tempo presente. Ao negarmos seus danos, podemos nos manter numa suposta indiferença, mas o que é recalçado faz seu retorno. Ao invés de possibilitar efeitos de invenção, as práticas de violência e de horror comparecem com efeitos de repetição em constante ruminação do que não pode ser digerido.

A construção de uma memória e identidade social, numa perspectiva equivocadamente fixa, faz-se à custa da negação da alteridade, vale-se de uma lógica que nega o Outro, exclui o paradoxo, e lança para fora de si tudo aquilo que é diferença, tratando-a como barbárie e horror. Toda identidade, quanto mais fixada e forte, traz em si um campo de possibilidades no qual o fascismo frutifica. Ao falar de uma identidade estamos acostumados a pensar o que determinada pessoa, ou determinado povo “é”, e não pensamos em tudo que foi excluído para que aquela definição pudesse aparecer como unitária e estável. Esquecemos, também para o campo da memória social, toda complexidade e jogo de forças que está sendo comprimida.

Relançando a lógica do inconsciente, discutimos se não seria possível certo acolhimento do paradoxo também nesse campo, uma convivência de valores heterogêneos sem que um negue o outro. Afirmação de diferença, que possibilite a uma sociedade experimentar certo nível de dessubjetivação que toca certo desamparo – desamparo de não ter um sentido que a defina de uma vez por todas e que ao mesmo tempo abra vias para diversas possibilidades de significação. Não é possível se desfazer de todo de uma identidade. Pessoas e povos têm nomeações e histórias referenciais, o que questionamos é a fixidez, que implica negações e indiferenças absolutamente danosas.

Assistimos perplexos às mais diversas intervenções da Polícia Militar e do Exército, reproduzindo as práticas de coerção e violência contra a população de civis, sejam em manifestações de protesto, em greves, como se não vivêssemos em uma sociedade democrática, e

sim como se a lógica coercitiva da ditadura, em que o poder está do lado das Forças Armadas, se perpetuasse. As práticas de violência não são, como não foram antes, questionadas, encaradas na radicalidade do seu ato. Continuam a ser negadas nas mais diversas esferas do poder público, que institucionaliza essas práticas. Evitamos disseminar e escutar o testemunho daqueles que viveram e vivem na carne os efeitos de tal violência.

E mais que isso, se estamos falando de uma memória constitutiva de um povo, vemos a mesma lógica se repetir nas práticas cada vez mais frequentes de linchamento e agressão, de “justiça com as próprias mãos”, em que se perpetua o discurso de que “se resolve com a violência” e se “aprende com a tortura” para além das Forças Armadas. Essa ideologia paira no ar e vez por outra faz sua entrada no tecido social. Atos bárbaros sobre um corpo têm sido cada vez mais frequentes: esquarterar, atear fogo, submeter pessoas às mais variadas formas de tortura, saciando a barbárie e refletindo as atividades apoiadas pelo Estado que representou a ditadura.

Negadas, nossas marcas “proliferam no escuro”, produzindo efeitos de repetição no desconhecimento, fazendo parte da memória social que nos engendra enquanto nação, ainda que seu conteúdo seja latente, e não manifesto.

Freud (1914b/2010, p. 196) adverte: “o esquecimento de impressões, cenas ou vivências reduz-se em geral a um ‘bloqueio’ delas. Quando um paciente fala desse ‘esquecimento’, raramente deixa de acrescentar: ‘Na verdade, eu sempre soube; apenas não pensava nisso’”, de forma que o não saber, suposto desaparecimento do passado, não traz à tona um efetivo esquecer, pois o material continua a retornar e a produzir efeitos, sobretudo de repetição, tratando-se de algo vivo na memória, e da memória como viva.

No texto “Projeto de Psicologia” (1950[985]/1976) elabora uma definição primorosa sobre a memória. Ele escreve (à página 345): “A memória (ou seja, o poder de uma vivência para seguir produzindo efeitos)”. Donde depreendemos que o recaiado é uma memória viva, que segue produzindo efeitos, ainda que “esquecido”, em um não saber fecundo de efeitos na vida. Do mesmo modo, em uma cultura aquilo que não é dito, segue produzindo seus efeitos no desconhecimento, de forma que a memória social não é constituída apenas pela memória que se instaura como reconhecida e autenticada pelo aparato cultural hegemônico, econômico e político.

A memória social também é composta daquilo que permanece no não dito. Podemos ver isso em grandes massacres, em crimes contra negros e mulheres, em que, muitas vezes, não é constituída nenhuma narrativa, nenhum saber sobre esses fatos. Esses são simplesmente

colocados como se fossem pura alteridade, algo que se contrapondo ao discurso social estabelecido, deveria ser “esquecido”. Tal discurso nega essa alteridade íntima, como território estrangeiro interno, como memória, que ainda que mantida no desconhecimento, produz efeitos.

Esses efeitos são evidenciados por Freud quando ele nos ensina sobre uma recordação em ato. Ele nota: “o analisando não recorda absolutamente o que foi esquecido e recalado, mas sim o atua. Ele não o reproduz como lembrança, mas como ato, ele o repete, naturalmente sem saber que o faz” (FREUD, 1914b/2010, p. 199-200). Nesse momento Freud compreende que não recordamos apenas pela via da palavra, rememoramos em ato, repetimos, re-atuamos sem sabê-lo. Evidenciando que a memória é antes inconsciente, deixando seus rastros à revelia do Eu e da consciência. Por fim, pode-se compreender que a repetição “é seu modo de recordar” e que “quanto maior a resistência, tanto mais o recordar será substituído pelo atuar (repetir)” (FREUD, 1914b/2010, p. 201). Ou seja, quanto mais um conteúdo for negado, rechaçado da consciência ou do tecido social, mais ele será substituído pelo ato. O não querer saber faz sua entrada na cadeia do discurso manifesto pelo retorno do recalado, no caso, na forma de repetição.

Assim, não podemos pensar em memória pela visada freudiana sem considerar o recalque e seus retornos, que fazem do ato um modo de recordação. Memória não se restringe ao conteúdo manifesto, de modo que a memória social não se restringe aos discursos hegemônicos, à linearidade histórica, ou mesmo ao que é sacralizado nos museus e patrimônios públicos; a memória é antes viva, atuante, e precisa ser reconstruída, recriada a cada momento pelos mais diversos agentes de uma cultura. A memória social é múltipla, porta uma alteridade íntima que precisa ser acolhida – e não rechaçada em prol de uma unidade forjada – e que lança ao “esquecimento” (aquele do recalque) diversas facetas daquilo que a constitui, e, logo, as lança à rememoração em ato, de modo que a repetição aparece com toda força como um modo do retorno do recalado, como vimos ao tratar, por exemplo, dos efeitos atuais da ditadura.

Freud nos ensina que na análise convidamos o paciente a produzir os derivados do recalado, pois, devido à sua distância e deformação do material inconsciente, podem passar pela censura. É isso que lhe pedimos, quando convocamos a falar suspendendo a intenção consciente e a crítica para que possa continuar tecendo sua cadeia de associações, até que no curso de sua fala emerja um pensamento inconsciente, com algo do recalado. Porém, a aversão ao recalado age com tamanha intensidade, que a tentativa de recalque pode ser repetida tão logo o conteúdo apareça. Eis a política do avestruz.

Quanto maior a resistência, mais a repetição substituirá o recordar. Repete o que insiste em se fazer saber, de forma que o inconsciente não é um reservatório do passado, mas uma vivência sempre atualizada, a ponto de prosseguir produzindo efeitos. Não devemos tratar o sintoma como um acontecimento do passado, mas como uma força atual que ele precisa ter coragem para encarar não como desprezível e lamentável, e sim como constituinte.

Há uma resistência irremediável ao saber. O material esquecido é um conjunto de pontos que insistem em não se inscrever na cadeia de discurso manifesto, permanecendo latentes como pontos traumáticos de fixação, que, mesmo sem que se saiba, servem de ancoramento para o sujeito, constituem-no e aparecem em ato.

Nesse sentido, Maurano (2012) salienta que a lembrança pode se dar como reedição do já conhecido, desvelando o caráter conservador da pulsão que tenta restaurar um estado precedente, insistindo nas marcas de memória deixadas por nossas experiências. Mieli (2011, p. 111) aponta a tendência em “transformar o novo em mesmo [...] neutralizando a diferença por meio da repetição”. É verdade que o novo é dispendioso, contudo, é prenhe de possibilidades.

Sobre o tratamento pela psicanálise, Freud (1914/2010, p. 195) esclarece que o objetivo é o “preenchimento das lacunas da recordação, em termos dinâmicos: superação das resistências do recalque” – não se trata de uma conscientização, mas de apropriar-se de suas próprias marcas, tecer uma memória que é antes de tudo uma invenção. A análise seria um convite à criação de uma memória, a apropriar-se do que vem do Outro, não negando a alteridade, mas acolhendo-a nas tessituras da memória, o que é uma diferença em relação ao não querer saber, à paixão pela ignorância.

A memória social será tão mais fecunda quanto menos visar à univocidade, acolhendo as diferenças, os paradoxos que seriam convocados a conviver e produzir algo novo, como salientado, não pela neutralização da diferença, mas pelo acolhimento dos seus efeitos, que como parte constituinte do tecido social, precisa engendrará-lo e fecundá-lo, não de modo estanque, e sim permanente. Nesse contexto, Freud(1914b/2010) instrui que recordar e repetir não bastam, é preciso um trabalho de elaboração. Ao que perguntamo-nos: de que se trata a experiência da elaboração?

Primeiro, a elaboração consiste em trabalho. Retomando o Seminário “O ato analítico”, de Lacan (1967-1968/s/ed.), no qual ele nos esclarece que só há elaboração se o inconsciente se coloca a trabalho, é o inconsciente que é convocado ao trabalho de rememoração e reconstituição

dos trilhamentos de memória. É preciso implicar-se na repetição, para que ela não seja tomada como automatismo ou como um comportamento destituído de sentido. Só há elaboração se a repetição se torna uma questão: o que é isso que me habita ainda que eu não reconheça e não saiba de onde vem? Aqui se abre a possibilidade de um encontro com a alteridade íntima, que tece toda memória.

Elaborar é se apropriar das heranças constituintes do laço social, não passa pela naturalização ou pela neutralização do que vigora na cultura ou no mais íntimo de nós, mas de se contar a partir disso que nos enlaça e habita no mais íntimo de nossa memória. Memória que tece a vida em ato, em posicionamentos, e mesmo naquilo que nos atualiza um sofrimento ou um horror diante do qual recuamos e rechaçamos como se tivesse vindo de longe.

No texto “O inconsciente”, quando Freud (1915b/2010) aponta que não adianta comunicar ao paciente o material recalado, pois ouvir e viver são de naturezas diferentes, acrescenta a essa admoestação um comentário que nos parece lançar luz sobre o tema da elaboração. Ele escreve: “o recalque não é suprimido enquanto a ideia consciente, após a superação das resistências, não entrou em ligação com o traço de memória inconsciente” (p. 113). Diz-nos ainda que “a representação não colocada em palavras ou o ato psíquico não sobreinvestido permanece no inconsciente, como recalado” (p. 147). Ou seja, ele nos indica que a elaboração exige uma relação com o traço de memória inconsciente, o que exige que esse traço sofra uma apropriação por parte do sujeito, não mais aparecendo nos seus efeitos de desconhecimento, mas sim em uma dimensão de responsabilização e construção a partir dele. Um trabalho a ser realizado sob os traços de memória inconsciente.

Destarte, elaboração não é conscientização, pois de nada adianta a ideia se tornar consciente, já que seus efeitos de desconhecimento só são abalados se essa ideia entra em contato com os traços de memória inconsciente, ou seja, com a memória que está arraigada e sob a qual nos referenciamos no mundo, aquela que reina soberana, malgrado toda boa vontade e intenção de se fazer outra coisa.

Nesse contexto, ao discutirmos a memória social e os efeitos de recalado, como dos retornos da ditadura, não propomos campanhas de conscientização sobre o acontecido, pois isso seria um discurso vindo de fora, mas sim a tentativa de que a cultura e cada sujeito em particular possam ser convocados a se haverem com os efeitos desse discurso que não estão em um passado morto, mas na atualidade de nossa realidade psíquica e social, na atualidade desse passado-

presente que nos habita e nos engendra e assim só nos resta responsabilizar-nos e reinventar-nos a partir dessas marcas de memória, ou perpetuá-las em uma reatuação, triste rememoração em ato.

Apropriar-se dessa memória é poder mobilizar mais que a ideia, mas também todo o investimento que ali se deposita. Investimento que determina a fixação. Assim, se os traços de memória inconsciente se articulam em palavras, então há elaboração, o que não é possível sem colocar-se a trabalho. A palavra não implica necessariamente o advir à consciência, pois um deslocamento de investimento pode acontecer sem o acesso à consciência e, quando se percebe, já é possível outra posição.

Como Freud (1950[1895]/1976) nos ensina, memória é aquilo que tem o poder de seguir produzindo efeitos, e não aquilo de que temos consciência em determinado momento. Efeitos rememorados em ato, pois, não entram no campo do discurso, já que a cultura nega sua entrada, encarando como uma realidade que deve ser morta e enterrada, jamais tocada. Assistimos seus efeitos de rememoração, ao que podemos dizer que a cultura também sofre de reminiscências.

Com isso, fica evidente que o não querer saber, o tentar-se desfazer de uma realidade não produz seu esquecimento, mas sim, sua perpetuação. Qual seria a via possível para o esquecimento? Parece-nos que o processo de luto pode ser uma chave importante para pensarmos a possibilidade do esquecimento e o advento da invenção de algo inédito a partir daquilo que nos marca. Corroborando nossa hipótese, Ricoeur (2007, p. 453) afirma que “o trabalho de rememoração não se dá sem o trabalho de luto pelo qual nos desprendemos dos objetos perdidos do amor e do ódio”. Para o autor, a integração da perda à experiência da rememoração, possibilitada pelo luto, é imprescindível ao trabalho de elaboração.

Para pensar os efeitos do luto para a memória e o esquecimento, priorizaremos uma concepção de tempo bastante distinta da concepção linear do tempo cronológico, em que passado, presente e futuro são pontos distintos, sem extensão. Ao invés disso, valer-nos-emos das concepções de Walter Benjamin e Freud – com o qual pensaremos a temporalidade própria ao inconsciente. Na sequência, levantaremos a questão do esquecimento com Nietzsche, visando articular posteriormente luto e esquecimento, como fundamento da elaboração como propomos em nossa tese.

3.2 Walter Benjamin e as forças germinativas do passado: um passado contido no presente e que fecunda o futuro

Benjamin (1994, p. 212) enuncia: “ninguém morre tão pobre que não deixa alguma coisa atrás de si. Em todo caso, ele deixa reminiscências, embora nem sempre elas encontrem um herdeiro”. Se a herança é acolhida, então se constitui uma memória; o herdeiro irá inserir novos elementos a essa herança e irá passá-la ao seu modo, via de perpetuação, mas também da transmissão de uma diferença. Pois nenhuma herança, uma vez sendo apropriada por aquele que a recebe, permanece intacta. Reminiscências, herança simbólica sem a qual não há constituição possível, não há entrada no mundo eminentemente humano, onde vigora o laço social. Podemos dizer que, se há sociedade, há continuação de um encadeamento de reminiscências, que por uma construção constitui uma história. Então as reminiscências encontraram algum herdeiro, alguém que possa incorporar como seu e passar adiante.

Benjamin aclama a importância da história oral e da arte narrativa nessa transmissão. Para Benjamin (1994) a arte de narrar vincula-se à capacidade de intercambiar relações, tornando a experiência, a própria e a dos outros, comunicável. Assim, a fonte maior da narrativa é a experiência que passa de pessoa a pessoa, por meio da história oral. Ela trata de um saber vindo de longe, “longe espacial das terras estranhas, ou do longe temporal contido na tradição” (p. 202). Aquilo que o narrador pode conhecer e contar é o “que deixou traços em suas narrativas” (BENJAMIN, 1994, p. 199).

Benjamin (1994) esclarece que a informação surge como uma forma de comunicação incompatível com o espírito da narrativa. Ela aspira à verificação imediata, plausível, em que os fatos já chegam acompanhados de explicações, o que faz com que tenham valor enquanto novidade, expirando-se em um momento. Em contrapartida, “metade da arte narrativa está em evitar explicações” (p. 203), deixando o sujeito livre para interpretar – o que confere à narrativa uma maior amplitude e um grande potencial de transmissão. Não há nela um ponto final, como no romance, em que há um apelo para que se coloque um ponto final e o sentido emergja. No romance a palavra “fim” convida a refletir sobre o sentido da vida, não há um passo a ser dado para além desse limite; já a narração é uma história aberta, marcada pelo fluxo, e o fluxo não tem sentido e nem fechamento.

A concepção de história como um fluxo nos traz importantes consequências para o modo como podemos pensar a questão da temporalidade em Benjamin. Bodei (1992) nos diz que Benjamin, por meio da aplicação de modelos paradoxais, destrói o regime temporal fundado em um sistema linear, em que o presente é um ponto que separa passado e futuro. Benjamin defende que não há passado eterno, inalterável, irrevogável; este pode ser transformado se mudamos o presente e o futuro. Surge a imagem de um passado que se metamorfoseia e que deixa de ser simples objeto de lembrança e esquecimento.

O presente não é um ponto sem extensão, mas é o lugar onde se encontram e se mesclam passado e futuro. Benjamin formula o futuro contido no passado e um passado que não está definitivamente morto. Uma memória é a interpretação de um fato, não tendo nenhum privilégio sobre as interpretações que se seguem. O sujeito não fará mais que continuar elaborando essa significação.

Encontramos uma montagem temporal, uma mescla, um futuro que está contido no passado. O passado não passa com o fluxo cronológico do tempo, mas sim, à medida que o recolhemos, que o abrigamos em nossa experiência. Essa concepção nos relembra a concepção freudiana de memória inconsciente, na qual, como vimos, não vigora o tempo cronológico, e sim uma atemporalidade, que traz como consequência que o passado só se torna passado pela elaboração e retroação que pode ser feita sobre ele, e não pela simples passagem do tempo.

É interessante notar que enquanto o romancista segrega-se, sendo a origem do romance um indivíduo isolado, a narrativa lança a ideia de um laço com o outro, seja com os ouvintes, com aqueles dos quais o narrador retira da experiência algo a ser contado, ou mesmo com a tradição de um povo: “o narrador retira da experiência o que ele conta: sua própria experiência ou a relatada pelos outros. E incorpora as coisas narradas às experiências dos seus ouvintes” (BENJAMIN, 1994, p. 201). A narrativa como uma experiência exige a presença do laço social, sendo indissociável dele, é uma via de partilha, de contaminação.

Não há narrativa de massa, pois mesmo se pensarmos em uma gesta que pertence à história de uma nação, a cada nova narração será outra experiência apreendida e transmitida, e nesse sentido, a narrativa é:

[...] uma forma artesanal de comunicação. Ela não está interessada em transmitir o “puro em si” da coisa narrada como uma informação ou um relatório. Ela mergulha a coisa na vida do narrador para em seguida retirá-la dele. Assim, se imprime na narrativa a marca do narrador, como a mão do oleiro na argila do vaso (BENJAMIN, 1994, p. 205).

A relação entre o narrador e sua matéria, a vida humana, é uma relação artesanal, um trabalho manual, de tecer fio por fio com as próprias mãos, imprimindo algo de seu, trabalhando o barro e deixando nele suas digitais. Ele trabalha a matéria prima da experiência, da sua e da dos outros, de forma que a “lenta superposição de camadas finas e translúcidas, que representa a melhor imagem do processo pelo qual a narrativa perfeita vem à luz do dia, como coroamento das várias camadas constituídas pelas narrações sucessivas” (BENJAMIN, 1994, p. 206).

Pensar as várias camadas superpostas constituídas por narrações sucessivas nos faz lembrar o bloco mágico, brinquedo infantil utilizado por Freud para explicar o aparato psíquico de percepção e memória (explicitado no capítulo 1), pelo qual ensina que as experiências registradas no aparelho psíquico vão sendo ressignificadas pelas inscrições que a elas se sucedem, formando (mais que camadas) redes interligadas, que podem trazer à experiência algo novo, a partir do já vivido. Desse modo, Benjamin e Freud não trabalham com uma verdade histórica, com uma memória fixa e estabelecida, mas com uma superposição de experiências que vão constituindo a memória de um sujeito ou de um povo de forma sempre inacabada e aberta à possibilidade de recriação.

Do mesmo modo, podemos pensar que a forma de transmissão tanto da psicanálise quanto da memória social é mais afeita à narração, a sistemas nos quais participam a experiência viva, do que ao romance ou a história enquanto finalizada. A narrativa não é algo estanque, vai sendo constituída e refeita pelas diversas narrações que se sucedem. Ela não trata de uma realidade factual, verificável, a exemplo de relatórios; contudo, dispõe de uma autoridade que é válida mesmo não sendo controlável pela experiência. É validada por quem a transmite e se apropria dela na vida. Se uma narrativa encontra um herdeiro, alguém que a leve inscrita na carne e a transmita, aí está sua autenticação.

Ainda acerca da narrativa, Benjamin (1994, p. 204) elucida:

Ela não se entrega. Ela conserva suas forças e depois de muito tempo ainda é capaz de se desenvolver. [...] Ela se assemelha a essas sementes de trigo que durante milhares de anos ficaram hermeticamente nas câmeras das pirâmides e que conservam até hoje suas forças germinativas.

A narrativa não conserva o passado, mas as forças germinativas do passado, que são capazes de fecundar o presente e o futuro. Em Benjamin a tradição é maleável, germinativa, viva.

A história conserva a possibilidade de mudança, e não uma fixidez mórbida. Como salienta Gagnebin (2006), Benjamin evidencia que nós articulamos o passado e não o descrevemos como se faz com um objeto físico. Não há, portanto, uma verdade histórica, e sim uma, dentre muitas, articulações possíveis do passado. Como Benjamin (2012b, p. 11) nos aponta, em “Sobre o conceito de história”: “articular historicamente o passado não significa reconhecê-lo ‘tal como ele foi’. Significa apoderar-nos de uma recordação”. Logo, há um perigo e um falseamento em toda versão histórica que se pretenda única e soberana sob as demais, pois certamente ela traz o que o autor chama de o olhar dos vencedores em detrimento dos vencidos.

Lowy (2005) nos esclarece que o termo “vencedor” em Benjamin não se refere às batalhas ou guerras comuns, mas à “guerra de classes”, em que a classe dirigente não cessa de vencer os oprimidos, que amargam uma derrota que se evidencia também na construção histórica, pois a memória da cultura nega a experiência viva dos escravos, camponeses, operários e – poderíamos dizer – de todos os agentes excluídos do poder. Estes seriam excluídos do prazer dos bens culturais, assim como da própria “verdade” histórica estabelecida. Assim, a memória social como veículo de transmissão e constituição da cultura serve de instrumento das classes dominantes, memória aqui marcada pela tentativa, já delineada com Freud, de negar a diferença que lhe é constitutiva, sob a égide de uma identidade que certamente serve a algum senhor.

Benjamin (2012b) sugere “escovar a história a contrapelo”, o que Lowy (2005) elucida que implica considerar a história do ponto de vista dos vencidos, dos excluídos. Ou seja, não há a possibilidade de uma memória social linear e unívoca que vigore soberana e intacta; uma memória deve acolher em si os despojos, como aquilo que a engendra. Daí a ênfase que Benjamin dá à narrativa e ao testemunho, pois por meio desses gêneros discursivos a memória permanece viva, aberta à significação e recriação possível a um povo em cada momento histórico.

Restringir a memória a museus e livros é dá-la como acabada, pronta, fixa, e muitas vezes sem pensar à qual perspectiva aquela construção serve. Não sendo o passado um ponto fixo, apartado do presente e do futuro, ele é refeito em cada nova possibilidade de articulação.

Benjamin (1994, p. 221) ainda elucida que a memória é a musa da narrativa, pois a narrativa se constitui na cadeia da tradição, que transmite os acontecimentos de geração em geração, de forma que “o narrador assimila à sua substância mais íntima aquilo que sabe por ouvir dizer”. Nessa concepção é preciso tomar impulso no passado para poder seguir no futuro.

Todo movimento tem a ver com a origem: poder seguir em frente implica dar um passo atrás. A memória não é algo que você reconstitui para salvar o passado, mas algo aberto para fecundar o futuro. Nessa perspectiva, Benjamin compara o trabalho de rememoração ao trabalho de um escavador, dizendo:

Engana-se e priva-se do melhor quem se limita a fazer o inventário dos achados, e não for capaz de assinalar, no terreno do presente, o lugar exato em que guarda as coisas do passado. Assim, o trabalho da verdadeira recordação deve ser menos o de um relatório, e mais o da indicação do lugar onde o investigador se apoderou dessas recordações (BENJAMIN, 2004, p. 220).

Apoderar-se das recordações nos faz pensar uma relação entre passado e presente que não é de corte, de ruptura, mas de fecundação. O passado fecundar o futuro não significa perpetuar-se nele, e sim engendrará-lo. Perspectiva que nos parece próxima às propostas de Freud e Nietzsche, que explicaremos adiante e que nos levam às seguintes questões: quais as consequências para a memória social de uma concepção de passado e futuro que não implica linearidade? E mais, como a dialética entre lembrança e esquecimento pode ser pensada nessa perspectiva? Para clarear ainda mais nossa discussão, apresentaremos a proposta freudiana da temporalidade própria ao inconsciente.

3.3 A temporalidade do inconsciente: o só depois

Dentre as características do sistema inconsciente, descritas por Freud, destacamos a “atemporalidade”, ou seja, a ideia de que a passagem do tempo não altera as representações inconscientes, não operando sobre elas. É importante marcar que aqui o autor está aludindo a uma referência de tempo bastante específica e diferente do tempo cronológico, linear, absoluto, constituído e referenciado pela consciência. Tal apontamento é importante, pois não podemos pensar o inconsciente freudiano sem uma referência temporal, porém Freud propõe uma temporalidade própria ao inconsciente, que chamará de *Nachträglichkeit* e que traduziremos por *a posteriori*.

A noção de *a posteriori* não surge de uma só vez na obra freudiana e seu desenvolvimento está intimamente ligado à teoria do trauma. Freud, a partir do relato de suas pacientes histéricas,

acreditava que a neurose era proveniente de um abuso sexual na infância, creditando a esse abuso a origem do trauma. Em um segundo momento, ainda a partir de sua escuta clínica, pôde perceber que não há uma cena traumática em si mesmo, mas que essa se constitui como traumática no depois, em uma ação de retroação do aparelho psíquico sobre a cena, como destaca Gondar (1995, p. 51) “o traumático não é o acontecimento em si, mas a sua lembrança”, ou ainda, como Freud (1893/1976) nota “os histéricos sofrem principalmente de reminiscências”.

Assim, o trauma exige a participação de dois tempos, a combinação de duas recordações por vínculos associativos fornecidos pela repetição de alguns elementos. A noção de *a posteriori* evoca uma atribuição de sentido, uma significação que intervém depois que o acontecimento se fez, em um segundo tempo, e, concomitantemente, evidencia uma abertura do sentido: a significação permanece aberta até que pelo acaso da vida, algo venha ao encontro de uma inscrição posterior e a reanime.

Vale destacar que todo o funcionamento inconsciente se dá na dimensão do *a posteriori*, e não apenas o trauma. O inconsciente não possui uma realidade presente no tempo, ele só advém por suas produções – sonhos, chistes, sintomas, atos falhos – e esses se colocam pelo efeito de *a posteriori*. Ou seja, as produções inconscientes são resultado de uma associação de traços mnêmicos que não está presente nos acontecimentos em si, mas em um reordenamento posterior – como vimos, o próprio sujeito advém como um efeito da cadeia significante, e, portanto, no só depois.

O recalçamento originário é relançado constantemente já que o passado é uma construção permanente e inacabada. O tempo mítico estabelece a fundação do tempo histórico porque ele é suposto como um antes que não pode deixar de acontecer para que a própria história aconteça. Mas se esse antes só pode ser postulado depois, ao tempo mítico é conferido um sentido lógico e retroativo: “o começo, a origem está perdida, mas retorna na repetição para inscrever-se de novo” (GONDAR, 1995, p. 78). Com toda duplicidade do termo “de novo”, pois a cada repetição a possibilidade de algo inédito se inscrever está posta.

Nenhum acontecimento é traumático no momento de sua ocorrência, mas *terá sido* traumático *a posteriori*. O futuro é relativo ao passado e não ao presente. Não se trata de algo por vir em relação ao momento presente, mas sim de algo que pode receber um sentido retrospectivo, à medida que o presente se articula com o passado.

Resta uma significação tardia, postergada em relação à ocasião dos acontecimentos, de forma que não tratamos de fatos reais, mas de traços de memória sujeitos a sucessivos rearranjos pelas mais diversas contingências da vida, conforme vimos na Carta 52. Estando o inconsciente sujeito ao processo primário, vimos que as representações inconscientes se ligam em teias, articulando-se por diversas vias, o que impossibilita que se estabeleça o primeiro ou o último elemento da série, e o trauma não surge apenas da articulação entre duas representações, mas entre várias. Como salienta Gondar (1995, p. 47):

[...] o que há é a criação e a recriação constante de um passado – o reordenamento da memória – segundo novas articulações. Em lugar de um presente determinado pela fixidez do passado, [...] busca uma nova constituição do passado, ou em outros termos, a produção de uma história na confluência do passado com o presente.

Freud coloca o porvir como questão em aberto. Há a fluidez de um futuro que permanece em aberto. Há, portanto, uma história aberta e passível de criação. O passado não se configura como um arquivo morto ou como uma eterna repetição do mesmo, mas tem plena potência para fecundar, para germinar o futuro convocando a responsabilidade de um sujeito e/ou de um povo na construção e nos efeitos de sua própria história. Ainda com Gondar (1995, p. 48):

O passado perde a sua condição de fixidez para ganhar um caráter mais plástico, mas fluido: a história de um sujeito deixa de constituir uma reta através da qual um instante já dado determina o que lhe segue, e tona-se uma história toda cheia de volteios, podendo ser reescrita a cada momento. Mais do que manobrar ou simplesmente manipular o passado, seria possível recriá-lo.

A memória não é um arquivo de informações, ela implica em criação, em invenção, ao que Lacan (1953-1954/2009, p. 22) explicita: “A história não é passado. A história é o passado na medida em que é historiado no presente”. Destarte, o passado só se torna passado ao ser historiado, refeito no presente.

Lacan aponta que a questão da restituição do passado permaneceu sempre muito cara a Freud, contudo o essencial não era reproduzir um vivido exato, “o essencial é a reconstrução [...] o de que se trata é menos lembrar que reescrever a história” (LACAN, 1953-1954/2009, p. 24). O passado se faz pela re-criação de uma história, por uma invenção sem a qual não há sujeito, cultura ou povo. Caráter inventivo pelo qual nos apropriamos do que vem do Outro e nos singularizamos enquanto sujeito ou nação.

Concepção prenhe de consequências para pensarmos o campo da memória social, indo a uma direção díspar a de seu fundador Halbwachs, assim como a de Pierre Nora. Pois a memória, nessa perspectiva, longe de ser representada por uma memória coletiva, por dados históricos de um povo, por lugares e monumentos, a memória é invenção, ordenamento constante de traços sempre aberta à possibilidade de re-criação.

Assim, a possibilidade do novo pressupõe reescrever a história, ou talvez mesmo uma primeira construção dessa história. Construção que não pode contar apenas com a rememoração, mas com um ato inventivo, um parir a si mesmo, que responsabiliza cada um por sua vida e sua história, e pelo modo como se torna singular entre os demais humanos ou povos. Para poder parir a si mesmo, é necessária uma apropriação de sua história e de seu passado não pelos efeitos de repetição, nem de abandono ou negação do passado, mas de deixá-lo germinar o futuro, como salienta Benjamin, ou ainda de digeri-lo, como destaca Nietzsche. Perguntamo-nos então: como o passado pode fecundar o futuro sem nele perpetuar seus efeitos? Arriscamo-nos a dizer: pelo esquecimento. Nesse contexto pensaremos com Nietzsche o esquecimento como força ativa e relativa à própria possibilidade de criação, apropriando-se, digerindo a experiência.

3.4 Nietzsche: o esquecimento como força ativa

O conhecimento do passado, em todas as épocas, só é desejado a serviço do futuro e do presente, não para o enfraquecimento do presente ou para o desenraizamento de um futuro vitalmente vigoroso.

Nietzsche, 2003, p. 32

[...] quem poderia suportar ter de contar todo o seu passado? É preciso ser capaz de esquecer muito para poder viver?

Nietzsche, 2005, p. 206

Nietzsche, no texto a “Genealogia da Moral” (1998), trabalha a questão do surgimento da memória. Para ele, nos primórdios da civilização o animal humano era um bicho que vivia guiado pelos instintos que o orientavam para realização harmônica de suas necessidades. Vivendo no esquecimento permanente, o homem era espontâneo, sem memória, não havia cálculos, nem

acúmulo de um passado ou previsões e promessas futuras. A memória não seria, portanto, uma condição natural, e sim fruto da cultura e das mediações coletivas. Segundo Nietzsche, possivelmente diante de sérias dificuldades coletivas e graves ameaças – fossem elas provenientes de catástrofes naturais ou de outros animais e grupos rivais –, tornou-se fundamental que o humano se lembrasse de fatos anteriores, para que, diante de um perigo eminente, pudesse uniformizar certas diretrizes.

Contudo, o advento da memória só se torna possível pelo uso da violência e da tortura e com a ajuda da moralidade e do costume. De forma que, foi necessário o derramamento de muito sangue para que o animal humano esquecido se tornasse um animal com memória, o que se configura como uma subversão de sua natureza. Nas palavras de Nietzsche (1998, p. 50-51):

Como fazer no bicho-homem uma memória? Como gravar algo indelével nessa inteligência obtusa voltada para o instante, meio obtusa, meio leviana, nessa encarnação do esquecimento? [...]. Grava-se algo a fogo, para que fique na memória: apenas o que não cessa de causar dor fica na memória [...]. Jamais deixou de haver sangue, martírio e sacrifício, quando o homem sentiu a necessidade de criar em si uma memória.

É importante destacar o desdobramento lógico dessa premissa nietzschiana: “de acordo com essa análise, a memória é essencialmente social” (BARRENECHEA, 2005, p. 64). Ou seja, já no século XIX, ao realizar profundas reflexões sobre a memória, Nietzsche nos ensina que não se trata de “um atributo ou faculdade do sujeito individual”, “*não haveria um hiato entre memória individual e memória coletiva: a memória individual surge no seio de influências coletivas e já é, em razão de sua própria constituição e gestação, memória coletiva*” (BARRENECHEA, 2005, p. 60, grifos do autor). O que nos autoriza a pensar Nietzsche como um autor de extrema importância para o campo da memória social e nos instiga a trabalhar suas premissas em articulação com a psicanálise, como um campo rico e frutífero ainda a ser explorado. Aqui a teoria de Nietzsche acerca do esquecimento nos interessa sobremaneira e nos auxiliará a discutir o imbricamento entre lembrança e esquecimento, assim como nossa hipótese que vincula esquecimento ao processo de luto.

A temática do esquecimento é bastante cara a Nietzsche e é por ele trabalhada densamente no texto *Segunda consideração intempestiva: da utilidade e desvantagem da história para a vida* (2013), no qual discute o valor e a falta de valor da história para a vida. Para ele, a instrução sem vivificação é um saber no qual a atividade adormece, de forma que a história – tomada como um

precioso supérfluo um luxo do conhecimento – é odiosa. Nesse sentido, tomemos o próprio Nietzsche (2003, p. 5):

[...] precisamos da história, mas não como o passeante no jardim do saber [...] precisamos dela para a vida e para a ação, não para o abandono confortável da vida ou da ação ou mesmo para o embelezamento da vida egoísta e da ação covarde e ruim. Somente na medida em que a história serve à vida queremos servi-la. Mas há um grau que impulsiona a história e a avalia, onde a vida define e degrada.

Nietzsche diferencia a história tradicional da história crítica. Para ele, a história tradicional tem a tarefa de conservar a memória do passado, tornando-a um objeto de conhecimento frio e objetivo. Ela aniquila os efeitos do passado e, logo, da memória que serve à vida. Na história tradicionalista, o passado não mantém relação com a vida, “na medida em que esta história conserva, mas não cria” (NIETZSCHE, 2003, p. 197), e com isso o objeto vivo é subestimado em proveito de um “ferro-velho ancestral” (NIETZSCHE, 2003, p.197) que é venerado. Essa veneração (sacralização) do passado promove a “ruína daqueles que estão realmente vivos e que são permanentemente atormentados por este venerável cheiro bolorento” (NIETZSCHE, 2005, p. 198).

Em contraposição, a memória crítica rompe com o passado – sendo o intuito construtivo que leva à destruição – e retorna à vida como experiência, pois “é como experiência que o passado serve à vida” (CAVALCANTE, 1989, p. 33), e não como um reservatório de saber. Como ressalta Cavalcanti (1989, p. 32), em Nietzsche, “conservar não possui o sentido de copiar e colecionar, mas até mesmo de romper e superar”. O passado está a serviço do presente e, quando ele deve voltar-se para o futuro, é a tradição que vem em seu auxílio, mas como experiência, e não como um arquivo.

Nietzsche coloca a própria tradição em questão: a vida precisa de ação, de destruir o que impede de crescer e de voltar-se para a vida presente. Para viver é preciso esquecer, o que só é possível pelo que ele designou de força plástica: a capacidade de se apropriar do passado e dele se liberar.

O homem dotado de força plástica se contrapõe ao homem da ruminação, pois este último revive constantemente o passado. Nesse sentido, Nietzsche traça uma importante diferença entre o humano e os demais animais, ele nos convida a olhar um rebanho pastando, e sobre ele nos esclarece:

[...] ele não sabe o que é ontem e o que é hoje; ele saltita de lá para cá, come, descansa, digere, saltita de novo; e assim de manhã até a noite, dia após dia; ligado de maneira fugaz com seu prazer e desprazer à própria estaca do instante, e, por isso, nem melancólico nem enfadado. Ver isso desgosta duramente o homem porque ele se vangloria de sua humanidade frente ao animal, embora olhe invejoso para a sua felicidade – pois o homem quer apenas isso, viver como o animal, sem melancolia, sem dor; e o quer entretanto em vão, porque não quer como o animal (NIETSCHE, 2003, p. 7).

Ele brinca dizendo que animal quer responder e falar, mas “sempre esquece o que queria dizer” (p.7) e o homem se admira desse puro esquecimento, que lhe é impossível alcançar. Nietzsche nos diz ser um milagre viver na estaca do instante, em um horizonte pontual, que em um átimo já passou, antes um nada, depois um nada, enquanto no homem a experiência retorna como um fantasma e perturba a tranquilidade de um instante posterior. Em suas palavras: “o homem se admira de si mesmo por não poder aprender a esquecer e por sempre se ver novamente preso ao que passou: por mais longe e rápido que ele corra, a corrente corre junto” (NIETSCHE, 2003, p.8). Ou ainda:

[...] o homem, ao contrário [do animal], contrapõe-se ao grande e cada vez maior peso do que passou: este peso o oprime ou o inclina para o seu lado, incomodando os seus passos como um fardo invisível e obscuro que ele pode aparentemente negar (NIETZSCHE, 2003, p. 8).

O homem se vangloria ao dizer “eu me lembro”, mas inveja o animal que imediatamente esquece. O animal vive “a-historicamente”, não constrói uma linha temporal que possibilite o encadeamento de uma história, de um antes e um depois; o instante morre assim que se faz. “Ele passa pelo presente como um número, sem que reste uma estranha quebra” (NIETSCHE, 2003, p.8). Logo, se o presente não deixa restos, não deixa efeitos capazes de se perpetuarem na vida e no instante que se segue.

Lacan, no seminário 11, *Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise* (1964/1998), ensina-nos que o sujeito é da ordem de um número, mas não de um número inteiro, como Nietzsche parece aqui nos apontar, mas da ordem de um cálculo infinitesimal, aquele que deixa uma infinidade de casas decimais em incessante repetição. Aqui há um resto impossível de determinar e impossível de inscrição; resto que indica ao mesmo tempo uma repetição e uma diferença: ainda que se repita o mesmo algoritmo ou a mesma sequência de algoritmos, eles se

encontram em posições diferentes com relação aos demais na sequência da cadeia que se lança ao infinito. O animal é como um número inteiro, sem restos que se encadeiem e perpetuem o instante; já para o homem o que está em questão é o cálculo infinitesimal, em que o que se destaca é exatamente o encadeamento infinito de um resto que impossibilita fechar a conta, mantendo-a em aberto e a perpetuando, como única possibilidade.

Por essa via, ao animal só resta ser sincero, ele não pode disfarçar, esconder, aparecendo plenamente como o que é, enquanto ao homem resta sempre um vir-a-ser, nunca sendo, sempre lançado a um passado, que se lança no instante presente e no futuro. A concepção nietzschiana de tempo parece aproximar-se da de Freud e de Benjamin, na medida que traz a impossibilidade de versarmos passado, presente e futuro como três tempos diferenciados e pontuais. Nietzsche nos apresenta um passado que não passa e que perpetua seus efeitos no presente e no futuro; efeitos que podem ser de repetição ou de engendrar uma criação.

Para pensarmos os efeitos de criação, de engendramento de uma invenção, o esquecer é essencial. Para Nietzsche (2003, p. 9), a única possibilidade de felicidade para o homem é “poder-esquecer ou, dito de maneira mais erudita, a faculdade de sentir-se a-historicamente durante sua duração”. Assim, a felicidade não é possível àquele que não puder instalar-se no limiar do instante, esquecendo o passado. O homem que não possui a “força de esquecer”, estaria condenado ao vir-a-ser, pois “a todo agir liga-se um esquecer” (NIETZSCHE, 2003, p. 9). Nietzsche compara o homem que quer se sentir apenas historicamente, como aquele que se abstém de dormir, ou “ao animal que tivesse de viver apenas de ruminção e de ruminção sempre repetida” (2003, p. 9).

Ferraz (1999) nos esclarece que, em Nietzsche, o esquecimento não é entendido como “*vis inertiae*”, força da inércia, como pura passividade. Não é um movimento secundário e passivo como o lento e irrevogável desgaste de uma efigie cunhada em uma moeda, por sua manipulação e pela mera passagem do tempo. O esquecimento é antes visto como uma faculdade inibidora indispensável à vida, uma força plástica, modeladora, uma faculdade primordial, primeira, enquanto a memória é uma contra-faculdade que vem se superpor ao esquecimento, suspendendo-o, impedindo sua atividade salutar, fundamental: “o esquecimento não viria apagar as marcas produzidas pela memória, mas antecedendo a sua própria inscrição, impediria, inibiria qualquer fixação” (FERRAZ, 1999, p. 28).

Nietzsche atribui ao esquecimento sua plena e rigorosa positividade. Ele associa o esquecimento ao processo de digestão, o que pode ser mais bem entendido retornando aos termos originais no alemão, como fez Ferraz (1999), para tornar mais clara a proposta nietzschiana. O termo alemão utilizado para designar digestão é “*einverleibung*”; “*ein*” significa movimento para dentro; “*ver*”, transformação; “*leib*”, o substantivo corpo, e “*ung*”, sufixo que indica a substantivação de um processo. A palavra designa então uma assimilação física, uma transformação no interior do corpo. Porém, Nietzsche cria um neologismo substituindo “*leib*” por “*seele*”, corpo por alma, ficando a palavra digestão designada por “*einverseelung*”, que corresponderia a uma transformação por dentro da alma ou, conforme traduz Ferraz, a uma “assimilação psíquica”.

Vale destacar que Nietzsche não opõe corpo e alma, como é feito em certa tradição filosófica; ao aproximar a assimilação psíquica do processo de digestão ele dissolve essa diferença e essa partição corpo e alma, indicando um imbricamento entre ambos. Em *Além do bem e do mal*, ele nos ensina que: “nosso corpo é apenas uma construção social, um edifício coletivo de muitas almas” (NIETZSCHE, 1992, p. 30).

Nietzsche se utiliza do termo médico “dispéptico” – que designa aquele que tem dificuldade de digerir – aludindo àquele que não esquece, que não se livra de nada. Não é à toa que compara o não esquecimento a uma enfermidade médica, pois, para Nietzsche, a boa saúde implica necessariamente em esquecimento.

Vale ressaltar que a memória não é uma prisão a marcas de um passado inexorável, como um simples “não mais poder livrar-se da impressão certa vez inscrita, gravada”, mas é antes “um ato ativo de não-mais-querer livrar-se” (FERRAZ, 1999, p.35). Lembrar é um continuar querendo o já querido, é uma memória da vontade. Não se trata de uma concepção tradicional de vontade, como intencionalidade de uma consciência ao agir, mas um “querer querer”, um lembrar-se que se quis, e seguir querendo. A vontade se liga à palavra que se empenha, a uma promessa deliberadamente mantida. Lembrar para inventar um futuro para si, como aquele que promete responder por si como futuro, projetando-se nele:

[...] o comprometimento, então, da memória como atividade não remete a prisão a um passado indigesto, que não se consegue esquecer, mas corresponde a invenção de uma possibilidade inédita de projetar-se outro em um futuro desejado. No entanto, essa inquietante produção da memória em um animal do esquecimento colocou inevitavelmente em risco sua própria saúde (FERRAZ, 1999, p. 36).

Esse é o paradoxo da segunda consideração intempestiva. A produção violenta e cruel da memória traz riscos, os procedimentos embrutecedores da “moralidade e dos costumes” debilitam as forças vitais do homem, sua aptidão para esquecer e instalar-se no presente.

Alves (2010) explica que em Nietzsche a memória está no cerne da relação entre promessa e esquecimento, pois a promessa passa pelo crivo da lembrança, é um comprometer-se com algo enlaçando a decisão da vontade, ação e consequência, trazendo uma necessidade de impedir a ação da força voraz do esquecimento. O que pode trazer certo engessamento à experiência, gerando o homem do ressentimento, o qual, ainda segundo Alves (2010), é aquele que, de uma moral escrava, examina primeiro a ação, depois a julga pelas consequências, sustentando sua avaliação pelos outros. Sua capacidade de esquecer não está desenvolvida, adquirindo uma larga memória, um arquivo. Logo, o esquecimento não desempenha sua função fazendo surgir uma condição de debilidade, de doença, a doença do ressentimento que instaura a raiva e a negação.

Ferraz (2000) nos esclarece que no sentido literal o termo ruminção designa “mastigar repetidamente”, como se forças passadas pretendessem ocupar o lugar, no mínimo arrogante, da verdade. Porém, o que Nietzsche propõe é que não há uma verdade definitiva a ser descoberta; sua concepção se articula à vida como atividade, como criação de sentido e de valores que não se subordinam à dicotomia de certo e errado, ou à produção de uma verdade velada, o que implica necessariamente que viver é produção de sentido, o que é um gesto violento de apropriação, de assimilação, de assumir-se como invenção parcial e singular. Logo, o passado não constitui uma determinação, pois o homem, justamente por “não possuir uma natureza pré-determinada, substancial, mas ter de conquistá-la e afirmá-la por meio da criação do sentido de sua existência” (CAVALCANTI, 2012, p. 97), o homem sofre com a ruminção repetida.

Para Nietzsche, a “grande saúde” está ligada ao esquecimento, a uma vida que se experimenta ousadamente, superando e dilatando seus próprios limites, pondo-se constantemente em risco; opondo-se, portanto, ao conforto e à conservação de si. Em suas palavras:

[...] portanto: é possível viver quase sem lembranças, sim, e viver feliz assim, como o mostra o animal; mas é absolutamente impossível viver, em geral, sem esquecimento. [...] há um grau de insônia, de ruminção, de sentido histórico, no qual o vivente se degrada e por fim sucumbe, seja ele um homem, um povo ou uma cultura (NIETZSCHE, 2003, p. 10).

Esse grau é o limiar, o limite no interior do qual o que foi vivido precisa ser esquecido, para que o homem não se torne “o coveiro do presente” (NIETZSCHE, 2003, p. 10). Para tanto é necessário, segundo Nietzsche (2003, p. 10), saber “qual o tamanho da *força plástica* de um homem, de um povo, de uma cultura” (grifos do autor). Essa força é capaz de transformar e incorporar o que é estranho e passado, podendo curar feridas e reestabelecer as formas partidas. Nietzsche ainda nos explica que um homem ou um povo poderia, por sua força plástica, trazer “todo o passado para junto de si, [...], incorporaria a si e como que o transformaria em sangue” (NIETZSCHE, 2003, p.10). Trata-se não de se desfazer do passado, mas de incorporá-lo, assimilá-lo, permitir que ele transforme o interior da alma, deixar que ele te constitua de forma íntima, como o sangue que nos move e circula em nossas veias.

Com isso Nietzsche não nos propõe uma invalidação do passado; ao contrário disso, ele elucida que “o histórico e o a-histórico são na mesma medida necessários para a saúde de um indivíduo, um povo e uma cultura” (NIETZSCHE, 2003, p. 11), ou ainda que

[...] somente pela capacidade de usar o que passou em prol da vida e de fazer história uma vez mais a partir do que aconteceu, o homem se torna homem. No entanto, em um excesso de história, o homem deixa novamente de ser homem (NIETZSCHE, 2003, p. 12).

Se o homem vive apenas historicamente, chega um tempo em que quase não pode mais sentir-se e “ele se pergunta se não fora por tanto tempo senão o bobo de palavras e opiniões alheias, ele se espanta que sua memória gire incansavelmente em círculos e esteja fraca e cansada para dar quiçá um único salto para fora desse círculo” (NIETZSCHE, 2003, p. 13). Posição de repetição, que tantas vezes escutamos na clínica pela sensação subjetiva de andar em círculos, de chegar sempre ao mesmo lugar, como se um destino o esperasse em cada esquina. Posição de relançamento e atualização de um passado que não passa e que se presentifica a cada nova experiência.

Nietzsche (2003) chama a possível tendência de um homem ou de um povo a olhar para a vida a partir do campo de visão e de interesses do passado de “sentido” ou “olhar antiquário” (p. 28). Aqui, o campo de visão fica restrito, pois a medida e a proporção são determinadas por esse olhar, sobre o que o autor nos adverte que há aí um perigo: “tudo torna-se antigo e passado”, sendo o já conhecido, acolhido e venerado, ao passo que “o que é novo e o que advém, é

recusado e hostilizado” (p. 28). Assim, “em meio a um certo excesso de história, a vida desmorona e se degenera, e, por fim, através desta degeneração, o mesmo se repete com a própria história” (p. 17).

Para Nietzsche (2003), a história antiquária se degenera no instante em que “a fresca vida do presente não a anima e entusiasmo mais”, quando o sentido de um povo se enrijece e a história serve à vida passada e “o sentido histórico não conserva mais a vida, mas a mumifica” (p. 28), de forma que “o homem envolve-se com um cheiro de mofo” (p. 28-29). O homem vive “como se pensasse em um paraíso perdido” (p. 8), situando a suposta felicidade perdida, pela própria inscrição de sua humanidade, em um passado sem retorno: “já que a felicidade não está aí, é manifestadamente que ela deve chegar, pensam eles, ou melhor, que ela passou” (NIETZSCHE, 2005, p. 189).

Assim a história “compreende a vida só para conservá-la, não para gerá-la”, subestima o que advém, pois não tem como decifrar, impedindo “a forte decisão pelo novo” (NIETZSCHE, 2005, p. 29). Nietzsche ainda nota que só porque algo envelheceu, cria-se a exigência de que agora se torne eterno, que se eternize como antiguidade (seja um hábito, uma religião, um privilégio político). O homem se sente o único proprietário de uma raridade, de um pequeno bem que o distingue de todos os outros homens e, por uma mistura de veneração e piedade, lhe parece arrogante substituir uma antiguidade por uma novidade. Porém, só há como se contrapor a acumulação de atos de piedade e veneração pelo acolhimento do que advém e está presente. Como ele afirma, “tudo que surge merece perecer” e “é necessária muita força para poder viver e para esquecer” (NIETZSCHE, 2005, p. 30).

O passado não é um arquivo a ser perpetuado, ele nos ensina que a vida é o que está em movimento, e é isso que pode suscitar efeitos. Efeitos não de retornar ao passado, mas de experiência. A proposta de Nietzsche se encontra com a de Benjamin, Freud e Lacan, quando remontam a uma história viva, transmitida e vivificada na experiência, e não em um arquivo biográfico:

Não haveria outra tradição senão esta, quase inconsciente, dos caracteres herdados: os homens vivos testemunhariam, nos seus atos, o que veicula profundamente esta tradição. A história se transmitiria em carne e sangue, não sob a forma de documentos amarelados ou de uma memora livresca (NIETZSCHE, 1995, p. 203).

Cavalcanti (1989) nos esclarece o diálogo que Nietzsche estabelece entre presente, passado e futuro da seguinte forma: a vida presente tem sua origem no passado e dele se serve como fortalecimento e experiência. Mas porque esse passado pode se cristalizar no presente, o presente precisa do futuro e curiosamente vai buscá-lo no passado, pois nele está a possibilidade de experiência. É interessante destacar que, como ressalta Cavalcanti (1989), Nietzsche nos fala que no passado está a “possibilidade” da experiência, ou seja, o passado pode se constituir como experiência ou pode permanecer no ressentimento e na reatualização que impediria a vida, fazendo dela um eterno retorno ao lugar já conhecido e venerado, um excesso de história que destrói a força plástica da vida, que não sabe mais utilizar o passado como alimento substancial.

Ao nos falar do homem do ressentimento, Nietzsche nos fala que sua boa digestão foi entravada e seu estômago está lento e pesado, nunca se liberando de um excesso de memória paralisante, não metabolizada. Ele nada digere, tudo guarda, sendo incapaz de exteriorizar sua agressividade e abrir-se para o novo. Nas palavras de Ferraz (1999, p. 31): “não dando cabo de nada, tal homem nunca fica pronto para o novo, para o presente. Torna-se refém de seu passado e de suas marcas”.

Se o passado sufoca é preciso criar uma nova natureza, mas condenar as gerações passadas não apaga nossas origens nelas, logo, criar supõe assimilar e liberar o passado, estar fora do tempo, situando-se em uma atmosfera não histórica. Sem essa dimensão de criação, na qual a história nos auxilia, corremos o risco de permanecer presos ao passado. Assim como o processo de digestão implica não em desfazer-se do alimento, não se trata de colocá-lo integralmente para fora, mas de deixar que ele seja assimilado e comece a fazer parte daquele corpo/alma vivo, em ação, em movimento. O homem de ação é desprovido de consciência e de saber, esquece a maior parte das coisas para fazer uma apenas, aquilo que deve vir a ser agora. O passado como alimento tem seu grande valor, e gera “o prazer de saber que não se é um ser arbitrário e fortuito, mas que se vem de um passado e se é herdeiro” (NIETZSCHE, 2003, p. 127). Digerir não é, portanto, negar ou se esquivar de uma história:

[...] somos o resultado de gerações anteriores, também somos o resultado de suas aberrações, paixões e erros, mesmo de seus crimes: não é possível se libertar totalmente desta cadeia. Se condenamos aquelas aberrações e nos sentimos desobrigados em relação a elas, então o fato de provirmos delas não é afastado (NIETZSCHE, 2003, p. 30-31).

Desaprovar ou negar o passado não nos desobriga ou nos faz diferentes dele. Nesse sentido, Nietzsche (2003) nos ensina que é preciso confrontar o herdado, debilitando nossa primeira natureza, para que possa advir uma segunda. Sobre esse processo ele nos ensina que “essa é uma tentativa de si dar, como que um passado *a posteriori*, de onde se gostaria de provir, em contraposição ao passado do qual se provém” (NIETZSCHE, 2003, p.31). Aqui a noção freudiana de *a posteriori* parece ser prenhe de efeitos, pois Nietzsche não nos propõe uma exaltação, nem tão pouco uma recusa do passado, mas um passado que retroage sobre o presente e o futuro, fecundando-os. Como ele ensina, desobrigar-nos de um passado de barbáries não muda o fato de que somos provenientes também desses horrores e que eles nos são constitutivos, como discutimos sobre o Holocausto com Mezan. Acolher as forças germinativas do passado, como nos ensina Benjamin, é acolher a possibilidade de criação, de invenção, e como toda criação, não se faz a partir do nada, e sim se ancora em alguns alicerces, que antes de serem entraves ou determinações são possibilidades. Acolher o vivido como possibilidade, como história aberta, indeterminada e não como destino, arquivo morto inerte a ser perpetuado é o grande desafio que nos parece ser apontado por esses três autores, e que certamente nos faz pensar a memória e o esquecimento em um caráter bastante inédito.

Perguntamo-nos: o que tornaria possível o esquecimento e a sua potência engendradora de vida?

4 Luto, repetição e criação: de que esquecimento se trata?

Vimos, com Lacan (1959-1960/2008), que o cerne da repetição em Freud encontra-se em *das Ding*: é na busca da suposta satisfação atrelada ao objeto “perdido” que o psiquismo se coloca em movimento, tentando trilhar percursos que outrora trouxeram satisfação. Vale dizer, porém, que é impossível refazer um mesmo percurso, pois a cada nova inscrição as articulações significantes se multiplicam, novos trilhamentos se constituem, de modo que o significante não é mais o mesmo, já se encontra em nova posição com relação aos demais.

Lacan (1964/1998, p.52) ensina que “nos textos de Freud, repetição não é reprodução. Jamais houve qualquer oscilação sobre esse ponto – *Wiederholen* não é *Reproduzieren*”. Reproduzir é o que se acreditava poder fazer nos tempos da grande esperança da catarse, porém Freud não demora a perceber que a repetição só pode ter uma via simbólica. Em um primeiro momento ele fala como uma presentificação do passado em ato, porém um ato não é um comportamento. O próprio funcionamento significante determina que em um ato o sujeito se posiciona a partir da sua verdade. A questão é: como eu consegui fazer a mesma coisa? Pagar o mesmo custo? A repetição é uma repetição atuada, querida, refeita, reinvestida, não é acidental, não é comportamental. É uma posição desejante de um sujeito ou uma cultura que pensa – pensamento inconsciente que os rege.

Os elementos da cadeia significante se repetem, não é uma cadeia variada, é uma cadeia que se repete de inúmeras formas, de modo que “é a estrutura mesma da rede que implica os retornos” (LACAN, 1964/1998, p.69). Tomando um sujeito que nasceu em um determinado código linguístico, em uma determinada cultura, imerso por uma determinada memória social, vemos como os significantes que lhe fundam e constituem são limitados. Em uma cultura, temos uma cadeia cujas pontuações e articulações significantes variam, mas sempre retornam aos mesmos elementos do código. É da rede que emerge que eu possa me contar, e isso vai se repetir, comparecer de novo, porém não igualmente. Repetir-se, contudo, sem ser o mesmo; possibilidade para que, sem nenhuma garantia, se funde um outro lugar, uma outra posição.

Lacan (1964/1998, p. 56) nos fala da repetição sob dois prismas: *Tiquê* e *autômaton*. *Tiquê*, termo tomado do vocabulário de Aristóteles, que designa “encontro do real. O real está

para além do *autômaton*, do retorno, da volta, da insistência dos signos”. O real como encontro, o encontro enquanto podendo faltar, “essencialmente é encontro faltoso” (p.57).

Repetição não é reprodução, nem rememoração agida: “o que se repete [...] é sempre algo que se produz – [...] – como por acaso” (LACAN, 1964/1998). Algo na experiência desperta um traço de memória inesperado que pode se articular com o vivido, colocando a cadeia significante em movimento, mas os significantes já partem de uma posição que não é a mesma de outrora. E se há a insistência dos signos, indicada por *autômaton*, há antes uma repetição que atualiza um encontro faltoso, que se articula com *das Ding* e com a própria possibilidade de um des-encontro criador, que possa relançar a algo de novo. Onde retomamos o trabalho de luto.

Freud (1917[1915]/2011, p. 46/47) nos instrui que “o luto, via de regra, é a reação à perda de uma pessoa querida ou de uma abstração que esteja no lugar dela, como pátria, liberdade, ideal, etc.”. É, portanto, uma reação à perda de um objeto, sobre o qual há um grande investimento de energia. O objeto amado já não existe mais e agora exige que toda libido seja retirada das ligações com esse objeto. Contra isso se levanta uma compreensível oposição:

O homem não abandona de bom grado uma posição da libido, nem mesmo quando um substituto já lhe acena. Essa posição pode ser tão intensa que ocorre um afastamento da realidade e uma adesão ao objeto por meio de uma psicose alucinatória de desejo. O normal é que vença o respeito à realidade. Mas sua incumbência não pode ser imediatamente atendida. Ela será cumprida pouco a pouco com grande dispêndio de tempo e de energia de investimento, e enquanto isso a existência do objeto de investimento é psicologicamente prolongada. Uma a uma, as lembranças e expectativas pelas quais a libido se ligava ao objeto são focalizadas e superinvestidas e nelas se realiza o desligamento da libido. Por que essa operação de compromisso, que consiste em executar uma por uma a ordem da realidade, é tão extraordinariamente dolorosa, é algo que não fica facilmente indicado em uma fundamentação econômica. É notável que esse doloroso desprazer nos pareça natural. Mas de fato, uma vez concluído o trabalho de luto, o eu fica novamente livre e desinibido (FREUD, 1917[1915]/2011, p. 48/49).

A aderência aos objetos de investimento é uma fixação que não arreda pé, ainda que o objeto não exista mais; ao contrário, o objeto é ainda mais investido, torna-se ainda mais presente, onipresente na economia psíquica, podendo-se atualizar em diferentes relações objetais. Aqui percebemos que há uma economia em torno do objeto, uma série de satisfações que são extraídas da relação com ele, das quais não se abdica com facilidade – como pudemos ver, por exemplo, ao pensar os retornos da ditadura ao abordarmos a temática do recalque. Embora o objeto de investimento esteja perdido, continuamos ligados a ele, o que impossibilita novos investimentos e novas relações objetais.

Vale destacar que para Freud o termo objeto se refere a qualquer elemento da realidade externa, psíquica ou do próprio corpo no qual se deposite um investimento. Assim, o objeto pode ser uma pessoa, uma ideologia, uma lembrança, dentre infinitas possibilidades. A psicanálise não trabalha na vertente desenvolvimentista, ou seja, não evoluímos na vida pela aquisição de dons que nos permita ter uma outra posição frente à vida, a nós mesmos e a nossos objetos, ao contrário, só abandonamos uma posição, e não de bom grado, pela perda. De forma que ocupar uma posição distinta implica em uma perda radical do que estava posto antes, perda que lança um sujeito ou um povo em uma ausência de garantias, dimensão de dessubjetivação que pode implicar em colocar em ação os mais diversos mecanismos de defesa, como o recalque ou pode resultar em um trabalho de luto.

Destacamos que o objeto não é algo que necessariamente morreu, mas que se perdeu enquanto objeto de amor, o que se articula com a morte como aquilo que é radicalmente perdido e coloca em questão o impossível de se assegurar por seus objetos, relançado o sujeito à sua própria existência e à possibilidade de ela vir a se ausentar. Desse modo, o luto implica em se haver com a perda, com um consentimento em deixar ir embora, ainda que não sem dor. Como Nietzsche (2003) aponta, seguir aferrado a um passado é continuar querendo o já querido, de forma que há um desejo implicado em permanecer nos escombros do que se foi, ou seguir adiante na indeterminação do que a vida pode trazer.

Assinalamos, que, como vimos desde o início de nosso trabalho, não há uma separação entre dentro e fora. Logo, a perda de um objeto de investimento implica na perda de uma parte de si, ou seja, aquele sujeito, povo ou nação se experimenta como podendo faltar, o que é prenhe de consequências. Vejamos mais detalhadamente a proposta freudiana para o luto.

Freud ensina que o processo de luto não é possível sem dor. Percebemos a perda de interesse pelo mundo externo (na medida em que este não faz lembrar o morto), a perda da capacidade de escolher um novo objeto de amor e o afastamento de toda e qualquer atividade que não tiver relação com a memória do morto. Essa inibição e esse estreitamento do eu são expressão de uma dedicação exclusiva ao luto, na qual nada mais resta para outros propósitos e interesses.

Conforme Freud (1917[1915]/2011, p. 80-81), “se o objeto não tiver para o eu um significado tão grande, reforçado por milhares de laços, sua perda não se prestará a provocar um luto”. Destarte, um objeto só adquire grande importância se está ligado a uma série de traços de

memória, de forma que sua perda coloca em movimento diversos investimentos e encadeamentos psíquicos, colocando em questão a existência e sobrevivência do próprio sujeito. Há no luto a exigência de um reordenamento da memória.

Assim, a perda do objeto de amor é extremamente dolorosa, pois, no luto, muito do que foi recalçado da relação entre o sujeito e o objeto (e suas derivações) pode advir, rompendo com a lógica segregacionista e unívoca da consciência, sendo uma oportunidade extraordinária para que entre em vigor a ambivalência das relações amorosas. Tramam-se em torno do objeto inúmeras batalhas, nas quais ódio e amor combatem entre si, mas “não podemos situar essas batalhas isoladas em outro sistema que não o sistema inconsciente, o reino dos traços mnemônicos de coisas (em oposição aos investimentos de palavra)” (FREUD, 1917[1915]/2011, p.80-81).

No luto toda a ambivalência de nossa relação com o objeto pode aparecer, inclusive marcada pelo ódio do objeto que se foi, pelo fracasso daquele investimento, que deixa o sujeito ou a cultura à deriva. O luto é esse momento em que o sujeito está à deriva, porém fixado aos traços que o ligavam ao objeto, tentando uma última esperança de ancoragem. Diante do desamparo, que nos é constituinte, diferentes saídas podem ser encontradas, sendo o luto uma delas.

O luto não é consequência inevitável à perda de um objeto, pois nele o sujeito se volta para a dor dessa perda e para a infinidade de laços que o ligava a esse objeto, podendo se liberar para novos investimentos ao final do processo. Exige, como já dito, trabalho e implicação. Diante de uma perda, condição traumática por excelência, pode haver um recalque, um não querer saber de nada disso, que produz uma possível desagregação entre ideia e afeto, aparecendo por seus derivados. Nesse caso, o resultado do processo não seria o esquecimento e a possibilidade de novos investimentos, mas sim uma fixação, donde o recalçado proliferaria, deixando seus efeitos sintomáticos de repetição em ato, na tentativa de atualizar o já vivido, atualizando o objeto perdido.

Mezan (1989) retoma a experiência do nazismo, apontando o “muro do silêncio” que foi erguido sobre essa barbárie. Apesar de construída uma história oficial, o nazismo permaneceu como o que não podia ser dito enquanto vivência daqueles que lá estiveram, assim como produção de uma cultura e de um povo, ou seja, como parte indissociável dele. O muro do silêncio é construído mediante operações de recalçamento e censura, de repúdio à realidade psíquica e à realidade histórica, o que não pode ser sem consequências, tanto para as pessoas

diretamente envolvidas quanto para seus descendentes. Nas palavras do autor, o tabu social que cerca o período nazista corresponde a uma

[...] incapacidade para o luto, uma incapacidade para desprender-se de um passado intensamente investido. Esse “desprendimento” não é simples e equivale ao que Freud designou como trabalho de luto, no qual o problema do esquecimento e da recordação está diretamente relacionado com a capacidade para realizar este trabalho, tanto em escala individual quanto na escala coletiva (MEZAN, 1989, p. 69).

Assim, na Alemanha o trabalho de luto parece ter sido impelido ou consideravelmente dificultado pelo tabu social vigente. Essa nação parece ter posto em ação técnicas para “esquecer”, que só trouxeram como resultado angústia e perplexidade. Isso porque o recalco não está simplesmente ausente: “do seu lugar de não-dito, ele exerce seu poder sob a forma de repetição” (p. 69-70), assumindo uma forma fantasmagórica de “um passado que não passou” (MEZAN, 1989, p. 70).

Alguns mecanismos de defesa podem ser utilizados por uma cultura, correspondendo não ao trabalho de luto, mas a técnicas para “esquecer”, para tentar neutralizar e apagar a experiência, lançando-a ao legado de passado morto. Alguns desses mecanismos de defesa são muitas vezes identificados equivocadamente ao luto. Pensemos cada um deles.

Como esclarece Mezan (1989) a primeira metáfora encontrada na cultura é da cicatrização, na qual o luto teria como resultado trazer à consciência os conteúdos recalcos, o que por si só produziria um esvaziamento de seu conteúdo traumático, produzindo um “entendimento desapaixonado” (p.70), uma indiferença afetiva, como se a carga afetiva da experiência fosse um obstáculo ao conhecimento claro, de modo que “tomar consciência significa tomar distância” (MEZAN, 1989, p.70). O resultado seria que sujeito e objeto se separam, eles não se confundem, e o sujeito simplesmente abandona seu passado que não mais deixa sequelas:

[...] o indivíduo se debruça sobre seu passado para exorcizá-lo, para expulsá-lo de si, torná-lo outro que si; assim, ganhará acesso à plena inteligibilidade daquilo que o torturava. De onde o efeito de cicatrização, como se um espinho fosse finalmente arrancado da carne e pudesse restaurar a plenitude violada pela sua intrusão. Pouco importa que esta operação precise passar pelo contato com aquilo que dói; é mal menor, momento necessário de um percurso que culmina com o entendimento claro e distinto à luz do meio dia (MEZAN, 1989, p.70-71).

Essa perspectiva é falsa. Parte da premissa de que a passionalidade é ilegítima, artificial, e de que o luto liberaria o universo das representações das cadeias afetivas impostas pelo trauma,

como se a dimensão afetiva fosse acrescentada *a posteriori*; parte da ideia de um pensamento puro, quando muitas vezes o pensamento esvaziado do afeto resulta de operações defensivas, que recobre deformações e lança para “debaixo do tapete” aquilo que há de mais caro a um sujeito ou a uma cultura. E aí está o engodo: “a dimensão afetiva não é *acrescentada* a uma cadeia de ideias originalmente asséptica, puramente intelectual etc. Ela é *constitutiva* do nosso universo de representações” (MEZAN, 1989, p. 71, grifos do autor).

Mezan (1989) em diálogo com Monique Shneider, psicanalista francesa, afirma que Freud, ao falar do efeito de revelação do recalcado, utiliza termos bastante precisos: *Annahme* ou *Aufnahme*. Os termos não significam ver, objetivar, mas, ao contrário, designam admitir, adorar, assimilar, fazer seu, movimento que implica o ser, ao invés de desimplicá-lo. Não é a constatação de um processo, mas um processo de desposá-lo, acolhê-lo em si, abrir espaço para ele. É mais abdicar de si para acolher o que é rechaçado, que tomar o poder e o controle sobre ele.

Como consequência, o luto acarreta acolher em si o que está por excelência perdido, refazendo-se a partir dos traços do objeto perdido, que permanecem vivos no sujeito ou na cultura, e ao desposá-los, sou convocado a uma reestruturação, a me reinventar (seja esse Eu um sujeito ou de um povo) pela incorporação, pela assimilação de seus traços. Os traços mnêmicos do objeto permanecem vivos em mim, independentemente da presença real do objeto. A lógica do luto nos aproxima da proposta por Nietzsche em que a digestão vigora sob a ruminação, o que implica em deixar que o passado perdido faça parte de mim, reposicionando-me diante não só da vida, mas de mim mesmo. Assim, de acordo com Mezan (1989, p. 72), “o indivíduo abdica de uma falsa superioridade, não se separa do objeto, mas ao contrário o acolhe, porque descobre que este objeto (uma lembrança, um desejo, etc.) já era parte de si, mas que havia sido clivada e mantida como exterior a si”.

Como consequência radical não é o objeto que se torna outro, mais neutro após ser examinado pela intelectualidade consciente, “e sim o sujeito que se torna outro, que propriamente se altera ao receber dentro de si algo até então temido e por isto negado” (MEZAN, 1989, p. 72). Para tanto precisam ser desfeitos os movimentos defensivos de recusa e recalque, “movimentos que têm em comum precisamente a instauração de um intervalo insanável entre as representações e os afetos” (MEZAN, 1989, p.72). É desta instauração que resulta o isolamento de uns e de outros, isolamento que na consciência se manifesta como ausência, repúdio, silêncio ou mentira, e que, contudo, continua a exercer seus efeitos.

Não é possível, portanto, desapixonar, como destraumatizar, em uma “depuração benéfica das escórias emotivas” (MEZAN, 1989, p.73). Ao contrário, esse é um procedimento por excelência defensivo. Não é à toa que Freud nos afirma com veemência que um trabalho de luto não é possível sem dor: não se neutraliza o objeto e se safa da dor; é preciso se fazer com ela e apesar dela.

Mezan (1989) nota, como temos tentado avultar em nosso trabalho, que a ideia mais difundida a respeito do esquecimento toma por base a imagem da erosão: “a usura do tempo, ao se exercer sobre as experiências, acabaria por limar suas arestas, ou melhor, as arestas das lembranças correspondentes a estas experiências” (p. 73). Nessa perspectiva, cada vivência corresponde a uma lembrança, a um registro que, nivelado pela passagem do tempo, tornar-se-ia indiferente, tanto na esfera afetiva quanto na vertente ideacional (produzindo o apagamento da própria ideia). Ideia que parte de uma concepção linear do tempo e da memória como um arquivo morto, que se deixa corromper pelo tempo, tornando-se passado. O esquecimento aparece naturalizado e não como uma força ativa, como podemos ver em Nietzsche, esquecer não é um fenômeno passivo, mas uma atividade psíquica.

Mezan (1989) esclarece que esquecer provém de *ex-cadere*, “cair para fora”. Designando um ex-pulsar, ex-territorializar um conteúdo psíquico, ex-ilá-lo para fora do espaço da consciência. Há uma força ou tendência que repudia esse conteúdo; que se opõe a sua inclusão na continuidade da vida psíquica. O repúdio se dá por seu caráter doloroso ou desprazeroso, seja de um desejo, fantasia, lembrança ou ideia. Destarte, algo não é esquecido por ser irrelevante, ao contrário, se torna indiferente porque “esquecido”.

Logo, é engano acreditar que a memória trabalha de forma linear como o modelo computacional: uma vez registrada a informação aparece armazenada, a espera de que seja acionado o código que permite recuperá-la. A memória humana é bem mais complexa. Qualquer registro mnêmico não é um, mas vários, constituído por inúmeras impressões sensoriais; vincula-se a inúmeras cadeias de representações, quer seja por analogia a um de seus elementos ou por contiguidade espacial e/ou temporal, quer seja por um detalhe acessório da vivência que o engancha em uma ou outra trama de sentidos.

De forma que “qualquer experiência pela qual passe um indivíduo se inscreve de múltiplas maneiras e em variados contextos, podendo, pois ser ‘recuperada’ através de todos estes caminhos” (MEZAN, 1989, p.74). Quando nos recordamos de alguma coisa, não há uma

reprodução fiel: a coisa se apresenta fragmentada pela conexão com outras lembranças, pelas sucessivas sobreposições e recortes que ocorrem a cada instante. Portanto, é o sentido latente que interessa à psicanálise, uma vez que é ele que abre caminho para todas essas cadeias de representações e de afetos.

O contrário de esquecer não é recordar, se entendermos recordar como surgimento de uma cópia idêntica do que havia sido esquecido. Mezan (1989) cunha o neologismo “inquecer”, que implica ao invés de cair para fora, cair para dentro. Não é a lembrança que cai para dentro da consciência. É o sujeito ou a cultura que cai para dentro da sua lembrança, molha-se nela, abre-se para ela, pois já não é soberano neste processo o sujeito que “defendia com todas as forças sua ilusória autonomia frente ao esquecido” (MEZAN, 1989, p. 79). Não é colocar diante de si como um quadro na parede, para que, depois de mirá-lo por longo tempo, ele se torne imperceptível, pois isso seria simplesmente uma expulsão mais sutil.

Conforme Mezan (1989), só diante do “inquecimento” do silenciado é que os fantasmas podem encontrar repouso, só assim podem morrer em paz. Esquecer não é colocar para fora, neutralizar, mas ao contrário, é apropriar-se, tornar-se outro a partir da inclusão daquilo que é rechaçado. Do mesmo modo, o processo de luto implica não em desfazer-se do objeto, mas em tornar-se outro, pela sua perda.

Há de lembrarmos, como vimos desde o início de nosso trabalho, que o sujeito se constitui nos enlaces e desenlaces com o Outro, não havendo uma separação clara, precisa entre eles; não havendo um indivíduo, e sim um imbricamento no qual a realidade externa e a interna não encontram um muro de separação, até mesmo porque não possuem existências disjuntas. Há um território “estrangeiro interno”, *extimo*, em que direito e avesso, dentro e fora se encontram sem qualquer contradição.

Nesse mesmo sentido, Allouch (2004) aponta, em conformidade com Freud, que o enlutado efetua em si uma perda, mas não de um objeto presente/ausente na realidade externa, mas sim de um pedaço de si, que está nessa encruzilhada entre dentro e fora. Nas palavras do autor: “pequeno pedaço nem de ti nem de mim, de si, e portanto: de ti e de mim” (ALLOUCH, 2004). O objeto colocado em sacrifício no luto não é um objeto que não se encontra mais na realidade externa, e sim um objeto *extimo*, interno e estrangeiro ao sujeito ou à cultura, objeto que os constitui e os subjetiva, porém não sendo deles. Nesse sentido, o sujeito ou a cultura perde parte de si, pois o dito objeto só tem valor por ser constituinte, subjetivante para um sujeito ou

um povo, uma parte dele ainda que externa a ele.

O luto se produz não quando o sujeito consegue desfazer-se de um objeto ausente na realidade, para poder acolher outro, mas sim quando o próprio sujeito se torna outro, efetuando essa perda irremediável, irrecuperável de parte de si, sem a qual não é possível seguir sendo o mesmo. O luto implica, assim, em desubjetivação. Segundo Maurano (2001), no luto o sujeito perde um objeto que funcionava como seu suporte, um objeto que lhe oferecia coordenadas simbólicas a partir das quais ele se referenciava. A impotência em recuperar o objeto, experimentada no luto, subverte a referência através da qual o sujeito ancorava sua subjetividade e abrigava uma esperança de consistência. Daí o caráter perturbador do luto.

Contudo, se há morte, há transmissão, todos deixam ao morrer milhões de marcas, com as quais o enlutado deve fazer algo, “ainda que seja nelas não tocar” (ALLOUCH, 2004, p. 165). Apesar disso, saiba o enlutado ou não, decida-se a isso ou não, ele não é mais o mesmo e advir dessa vacilação talvez seja a única via possível ao luto: “largar esse trilhamento, sem garantia alguma de que um outro dele se apossará. De fato, esse ‘sem garantia’ parece-nos ser a única garantia verdadeira” (ALLOUCH, 2004, p. 168).

Ainda que sem chances de conseguir alcançar o morto, o sujeito lança um grito, grito esse que pode ser dito tomando o “Banquete de Platão”: “por sua morte o morto advém como erômenos, detentor do *agalma* (o pequeno pedaço de si de inestimável valor): ele, o enlutado acha-se, portanto, brutal, selvagem e publicamente colocado em posição de erastes, de desejanter” (ALLOUCH, 2004, p. 31). O objeto do luto configura-se como objeto de desejo, como aquele capaz de capturar todo o desejo do sujeito, de tal forma que ali ele se desvela como faltoso e, mais do que isso, como podendo faltar, pois a possibilidade de seu próprio desaparecimento se coloca uma vez que o objeto perdido não é simplesmente um objeto da realidade externa.

Freud (1917[1915]/2011) pontua que o Eu é indagado se quer compartilhar do mesmo destino do objeto perdido (o desaparecimento) e deixa-se determinar pela soma de satisfações narcísicas dadas pelo fato de estar vivo. O luto leva o Eu a declarar o objeto morto, oferecendo-lhe como prêmio permanecer vivo, havendo uma celebração da vida daquele que não desapareceu pela perda de um objeto de grande investimento. O Eu permanece vivo, todavia não igual, pois vigora nele uma série de traços do objeto perdido. Freud indica ainda que uma saída para o luto pode ser a identificação narcísica com o objeto. O Eu se torna então um substituto do investimento amoroso e disso resulta que, apesar do conflito, a relação amorosa com o objeto

amado não precisa ser abandonada. Tal substituição do amor objetual pela identificação é um mecanismo importante para as constituições narcísicas, corresponde à regressão de um tipo de escolha de objeto para o narcisismo originário. A identificação é a etapa preliminar da escolha de objeto e é a primeira modalidade, ambivalente na sua expressão, pela qual o Eu distingue um objeto. Ele gostaria de incorporá-lo devorando-o, momento de primazia da oralidade ou de uma relação canibalística com o objeto, em que ele se torna parte do Eu, o que exige a exigência de sua presença externa.

Observamos que, como salientado ao falar do Supereu, no segundo capítulo desta tese, a identificação para Freud não se relaciona à imitação, e sim a uma incorporação canibalística, em que Eu incorporo traços dos objetos amados e então Eu sou esses traços, eles fazem parte de mim e me constituem, de forma que me reconheço e me referencio por eles. Logo, se a vivência do luto comporta Eu me identificar aos traços do objeto, implica que Eu (referindo-se a uma subjetividade ou a uma cultura) me faço outro pelos traços desse objeto que eu acolho – dimensão de invenção presente em toda perda, se essa é efetivamente digerida.

O luto implica, portanto, um trabalho de incorporação e reordenamento dos traços mnêmicos constituintes de um sujeito, um povo, uma cultura. Deixar morrer implica em continuar vivendo acolhendo em si os traços do morto que nos habitam, sem relegá-los ao desaparecimento do recalque que é via de perpetuação e não de esquecimento e criação. O luto implica em uma reinvenção de si a partir dos traços do objeto que me eram caros, preciosos, tanto que não posso e não quero deixá-los para traz.

Branco (2013) ressalva que ao fim do trabalho de luto um contorno simbólico pode ser construído para a perda, “desvinculando o lugar da perda e o objeto perdido” (p. 74), ou seja, o objeto morto aparece para o enlutado como o objeto do desejo e logo lhe sucede que junto com o objeto morre a própria possibilidade de desejar. Contudo, o desejo se articula à falta, a *das Ding*, e não a um objeto específico.

O luto promove um esvaziamento desse lugar antes imaginariamente ocupado pelos laços de amor que nos ligavam a um objeto, descolando-o de uma posição de fixidez e logo criando a possibilidade de retornar a ligação da libido com o mundo e de estabelecer uma nova eleição de objeto.

Com Branco (2013) vemos que o objeto eleito ganha um novo estatuto ao ser reconhecido como objeto perdido: o lugar vazio do objeto torna-se fonte de novas possibilidades de laços

objetais, há uma separação entre o objeto e o si mesmo, entre o lugar simbólico que ele ocupava e o Eu. Fazendo essa separação entre o envelope narcísico do objeto e o vazio recoberto por sua imagem, o luto possibilita, ao mesmo tempo, outra forma de renúncia: “aquela renúncia definitiva dos laços que eram mantidos entre nossa própria imagem e a imagem do objeto” (BRANCO, 2013, p. 74). Tornamo-nos capazes de consentir a perda que o fim dos laços com o objeto causa em nossa própria imagem, produzindo inevitavelmente um furo identificatório. Assim, “o luto implica numa simbolização do lugar da falta de objeto, antes velado pelo objeto perdido, mas também uma ressignificação do lugar do sujeito em relação ao Outro” (BRANCO, 2013, p. 74). Ao produzir um furo identificatório o luto convoca o sujeito a se reposicionar diante do Outro e de sua própria falta, pois o objeto em jogo no luto funcionava como suporte de nossa falta. Desse modo, por trás do amor objetal figura a falta de objeto que nos é constituinte.

Donde podemos depreender que, sendo a ausência de objeto o suporte e origem do laço social, e do próprio sujeito, advir como cultura e como sujeito implica em um processo de luto, em promover um contorno simbólico ao vazio, contorno que é o próprio fundamento e materialidade do laço social e do sujeito. Os contornos simbólicos admitem e promovem uma outra lida com a falta, possibilitam fazer dela lugar de jogo, de troca, de intercâmbio, de produção de sentidos e laços.

Esse contorno implica na própria possibilidade de subjetivação, já que, como resultado dele, incorporamos traços dos objetos perdidos, pelos quais podemos nos reconhecer e nos referenciar, de forma que o destino do objeto – e, portanto, o luto – provocará efeitos diretos sobre a identificação. Branco (2013) destaca que os laços que permaneciam ligados ao objeto se rompem, “dobrando-se sobre si mesmo” (p. 73), permitindo, portanto, que os traços do objeto façam parte do Eu e que o objeto possa ser substituído. Afinal, todo objeto é mesmo sempre substitutivo de *das Ding*.

Ao mesmo tempo, o luto possibilita a sustentação do desejo, malgrado qualquer objeto, já que o desejo se liga ao vazio fundamental que sustenta e põe em circulação o próprio desejo. É na tentativa de manter-se desejanter e saturar o furo deixado pela perda do objeto que “o trabalho de luto promove uma ‘suspensão’, uma pausa nos investimentos e ações do enlutado” (BRANCO, 2013, p. 75). Ao retirar a libido do objeto, o luto faz a manutenção da ligação do sujeito com o vazio em que o desejo está sustentado, e mais do que isso: o processo de luto reatualiza simbolicamente a perda original que funda o próprio objeto como faltoso.

Freud, no texto já mencionado “Luto e melancolia” (1917[1915]/2011), esclarece dois destinos possíveis diante da perda de um objeto: o luto e a melancolia, na qual não ocorre essa separação entre sujeito e objeto: o sujeito sabe que perdeu um objeto de amor, mas não consegue reconhecer o que foi perdido junto com ele, ou seja, as coordenadas identificatórias que o ligavam ao objeto não podem ser reconhecidas e o lugar do objeto não advém como vazio. O Eu, ligado de forma maciça e indissociável ao objeto, sente-se aniquilado junto com ele e um contorno simbólico ao vazio não pode ser estabelecido.

Para pensarmos a dinâmica dessa proposição freudiana no âmbito da memória social, tomemos como elemento de discussão o racismo. A cultura negra faz parte de nossa memória social de tal forma que é impossível pensar o Brasil sem as raízes africanas; contudo, ainda percebemos de forma bastante evidenciada as heranças de nosso passado segregacionista e escravocrata. Pensemos nessa relação de exclusão – concernente à operação de recalque – e de incorporação – concernente à operação de luto – do negro em nossa cultura.

No dia 28 de agosto de 2014, jogavam pela Copa do Brasil, em Porto Alegre, Santos e Grêmio, quando o goleiro do Santos, Aranha, escutou os gritos dos torcedores gremistas que lhe chamavam de “macaco”. O goleiro procura o árbitro e denuncia o fato. Em um país acostumado a encobrir o racismo, assim como as mais diversas práticas de exclusão das diferenças e das minorias, o fato não ocorreu sem as mais diversas repercussões. Trevisan (2014a), repórter do jornal virtual “Ponte: segurança pública, justiça e direitos humanos”, nos mostra que o Supremo Tribunal de Justiça Desportiva (STJD) tomou uma decisão histórica e inédita em toda trajetória do futebol mundial. No dia 03 de setembro excluiu o Grêmio da Copa do Brasil por atos racistas de sua torcida contra o goleiro do Santos. Além disso, o clube foi multado e os torcedores proibidos de ingressar em jogos do Grêmio por 720 dias.

Os torcedores foram filmados e a imagem é difundida repetidamente em rede nacional. Vimos uma torcedora branca, loira, que gritava “macaco”, ser perseguida, ter sua casa queimada, dentre outras práticas que nos mostram que longe de questionar nossa relação com as diferenças, centramos nosso ódio e nossa indignação em uma pessoa, como se a eliminação desse um, colocasse fim à questão racial no Brasil. Assim como assistimos à prática de linchamento de estupradores, como se a morte de um indivíduo colocasse fim às práticas de submissão da mulher, quando na verdade apenas repete uma prática de violência e submissão do outro.

Rímoli (2014), no site Esportes R7, evidenciou o espetáculo midiático que se tentava montar, a partir da imagem do goleiro. Houve uma tentativa de promover um encontro televisionado entre Aranha e a torcedora, “a mulher loira que xingou o goleiro negro de macaco”, garantindo pontos importantes no IBOPE, com uma música ao fundo, plateia selecionada, composta por brancos e negros, a torcedora pedindo desculpas ao time, logo depois ao goleiro, focando no aperto de mão, no abraço. Um teatro montado pela televisão para ganhar audiência e mais uma vez negar o que ocorrera, jogando terra sobre o acontecido, enterrando os efeitos de mal estar e de questionamento que poderiam gerar.

Aranha, porém, negou-se a participar do espetáculo e disse publicamente que queriam antecipar um perdão de alguém que nem sequer pediu desculpas; que como pessoa, perdoava a torcedora, mas que não se encontraria com ela e que isso não a eximia do erro e de arcar com as penalidades legais concernentes ao seu ato. O goleiro observou, ainda, que a questão está muito além da torcedora, pois no Brasil sofre a cada dia na pele a dor do racismo, relatando já ter sido até mesmo preso por estar com uma criança branca, acusado de sequestro sem qualquer indício de culpa, além da cor da sua pele. Com isso o goleiro descentra a questão da imagem da torcedora e retoma o que há de cruel e, ao mesmo tempo, de dissimulação nas questões raciais no Brasil.

Contudo, os desdobramentos não param por aí. Tomemos fragmentos dos discursos sobre o fato ocorrido no jogo entre Grêmio e Santos, assim como sobre a própria questão racial: um de Pelé, rei do futebol brasileiro, e outro de Emicida (Leandro Roque de Oliveira), um dos grandes nomes do Rap nacional.

Vale destacar que trata-se de discursos perpassados por essa memória que é social e que impregna a cada cidadão que nela se constitui, afetando o próprio modo em que esse sujeito se reconhece e se posiciona. Mais do que condenar ou vangloriar o discurso de um homem, como percebemos nos discursos midiáticos, queremos ressaltar a memória como social, constitutiva de um discurso e de um povo. Longe de jogar a questão pra debaixo do tapete, escamoteando seja pelo ódio ou pela celebração do ato, é urgente vermos os discursos que, ainda que negados, subjazem e geram efeitos de perpetuação da exclusão da diferença em uma cultura.

Em reportagem feita em 10 de setembro de 2014 por Baltar (2014) ao Globo Esporte, Pelé diz ser importante combater o racismo, mas condenou a atitude de Aranha ao reagir diante dos gritos de “macaco” vindos da arquibancada. Nas palavras do jogador:

O Aranha se precipitou em querer brigar com a torcida. Se eu fosse querer parar o jogo cada vez que me chamam de macaco ou crioulo, todos os jogos iriam parar. O torcedor grita mesmo. Temos que coibir o racismo. Mas não é num lugar público que você vai coibir. O Santos tinha Dorval, Coutinho, Pelé... todos negros. Éramos xingados de tudo quanto é nome. Não houve brigas porque não dávamos atenção. Quanto mais se fala, mas vai ter racismo (PELÉ, 2014, citado por BALTAR, 2014).

O racismo se faz no espaço público, não é o racismo de um sujeito apenas, mas aquele que criado e mantido no espaço publico nos constitui enquanto sujeitos, levando cada um de nós a lidar com suas contingências e a criar suas próprias estratégias para lidar com ele. Enquanto público não pode ser coibido no espaço privado, não se trata de uma individualidade. Ou ele é discutido, inserido no espaço público, donde as memórias constituintes de um povo se presentificam, e se refazem, ou terá efeitos de congelamento.

Lembramos aqui da série que se intitulava “Família Dinossauro”, em que a comida congelada, composta por pequenos animais, permanecia viva na geladeira e o próprio ato de congelamento tinha a função de mantê-la viva, para assim ser consumida. A cada vez que a geladeira era aberta, havia grande dificuldade para voltar a fechá-la, pois os pequenos répteis em movimento incessante tentavam romper o congelamento e voltar a habitar livremente o espaço “público”. Esse é o congelamento que nos referimos. Em que o conteúdo relegado ao esquecimento, mantido no *f freezer* da memória, continua vivo, fazendo tempestuosas entradas na subjetividade, assim como no discurso e no laço social.

Perguntamo-nos: e se muitos jogos já tivessem, de fato, parado para se ouvir aquilo que vinha das arquibancadas, será que ainda teríamos que parar jogos hoje a partir do mesmo grito? Ou será que seria possível a invenção de um novo discurso e de um outro lugar para o negro e sua cultura no Brasil?

Não nos permitimos escutar a memória de nossa cultura e, com isso, ela retorna em ato com toda força e com toda violência. Como Freud (1914/2010) nos ensina, há uma resistência constituinte, um não querer saber, uma “política de avestruz” (p.203) que vira os olhos e os ouvidos a tudo aquilo que abala uma unidade imaginária, ilusória. E que pra ser mantida gera dispêndio permanente de energia, pois para permanecer em uma posição de passividade, certamente é necessária muita atividade, muito esforço pra manter silenciado aquilo que urge e que irrompe no tecido fino e inconsistente do discurso manifesto. Algo resta latente e, assim, ou

escutamos suas irrupções, e decidimos produzir com elas, ou somos relegados ao lugar de expectador inerte, que perpetua o retorno dos mesmos traços.

O racismo e as atrocidades direcionadas ao negro no período escravocrata nunca foram de fato tocados. É como se a abolição da escravatura viesse acompanhada da abolição de todo passado de crueldades e violência e fosse possível seguir em frente, anulando um vivido que, recalcado, segue se presentificando por sintomas culturais. Os antigos locais de martírio do negro no Brasil, os pelourinhos, não são locais de vivificação dessa memória, o que é posto em cena é a beleza dos monumentos históricos, como se essa beleza não tivesse enraizada em milhares de mortes e açoites. Queremos destacar com isso que quando falamos da denegação do racismo em nossa cultura e de seus retornos como um efeito social correlato ao recalque, não se trata de um fenômeno novo, mas de um tabu imposto há décadas e que ainda vigora em nossos dias. Por essa perspectiva, mantemos uma imagem identificatória de acolhimento da diferença, calcado na abolição dessa diferença.

Tirar a cabeça do buraco, ou do jogo, no caso de Pelé, pode trazer efeitos não apenas subjetivos, mas no próprio jogo de forças em que a memória de uma cultura nos lança. Colocar a mão no barro, ou nos significantes que nos são inerentes, ainda que nos pareça sujo e repugnante, pode trazer efeitos de criação, de invenção, para o surgimento de algo novo, até então inédito no modo como um povo pode se constituir. Efeitos de inserir no tecido de uma cultura tudo que a geriu, deixando que no imbricamento se fecundem e se transformem.

Pensemos agora no discurso de Emicida, falando sobre o mesmo evento, porém ampliando sua fala para a própria lógica do racismo, que subjaz a esse ato que nada tem de isolado. Assistindo ao jogo, Emicida percebe que de repente os comentaristas param de falar do futebol e começam a falar de racismo. Aqui já pensamos que o ato de Aranha de ouvir, e não de negar, o que vem das arquibancadas possibilita um ato inédito no país do futebol: faz com que todos os brasileiros desloquem seu olhar da bola para escutar e pensar sobre algo bastante camuflado e silenciado: o modo como nos apropriamos de nossa história e construímos memórias que nos perpassam e constituem, colocando uma diferença radical entre negros e brancos, ainda que dividam o mesmo espaço público, a mesma bola, a mesma paixão pelo futebol.

Não há como se posicionar diante dessa diferença se negamos sua existência. Lembrando que a negação é um importante mecanismo de defesa, através do qual recusamos a entrada no discurso social de algo que nele se afirma, ou seja, a afirmação permanece latente, como uma

poeira lançada embaixo do tapete, que teima em aparecer, e que nunca poderá ganhar novo destino, se não a encararmos de frente.

Emicida (2014) prossegue: “o racismo é um crime bizarro no Brasil, acontece com uma frequência monstruosa e nunca ouvi falar de alguém que tenha sido realmente condenado pelo crime de racismo”. Lembra que quando criança as professoras da escola olhavam a cabeça dos alunos para ver se tinham piolho, porém “não tocava os preto não. A gente não entende isso”. Com isso Emicida (2014) nos diz que uma criança negra sente vergonha da cor da sua pele, se sente errada, feia, sente-se menos, esforçando-se o resto da vida para permanecer invisível, “quer se tornar invisível para não ser discriminada”.

Ele não consegue se lembrar da primeira vez que sofreu racismo, pois “você não entende o racismo no começo. Na infância você não entende o racismo [...] você começa a dialogar sobre o racismo na adolescência, 16 anos, 15 anos, mas a gente sofre ele desde pequeno”. Assim, para ele, o racismo deve ser trabalhado dentro da escola, no espaço público onde se apresenta. Aprovar estatutos em defesa da causa negra é importante, “mas a partir do momento em que as pessoas negam o problema, elas não têm como combater com seriedade, e é isso que acontece no Brasil”.

É frequente escutarmos “no Brasil não tem racismo”, ao lado de ditos populares como: “negro, quando não caga na entrada, borra na saída”, “preto e burro, é porrete e murro”, “você está fazendo serviço de preto” – em referência a um trabalho mal feito –, “é um preto de alma branca”, dentre muitos outros. Ditos populares que revelam o que está latente na memória constitutiva de nossa cultura: as heranças do período escravocrata ainda se perpetuam.

Quais são os efeitos da negação do racismo? Seu retorno em ato, pela violência diária a que é submetido um sujeito desde seu nascimento, pelas mais diversas vias simbólicas – e com as quais ele se constitui e se reconhece, assim como pelo ataque direto ao seu corpo e à sua vida.

Foi lançado em 2014, pela Secretaria-Geral da Presidência da República e pela Secretaria Nacional de Juventude, o documento “O mapa da violência: os jovens do Brasil”. O documento, de autoria de Júlio Jacobo Waiselfisz, sociólogo e coordenador de inúmeras pesquisas sobre violência no Brasil e na América Latina, nos mostra como a mitologia da democracia racial encobre a realidade segregacionista e discriminadora, em que se evidencia que o racismo mata, sendo a cor da pele importantíssima para pensarmos os índices de mortalidade no Brasil. Entre os anos 2002 e 2012, a tendência nos homicídios segundo raça/cor das vítimas foi unívoca: queda de 24,8% dos homicídios de brancos e aumento de 38,7% dos homicídios de negros. Tomando em

consideração as respectivas populações, as taxas relativas aos brancos caem 24,4% enquanto que as referentes aos negros aumentam 7,8%, de modo que são mortos proporcionalmente 73% mais negros que brancos. O índice de vitimização negra total passou de 73,0 % em 2002 para 146,5% em 2012, o que representa um aumento de 100,7% na vitimização negra total.

Entre os jovens a situação é mais preocupante: o número de vítimas brancas caiu 32,3% enquanto o número de vítimas jovens negras aumentou 32,4%: o diametralmente oposto. As taxas referentes aos brancos caem 28,6% enquanto as relativas aos negros aumentam 6,5%. Com isso, o índice de vitimização jovem negra total passa de 79,9% em 2002 para 168,6% em 2012, o que representa um aumento de 111% na vitimização de jovens negros, sendo que morrem proporcionalmente 79,9% mais jovens negros que brancos.

Waiselfisz (2014) aponta que três fatores devem ser mencionados para a compreensão dessa situação. Em primeiro lugar: a crescente privatização do aparelho de segurança. Como já ocorrido com outros serviços básicos, como a saúde, a educação e, mais recentemente, a previdência social, o Estado vai progressivamente se limitar a oferecer, para o conjunto da população, um mínimo – e muitas vezes nem isso – de acesso aos serviços e benefícios sociais considerados básicos. Para os setores com melhor condição financeira, emergem serviços privados de melhor qualidade (escolas, planos de saúde, planos previdenciários, etc.). Com a segurança vem ocorrendo esse processo de forma acelerada nos últimos anos. A pesquisa domiciliar do IBGE de 2011 é clara sobre as possibilidades diferenciais de acesso a serviços privados de melhor qualidade: as famílias negras tinham uma renda média de R\$ 1.978,30 e as brancas, de R\$ 3.465,30, isto é, 75,2% a mais. Em teoria, os setores e áreas mais abastados, geralmente brancos, têm uma dupla segurança e os menos abastados, das periferias, majoritariamente negros, têm que se contentar com o mínimo de segurança que o Estado oferece.

Um segundo fator adiciona-se ao anterior. A segurança, a saúde, a educação, etc. são áreas que formam parte do jogo político-eleitoral e da disputa partidária. As ações e a cobertura da segurança pública distribuem-se de forma extremamente desigual nas diversas áreas geográficas, priorizando espaços segundo sua visibilidade política, seu impacto na opinião pública e, principalmente, na mídia, que reage de forma bem diferenciada de acordo com o status social das vítimas. Como resultado, as áreas mais abastadas, de população predominantemente branca, ostentam os benefícios de uma dupla segurança, a pública e a privada, enquanto as áreas periféricas, de composição majoritariamente negra, nenhuma das duas.

Por último, um terceiro fator que concorre para agravar o problema: um forte esquema de “naturalização” e aceitação social da violência que opera em vários níveis e mediante de diversos mecanismos, mas fundamentalmente pela visão que uma determinada dose de violência, que varia de acordo com a época, o grupo social e o local, deve ser aceito e torna-se até necessário, inclusive por aquelas pessoas e instituições que teriam a obrigação e responsabilidade de proteger a sociedade da violência.

Num primeiro nível, esse esquema opera pela culpabilização da vítima, justificando a violência dirigida, principalmente, a setores subalternos ou particularmente vulneráveis que demandam proteção específica, como mulheres, crianças e adolescentes, idosos, negros etc. Os mecanismos dessa culpabilização são variados: a estuprada foi quem provocou ou ela se vestia como uma “vadia”; o adolescente vira marginal, delinquente, drogado, traficante; aceitabilidade de castigos físicos ou punições morais com função “disciplinadora” por parte das famílias ou instituições; moreno de boné e bermudão é automaticamente suspeito, etc. A própria existência de leis ou mecanismos específicos de proteção: estatutos da criança, do adolescente, do idoso; Lei Maria da Penha, ações afirmativas, etc. indicam claramente as desigualdades e as vulnerabilidades existentes, sem, contudo, colocar efetivamente em questão todo o jogo de forças que se presentificam.

Trevisan (2014c) ressalva que em 2012 houve no país 56 mil homicídios, sendo 41.127 vítimas negras. São 154 vítimas diárias, 1,4 massacres do Carandiru por dia. A falta de visibilidade conferida aos homicídios, tratados com indiferença e naturalização parece se articular com o fato de que a maior parte das vítimas é negra e moradora de favelas, evidenciando ainda mais o racismo no país, pois se os homicídios tivessem outro perfil, jovens brancos e de classe média a alta, possivelmente já teríamos exigido uma resposta das autoridades e o governo já teria criado diversas políticas e campanhas de combate à violência.

Ao negar a violência, muitas vezes dirigidas a grupos bastante específicos, seus efeitos são neutralizados e perpetuados. Recusamos uma entrada efetiva no discurso social daquilo que já é parte constituinte dele, que faz parte de sua memória. Relegamos ao “esquecimento”, próprio do recalque, aquele em que o conteúdo repellido “prolifera no escuro”, produzindo diversos efeitos, ainda que no desconhecimento, produzindo uma memória em ato, na qual um sujeito ou uma cultura não se reconhece, mas estranha, repudia.

Acolher como parte de mim isso que me causa repúdio possibilita um reposicionamento, um reordenamento de memória. Reposicionamento que porta um ato inventivo, criador. Pensemos em outra saída possível a partir do fato acontecido no campeonato de futebol espanhol, em 27 de abril de 2014, em que um torcedor do Villareal atirou em campo uma banana para Daniel Alves, jogador brasileiro, negro, do Barcelona. O jogador estava na lateral do campo para cobrar um escanteio, pegou a banana lançada no gramado pelo torcedor, descascou, comeu e só depois foi fazer a cobrança do escanteio. Na saída do gramado, ao ser entrevistado, Daniel comentou seu ato: “Estou há 11 anos na Espanha, e há 11 anos é igual... tem que rir desses atrasados” (LANCEPRESS!, 2014). Ele inscreve uma diferença nos longos anos que identificava como iguais, uma diferença na sua posição, que sai do ressentimento para inscrever uma diferença pelo humor. Outra lida possível.

O jogador ainda brinca nas redes sociais: “meu pai sempre me falou: filho coma banana pra evitar câimbra, rsrs, como adivinharam isso? Hahaha” (ALVES, 2014). Usando do humor, o jogador lida com o racismo sem relegá-lo ao esquecimento do que não deve ser escutado, dito ou tocado dentro de uma cultura. Não sucumbe aos tabus e interdições que relegam o racismo ao esquecimento do não dito, mas também não se ressentem com ele e responde com violência ao ato – o que iria à mesma direção do racismo.

Saída outra, que porta uma crítica lúdica, que, como pontua Maurano (2011), deve ser pensada no contexto brasileiro. Embora nossa cultura seja marcada pela negação, o retrógrado e o atroz, é também forte, para o melhor e para o pior, o papel da ludicidade na memória cultural brasileira. Um modo próprio de operar com a diferença, e isso é parte de nossa memória cultural.

Da mesma forma vemos uma saída lúdica, chistosa, para operar com a força que a ditadura ainda exerce na memória cultural brasileira, pelos retornos da violência autoritária e arbitrária das forças armadas. Reportamo-nos a alguns vídeos do hoje bastante conhecido “Porta dos Fundos”. Os autores se definem como um coletivo criativo que produz um conteúdo audiovisual voltado para a *web*, contando com a liberdade editorial da internet.

Reportamo-nos inicialmente a um vídeo intitulado *Bola de Borracha* (2014), em que um professor doutor em direitos humanos é levado para dar um curso para a polícia civil com relação às estratégias utilizadas diante das manifestações. A apresentação do professor é feita por um policial, que diz: “As manifestações pegaram a gente de surpresa, uma coisa é bater em preto, pobre, favelado que ninguém liga, outra coisa é bater nesse povo dos protestos, esse povo que

abraça árvores, esse povo da PUC”. Em seguida, ao questionar a turma sobre o que fazer ao se deparar com as manifestações, o professor tenta chegar à resposta “não fazer nada, conter a violência e acalmar os ânimos”, mas é impedido, pois a resposta já está dada para os policiais: “bala de borracha e gás lacrimogêneo”. Ao ser informado da resposta certa, um policial retruca: “mas a gente faz o que com a bala de borracha?”. Pouco depois, ao ouvir do palestrante a palavra “professores”, o policial já se exalta e grita: “bala de borracha!”.

Outra publicação que foi largamente difundida, intitulada *Dura* (2014), mostra dois policiais dormindo em uma viatura e sendo abordados por dois cidadãos de forma violenta e autoritária, encenando a posição adotada por muitos policiais no Brasil. Os policiais abordados são ofendidos sem direito à palavra, revistados de forma desrespeitosa, subornados para serem liberados e ainda lhe são retirados uma farda e um coturno “de marca”. O vídeo foi alvo de grande polêmica, como vemos no G1: o *blog do Soldado*, página não oficial de apoio à Polícia Militar do Rio de Janeiro, postou, no dia 05 de fevereiro de 2014, uma crítica ao vídeo *Dura*, do canal Porta dos Fundos, que já contava com mais de dois milhões de acessos, e ameaçou o humorista Fabio Porchat. A assessoria do canal se manifestou e o humorista afirma “temos certeza de que o policial honesto não se ofende com uma ‘piada denúncia’ no vídeo do Porta dos Fundos” (G1, 2014).

A saída lúdica coloca em cena a memória de uma cultura de forma que possibilita expor uma realidade atroz, colocando-a em cena, desmascarando-a, não pela via do ódio e do ressentimento, mas sim da surpresa e do riso. O movimento por parte de policiais mostra que perceber sua própria posição ironizada lhe produz algum efeito de desconforto, que pode fazer com que algo dessa posição possa ser refeita.

Diante da dor experimentada diante da perda de um objeto destacamos, ainda a partir da cultura negra, dois fenômenos culturais bastantes conhecidos: o banzo – melancolia que acometia muitos negros africanos tirados de suas tribos e de seu país para o regime escravocrata – e o surgimento do blues na sociedade estadunidense.

Oda (2012) evoca as memórias de Luis Antonio de Oliveira Mendes,¹⁹ escritas em 1793, sobre as enfermidades dos negros cativos nas diversas etapas do comércio de escravos. Ele nos

¹⁹ Nascido na Bahia em 1750, forma-se em Leis pela Universidade de Coimbra, no ano de 1777, tendo também frequentado como voluntário as aulas de Filosofia e Medicina. Foi por muitos anos advogado na Casa da Suplicação,

diz que uma das principais moléstias crônicas de que sofrem os escravos, e que pelo decurso do tempo tem-lhes levado à sepultura, é o banzo, que era definido como uma “paixão da alma” que atingia os africanos escravizados, um intenso ressentimento que poderia ser causado por saudades da terra natal, por amores perdidos, injustiças e traições sofridas e, principalmente, pela “cogitação profunda sobre a perda da liberdade”. A moléstia se manifestava desde a travessia atlântica ou logo depois da chegada ao Brasil, descrita como uma espécie de suicídio passivo: o indivíduo parecia triste e apático, ficava imóvel e calado, recusava todo alimento, definhava e deixava-se morrer. Rubim de Pinho, psiquiatra que pesquisou doenças mentais em sua relação com a cultura, lembra que a vocação para a tristeza era de fato própria aos negros importados da África: “A partir da viagem até a chegada às nossas costas, [os africanos] apresentavam estados de definhamento, ficavam parados, e a própria expressão *Banzo*, suposta de procedência angolana, reflete seguramente uma nostalgia, uma saudade da terra” (DE PINHO, 1982, p. 20). E assim descreve o banzo: “[...] como um tipo de nostalgia ou melancolia mortal dos negros da África, se tomados cativos e ausentes de suas pátrias. O antecedente do africanismo ‘banzar’ é encontrado [...] no verbo cubanza, de língua angolana, significativo de ‘pensar’” (DE PINHO, 1982, p. 20), sendo muitas vezes identificado a estar pensativo, gerando tristeza, e perplexidade.

O banzo era um fenômeno tão recorrente entre os negros africanos trazidos forçosamente ao Brasil que ganhou uma nomeação para representá-lo, sendo por vezes identificado a uma prática comum de resistência à escravidão, a uma forma de protesto pela greve de fome, à prática do suicídio, do aborto, do infanticídio, enfim, marcado por práticas nas quais o sujeito se retirava de forma consentida da vida e/ou tirava a vida dos seus.

O banzo como um fenômeno social, evidencia a reação melancólica de um povo à perda de sua pátria, seus costumes, sua liberdade, enfim, aos seus laços amorosos e identificatórios. A perda é tão radical que é impossível a esse povo elaborá-la, fazer contornos simbólicos que permitam a eles lidar com o vazio. Não há recurso simbólico que venha em socorro, o sujeito e seus laços amorosos são tornados um só e a morte desses laços equivale à morte do próprio sujeito, evidenciando a impossibilidade do luto.

Em contrapartida a essa lida com a perda, pensemos a criação do *blues* pelos negros levados aos Estados Unidos para o trabalho escravo. Em 1619 os negros já começam a ser

regressando depois à Bahia, onde tem contato com os negros africanos submetidos à escravidão. Morre na Bahia em 1814.

trazidos aos Estados Unidos como mão de obra escrava e poucas décadas depois já estão presentes em praticamente todas as colônias como prática institucionalizada. Eles são levados especialmente para os campos de algodão e tabaco no sul do país e, além de todo o sofrimento, oriundo do fato de serem arrancados de sua pátria, separados de suas famílias e do trabalho e dos castigos forçados, são proibidas todo tipo de manifestação cultural, elemento que parece ter grande importância para a invenção do blues.

Havia um grande número de escravos de maneira mais concentrada na região Sul, o que fez com que legislações fossem criadas na tentativa de evitar qualquer tipo de ajuntamento ou reunião de escravos africanos. Em 1712, por exemplo, um código escravista foi estabelecido na Carolina do Sul, limitando drasticamente as ações dos negros. A independência ocorre na segunda metade do século XVIII, contudo a situação da escravidão nos EUA não mudaria, de modo que, no século XIX, o regime escravocrata ainda era corrente nos Estados Unidos, especialmente na já mencionada região sul do país, reduto das produções de algodão e tabaco.

Como salientam Pinheiro e Maciel (2011), segregado socialmente e impossibilitado de se defender, diante dos preconceitos sugeridos por seus senhores, o negro adotou várias formas de resistência, entre elas a criação de uma estrutura cultural que valorizava elementos relacionados à sua origem étnica e se diferenciava daquela estabelecida pelos seus senhores. Impossibilitados de se reunirem fora do ambiente do trabalho e de manifestarem sua cultura, os negros começam a articular elementos trazidos de suas tribos tanto às práticas de trabalho forçado quanto às práticas religiosas que lhes eram impostas. Em um primeiro momento os negros utilizaram-se dos gritos que eram regidos por uma sonoridade própria de rituais de tribos africanas durante o trabalho – prática que foi sendo autorizada pelos senhores, que assim reconheciam que eles estavam por perto:

Como herança de seu continente, os negros recorriam aos gritos (hollers), expressão primal que sofreria alterações e mutações no cotidiano escravocrata. Usada única e exclusivamente como ferramenta de trabalho, já que o negro tinha quase todos os meios de lazer e ócio privados e interditados por seus senhores. Até mesmo o uso de instrumentos musicais era inicialmente proibido, uma vez que os proprietários brancos tinham o receio de que sua fabricação e uso poderiam fomentar rebeliões e levantes. Portanto, a voz se apresentava como o único e principal instrumento musical do negro e meio de expressão de suas tradições (PINHEIRO; MACIEL, 2011, p. 226-227).

Diante da estratégia dos brancos em abolir os instrumentos de menção africana, os escravos negros estabeleceram táticas que subvertiam a lógica do dominador tocando seus

instrumentos de maneira distorcida, ou seja, uma vez privados de tocar seus próprios instrumentos, os negros norte-americanos passariam a utilizar os instrumentos de seus senhores, porém, utilizando-os à sua maneira e recorrendo, por exemplo, à adoção de um esquema antifonal de cântico, típico das sociedades africanas.

Privados do lazer, a musicalidade encontrou o seu espaço em um dos únicos ambientes de convivência coletiva: o trabalho. Durante a lida no campo, canções eram entoadas para cadenciar o seu ritmo ou simplesmente para amenizá-la, tornando-a menos dolorosa e sofrível aos negros africanos. Enquanto uma voz entoava um verso, o coro era feito pelos outros trabalhadores. Inicialmente eram entoadas em línguas africanas pertencentes aos macrogrupos étnico-linguísticos, banto e iorubá. Posteriormente, devido à convivência com os fazendeiros e seus funcionários, ocorreu uma mescla com palavras em inglês. Uma manifestação quase primitiva, mas extremamente sentimental e sempre rítmica (PINHEIRO; MACIEL, 2011).

Existem outras interpretações e hipóteses quanto à origem do *blues*. Para alguns pesquisadores, ao invés das plantações, seria no espaço das manifestações religiosas que encontraríamos decisivamente a composição do mesmo. No século XIX, com a chegada de verdadeiras levas humanas oriundas da África, a evangelização foi um dos meios, senão o principal, de introdução à “cultura branca” por parte dos americanos, e no universo religioso que lhes era imposto, foram introduzindo sua cultura e sua musicalidade, contudo muitas canções religiosas evoluíram a partir dos gritos musicados nos campos do sul.

O *blues* começa a ser reconhecido e utilizado comercialmente a partir do êxodo rural que se sucede à crise de 1929 e à queda da bolsa de valores de Nova York. Nesse momento, muitos negros migram para os grandes centros urbanos, sendo marginalizados em guetos marcados pela pobreza e pela exclusão social. Ali se reuniam em galpões, para cantar sua tristeza e seus amores. As letras de *blues* discursavam, particularmente, sobre a descrença social, anunciavam as angústias do trabalho estafante, do viver à margem da sociedade, do ter que se contentar com a miséria e vivenciar o preconceito. Assim, o blues nasce como resposta às segregações sofridas e igualmente como uma manifestação cultural própria, necessária no cotidiano de toda sociedade. Como retrata Muggiati (1995, p.14), “misturando o seu grito primal com as canções de trabalho e com as canções de ninar, com a harmonia dos hinos religiosos e com a estrutura das baladas, o negro americano chegou ao blues, sua principal forma de expressão”.

O *blues* possui relação com o processo de resistência negra e a formação de uma cultura afro-americana diretamente vinculada aos escravos. Carteau (1994) observa que o cotidiano exige a criação de táticas de sobrevivência, apropriando-se das regras e costumes vigentes, mas não passivamente. Apropriar não implica em negar ou romper com os códigos vigentes, mas sim subvertê-los, de forma que a resistência a um grupo dominante não necessariamente tem como única via possível a ruptura ou a rebelião, mas a maneira criativa de se apropriar dos costumes e regras vigentes. Nesse sentido, o blues é uma tática criada pelos negros como uma forma de resistência e expressão de sua dor e sua cultura. Onde, ressaltamos:

[...] resistir não é apenas rebelar-se e romper com o poder dominante, mas também pode ser configurado em ressignificações da própria estrutura de poder, permitindo a introdução de novas formas de sociabilidade. [...] O blues é uma representação e ferramenta cultural de afirmação do negro diante da sociedade colonial e uma forma de si introduzir perante esta (PINHEIRO; MACIEL, 2011, p. 226).

O *blues* é fruto de um trabalho de luto. Tal manifestação tem o cunho de uma memória cultural que prima por se apresentar como efeito de um luto bem sucedido frente às perdas e privações decorrentes da memória traumática da escravidão. O Blues faz ressoar o objeto perdido, compondo-o com ritmo, melodia, tons... Há um reconhecimento da dor, aliado a uma possibilidade de fazer algo com ela para a continuidade da vida.

Algo até então inédito surge como efeito da assimilação de traços do objeto perdido. As memórias referentes à terra de origem não permanecem na eterna ruminação, para usar um termo proposto por Nietzsche, o que promoveria um retorno incessante do ressentimento e uma sacralização do passado. Longe disso, as memórias foram digeridas, inseridas no tecido da vida, assimiladas, sendo indissociáveis daquele povo.

Como destacamos em Nietzsche, o esquecimento não implica em inércia, em passividade, mas em uma força ativa que implica em trazer o passado para junto de si, transformá-lo e incorporá-lo em si, o que resulta em algo de novo. Eis a dimensão de criação que só é possível pelo acolhimento de nossas heranças e pelo luto do que ficou para trás. Aqui o passado pode efetivamente se tornar passado, ser esquecido, dando espaço para que o presente possa produzir sua própria ação inventiva.

Diante da perda de seus laços amorosos, decorrentes do regime escravocrata, o povo negro consegue lançar mãos de traços do objeto perdido, traços atualizados pela voz, pela

sonoridade própria ao seu povo, e reinventar-se a partir deles. Invenção que não passa pelo recalque, mas pela possibilidade de acolher em si os precipitados do objeto perdido e contornar o lugar deixado vazio, parindo-se a partir do corte, de uma fratura violenta e radical que coloca em causa o próprio sujeito.

Eis a dimensão da repetição apontada por *tiquê*, que mencionamos anteriormente, a qual em nada se relaciona com o eterno retorno do mesmo, mas sim com as possibilidades germinativas de um passado, uma história aberta, e sempre relançada de modo inacabado. Não se trata de uma repetição automática – *automaton* – que apenas reitera infinitamente o ressentimento e a dor. *Tiquê* convoca à criação e a uma criação que, ancorada no Outro, só pode ser dar de forma inédita, de modo que cada sujeito, cada cultura pode inventar para si. Construção singular e plural ao mesmo tempo.

Lacan (1959-1960/2008, p. 146) afirma que “o homem é o artesão de seus suportes”. Os significantes são modelados pelo homem, talhados em torno de um vazio radical que Lacan, com base em Freud, designa de A Coisa, *Das Ding*. Esse vazio toma forma, é emoldurado com as digitais de cada sujeito ou cultura, ganhando dimensões absolutamente particulares. Essas dimensões são conferidas pela memória, pelos traços colhidos do Outro pelos quais um sujeito ou um povo se reconhece e se constitui.

Tomemos o oleiro, o objeto vaso é uma criação, a matéria traz as digitais daquele que a molda, e o vaso nada mais é que um contorno ao vazio, que cria a possibilidade ilusória de preenchimento a partir do próprio contorno. O contorno material funda uma falta, um furo, no centro, no cerne da própria estrutura do barro. Vazio emoldurado a um modo particular e único, impossível um vaso ser idêntico a outro, ainda que a prática seja repetida inúmeras vezes, não pode haver reprodução, ainda que a materialidade seja sempre a mesma.

Os significantes em sua forma encarnada caracterizam-se como o vaso: eles criam o vazio, introduzindo assim a própria perspectiva de preenchê-lo: “é a partir desse significante modelado que é o vaso, que o vazio o pleno entram como tais no mundo” (LACAN, 1959-1960/2008, p. 147). O vaso é feito a partir de uma matéria: “é por isso que o oleiro, assim como vocês para quem eu falo, cria o vaso em torno desse vazio com a sua mão, o cria assim como o criador mítico, *ex nihilo*, a partir do furo” (LACAN, 1959-1960/2008, p. 148). A cadeia significante se funda e se orienta no que está fora do significante, sem qualquer representação

possível, havendo uma identidade entre a modelagem do significante e a introdução de um furo, de uma hiância.

Com isso afirmamos que não há no humano um saber *a priori*, uma verdade que reine soberana. Há antes, como possibilidade para o laço social, um lugar vazio. Lugar que contornamos com significantes, constituindo uma memória que faz contorno a esse vazio. Contudo, todo sujeito e toda cultura se funda em um vazio radical que impossibilita que a memória se feche, se dê por acabada, já que ela está sempre aberta à inscrição de novos significantes, já que nenhum deles consegue nos representar por completo.

O vazio convoca a criação, a invenção, não é à toa essa dimensão estar presente no luto, em que, como vimos anteriormente, experimentamos pela perda do objeto esse desamparo constituinte. Lacan (1959-1960/2008) aponta o quão importante é a dimensão da destruição, da morte para que algo de novo possa advir. Retomemos com ele essa discussão.

Freud (1915/2010) fala, como vimos no primeiro capítulo, que no humano não vigora o saber instintual, que somos regidos por uma força de outra ordem, a pulsão. A pulsão, contrariamente ao instinto, é uma força constante que faz uma exigência de trabalho psíquico ininterrupta. Exige satisfação, que pode ser alcançada pelos mais variados objetos, pois não temos um objeto predeterminado como no instinto.

Em 1920, no texto “Além do princípio do prazer” (1920/2010), Freud esclarece que vigora no humano o amalgamento entre a pulsão de vida e a pulsão de morte. A primeira remete a uma força que nos impele à construção de laços com os objetos – objeto como aquele ou aquilo que é fonte do meu investimento pulsional, podendo referir-se ao outro, a ideais, objetos, e ao próprio corpo –, enquanto a segunda refere-se a uma força que nos impele à destruição dos laços, à morte. A pulsão de morte nos remete ao que está fora de toda possibilidade significativa, ao que não faz laço com o Outro, ao contrário, visa o rompimento desses laços, seu aniquilamento. Não obstante, Lacan (1959-1960/2008) aponta que ela não se refere apenas à morte de um corpo, ao fim da vida, mas à possibilidade de uma invenção criadora, por um rompimento dos laços objetais que estão estabelecidos em um sujeito ou em um povo. Nas palavras do autor, a pulsão de morte é “vontade de destruição. Vontade de recomeçar com novos custos. Vontade de Outra-coisa, na medida em que tudo pode ser posto em causa a partir da função significante” (LACAN, 1959-1960/2008, p. 254). A pulsão de destruição “põe em causa tudo que existe” (LACAN, 1959-1960/2008, p.255). Nesse sentido, a noção de pulsão de morte é criacionista, pois é preciso

romper, destruir, colocar em causa para que um desejo de Outra Coisa possa aparecer, um desejo de recomeçar com novos custos, ainda que a única garantia seja a falta de qualquer garantia.

Dimensão que implica em perda. Há de se abrir mão do já referido “prazer de saber que não se é um ser arbitrário e fortuito, mas que se vem de um passado e se é herdeiro” (NIETZSCHE, 2003, p. 127). É indispensável romper os laços que acolhemos ou negamos como herança inequívoca. Como vimos com Nietzsche, se o passado sufoca é preciso criar uma nova natureza; criar supõe assimilar e liberar o passado, o que é bem diferente de negá-lo.

A pulsão de morte nos remete a uma dimensão oposta ao recalque: não escamoteamos o passado, mas pelo desejo de recomeçar com novos custos, pelo desejo de outra coisa, podemos transfigurá-lo, criando a partir do vazio que nos é constituinte e do qual não podemos nos esquivar. Rompemos com a apaziguadora ilusão de que nossas heranças respondem por nós e têm o poder de nos dizer quem somos. Somos o que construímos em torno do vazio que nos engendra. Se o luto tem o poder de nos fazer tocar esse vazio, daí advém seu poder criador. Não é possível reatar com uma verdade anterior, ou substituir uma realidade por outra, é preciso recomeçar com novos custos, sem negar o que foi destruído, devastado.

Retomando o luto, se há nele uma travessia da dor, a dor não é a da perda do objeto externo, mas desse objeto que faz parte de mim e me constitui e sem o qual eu não sou mais onde me reconhecia, e, ao mesmo tempo, sem ter qualquer realidade factual ou histórica que me assegure. A dor se situa no ponto de horror em que nos experimentamos como pura indeterminação, pois aquilo que nos assegurava já não existe mais e tentamos agarrar-nos ao objeto de toda e qualquer forma, quem sabe até morrendo com ele, tentando assegurar um Eu que não existe mais. Tentando manter-se em uma fixidez ilusória, em uma suposta identidade que tenta fixar unidade onde há vacilação e convocação à produção incessante de sentido. Portanto, não nos referimos a uma posição passiva na qual se é refém de um passado, de uma repetição automática, mas um desejo de sustentar o mesmo, que não abre espaço para o desejo de outra Coisa.

Para advir ao laço social, há uma perda de um pedaço de si, pois só há sujeito e cultura na divisão subjetiva, lançados na indeterminação da cadeia significativa, sem a qual não há sujeito, cultura ou laço social. Um sujeito ou um povo busca no Outro e nos investimentos de objeto esse pedaço que falta, porém, não há objeto capaz de suturar a falta, sendo sempre relançado à vacilação que convoca ao movimento. Lacan (1960-1964/1998) pontua que por essa partição

advém uma *parturição*, uma convocação a gerar o si mesmo, a parir-se. Dimensão de invenção que implica no próprio advir da subjetividade e que produz a singularização de um sujeito ou um povo. Convocação à criação que não é apenas inaugural, mas é relançada a cada momento em que o sujeito e a cultura aparecem como vacilantes, como podendo faltar.

Com o estatuto que a psicanálise dá à repetição, percebemos que há uma disparidade profunda entre a situação de antes e de depois do luto, pois ainda que o sujeito possa eleger um novo objeto, restará o fato mesmo da substituição como diferença ineliminável: a segunda vez não será nunca a primeira. O luto ganha um alcance criador, de instaurar uma posição subjetiva até então não efetuada.

Allouch (2004) ressalva que a angústia, no luto, não é diante da morte, e sim da vida, que é sempre desejante. O desejo enquanto esse que se articula à Coisa, é indestrutível, não morre junto com o objeto, mas ressurgir das cinzas e quer não um idêntico, pois o sujeito já é outro e terá que inventar-se de novo. O desejo implica a pulsão de morte, implica o desejo de outra Coisa, articula-se antes ao vazio, e não meramente ao objeto. Os traços do objeto inauguram o campo da memória, mas estão ancorados em um furo radical, impossível de tamponar.

Com isso, a memória ganha um estatuto não de preservação, mas de invenção e de dissolução das fronteiras da tradição. Nesse contexto, Cavalcanti (2012) observa que com a criação da memória o homem transcende os limites do presente, desenvolve por suas ações uma forma de memória que permite aos recém-chegados retomar as obras dos antepassados, evitando a dissolução do gênero humano no infinito número de experiências individuais, possibilitando a própria invenção da cultura; porém, como ressalva Nietzsche (2005), o histórico é essencial para a cultura e a tradição, e o a-histórico é essencial para renová-la.

Cavalcanti (2012) aponta que passado e presente se aproximam pelo princípio da criação, pois o primeiro, a partir de seus feitos, é capaz de suscitar um movimento de ação no presente, movimento que pode gerar novos efeitos. De forma que a relação com a história não deve ser de imitação e perpetuação, mas sim um esforço das gerações em “criar em relação ao modelo algo próprio e original” (CAVALCANTI, 1989, p. 33-34). Nesse sentido, como vimos em Nietzsche, toda ação necessita do que ele chamou de atmosfera a-histórica, uma ruptura com a continuidade da história que condiciona e limita o presente. Como se toda vez que surgisse algo original, um ato criador, “uma linha perpendicular atravessasse a continuidade do tempo, gerando novas possibilidades históricas” (CAVALCANTI, 2012, p. 90).

Cavalcanti (2012) nos instrui que a assimilação do passado, comparada à digestão, significa apropriar-se do passado, liberar-se das impressões, abrindo espaço para o novo e tornando possível viver o presente. O ato criador depende da vontade de destruição atualizado na pulsão de morte. É preciso romper com o olhar antiquário, com o continuar querendo o já querido.

Cavalcante (2012) ainda elucida que Nietzsche propõe pensar a memória como o que guarda estreita relação com o futuro: “ela [a memória] não é guardiã do que deve ser conservado, mas fonte fecunda de reflexão e transformação” (CAVALCANTI, 2012, p. 103). Reconstituir o passado não deve ser uma busca de encontrar uma verdade factual, mas seu valor para a vida, o que no passado tem força de criação. Nessa perspectiva é proposta uma relação com o passado que “possa romper com a atitude de contemplação ou de resignação de efeitos paralisantes, e que seja capaz de despertar a ação” (CAVALCANTI, 2012, p. 102). Trata-se de usar a experiência para ser capaz de ir além dela, tendo a coragem de construir uma história, ao que Cavalcanti ainda sugere que tornar-se herdeiro de uma cultura não significa imitar ou dar continuidade aos seus efeitos; significa, antes, compreender profundamente o princípio que orienta a sua atividade: a criação.

Somente pelo acolhimento da falta, e pela possibilidade de uma nova tessitura, o evento psíquico pode ser reconhecido como passado; pode ser esquecido, fazendo parte de uma realidade histórica. Tal acontecimento pode ser lembrado e não repetido no presente. Em análise constituímos um passado, no sentido literal da palavra, que não mais se atualiza e faz do presente uma extensão do que não passou. No âmbito social, várias estratégias de interdição e de tabu conferem a uma experiência os efeitos de recalque, e assim o que permanece como interdito perpetua suas raízes na experiência. Havendo um interdito há a negação de algo que se afirma, e logo há impossibilidade de deixar que a experiência germine o futuro produzindo seus efeitos, efeitos de criação, pelos quais uma cultura e um povo pode não ser mais o mesmo, deixando advir um desejo novo.

Um aparato social pode fazer de um acontecimento, por mais bárbaro que seja, uma fonte fecunda para novos posicionamentos, ou pode simplesmente não querer tocá-los e erguer sobre ele um tabu que o impeça de refazer-se a partir dessa nova inscrição. Mas, como apontamos, seja qual for a posição adotada, quer queira, quer não, aquele povo ou nação, já não são mais os

mesmos – vacilação e indeterminação radical que pode ser acolhida ou tamponada com a afirmação de uma suposta identidade que não cola mais.

Seja em âmbito social ou subjetivo, podemos pensar estratégias defensivas – defesa diante do desamparo, do real descoberto e traumático, de que a conta não fecha e a unidade e a identidade supostamente conquistadas outrora não vigoram mais – ou de acolhimento daquilo que se configura como traumático, o que certamente possibilitará diferentes destinos ao vivido, e donde podemos pensar os efeitos de ruminação ou de invenção.

Maurano (2002) destaca que o mundo ocidental lida com a morte negando-a, característica ainda mais pronunciada no universo norte americano. Nesse sentido destaca o modo como o Estado convocou a sociedade estadunidense a lidar com o episódio ocorrido em 11 de setembro de 2001, acerca do ataque aéreo às Torres Gêmeas com centenas de mortes, visando à destruição simbólica de um ícone americano de poder e potência. O presidente George Bush veio a público para decretar o fim do luto após uma semana do evento, na tentativa de banir a experiência de perda o mais rápido possível, colocando em cena a dificuldade de uma cultura afirmativa do sucesso em lamentar, em chorar por seus mortos e se refazer a partir dessa perda. Ao contrário disso se recusa a presença da morte na vida, e localiza o inimigo como o que está fora, tentando promover o esquecimento do perigo que está dentro da própria cultura.

Mieli (2011) indica que a retomada que segue a um corte, a um sobressalto, pode ser um ato inaugural pelo qual o sujeito/povo se institui no mundo, se inventa novamente, mas para tanto há de se sustentar uma mudança de posição e isso é impossível se há um “recobrimento” da fratura, “um como se nada tivesse acontecido ou sido evacuado o mais rápido possível” (MIELI, 2011, p. 113). O que poderia ser fonte de despertar, de novos achados, pode ser adormecido, e é isso que parece ter acontecido com o atentado de 11 de setembro.

Pollak (19292) aponta que na construção da memória alguns elementos aparecem como irredutíveis e em torno deles se constitui um trabalho de “solidificação da memória” (p. 02) que impossibilita a ocorrência de mudanças. Esses elementos aparecem como dados de realidade objetiva e são reconhecidos como parte da essência de uma cultura, como dados invariáveis e imutáveis. O calendário oficial de um país, por exemplo, faz com que determinadas memórias ganhem uma cronologia oficial, sendo integradas à lógica simbólica de uma determinada nação. Datas oficiais são estruturadas do ponto de vista político determinando datas e acontecimentos que serão gravados na memória de um povo e, nesse sentido, Pollak (1992) destaca a memória

como um fenômeno construído social e individualmente e constitutivo do sentimento de identidade, que atribui coerência e unidade – estabelecendo as fronteiras de pertencimento – a um grupo.

A memória e as coordenadas identificatórias que ela oferece “são valores disputados em conflitos sociais e intergrupais, e particularmente em conflitos que opõem grupos políticos diversos” (POLLAK, 1992, p. 05). Há uma tentativa, da qual participam grande parte dos historiadores, de realizar um trabalho de enquadramento da memória, visando à formação de uma história e memória nacional que promova coerência, manutenção de uma unidade e continuidade de um determinado modo de organização, o que pode resultar no domínio de certa realidade. Memória social é isto: lugar de tensões e interesses políticos e econômicos, de modo que nenhum discurso que se pretenda hegemônico em uma cultura é arbitrário – ele está dentro de um jogo de forças e interesses.

Logo, percebemos que o discurso de negação da dor, do que não funciona bem, aparece em conformidade com o discurso capitalista, que visa à produtividade, o imediatismo e o consumo (inclusive dos chamados “medicamentos do espírito”, convocados a calar qualquer tentativa de mal estar psíquico, como veremos adiante). Em conformidade com a ordem contemporânea de extirpar todo sofrimento, foi lançada, por exemplo, a campanha “Nova York precisa de nossa força”, convocando todos os cidadãos americanos a darem fim ao processo de luto de seus mortos e à ferida narcísica que ali havia se instalado. Foi oferecido aconselhamento gratuito aos nova-iorquinos agredidos por perdas decorrentes do ataque, para que pudessem ser fortalecidos e enfim seguir em frente. Como salienta Maurano (2002), tal intervenção visa recuperar não o sujeito que sofre, mas sua capacidade de produção; não o acolhimento na cultura do horror e da destruição que lhe concernem, mas sua negação radical, na tentativa de sustentação e fortalecimento do Eu, do ego. Todos os investimentos visam fortalecer o Eu, forjando uma suposta identidade que vigora claudicante.

Forja-se uma unidade identitária, na tentativa política de manter uma memória social sem furos, sem fluxo, inerte. Memória fixada na supremacia norte americana, em cuja identidade não cabe o desamparo, a dor e o tempo de vivê-la. A imagem de poder e sucesso é chamada a responder como um ícone de plenitude impossível, já que há uma falta radical sem possibilidade de restituição ou recobrimento, constitutiva de toda condição humana e, portanto, da cultura.

Com Freud vimos que o laço social só é possível pela falta de objeto, que coloca em circulação o desejo. Há uma ausência radical de qualquer objeto ou significante que dê conta de sustentar uma identidade, de forma que cultura implica em claudicação, em circulação incessante de novos traços que lhe ressignificam e refazem em fluxo contínuo. Destarte, o próprio ato do advir de uma cultura ou de um sujeito é traumático, lançando à indeterminação radical, exigindo um trabalho de elaboração de uma perda.

Salientamos com Freud, desde o “Projeto de Psicologia” (1950[1895]/2011) que a fala é um importante mecanismo de contorno, de borda a falta que nos é fundante. Contornos que são fonte de criação. Ao que nos parece que os mecanismos utilizados na cultura que recorrem ao silenciamento podem ter efeitos desastrosos.

Desse modo, como vimos pela pulsão de morte, a destruição, a violência, a morte são parte constituinte de toda subjetividade, não é possível lançá-las fora, há de se fazer com elas, convocação à criação a partir do desamparo que nos é tão íntimo.

Como resultado, ao ser expulsa da vida, a morte retorna reivindicando seu espaço. Retorna na produção epidêmica de neuroses de guerra – como no pós-guerra vimos a nação americana ser acometida com surgimento maciço de depressões, síndromes do pânico, dentre muitas possibilidades. Nesses casos, a dor, a angústia retorna sem nomeação, sem que o sujeito ou a cultura possa reconhecer que mal lhe acomete. O que é rejeitado retorna com mais força.

Maurano (2002) nota que as diversas formas de mal estar aparecem como uma vingança do luto não levado ao seu fim, reivindicando sua quota de reconhecimento. No mesmo sentido, Roudinesco (1999) afirma que as sociedades capitalistas querem banir do seu horizonte a realidade do infortúnio, da morte e da violência, ao mesmo tempo procurando integrar num sistema único as diferenças e as resistências. Em nome da globalização e do sucesso econômico, tem-se tentado abolir a ideia do conflito social, de modo que passamos da era do confronto para a era da evitação. Trata-se de evitar o litígio, aplicando uma estratégia de normalização, de forma que, como esclarece Roudinesco (1999), não surpreende que a infelicidade que fingimos exorcizar retorne de maneira fulminante no campo das relações sociais e afetivas: recurso ao irracional, ao culto das pequenas diferenças, valorização do vazio e da estupidez: “A violência da calma às vezes é mais terrível que a travessia das tempestades” (ROUDINESCO, 1999, p. 17).

Assim, com a autora, vemos que a depressão domina a subjetividade contemporânea tal como a histeria no final do século XIX imperava em Viena; contudo, essa substituição de um

paradigma por outro não é inocente. A substituição é acompanhada de uma valorização dos processos psicológicos de normalização, em detrimento das diferentes formas de exploração do inconsciente. Tratado como uma depressão, o conflito contemporâneo parece não decorrer de nenhuma causalidade psíquica oriunda do inconsciente; no entanto, o inconsciente ressurgiu pela via da dor ou da violência. Deixando de privilegiar o conflito como núcleo normativo da formação subjetiva, o depressivo – assim como as mais diversas manifestações sintomáticas da cultura (intolerância racial, de gênero, sexuais, violência, fundamentalismo, drogadição, dentre muitas outras) – foge de seu inconsciente e está preocupado em retirar de si a essência de todo conflito, negando toda a alteridade que lhe é íntima.

Roudinesco (1999) ainda salienta que a histeria de outrora traduzia uma contestação da ordem burguesa que passava pelo corpo das mulheres. A essa revolta impotente, mas fortemente significativa por seus conteúdos sexuais, Freud atribuiu um valor emancipatório do qual todas as mulheres se beneficiaram. Cem anos depois desse gesto inaugural, assistimos a uma regressão. Nos países democráticos, tudo se passa como se já não fosse possível haver nenhuma rebelião, como se a própria ideia de subversão social ou intelectual se houvesse tornado ilusória, como se o conformismo tivesse ganhado a partida.

Ainda com Roudinesco (1999) assinalamos que a farmacologia psiquiátrica, cada vez mais avançada e diversificada, é o sintoma de uma modernidade que tende a abolir no homem o desejo, de forma que o silêncio passa a ser preferível à linguagem, fonte de angústia e vergonha. Nessa orientação é preciso identificar o traço visível da doença, do conflito, do mal estar, depois suprimi-lo e, por fim, evitar a investigação de suas causas de maneira a orientar o sujeito e a cultura na direção de

[...] uma posição cada vez menos conflituosa e, portanto, cada vez mais depressiva. Em lugar das paixões, a calma, em lugar do desejo, a ausência de desejo, em lugar do sujeito, o nada, e em lugar da história, o fim da história. O moderno profissional de saúde – psicólogo, psiquiatra, enfermeiro ou médico – já não tem tempo para se ocupar da longa duração do psiquismo, porque, na sociedade liberal depressiva, seu tempo é contado (ROUDINESCO, 1999, p. 41).

Desse modo, a memória social participa de um jogo de forças, como notamos com Pollak (1992), resultando em consequências políticas para a própria noção de saúde mental que vigora em determinada cultura e que orienta a prática dos mais diversos profissionais de saúde, dentre muitas outras noções que nos norteiam. Daí resulta uma importante contribuição que a

psicanálise, ao seu modo particular de pensar a temática da memória, pode trazer ao campo da memória social e que tentamos avultar desde o início de nossa tese: a memória é tudo aquilo que tem o poder de seguir produzindo efeitos, ainda que no desconhecimento. Ou seja, a memória tem um estatuto ético, é por ela que orientamos nossa ação e nossas práticas, ainda que dela possamos não nos dar conta. Ainda que sem o atributo da consciência, há uma escolha em jogo na memória e somos responsáveis por nossas posições ainda que elas se façam no desconhecimento do recalque.

Como nos ensina Assoun (1989), embasado em Freud, a origem do laço social se localiza na falta, na presença silenciosa de *das Ding*, que possibilita uma diversidade de investimentos. Cavo que, como apontamos acima, tem uma função criadora, de colocar em movimento toda uma cadeia de representações na tentativa de construir significação, aonde por excelência ela falta. Condição inventiva sem um ponto final, que lança à eterna indeterminação, ponto inaugural donde podem se constituir o sujeito e a cultura.

Logo, o que orienta toda e qualquer atividade, seja subjetiva ou social, é a criação que tem como pontapé inaugural, como ponto zero, um buraco, um furo. Como o vaso nas mãos do oleiro, que contorna o vazio fazendo surgir um buraco, assim, são sujeito e sociedade, esculturas feitas com material significante, que contornam um vazio de qualquer objeto que determine e feche a conta.

Acolher a indeterminação, fazendo-se outro a cada perda que descompleta a ilusória unidade identitária e não esquivar-se da diferença, lançando-a para fora, negando-a, talvez seja a única via possível para o luto, o esquecimento e a criação. Como propomos, o luto possibilita o esquecimento e esse por sua vez é fonte fecunda de toda criação, pois ele possibilita recomeçar com novos custos, saindo da posição de perpetuação de um passado já visto e já conhecido. Esquecer implica em desamparo, em consentir partir de uma posição ainda não inaugurada, donde cabe a cada cultura e a cada sujeito reinventar-se recriando suas próprias memórias.

Conclusão

Ao nos determos na temática da memória social a partir da perspectiva psicanalítica, extraímos da teoria freudiana algumas importantes consequências: a memória é marco fundador de todo sujeito e de toda cultura; ela é fundamentalmente inconsciente, participando, portanto, de suas características, de modo que pela lógica do paradoxo singular e social estão ligados de forma indissociável.

Com Freud vimos que o inconsciente é fundado e constituído por traços de memória. Traços que tem sua origem no outro, no semelhante ao qual todo ser vivente deve se alienar como único modo de advir à vida. Uma vez que esses traços estejam inscritos, a memória não pode ser apagada, é uma marca permanente, porém não imutável. É sempre passível de resignificação pela inscrição de novos traços, que retroagem sobre os anteriores, conferindo-lhes novo sentido, o que traz à memória a possibilidade infinita de criação. A memória não é um passado morto, um arquivo histórico, e sim uma força viva que engendra efeitos e faz suas irrupções no tecido da vida e da história.

Pelo ensino de Lacan vimos que o inconsciente é estruturado como uma linguagem, evidenciando ainda mais a presença do laço social como uma única via possível de constituição da memória e da subjetividade.

A memória inconsciente é regida pela lógica do paradoxo, donde depreendemos que a tendência a construir um discurso organizado, linear, que lança para fora toda diferença, nada mais é que um mecanismo de defesa da consciência. Esse arranjo segregacionista, por vezes conferido à memória, pode-se valer de estratégias políticas que certamente servem a um jogo de forças e interesses, não podendo ser acolhido como algo natural. De forma que pensar a memória social estabelecida em um calendário oficial, implica em ponderar tudo que foi dele excluído, para que um determinado reconhecimento identitário pudesse ser estabelecido. Assim, toda construção identitária traz em si um campo necessariamente excluído, lançado ao exílio, porém igualmente constitutivo de um povo.

Nesse sentido, pudemos ver que o recalque é um importante mecanismo de defesa, pois, por ele a consciência segrega aquilo que lhe parece disruptivo e que poderia abalar sua unidade imaginária. Contudo, tal escamoteamento não ocorre sem efeitos. O recalcado retorna fazendo

sua entrada no tecido social pelas mais diversas irrupções, que são muitas vezes rechaçadas pela cultura, que não as reconhece como parte de si. Portanto, conceber a memória social pela perspectiva psicanalítica implica em acolher o paradoxo, de forma que toda manifestação de uma cultura precisa ser recebida como constituinte de sua memória. Ao que nos cabe a questão: a quem serve, em um jogo de forças políticas e econômicas, o caráter segregacionista conferido à memória?

A memória é marcada pelo paradoxo, por um caráter fluido, permanecendo sempre aberta à possibilidade infinita de ressignificação e criação. Ela é um território híbrido, íntimo e estranho, particular e social, sendo a alteridade impossível de ser extirpada dela.

Tal perspectiva nos aproxima de Benjamin (1994), em cuja obra vemos uma mescla em que presente, passado e futuro são pontos sem extensão, que se articulam estando o presente e o futuro abertos às possibilidades germinativas do passado. O passado, nessa visada, não é um arquivo portador de uma verdade histórica, mas uma experiência viva que pode ser transmitida mantendo seu caráter de sentido aberto às mais diversas significações.

Nietzsche, na mesma direção de Freud e Benjamin, concebe a memória como viva e ativa na experiência humana, apontando inclusive os efeitos devastadores que o excesso de lembrança pode trazer ao homem. Ao sacralizar determinadas memórias o homem corre o risco de permanecer no já conhecido, dando um “cheiro de mofo” à vida. Dimensão de fixação que só pode ser rompida pela potência do esquecimento, que é considerado por Nietzsche como força ativa essencial à vida e à história. Esquecer não é fruto passivo da passagem do tempo, e sim produto de um desejo decidido pelo novo, e não pelo que já foi querido outrora. Implica em abrir mão daquilo que trazemos como relíquias herdadas e que ruminamos constantemente. Sair da ruminação da memória, e poder esquecer, carece de um trabalho de assimilação psíquica, de incorporar o conteúdo ruminado, fazendo dele parte constituinte, não de forma inerte, mas imprimindo no herdado algo de particular.

Tal trabalho de assimilação nos remete à incorporação canibalística proposta por Freud como via de pensarmos a identificação. Incorporar traços do outro que agora fazem parte de mim e pelos quais eu me referencio, e que é o produto final do trabalho de luto, via pela qual pensamos a potência do esquecimento pela psicanálise.

O luto é uma via indispensável para pensarmos a memória enquanto criação e é nesta perspectiva que para nós se coloca a memória social. Sem o luto estagnamos no caráter de

arquivo histórico tão presente para muitos pensadores da memória, todavia os mecanismos em jogo na construção da memória são muito mais complexos. A memória é uma atividade e não uma recepção e armazenamento passivo de fatos. Ela serve a interesses políticos e econômicos e está sempre vinculada a uma posição desejante, trazendo à cena a responsabilidade de um sujeito ou de um povo pelo modo como acolhe e lida com seus traços de memória.

O luto, ao referir-se aos contornos simbólicos possíveis diante da perda de um objeto, trata essencialmente de memória. Memória do objeto, e antes de tratar-se da memória do objeto morto, refere-se à memória de *das Ding*. Objeto perdido, ainda que nunca encontrado, presença de uma ausência que é ponto de origem de todo laço social. Nessa perspectiva podemos pensar que cultura e psiquismo se fundam por um trabalho de luto, se constituindo pelos contornos simbólicos em torno desse objeto inaugural, desde sempre e para sempre perdido. Destarte, o luto e o desamparo que lhe é inerente são atualizados a cada vez que um objeto substitutivo aparece como perdido.

Abordar o luto como constitutivo nos faz questionar: o que é primariamente perdido para todo humano? Parece-nos que uma possibilidade de resposta se coloca pela via do saber instintual. O saber animal é uma forma de saber inscrita no organismo vivo, que falta necessariamente ao humano, uma vez que este nasce no laço social e precisa se assujeitar a ele como única via possível de sobrevivência. Nietzsche, como vimos, ensina que todo homem olha invejoso o animal que permanece no instante, sem construção de passado, presente e futuro, sem que a vida deixe restos.

Nesse sentido, Jorge (2001, p. 67) ensina que o inconsciente é “um saber que vem preencher a falta de saber instintual”, sem, contudo, nunca preencher completamente. O inconsciente é uma forma de borda ao objeto perdido, é um contorno simbólico em torno desse ponto de falta constituinte. Por essa via nos arriscaríamos a dizer: o inconsciente é fruto de um trabalho de luto.

Freud (1915/2010) postula que, privados do saber instintual, somos regidos pela pulsão, força que exerce uma exigência constante de satisfação, deixando o sujeito à deriva de como conseguiu-la, pois ela não tem um objeto pré-determinado e se satisfaz nos rodeios em torno do objeto, uma vez que o encontro com o objeto é sempre faltoso. Freud (1920/2010) esclarece que a pulsão tem um caráter conservador, ao visar o retorno a um estado inicial de inércia, ou um retorno ao inanimado. Pelas influências perturbadoras do mundo externo, ou seja, pela assujeição

ao Outro e ao laço social, a linguagem faz sua entrada e abala o estado inicial de inércia, de silêncio subjetivo, concernente ao saber instintual.

Para Freud (1920/2010) o inanimado existia antes do vivente, porém forças ainda não inteiramente imagináveis suscitaram os atributos do vivente na matéria inanimada, e a tensão que sobreveio à substância anteriormente inanimada procurou anular a si mesmo, dando origem à pulsão de morte, que se constitui na tentativa de retornar ao inanimado, a um estado supostamente perdido. Nas palavras de Freud (1920/2010, p. 204): “o ser vivo elementar não pretendia mudar desde o seu início; permanecendo iguais as condições, ele repetiria sempre o mesmo curso de vida”.

Contudo, conjecturamos que o saber instintual perdido faz uma exigência de trabalho ao psiquismo, um trabalho de luto que consiste em fornecer contornos simbólicos ao objeto perdido, dando origem ao inconsciente e ao seu saber que faz suplência ao saber instintual do qual fomos apartados. A esses rodeios em torno do objeto perdido, Freud (1920/2010, p. 205) designa a vida:

[...] decisivas influencias externas mudaram de forma tal [a substância viva] que obrigaram a substancia ainda sobrevivente a desviar-se cada vez mais do curso de vida original e fazer rodeios cada vez mais complicados até alcançar a meta da morte. Tais rodeios rumo à morte, fielmente seguidos pelas pulsões conservadoras, nos ofereceriam hoje o quadro dos fenômenos da vida.

Tais rodeios em torno do objeto só são possíveis via significante, via laço social. A força da pulsão de morte, que é subvertida em movimento em direção de *Eros*, em direção ao laço com o Outro, constitui a pulsão de vida. Esta atua sempre amalgamada à pulsão de morte, adiando o percurso em direção à morte. A pulsão de morte, como vimos, impele a destruição dos laços que constituem a vida, o que paradoxalmente, traz uma dimensão mortífera, mas também criadora, por possibilitar recomeçar com novos curtos, colocando em causa o já estabelecido.

Nesse sentido, Freud (1920/2010) nos dá uma indicação primorosa ao dizer que o caráter conservador da pulsão corresponde à compulsão à repetição. Destarte, a repetição presente no recalque pode ser concebida como uma manifestação conservadora da pulsão, que tenta manter um estado experimentado outrora, permanecendo no mesmo lugar de inércia. Em contrapartida, a tendência destrutiva da pulsão, possibilita desfazer os laços que nos fixam a um determinado objeto, possibilitando o seu luto, e a manifestação do esquecimento em sua potência criadora.

Lacan (1959-1960/2008, p. 253) formula que “a pulsão de morte deve ser situada em âmbito histórico, uma vez que ela se articula num nível que só é definível em função da cadeia significante”. A pulsão é histórica na medida em que ela é “apreendida numa rememoração fundamental” (LACAN, 1959-1960/2008, p.253) do objeto perdido, sendo intimamente ligada ao campo de *das Ding*. A pulsão de morte rememora o objeto perdido, incorporando seus traços que possibilitam ao psiquismo o movimento de busca e circulação significante, que é fundamentalmente criacionista.

Diante da perda de objeto, o luto implica na incorporação dos seus traços e sua possível substituição por outros objetos. Incorporação que transubstancia o tecido social, que promove profundas mudanças no modo como um povo se reconhece e nas estratégias possíveis à vida. Nesse contexto, apontamos em nosso trabalho o surgimento do *blues*, como ato inventivo de um povo, que surge como resultado do luto pela perda de sua terra, suas origens, sua liberdade. Onde parece que tudo estava perdido, a possibilidade de recuperar no que foi perdido traços pelos quais puderam tecer, moldar uma nova forma de vida, culmina num ato criativo com as mais diversas implicações subjetivas e culturais.

Em contrapartida, como vimos pela referência ao banzo, a ausência do luto também pode resultar em melancolia, de forma que a perda de um objeto resulta na efetiva morte daquele que perdeu seu objeto de amor. Um sujeito ou um povo não consegue se descolar de um objeto, e celebrar a vida, que, malgrado toda a morte, se faz presente na falta, que engendra o surgimento do novo, de um recomeço com novos custos.

Luto implica em destruição. Há um consentimento em perder, em deixar ir embora o que estava estabelecido, para, a partir do lugar deixado vazio, reinventar-se como for possível. Efeito de criação que não pode ser excluído da memória e da própria concepção de inconsciente. Memória implica em criação e é sempre um processo ativo.

Nesse sentido, retomamos, tal como fizemos com o *blues*, o dia dos mortos no México. O dia dos mortos nessa região é uma autêntica celebração da vida, é vida engendrada pela morte, de forma que nos parece evidenciar os efeitos do luto em uma cultura. Os cemitérios se transformam em um local festivo, os familiares depositam sobre os túmulos dos seus entres queridos as comidas e bebidas prediletas do morto, e até mesmo seus objetos de vício (como cigarros, por exemplo), seus utensílios de uso diário, fotos e cantam e dançam suas músicas favoritas. Os pais

levam as crianças aos túmulos para conhecerem os parentes mortos e todos se reúnem para cantar, tocar, beber e comer com seus mortos.

Há, portanto, na cultura mexicana, um acolhimento da morte que a transubstancia. Para a festividade da morte, várias peças teatrais e canções populares relacionadas ao tema são encenadas; comidas especiais e doces em formato de caveiras são distribuídos nas ruas. Alguns familiares abrem os túmulos, retiram os mortos, limpam seus restos mortais para só depois devolvê-los ao túmulo.

Tal evento nos parece fruto de um luto bem vivido, pois as manifestações populares misturam elementos do catolicismo, religião dos colonizadores espanhóis, a rituais ancestrais da cultura pré-colombiana, de forma que muitos dos costumes dos povos que viviam na região são resgatados. Por exemplo, antes da chegada dos colonizadores espanhóis à região, era comum guardar crânios do ente querido como recordação, e orná-los com mantos e flores. Tradição que se mantém pela ornamentação dos cemitérios e pelo culto à imagem da caveira ornamentada, transfigurando o horror da morte em beleza.

Não há uma ruminação do que foi perdido diante da colonização e do massacre cultural que a ela se seguiu, e sim uma apropriação inventiva que faz com que os mexicanos tenham uma relação muito peculiar com a morte. Relação que é fruto de um trabalho de criação a partir das memórias de um povo. A morte não é negada, não há a tentativa de excluí-la da vida; ela é acolhida como indissociável à vida, possibilitando a sua celebração.

Freud, no texto “O mal-estar na civilização” (1930/2010), nota que ainda que suspensas todas as restrições morais que compõem o aparato civilizatório, o mal-estar não seria extirpado, pois, esse é constituinte da subjetividade e vigora no âmago de toda cultura, tanto que ele nos fala de um mal-estar “na” civilização, e não “da” civilização, o que restringiria o mal estar a uma constelação social em particular. O mal-estar é inerente e condição de todo laço social, já que se sustenta por uma falta, como vimos antes. Donde resulta que toda tentativa de expulsá-lo do campo da cultura retorna fracassada.

Destarte, vemos uma política de produção de uma memória que tende à linearidade, à expulsão do conflito, da lógica paradoxal do inconsciente, o que não ocorre sem efeitos de subjetivação e de produção cultural. Tal política implica no silenciamento da diferença, da dimensão de falta que nos é tão característica. Assistimos assim às mais diversas estratégias culturais para não sofrer com a falta de objeto que nos é constitutiva. Estratégias de

escamoteamento da falta, que funcionam como um tampão em um copo fervilhante: quando o material consegue sair, sai intempestivamente, com violência, deixando-nos de “calças na mão”.

Presumimos que pensar a memória social como um campo estanque, marcado unicamente pela identidade coletiva, por lugares de memória, como museus e monumentos, é excluir sua dimensão inventiva, tamponando o impossível de definir, de delimitar, presente em todo aparato social e, logo, o ponto deixado vazio que possibilita a circulação e a criação do novo a partir de nossas marcas.

A única lida possível com a falta se dá pela vertente da criação, do contorno a esse vazio, invenção que responsabiliza a cada um e cada povo por sua própria subjetivação e pela construção constante de uma memória que traceje o furo radical, sem, contudo, tamponá-lo. Considerar a falta como ponto inaugural da memória, traz como consequência que toda cultura e todo sujeito é responsável pelos contornos simbólicos que faz a esse furo inaugural, que lhe constitui. Dimensão ética implicada na construção de toda memória.

Referências Bibliográficas

ALLOUCH, Jean. **Erótica do luto no tempo da morte seca**. Rio de Janeiro: Companhia das Letras, 2004.

ALVES, Daniel. **Publicação eletrônica** [mensagem em rede social]. Mensagem publicada no Instagram por <danid2ois> em 27 abr. 2014. Disponível em: <<http://instagram.com/p/nT1vlsOH8c/>>. Acesso em: 20 nov. 2014.

ALVES, Vital Francisco Celestina. Promessa e esquecimento: a formação da memória no pensamento de Nietzsche. **Argumentos** – Revista de Filosofia, Fortaleza, v. 2, n. 3, p. 147-154, 2010.

ASSOUN, Paul-Laurent. El sujeto del ideal. In: _____. **Aspectos del malestar na cultura**. Buenos Aires: Manantial, 1989.

BALA de borracha. Produção: Coletivo Porta dos Fundos. Intérpretes: Antonio Pedro Tabet, Fabio Porchat, Rafael Infante, João Vicente de Castro. 2014. Disponível em: <<http://www.portadosfundos.com.br/bala-borracha/>>. Acesso em: 20 nov. 2014.

BALTAR, Marcelo. Pelé faz crítica a Aranha: “Quanto mais se falar, mais vai ter racismo”. **Globo Esporte**. Rio de Janeiro, 10 set. 2014. Disponível em: <<http://globoesporte.globo.com/futebol/selecao-brasileira/noticia/2014/09/pele-sobre-participacao-brasileira-na-copa-do-mundo-um-desastre.html>>. Acesso em: 20 nov. 2014.

BARRENECHEA, Miguel A. de. Nietzsche e a genealogia da memória social. In: GONDAR, Jô; DODEBEI, Vera (Org.). **O que é memória social?** Rio de Janeiro: Contra Capa livraria / Programa de Pós-graduação em Memória Social da UNIRIO, 2005.

BENJAMIN, Walter. Experiência e pobreza. In: _____. **O anjo da história**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012a.

_____. **Imagens do Pensamento**. Lisboa: Assírio e Alvim, 2004. (Obras escolhidas; v.2).

_____. **Magia e técnica, arte e política**: ensaios sobre literatura e história da cultura. São Paulo: Brasiliense, 1994. (Obras escolhidas; v.1).

_____. Sobre o conceito da história. In: _____. **O anjo da história**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012b.

BODEI, Remo. Tiempo, memoria y percepción. In: JARAUTA, Francisco e colaboradores. **Walter Benjamin**: tiempo, lenguaje, metrópoli. Donostia-San Sebastián, Espanha: Arteleku, 1992.

BRANCO, Felipe de O. C. **O espaço, a linguagem e a morte**: sobre a melancolia em psicanálise. Rio de Janeiro, 2013. Tese (Doutorado em Psicanálise) – Faculdade de Psicologia, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, (Texto inédito).

CERTEAU, Michel de. **A invenção do cotidiano**: artes de fazer. Petrópolis: Vozes, 1994.

CASTRO, Júlio Eduardo. A psicanálise e o tempo. **Psicanálise e Barroco em Revista**, Rio de Janeiro, v. 6, n. 1, 60-74. Jul. 2008. Disponível em: http://www.psicanaliseebarroco.pro.br/revista/revistas/11/P_Brev11JulioEd.pdf

CAVALCANTI, Anna Hartmann. Nietzsche, a memória e a história: reflexões sobre a segunda consideração extemporânea. **Philosophos**: Revista de Filosofia, Goiânia, v. 17, n. 2, p. 77-105. Jul/Dez, 2012.

_____. Nietzsche e a história. **O que nos faz pensar**, Rio de Janeiro, n. 1, Jun. 1989, p. 29-36.

DE PINHO, Rubim. Aspectos históricos da psiquiatria folclórica no Brasil. **Universitas**, Salvador, v. 0, n. 29, 1982. Disponível em: <http://www.portalseer.ufba.br/index.php/universitas/article/view/1263/846>>. Acesso em: 20 nov. 2014.

DORNELLES, João Ricardo W. 50 anos depois, ainda vivemos o horror. **CartaCapital**, São Paulo, 6 abr. 2014. Disponível em: <http://www.cartacapital.com.br/sociedade/50-anos-depois-ainda-vivemos-o-horror-4966.html>>. Acesso em: 20 nov. 2014.

DRUMMOND, Carlos. **Antologia poética**. Rio de Janeiro: Record, 2002.

DURA. Produção: Coletivo Porta dos Fundos. Intérpretes: Fabio Porchat, João Vicente de Castro, Luis Lobianco, Rafael Infante. 3 fev. 2014. Disponível em: <http://www.portadosfundos.com.br/dura/>> Acesso em: 20 nov. 2014.

FERNANDES, Lia. R. **O olhar do engano**: Autismo e o Outro primordial. São Paulo: Escuta, 2000.

FERRAZ, Maria Cristina Franco. Das três metamorfoses: ensaio de ruminação. **O que nos faz pensar**, Rio de Janeiro, nº 14, agosto de 2000.

FERRAZ, Maria Cristina Franco. Nietzsche: o esquecimento como atividade. **Cadernos de Nietzsche**, São Paulo, n.7, 1999, p. 27-40.

FREUD, Sigmund. (1893/1976) Sobre el mecanismo psíquico de fenômenos histéricos: comunicaci3n preliminar. In: **Sigmund Freud Obras completas**. Buenos Aires – Argentina: Amorrortu Editores S.A.Vol. 2.

_____. (1986/1976). Carta 52. In: **Sigmund Freud Obras completas**. Buenos Aires – Argentina: Amorrortu Editores S.A.Vol.1.

_____. (1899/1976). Sobre los recuerdos encubridores. In: **Sigmund Freud Obras completas**. Buenos Aires – Argentina: Amorrortu Editores S.A. Vol.3.

_____. (1900/2012). **A interpretação dos Sonhos**. Tradução de Renato Zwick. Porto Alegre: L&PM.

_____. (1914a/2010). Introdução ao narcisismo. In: _____. **Obras completas**. Tradução e notas Paulo César Souza. São Paulo: Companhia das Letras. Vol.12

_____. (1914b/2010). Recordar, repetir e elaborar. In: _____. **Obras completas**. Tradução e notas Paulo César Souza. São Paulo: Companhia das Letras. Vol.10.

_____. (1915a/2010). A repressão. In: _____. **Obras completas**. Tradução e notas Paulo César Souza. São Paulo: Companhia das Letras. Vol.12.

_____. (1915b/2010). O inconsciente. In: _____. **Obras completas**. Tradução e notas Paulo César Souza. São Paulo: Companhia das Letras. Vol.12.

_____. (1915/1976). Pulsiones y destinos de pulsión. In: **Sigmund Freud Obras completas**. Buenos Aires – Argentina: Amorrortu Editores S.A. Vol.14.

_____. (1917[1915]/2011). **Luto e Melancolia**: Sigmund Freud. Tradução: Marilene Corone. São Paulo: Cosac Naify.

_____. (1919/1976). Lo ominoso. In: **Sigmund Freud Obras completas**. Buenos Aires – Argentina: Amorrortu Editores S.A. Vol.12.

_____. (1921/2011). Psicologia das massas e análise do Eu. In: _____. **Obras completas**. Tradução e notas Paulo César Souza. São Paulo: Companhia das Letras. Vol.12.

_____. (1923/2011). O Eu e o Id. In: _____. **Obras completas**. Tradução e notas Paulo César Souza. São Paulo: Companhia das Letras. Vol.16.

_____. (1925/2011). Nota sobre o bloco mágico. In: _____. **Obras completas**. Tradução e notas Paulo César Souza. São Paulo: Companhia das Letras. Vol.16.

_____. (1925/2011). A negação. In: _____. **Obras completas**. Tradução e notas Paulo César Souza. São Paulo: Companhia das Letras. Vol.16.

_____. (1926[1925]/1976). Inhibición, sintoma y angustia. In: **Sigmund Freud Obras completas**. Buenos Aires – Argentina: Amorrortu Editores S.A. Vol. 20.

_____. (1930/2010). O mal-estar na civilização. In: _____. **Obras completas**. Tradução e notas Paulo César Souza. São Paulo: Companhia das Letras. Vol.18.

_____. (1933/2010). A dissecação da personalidade psíquica. In: _____. **Obras completas**. Tradução e notas Paulo César Souza. São Paulo: Companhia das Letras. Vol.18.

_____. (1950[1895]/1976). In: **Sigmund Freud Obras completas**. Buenos Aires – Argentina: Amorrortu Editores S.A. Proyecto de Psicología. Vol. 1.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. **Lembrar, escrever esquecer**. São Paulo: Ed. 34, 2006.

GIACONIA JUNIOR, Oswaldo. **Nietzsche: o humano como memória e como promessa**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

GONDAR, Jô. **Os tempos de Freud**. Rio de Janeiro: Revinter, 1995.

_____. Lembrar e esquecer: desejo de memória. In: **Memória e espaço**. Costa, J. (Org.). Rio de Janeiro: 7 letras, 2000.

_____. Quatro posições sobre memória social. In: GONDAR, Jô; DODEBEI, Vera (Orgs.) **O que é memória social?** Rio de Janeiro: Contra Capa, 2005.

G1. Após ameaça em blog, Porta dos Fundos reforça crítica a PM corrupto, Rio de Janeiro, 07 fev. 2014. Disponível em: <<http://g1.globo.com/rio-de-janeiro/noticia/2014/02/apos-ameaca-em-blog-porta-dos-fundos-reforca-critica-pm-corrupto.html>>. Acesso em: 20 nov. 2014.

JORGE, M. A. C. **Fundamentos da Psicanálise de Freud a Lacan**, v. I. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001.

HALBWACHS. Maurice. **A memória coletiva**. São Paulo: Centauro, 2006.

WASELFISZ, Júlio Jacobo. **O mapa da violência: os jovens do Brasil**. Disponível em: <http://www.mapadaviolencia.org.br/pdf2014/Mapa2014_JovensBrasil.pdf>. Acesso em: 20 nov. 2014.

LACAN, Jaques. (1952/2008) **O mito individual do neurótico**. Rio de Janeiro: J. Zahar.

_____. (1953) Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise. In: _____. **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998.

_____. (1953-1954). O Seminário, livro 1. **Os escritos técnicos de Freud**. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2009.

_____. (1954-1955) O seminário. Livro 2: **O Eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985.

_____. (1957) A instância da letra no inconsciente. In: _____. **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998.

_____. (1957-1958) O Seminário. Livro 5: **As formações do inconsciente**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1999.

_____. (1959-1960). O Seminário, livro 7. **A ética da psicanálise**. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2008.

_____. (1960/1964) “Posição do inconsciente”. In: _____. **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998.

_____. (1964) O Seminário, livro 11. **Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise**. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1998.

_____. (1967-1968) O Seminário, livro 15. **O ato analítico**. s/ed.

LANCEPRESS! Daniel Alves volta a ironizar agressão racista: “Banana evita cãibra”. **Lance!Net**. Villarreal (ESP), 27 abr. 2014. Disponível em: <http://www.lancenet.com.br/minuto/Daniel-Alves-ironizar-agressao-Banana_0_1127887304.html>. Acesso em: 20 nov. 2014.

MAURANO, Denise. **Nau do desejo**: o percurso da ética de Freud a Lacan. Rio de Janeiro: Editora UFJF, 1995.

_____. **A face oculta do amor**: à tragédia a luz da psicanálise. Rio de Janeiro: Editora UFJF, 2001.

_____. **De l’idolatrie a La femme**. Texto inédito, apresentado no *Mouvement du Coût Freudien. Colloquium L’Idolâtrie*, 2002.

_____. O mal-estar na memória: apontamentos. In: GONDAR, J.; DODEBEY, V. **O que é memória social II**. inédito. Mal-estar na memória. 2012.

MEZAN, Renato. Esquecer? Não, in-quecer?. In: FERNANDES, H. (Org.) O tempo do desejo: psicanálise e sociologia. São Paulo: Brasiliense, 1989, p. 65-79.

MIELI, Paola. Reencontrar, entre repetição e despertar. In: MAURANO, Denise; Neri, HELONEIDA; JORGE, Marco A. C. (Orgs.) **Dimensões do despertar na psicanálise e na cultura**. Rio de Janeiro: Contra Capa; Corpo Freudiano seção Rio de Janeiro, 2011.

MUGGIATI, Roberto. **Blues**: da lama à fama. Rio de Janeiro: Editora 34, 1995.

NIETZSCHE, Friedrich. **Além do bem e do mal**. São Paulo: Companhia das letras, 1992.

_____. **Escritos sobre história**. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2005.

_____. **Genealogia da moral**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

_____. **Segunda consideração intempestiva**: da utilidade e desvantagem da história para a vida. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2013.

NORA, Pierre. Entre memória e história: a problemática dos lugares. **Proj. história**, São Paulo, n. 10, dez. 1993.

ODA, Ana Maria G. R. O banzo: mal do tráfico transatlântico de escravos. **Revista pré-Univesp: Escravidão**, São Paulo, n. 24, Set. 2012. Disponível em: <<http://www.univesp.ensinosuperior.sp.gov.br/preunivesp/3898/o-banzo-mal-do-tr-fico-transatl-ntico-de-escravos.html>>. Acesso em: 20 nov. 2014.

PINHEIRO, Marcos; MACIEL, Fred. Blues: Manifestação e inserção sociocultural do negro no início do século XX. **Revista Outros Tempos: Dossiê da história Atlântica e da diáspora africana**, São Luís, v. 8, n. 12, dez. 2011, p. 221-238. Disponível em: <http://www.outrostempos.uema.br/OJS/index.php/outros_tempos_uma/article/view/61/48>. Acesso em: 20 nov. 2014.

POLLAK, Michael. Memória e identidade social. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 10, n. 1, 1992.

RICOEUR, Paul. **A memória, a história, o esquecimento**. Campinas: UNICAMP, 2007.

RINALDI, Doris. **A ética da diferença: um debate entre psicanálise e antropologia**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar; UERJ, 1996.

RÍMOLI, Cosme. (2014). Aranha ao negar se encontrar, abraçar a gremista que o chamou de 'macaco', mostra dignidade. Frustra tevês desesperadas atrás de Ibope. Faz muito mais pelos negros do que Pelé... **Blog do Cosme Rímoli**. Disponível em: <<http://esportes.r7.com/blogs/cosme-rimoli/aranha-ao-negar-se-encontrar-abracar-a-gremista-que-o-chamou-de-macaco-mostra-dignidade-frustra-teves-desesperadas-atras-de-ibope-faz-muito-mais-pelos-negros-do-que-pele-07092014/>>. Acesso em: 20 nov. 2014.

ROUDINESCO, Elizabeth. **Por que a psicanálise?** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 1999.

SAFLATE, W. A eternal transição. **CartaCapital**, São Paulo, 24 fev. 2014. Disponível em: <<http://www.cartacapital.com.br/politica/a-eterna-transicao-7263.html>>. Acesso em: 20 nov. 2014.

SAUSSURE, F. de. **Curso de linguística geral**. São Paulo: Editora Cultrix, 2004.

SELIGMANN-SILVA, Márcio. A história como trauma. In: NESTROVSKI, Arthur; SELIGMANN-SILVA, Márcio (Orgs.). **Catástrofe e representação**. São Paulo: Editora Escuta, 2000.

SIRELLI, Nilda M. Ou não penso ou não sou: uma discussão sobre o sujeito da psicanálise. **Psicanálise & Barroco em revista**, São João Del Rei, v.10, n.2, dez. 2012, p. 142-163.

TREVISAN, Maria Carolina (2014a). Punição ao Grêmio é histórica, mas não basta. **Ponte**, São Paulo, 4 set. 2014. Disponível em: <<http://ponte.org/punicao-ao-gremio-e-historica-mas-nao-basta/>>. Acesso em: 20 nov. 2014.

TREVISAN, Maria Carolina, (2014b). “Quando você chama a pessoa de macaco você está jogando toda a humanidade dela no lixo”. **Ponte**, São Paulo, 2 out. 2014. Disponível em: <<http://ponte.org/quando-voce-chama-a-pessoa-de-macaco-voce-esta-jogando-toda-a-humanidade-dela-no-lixo/>>. Acesso em: 20 nov. 2014.

TREVISAN, Maria Carolina, (2014c). O racismo que mata. **Ponte**, São Paulo, 22 ago. 2014. Disponível em: <<http://ponte.org/o-racismo-que-mata/>> Acesso em: 20 nov. 2014.